



ilahiyat akademi

yıl: 2025 sayı: 21 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

- Elmanın Kokusuna Yönelik Ortaya Konulan Tartışmaların Tarihsel Süreci - Alaattin Tekin
- Su'lûk Şair 'Urve B. el-Verd'in Şiirlerinde Haberi kelimelerin Belâğî Anlamları - Abdurrahim Ekinci
- Mütenebbî'nin Kâfûr Sonrası Kasidelerindeki Hikmet Beyitleri Üzerine Eleştirel Bir Okuma - Adnan Arslan
- Edebiyat, Tarih ve Hadis Üçgeninde Bir Siyâsetnâme Olarak Âdâbü'l-Harb ve's-Secâ'a - Yasin Tekin, Peyman Ünügür Tekin
- Abdulfettâh el-Kâdî'nin Şerhu's-Sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi - Mustafa Aksoy
- Sudan'da Din Eğitimi: Tarihi Süreç ve Mevcut Durum - Yusuf Aydın
- Arza Rivayetleri ve Değerlendirilmesi - Kahraman Bulgurcu
- Kur'ân ve Tenasüh Tartışmaları: Bağlam ve Deliller Üzerine Bir İnceleme - İbrahim Halil Erdoğan, Özer Baş
- Kuveytli Yazar İsmâil Fehd İsmâil'in es-Sebîliyyât Adlı Romanında Rüya-Gerçek İkilemi - Sevdâ Çetin
- İmam-Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Öğretiminde Dijital Araçların Rolü - Bülent Koçoğlu, Şeref Göküş
- التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية في قضية التعانق في المصحف - Muhammed Murtaza Çavuş, Ahmad Alyousef
- Din Eğitimi Bağlamında 14-18 Yaş Öğrencilerinin Dini İçerik Üreten Youtuberlarla İlgili Görüşleri - Aslıhan Atik, Ayşe Yalaza
- Hâkim el-Cüşemî Açısından Şefaatin Kapsamı ve İşlevi - Hasan Türkmen
- Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın Meâd Tasavvuru: Yeniden Diriliş Bağlamında Bir Eskatolojik Analiz - Tarık Tanrıbilir
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlığına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi - Fatma Bildirici, Tecelli Karasu
- Din ve Değerler Açısından Bilal Özgürlüğün Sesi Animasyon Filminin İncelenmesi - Suat Aydın
- Fransa'da İmam Eğitimi ve Devlet Müdahalesi: Laiklik, Güvenlik ve Toplumsal Tartışmalar - Zehra Gelici
- Kitap Değerlendirmesi

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Fakülte Adına Sahibi | Owner on behalf of Faculty Prof. Dr. Şehmus DEMİR
demirseh@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5252-2685>

Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor
Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Recep ASLAN
recep_aslan72@hotmail.com <https://orcid.org/0009-0002-1972-9726>

Editör Yardımcıları | Editorial Assistant
Arş. Gör. Esra Selcen CENGİZ
esraselcenc@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0714-3480>
Arş. Gör. Kübra OĞUZ
kubra.oguz@ogr.iu.edu.tr <https://orcid.org/0009-0006-9721-0742>

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet ÖNCEL (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
mehmetoncel80@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-8167-3503>
Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mustafaunverdi@yahoo.com <https://orcid.org/0000-0002-2848-4073>
Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ozcangungor@yahoo.com <https://orcid.org/0000-0002-0775-023X>
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ (İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)
emin.celebi@inonu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8548-3811>
Doç. Dr. Ahmet AKBAŞ (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
ahmetakbas101@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1224-151X>
Doç. Dr. Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ahmetckmk86@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4351-156X>
Doç. Dr. Dilek TEKİN (Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
drmuhammadise@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-6445-9414>
Doç. Dr. Emin UZ (Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
eminuz83@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>
Doç. Dr. Eyyüp TUNCER (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-1907-9065>
Doç. Dr. Hızır HACİKELEŞOĞLU (Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hizirhacikelesoglu@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7831-0090>
Doç. Dr. İsmail YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ismailyilmazmisri@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1447-0842>
Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK (Bursa Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi)
mehmet.ulukutuk@btu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9694-1344>
Doç. Dr. Muhammed EFİL (Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
muhammed.efil@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0385-1866>
Doç. Dr. Sümeyye SEVİNÇ (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3083-6453>
Dr. Öğr. Üyesi Abdülvahid Yakub SİPAHİOĞLU (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
a.sipahioglu@atauni.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-7068-029X>
Dr. Öğr. Üyesi Harun ÖZEL (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hozel@ksu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-2775-5078>

- Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
i.yildiz@alparslan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-3139-2169>
- Dr. Öğr. Üyesi İsa KOÇ (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
isakoc@sdu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-6928-9282>
- Dr. Öğr. Üyesi İzzet GÜLAÇAR (Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
i.gulacar@alparslan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9262-1423>
- Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes VURAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
muhammet.vural@erdogan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-0297-3765>
- Dr. Öğr. Üyesi Sait İNAN (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
stnn02@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-3850-9158>
- Arş. Gör. Dr. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
edipyilmaz2568@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7055-3298>
- Arş. Gör. Esra Selcen CENGİZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esraselcenc@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0714-3480>
- Arş. Gör. Dr. İbrahim Halil İLGİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ibrahimilgi@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7775-9486>
- Arş. Gör. Kübra OĞUZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) kubraoguz@gantep.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0006-9721-0742>

Danışma Kurulu | Advisory Board

- Prof. Dr. Atik AYDIN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
atik.aydin@asbu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5995-945X>
- Prof. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mcinar@gantep.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-1162-4794>
- Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi)
mehmetdalkilic@kayseri.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9844-5619>
- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
saruhan@ankara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>
- Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
edehasirci@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1432-5047>
- Prof. Dr. Ramazan BİÇER (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
rbicer@sakarya.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-1501-2103>
- Prof. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
recep.onal@giresun.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2571-9949>
- Doç. Dr. Adnan ALGÜL (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
adnanalgul47@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1052-3548>
- Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ferhatgokce@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8181-1088>
- Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü. İslami İlimler Fakültesi)
maytepe33@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-4471-3646>
- Doç. Dr. Mohammad Jaber THALGI (Yermouk University)
mohammed.t@yu.edu.jo <https://orcid.org/0000-0002-8753-4878>
- Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
samirsayed200@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8631-0231>

Alan Editörleri | Field Editors

- Doç. Dr. Ziya ERDİNÇ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ziya.erdinc@marmara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5884-807X>
- Dr. Öğr. Üyesi. Abdulmelik KUTLUAY (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
abdulmelik.kutluay@asbu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3176-1043>
- Dr. Öğr. Üyesi Kevser DEMİR BEKTAŞ (Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
kbektas@uludag.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-3811-193X>
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇIVAN (Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
mehmet.bagcivan@yalova.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-8914-3547>

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin ŞİMŞEK (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü. İslami İlimler Fakültesi)
muhammedemin.simsek@gibtu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Esra DELEN YILDIRIM (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esradelen@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7936-0476>

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mkasimerden@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0677-6910>

Dr. Öğr. Üyesi Said SAMİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
saimsami2525@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0007-0095>

Dr. Öğr. Üyesi Şaban ARGUN (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
s.argun@alparslan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5505-9956>

Öğr. Gör. Ahmet ABDULLAH (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ahmetabdullah79@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-8757-2498>

Arş. Gör. Ahmet KARAGÖZ (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ahmedkaragoz25@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-3459-0913>

Arş. Gör. Ahmet ŞANVERDİ (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ahmet.sanverdi@kocaeli.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-6216-7509>

Büşra ŞAHİN (Diyanet İşleri Başkanlığı)

bshuashhreean@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-1891-1788>

Arş. Gör. Dr. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
edipyilmaz2568@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7055-3298>

Arş. Gör. Emre ARVAS (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
emrearvas78@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5185-4856>

Fatih ALTAY (Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Akademisi)
fthaltay1@gmail.com <https://orcid.org/0009-0002-7147-4716>

Arş. Gör. Güllüzar CANPOLAT OĞUZ (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü. İslami İlimler Fakültesi)
gulluzar.oguz@gibtu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-8512-1447>

Arş. Gör. Hacer GENERAL YALÇINÖZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hacergeneral@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2066-6208>

Arş. Gör. Hümeysra Ahsen DOĞAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
humeysraahsenn@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-3813-8470>

Arş. Gör. Hümeysra HACİBRAHİMOĞLU (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
meyrasvg1@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7841-0665>

Arş. Gör. Dr. Hüseyin ÇİÇEK (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
huseyincicek96@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0672-597X>

Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
islimgumustekin@gmail.com <https://orcid.org/0009-0004-3760-4227>

Arş. Gör. Kevser KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
kevserozturk16@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-4504-9919>

Arş. Gör. Keziban Hilal ALTINDAĞ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hilalaltindag12@gmail.com

Arş. Gör. Mehmet Emin SARIKAYA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
eminsarikaya.93@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7550-4727>

Arş. Gör. Muhammet Fatih ADAK (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
m.fatihadak@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-3223-6283>

Arş. Gör. Musa BİNOL (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
musabinol@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5010-2000>

Arş. Gör. Raziye Gül GÜZEŞ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
rgulguzes@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5623-3431>

Arş. Gör. Tuba ERKUT (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
tubahatip@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4171-3651>

Yayın Editörü/Tasarım | Publishing Editor/Design

Arş. Gör. Dr. Hüseyin ÇİÇEK (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
huseyincicek96@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0672-597X>

Ön İnceleme Editörleri | Pre-Control Editors

Öğr. Gör. Muhammed Talha KILIÇ (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
 muhammed.kilic@dpu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-6368-1972>
 Öğr. Gör. Sara FAKHOURI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 rawan.sa86@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-6894-6511>
 Muhammed ALGAN
 muhammed.algan@icloud.com <https://orcid.org/0009-0005-7965-422X>

Son Okuyucular | Proofreaders

Zeliha Beyza Taş (Milli Eğitim Bakanlığı)
 zelihabeyzatas@gmail.com
 Arş. Gör. Musa BİNOL (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 musabinol@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5010-2000>
 Arş. Gör. Emre ARVAS (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 emrearvas78@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5185-4856>

Dil Editörleri (Türkçe) | Language Editors (Turkish)

Öğr. Gör. Abdulkadir ÜSTÜNDAĞ (Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi - Afrin)
 ustundag.kadir@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1273-2685>
 Öğr. Gör. Mehmet Yusuf YILDIZ (Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi - Afrin)
 yusuf-yildiz-10@hotmail.com <https://orcid.org/0009-0009-1440-9759>
 Uzman Seda DALGACI (Gaziantep Üniversitesi TÖMER)
 sedaalinka@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-1604-0202>
 Öğr. Gör. Tuğba ÖZSEVİMLİ (Gaziantep Üniversitesi TÖMER)
 kubraeymen27@gmail.com <https://orcid.org/0009-0004-7412-7052>

Dil Editörleri (İngilizce) | Language Editors (English)

Doç. Dr. Okan BAĞCI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 okan_bagci@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0809-3761>
 Arş. Gör. Keziban Hilal ALTINDAĞ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 hilalaltindag12@gmail.com
 Öğr. Gör. Mahy Eddin ALAHMAD (Gaziantep Üniversitesi Cerablus MYO)
 meddin@gantep.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-4905-0925>
 Ayşe BIÇAK (Milli Eğitim Bakanlığı)
 aysebicakk@icloud.com
 Muhammed Mustafa SARAÇ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
 muhammed.m.sarac@gmail.com

Dil Editörü (Arapça) | Language Editor (Arabic)

Doç. Dr. Muhammed ELNECER (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 dr.muhamednajjar@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7547-6079>

Etik Editörü | Ethics Editor

Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 erkanerol27@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0641-0137>

İndeks Editörü | Index Editor

Mehmet ÖZGÜN (Yazım Destegi Akademik Yayın ve Danışmanlık)
 info@yazimdestegi.com

Dağıtım | Distribution

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 mkasimerden@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0677-6910>

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date Gaziantep, Haziran 2025

Yazışma Adresi | Contact Address

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65, Faks: +90 342 360 21 36

e-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak>

İlahiyat Akademi Dergisi; ULAKBİM TR Dizin, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Kabul Tarihi: 02.08.2022), EBSCOhost™ Database (Kabul Tarihi: 12.08.2022), EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Kabul Tarihi: 01.01.2022), EBSCO Academic Search Ultimate (Kabul Tarihi: 01.01.2022), CNKI: China National Knowledge Infrastructure (Kabul Tarihi: 04.11.2022), DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul Tarihi 01.09.2023) ve ERIH PLUS (Kabul Tarihi: 8.12.2023) indekslerinde taranmaktadır.

Journal of *Theological Academy* is scanned on ULAKBİM TR Dizin, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Accepted Date: 02.08.2022), EBSCOhost™ Database (Accepted Date: 12.08.2022), EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Accepted Date: 01.01.2022), EBSCO Academic Search Ultimate (Accepted Date: 01.01.2022), CNKI: China National Knowledge Infrastructure (Accepted Date: 04.11.2022), DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted Date: 01.09.2023) and ERIH PLUS (Accepted Date: 8.12.2023) indexes.

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. *İlahiyat Akademi* dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *İlahiyat Akademi* dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

The journal of *Theological Academia* of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty. The copyrights of the works published in the journal of *Theological Academy* belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by the journal of *Theological Academy* under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial

Recep Aslan XIII

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Elmanın Kokusuna Yönelik Ortaya Konulan Tartışmaların Tarihsel Süreci

The Historical Process of the Discussions on the Fragrance of Apples

Alaattin Tekin.....1

Su'lûk Şair 'Urve B. el-Verd'in Şiirlerinde Haberi kelimelerin Belâğî Anlamları

The Rhetorical Meanings of Khabar (Informative Speech) in the Poetry of the Su'lûk Poet 'Urwa b. al-Ward

Abdurrahim Ekinci.....25

Mütenebbî'nin Kâfûr Sonrası Kasidelerindeki Hikmet Beyitleri Üzerine Eleştirel Bir Okuma

A Critical Reading of Wisdom Verses in Al-Mutanabbî's Odes After the Period of Kâfur

Adnan Arslan.....45

Edebiyat, Tarih ve Hadis Üçgeninde Bir Siyâsetnâme Olarak *Âdâbü'l-Harb ve's-Secâ'a*
Âdâb al-ḥarb wa'l-shajā'a as a Siyâsatnâme at the Intersection of Literature, History and Hadith

Yasin Tekin - Peyman Ünügür Tekin.....67

Abdulfettâh el-Kâdî'nin *Şerhu's-Sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn* Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of 'Abd al-Fattâh al-Qâdî's Work Named *Sharḥ al-Sirr al-Masûn fî Rîwâyat al-Qâlûn* in terms of the Science of Qirā'a

Mustafa Aksoy.....93

Sudan’da Din Eğitimi: Tarihi Süreç ve Mevcut Durum

Religious Education in Sudan: Historical Process and Current Situation

Yusuf Aydın 127

Arza Rivayetleri ve Değerlendirilmesi

Al-’Arḍa Narrations and Their Evaluation

Kahraman Bulgurcu.....153

Kur’ân ve Tenasüh Tartışmaları: Bağlam ve Deliller Üzerine Bir İnceleme

The Qur’ân and Reincarnation Debates: An Examination of Context and Evidence

İbrahim Halil Erdoğan - Özer Baş.....179

Kuveytli Yazar İsmâil Fehd İsmâil’in *es-Sebîliyyât* Adlı Romanında Rüya-Gerçek İkilemi

The Dream-Reality Dilemma in Kuwaiti Author Ismâ’îl Fahd Ismâ’îl’s Novel *al-Sabîliyyât*

Sevda Çetin.....207

İmam-Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Öğretiminde Dijital Araçların Rolü

The Role of Digital Tools in Teaching Imam-Hatip High School Vocational Courses

Bülent Koçoğlu - Şeref Göküş.....233

التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية في قضية التعانق في المصحف

Kur’an-ı Kerim’de Teânuk Vakfı Konusunda Din Bilimleri ile Dil Bilimleri Arasındaki Bilişsel Entegrasyon

The Cognitive Integration between Sharia Sciences and Language Sciences in the Combined Optional Pause Issue in the Holy Qur’ân

Muhammed Murtaza Çavuş – Ahmad Alyousef.....261

Din Eğitimi Bağlamında 14-18 Yaş Öğrencilerinin Dini İçerik Üreten Youtuberlarla İlgili Görüşleri

The Opinions Of 14-18-Year-Old Students on Religious Youtubers Within The Context of Religious Education

Aslıhan Atik – Ayşe Yalaza.....287

Hâkim el-Cüşemî Açısından Şefaatin Kapsamı ve İşlevi

The Scope and Function of Intercession from the Perspective of Hâkim al-Jushamî

Hasan Türkmen.....327

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın Meâd Tasavvuru: Yeniden Diriliş Bağlamında Bir Eskatolojik Analiz

Kamâleddîn Ibn al-Humâm's Concept of Ma'ād: An Eschatological Analysis in the Context of the Resurrection

Tarık Tanrıbilir.....355

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlığına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi

Investigation of Religious Culture and Moral Knowledge Teachers' Views on Moral Literacy

Fatma Bildirici - Tecelli Karasu.....381

Din ve Değerler Açısından Bilal Özgürlüğün Sesi Animasyon Filminin İncelenmesi

In Terms of Religion and Values Education Revie of the Animated Movie "Bilal: Voice of Freedom"

Suat Aydın.....411

Fransa'da İmam Eğitimi ve Devlet Müdahalesi: Laiklik, Güvenlik ve Toplumsal Tartışmalar

Imam Training and State Intervention in France: Secularism, Security, and Social Debates

Zehra Gelici.....449

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Yasır Türkyılmaz, İslam Hukukunda ve Mer'î Hukukta Zihinsel Engelliler, Ankara: Adalet Yayınevi, 2022, 150 Sayfa, ISBN: 9786052640944

Yasır Türkyılmaz, Mental Disabilities in Islamic Law and Current Law, Ankara: Adalet, 2022, 150 pages, ISBN: 9786052640944

Hatice Aca.....477

Editörden / Editorial

Kıymetli Okuyucular,

İlahiyat Akademi dergisi olarak 21. sayı ile siz değerli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Dergimiz bu sayısında ilahiyat alanında kaleme alınmış bilimsel makaleleri değerlendirmeye almıştır. Dergimize gönderilen çalışmalar editör ekibimiz tarafından titizlikle incelenerek işleme alınmış ve çift taraflı kör hakemlik uygulamasına riayet edilerek akademik kriterlere uygun bir şekilde yayımlanma aşamasına getirilmiştir. Bu sayıda, Hadis, İslâm Hukuku, Arap Dili ve Belağatı, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kiraat, Kelam, İslâm Mezhepleri, Din Eğitimi, İslâm Felsefesi ve Türk İslâm Edebiyatı alanlarında olmak üzere toplam 17 adet araştırma makalesi bulunmaktadır. Ayrıca bir adet kitap değerlendirmesine yer verilmiştir. Bu sayının hazırlanmasında büyük emekleri olan editör yardımcılarımıza, yayın kurulumuzun üyelerine, alan editörlerimize, dil ve ön inceleme editörlerimize, son okuyucularımıza ve mizanpaj editörümüze, kıymetli yazarlara ve makaleleri objektif olarak değerlendirerek görüş ve yorumlarıyla sayımıza destek olan hakemlerimize içtenlikle teşekkür ederim.

Yeni sayımızda görüşmek dileğiyle...

Dear Readers,

As journal of Theological Academia, we are happy to meet you, our esteemed readers, with the 21th issue, and we respectfully greet you.

In this issue of our journal, scientific articles written in the field of theology have been evaluated. The studies submitted to our journal have been meticulously examined and processed by our editorial team and have been brought to the stage of publication in accordance with academic criteria by complying with the conditions of double-blind peer review. This issue contains a total of seventeen research articles in the fields of Hadith, Islamic Law, Kalam, Islamic Sects, Arabic Language and Rhetoric, Recitation of the Qur'an and Qiraa, Religious Education, Islamic Philosophy and Turkish-Islamic Literature. Additionally, one book review is included. We would like to thank sincerely our assistant editors, editorial board members, field editors, language and prereview editors, proofreaders and layout editors, valuable authors and referees who supported our issue with their opinions and comments by objectively evaluating the articles.

We hope to see you in our new issue...

Editör

Prof. Dr. Recep ASLAN

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

r.aslan@gantep.edu.tr

ORCID: 0009-0002-1972-9726



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 1-23.

Issue: 21, 2025, 1-23.

Elmanın Kokusuna Yönelik Ortaya Konulan Tartışmaların Tarihsel Süreci

The Historical Process of the Discussions on the Fragrance of Apples

Alaattin Tekin

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı

Asst. Prof., Dicle University, Faculty of Theology, Department of Logic, Diyarbakır/Türkiye

alaatekin@gmail.com | ORCID: [0000-0002-7007-7746](https://orcid.org/0000-0002-7007-7746) | ROR ID: [0257dtg16](https://ror.org/0257dtg16)

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi

30 Temmuz 2024

Kabul Tarihi

25 Mayıs 2025

Yayın Tarihi

29 Haziran 2025

İntihal

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Alaattin Tekin).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Research Article

Date Received

30 July 2024

Date Accepted

25 May 2025

Date Published

29 June 2025

Plagiarism

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Alaattin Tekin).

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Tekin, Alaattin. "Elmanın Kokusuna Yönelik Ortaya Konulan Tartışmaların Tarihsel Süreci".

İlahiyat Akademi 21 (Haziran 2025), 1-23. DOI: [10.52886/ilak.1524545](https://doi.org/10.52886/ilak.1524545)

Tekin, Alaattin. "The Historical Process of the Discussions on the Fragrance of Apples". *Theological Academia* 21 (June 2025), 1-23. DOI: [10.52886/ilak.1524545](https://doi.org/10.52886/ilak.1524545)

Öz

Çalışma, antik ve orta çağda yetişmiş Helenistik dönem şârihleri arasında “Tekil/birey ya da tikel bağlı olduğu konusundan ayrılabilir mi yoksa ayrılamaz mı?” sorusu etrafında cereyan eden tartışma hakkındadır. Bilhassa tartışmanın fitilini ateşleyen ana argüman Aristoteles’in *Kategoriler* adlı eserinde cevher-araz kavramlarından hareketle tümel cevherin, “konuya söylenen” ile (ii) tikel arazın, “konuda bulunan” arasında vuku bulan yüklemleme meselesidir. Burada kendisinin “konuda bulunan” ile ilgili ortaya koyduğu açıklamalar sonraki süreçte şârihler arasında ciddi tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Ayrıca bu konu özelde elmanın kokusu, ateşin sıcaklığı ve Sokrates’teki beyazlık gibi empirik örnekler üzerinden genelde ise koku meselesiyle birlikte açığa çıkmıştır. Bu durum arazın mevcut konusundan fiziksel veya zamansal olarak ayrılabilmesine dair ileri sürülen betimin tartışılır hale gelmesine neden olmuştur. Bu tartışmalar aynı zamanda Aristotelesçi ontolojinin kategoriler teorisinin sınırlarını ve şârihlerin bu sınırları aşmak için geliştirdiği yaratıcı yorumları ortaya koyma girişimi olarak da kabul edilebilir. Bu açıdan şârihler konu hakkında Aristoteles’in ontolojik açıdan ele almaya çalıştığı cevher-araz ayrımı arasındaki temel farklılıkları irdeleyerek çeşitli itirazlar ileri sürmüşlerdir. Nitekim Aristoteles arazları ele alırken arazların içinde bulundukları şeyden ayrı olarak var olamayacağını belirtmesine rağmen özellikle elma ve diğer şeylerdeki kokuların bize konularından geliyor gibi olması ve bunların araz olarak değerlendirmesi konusunda bir belirsizliğin hâkim olduğu söylenebilir. Bu belirsizliğin giderilmesi adına Porphyrios ve Dexippus zaman çözümü, Ammonius son of Hermias akış çözümü, Simplicius ateş ve ısı üzerinden niteliksel açıdan çözümü ve Philoponus ise genel itibariyle hava ve su ortamı aracılığıyla açığa çıkan diosmik çözümü belirleyerek konuyu çözümlemeye çalışmışlardır. Zaman, akış ve diosmik çözüm önerileri sonraki süreçte Olympiodorus ve Elias tarafından doğrudan atıf yapılarak incelenmiştir. Simplicius döneminde standart bir problem haline gelen koku meselesi şârihlerin incelemeleriyle belli bir aşamaya gelmiş ve tercüme faaliyetiyle birlikte Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib ve İbn Sînâ tarafından incelenerek İslâm dünyasına aktarılmıştır. Ebü'l-Ferec konuya üç çözüm önerisiyle yaklaşmış ve ilk iki çözüm önerisi akış ve diosmik çözüme karşılık geldiğini aktardıktan sonra bunları çeşitli açılardan eleştirmiştir. Kendisinin doğru olduğunu kabul ettiği üçüncü çözüm cismanî intiba değil de ruhanî intiba çözümüdür. Onun bu çözümü savunması salt bir Aristoteles savunucusu olduğunu ortaya koymuştur. İbn Sînâ ise mevcut görüşleri eleştirdikten sonra kokunun hem akış hem de havanın dönüşümü ile iletildiğini belirleyerek telifçi bir yaklaşım modeli benimsemiştir. Bu yaklaşım, Helenistik akış teorisi ile diosmik teorisinin sentezini temsil eder ve empirik gözlemlerle desteklenir. Genel itibariyle ortaya konan görüşler *Kategoriler* üzerine yazılan şerhlerde incelenirse de Philoponus ve İbn Sînâ *Kategoriler Şerhi* dışında *De Anima/Ruh Üzerine* adlı esere yazdıkları şerhlerde de konuyu nefs/psikoloji alanına taşıyarak yeni ve orijinal bir bakış açısı ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayrıca çalışma içerisinde bu meseleye dair yeni gelişen yaklaşımların etkisiyle söz konusu isimlerin kendilerinden sonraki süreci nasıl etkiledikleri ele alınacaktır. Zira bu yaklaşımlar sorunun doğası dikkate alındığında tartışmaların aslında nefs zeminine doğru evrildiğini gösterir. Nitekim bu hususta Aristoteles’in ontolojisinin bu şüpheden arındırılması adına nefs-mantık düşüncesinin ciddi bir şekilde incelenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu hususlar göz önünde bulundurularak koku meselesi kronolojik bir şekilde değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Nefs/Psikoloji, Araz, Elma, Koku, Aristoteles, Helenistik Şârihler, Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib.

Abstract

The text is about the debate among ancient and medieval Hellenistic commentators around the question of “Can the singular/individual or particular be separated from its subject or not”. In particular, the main argument that fueled the debate is the issue of predication between (i) the universal substance, ‘what is said in the subject’, and (ii) the particular accident, ‘what is found in the subject’, based on the concepts of substance and accident in Aristotle’s *Categories*. Here, his explanations about ‘what is found in the subject’ led to serious discussions among the commentators in the following period. Moreover, this issue was revealed through empirical examples such as the fragrance of apples, the heat of fire, and whiteness in Socrates, in particular, and the issue of fragrance in general. This situation has caused the description if the accident can be physically or temporally separated from its present subject to become debatable. These discussions can also be regarded as an attempt to reveal the limits of Aristotelian ontology’s theory of categories and the creative interpretations developed by the commentators to overcome these limits. In this respect, the commentators raised various objections by examining the fundamental differences between the substance-accident distinction that Aristotle tried to deal with ontologically. As a matter of fact, although Aristotle states that accidents cannot exist apart from what they are in, it can be said that there is an ambiguity about the fact that the fragrance in apples and other things seem to come to us from their subjects and their evaluation as accidents. In order to resolve this ambiguity, Porphyrius and Dexippus tried to analyse the issue by determining the time solution, Ammonius son of Hermias the flow solution, Simplicius the qualitative solution through fire and heat, and Philoponus the diosmic solution, which is generally revealed through the air and water environment. Time, flow and diosmic solutions were analysed by Olympiodorus and Elias with direct references in the following period. The issue of fragrance, which became a standard problem in the Simplicius period, reached a certain stage with the analyses of the commentators, and with the translation activity, it was examined by Abū al-Faraj ibn at-Ṭayyib and Avicenna and was transferred to the Islamic world. Abū al-Faraj at approached the issue with three proposed solutions and criticized them from various angles and stated that the first two solutions corresponded to the flow and diosmic solutions. The third solution, which he accepts as correct, is the solution of spiritual impression, not corporeal impression. His defense of this solution revealed that he was a pure Aristotelian defender. Avicenna, on the other hand, after criticizing the existing views, adopted a combined approach model by determining that fragrance is transmitted by both flow and transformation of air. This approach represents the synthesis of Hellenistic flow theory and diosmic theory and is supported by empirical observations. Although the views put forward in general are analyzed in the commentaries on the *Categories*, Philoponus and Avicenna tried to put forward a new and original perspective by moving the subject to the field of nafs/psychology in their commentaries on *De Anima/On the Soul*. In addition, we will also examine how these names influenced the process after them with the influence of the newly developed approaches to this issue in the text. Considering the nature of the problem, these approaches show that the discussions have actually evolved towards the nafs/psychology. As a matter of fact, in order to purify Aristotle’s ontology from this form, it is necessary to seriously examine the idea of soul-logic. Considering these issues, we will evaluate the issue of fragrance in a chronological manner.

Keyword: Logic, Nafs/Psychology, Accident, Apple, Fragrance, Aristotle, Hellenistic Commentators, Abū al-Faraj ibn at-Ṭayyib.

Giriş

Bu makalede Helenistik dönem şârihleri arasında “Tekil/birey ya da tikel bağlı olduğu konusundan ayrılabilir mi yoksa ayrılamaz mı?” meselesini ele alacağız. Konunun tartışma süreci elmanın kokusu örneği üzerinden koku problemi ile açığa çıkmaktadır. Ayrıca bu konu Aristoteles’in (ö. MÖ 322) ontolojik açıdan ele aldığı cevher-araz ayrımı arasındaki temel farklılıklara yönelik bir saldırı olarak da değerlendirilebilir. Çünkü Aristoteles arazları ele alırken arazların içinde bulundukları şeyden ayrı olarak var olamayacağını belirtmesine rağmen kokular konularıyla birlikte olmaları ve bunların araz olarak değerlendirilmeleri söz konusudur. Buna dair yapılan çözümlemelerin Porphyrios’dan (ö. 309) İbn Sînâ’ya (ö. 1048) kadar uzandığı söylenebilir. Bu yaklaşım, doğasında Aristoteles’in ontolojisini bu itirazlara yönelik reddiye yahut çözüm önerileri ortaya koyma girişimi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca şârihlerin yeni açılımlarla konuyu inceledikleri ve kendilerinin sonraki süreci de doğrudan/dolaylı bir şekilde etkilediklerini de söyleyebiliriz. Şârihlerin yaklaşımları sorunun doğası dikkate alındığında tartışmaların aslında nefis/psikoloji teorisi zeminine doğru evrildiğini de açığa çıkarmaktadır. Zira Aristoteles’in mantığı zihnin kanunları olarak görmesi ve bunu varlığın da kanunları olarak da doğrudan söylemesi onun ontolojisinin nefis-mantık ilişkisi içerisinde yeniden ele alınmasını elzem kılmaktadır. Bu gibi durumlar dikkate alınarak koku meselesini kronolojik bir şekilde değerlendireceğiz.

Koku meselesine dair bu tartışmanın çıkış noktasını oluşturan ana argüman Aristoteles’in *Kategoriler* adlı eserinde tümel cevherin, “konuya söylenen (*‘ala mevdu’in-*)” ile (ii) tikel arazın, “konuda bulunan (*fi-mevdu’in-*)” arasındaki görüşleri bağlamında vuku bulmasıdır. Zira kendisi “konuya söylenen” ile ilgili bir görüş serdetmediği fakat “konuda bulunan” ile ilgili beyanatlari sonraki dönem şârihleri arasında yoğun tartışmalara neden olmuştur.¹ Söz konusu eserin 1a24-25 numaralı pasajı, genel itibariyle arazın betimini de açığa çıkarmaktadır. Bu pasajın tanım mı yahut betim mi olduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Philoponus (ö. y. 570)², bunun tanım olarak benimsenmesi gerektiğini ifade ederken Ammonius (ö. y. 517/526) ve Ebü’l-Ferec (ö. 1043) gibileri de bunun tanım olmadığını belirtmişlerdir.³ Zira şârihler arasında elmanın kokusu, sarımsağın kokusu, balın tatlılığı ve ateş gibi örnekler arazın aşağıda vermeye çalıştığımız tanımını devre dışı bırakmaktadır. Benzer bir şekilde siyahın bağlı olduğu konudan ayrılması konusunu ortadan

¹ Aristoteles, *Kitâbu’l-Makûlât Mantiki Aristo (İçinde)*, nşr. A. Bedevî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, ts.), 34; Aristoteles, *Kitâbu Kâtiguryâs ev Kitâbu’l-Makûlât en-Nâssû’l-Kâmil li Mantiki Aristo (içinde)*, nşr. Ferid Cebr (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübânî, 1999), 27-33; Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: MEB, 1989), 2.

² Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, çev. M. Tweedale R. Sirkel-J. Harris (London: Bloomsbury, 2015), 70-71.

³ Ammonius, *On Aristotle’s Categories*, çev. G. B. Matthews S. M. Cohen (London: Bloomsbury, 2014), 36-37; Ebü’l-Ferec Abdullah İbnü’t-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, nşr. Cleophea Ferrari (Boston: Brill, 2006), 66; Ebü’l-Ferec Abdullah İbnü’t-Tayyib, *eş-Şerhu’l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, nşr. Ali Hüseyin el-Câbirî (Dimeşk: Dâru’t-Tekvîn, 2010), 125.

kaldırırken Sokrates'in bir yerden başka bir yere intikal etmesi konusunu/varlığını ortadan kaldırmamaktadır. Bu durumda beyaz, arazi olduğu şeyin konusundan ayrılırken varlığını da ortadan kaldırması nedeniyle arazın betimine mutabık olmadığı görülür. Zira arazın ortaya konulan betimi ya da tanımını ya tanımlanan ya da betimlenen her şeyin geçerli olabilmeleri için tanımlanan veya betimlenen şeylere uygun olması gerekmektedir. Örneğin kokusal nitelikler, duyarımıza ulaştığı vakit konularından ayrılır ve bize ulaştığı için bunlar da arazdırlar. Bazı arazlar da konusundan ayrılabilir ve onun kurucusu olabilir. Bu durumda arazın betimi bazı arazlarla örtüşmeyebilir.⁴

Aristoteles *Kategoriler*'in 1a24-25'te belirttiği pasajında “konuda bulunan” üzerine yani arazın betimi şeklinde vermiş olduğu pasaj şu şekilde açıklanabilir;

(i) “Belirli bir şeyde parçası olarak ait olmayan ve (ii) bulunduğu şeyden ayrı olması imkânsız olandır.” şeklinde iki parça olarak sunulabilir.⁵

Bu pasaj son yıllarda yoğun bir şekilde tartışma konusu olmuştur. Tartışmanın düğüm noktasını pasajın (ii) “Bulunduğu şeyden ayrı olması imkânsız olandır.” ifadesi oluşturmaktadır. Arazın “konuda” söylenmesine gelince, o kendisinden bağımsız değildir. Onun varlığı başka bir şeye muhtaçtır. Bunlardan bazıları belirli bir beyazın Sokrates'te mevcut olması gibi tekil ve bazıları da tümeldir.⁶ Zira geleneksel yoruma göre bir şeyin bir konuda bulunması ve ondan ayrılması imkânsız ise bu durumda, örneğin Sokrates'te olduğu gibi, ancak Sokrates'ten ayrı olarak var olamıyorsa tekil/şahsî olan şeydedir. Ebü'l-Ferec'e göre bölünürse bozulacağı anlamında bölünemez olduğu söylenen tekil kavramının konuda söylenen olması ona ait özelliklerin başka hiçbir tekil şahısta olamayacağı anlamına gelir.⁷ Sokrates'teki beyazlık ne Platon'da ne de başka hiçbir fertte bulunamaz. Çünkü tekil olarak kastedilen şey parmakla işaret edilen tekillerdir. Bu tekillerin de hiçbir zaman bir konuya yüklenmeleri söz konusu değildir. Platon gibi tekil bir cevher ne bir konuya yüklenir ne de bir konuda yüklenir. Ayrıca konularının parçası olmayan arazlar, içinde bulundukları şeyden ayrı olarak var olamazlarsa, bir yerde bulunan ama o yerin bir parçası olmayan ve bir yerden ayrı olarak var olamayan Sokrates nasıl olur da bir araz değildir? Çünkü belirli bir cismin arazları o cisimden ayrılıp başka cisimlerde var olamazlar, oysa Sokrates bir yerden ayrı olarak var olamazken, içinde bulunduğu belirli bir Sokrates her zaman bir yerededir, ancak daha önce bulunduğu yerden ayrılır ve farklı yerlerde bulunur, oysa bir araz hiçbir şekilde

⁴ Porphyrios, *On Aristotle Categories*, çev. Steven K. Strange (London: Bloomsbury, 2014), 62-63; Dexippus, *On Aristotle Categories*, çev. John Dillon (London: Bristol Classical Press, 1990), 53; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, 37-38; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, çev. M. Chase (New York: Duckworth and Cornell University Press, 2003), 62-64.

⁵ Murat Kelikli, *Aristoteles Kategoriler II Konu Hakkında ve Konuda* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 49.

⁶ Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristoteli*, 119; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abû l-Farag*, 63.

⁷ Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî li Furfürîyûs*, nşr. Kwame Gyekye (Beyrut: Dârul-Meşrik, 1975), 75-76; Alaattin Tekin, *Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 111.

bulunduğu yerden ayrılamaz. Bununla birlikte araz “şu kalem” ve “bu defter” gibi bir konuya söylenmez ama bir konuda söylenir.⁸ Tüm bu bilgiler ışığında Aristoteles’in kategorilere yönelik ortaya koyduğu bu görüşler sonraki dönem şârihler tarafından yorumlanmıştır.

1. İslâm Öncesi Dönem (Helenistik Şârihler)

1.1. Porphyrios

Koku meseline yönelik yapılan açıklamaların, Porphyrios’un yaklaşımları üzerinden sonraki süreci etkilediğini ifade edebiliriz. Porphyrios’a göre Sokrates her zaman bir yerdedir, ancak daha önce bulunduğu yerden ayrılabilir ve farklı yerlerde bulunabilir, oysa bir araz hiçbir şekilde bulunduğu yerden ayrılamaz. Ama bir elmanın kokusu ve tatlılığı ondan açıkça ayrılabilirken, arazların konularından ayrı olarak var olamayacaklarını iddia etmek absürt bir durumu ortaya koymaktadır. Fakat Aristoteles arazların konularından ayrılamayacağını söylemediğini aksine Porphyrios bunu zamansal açıdan yorumlayarak bu durumu “içinde bulundukları şeyden ayrı olarak var olamayacaklarını” kastettiğini belirtir. Ona göre bir şeyden ayrı olmak başka bir şeydir, bir şeyden ayrı olarak var olmak başka bir şeydir. Yani Porphyrios bu ifadenin açılımını, içinde bulundukları şeyden ayrı olarak var olamadıklarını fakat içinde bulundukları şeyden ayrı olarak var olamayacaklarını zamansal açıdan belirtmeye çalışıyor. Ona göre koku, içinde bulunduğu şeyden ayrılabilir, ancak ayrı olarak ve kendi başına var olması söz konusu değildir. Çünkü konusundan ayrılması durumunda ya varlığı sona erer ya da başka bir konuya taşınabilir.⁹

1.2. Dexippus

Benzer bir yaklaşım da Iamblicus’un (ö. 325) öğrencisi olan Dexippus (ö. y. 350) tarafından da çözüm olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ona göre koku elmadan ve gülden ayrılabilirken, bir konuda olanın içinde olduğu şey olmadan var olamayacağını söylemek saçma olmaz mı? Çünkü şarap içildikten ya da sarımsak yenildikten sonra kokunun kalması gibi çoğu nitelikler, onlara ilk olarak sahip olan şeyler artık yok olduktan sonra da varlıklarını sürdürebilirler. Zira koku, elma yahut güllerden ayrılabilir ama kokunun onlardan ayrı olarak var olması söz konusudur. Bu durumda koku ya ortadan kalkar ya da başka konulara taşınır. Bu durumu Porphyrios gibi kendisi “Bir şeyden ayrı olmak başka bir şeydir, bir şeyden ayrı olarak var olmak başka bir şeydir.” şeklinde ele alarak daha önce elmada bulunan kokunun havada yayılarak konusunu değiştirse bile yine de farklı zamanlarda çeşitli

⁸ Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 60; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, 114; Alaattin Tekin, *Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi*, 227-234.

⁹ Porphyrios, *On Aristotle Categories*, 63.

konularda bulunabildiğini ve hiçbir şekilde arazların tanımına zarar vermediğini belirtmeye çalışır. Kısacası Porphyrios ve Dexippus zamansal açıdan yaklaştıkları bu konuyu açmılayarak mevcut arazın tanımını/betimini çürütmeye yönelik bir durumun söz konusu olamayacağını ifade etmeye çalışırlar.¹⁰

Kısacası hem Porphyrios'un hem de Dexippus'un görüşü niteliğin geçmişte bir konuda olduğunu ancak şimdi başka bir konuda olabileceğini savunmaktadır. Ayrıca bu durum, niteliğin tamamen bağımsız olmadığını, sadece konudan konuya aktarılabilirliğini de vurgulamaktadır. Ancak bu çözüm ileride görüleceği üzere bazı şârihler tarafından niteliklerin hareket etmesi gibi bir durumu ortaya çıkardığı için eleştirilmiş ve bu çözüm önerisi terk edilmiştir.

1.3. Ammonius son of Hermias

Yaptığı çalışmalarla İskenderiye Felsefe Okulunun aktif bir şekilde varlığını sürdürmesine yardımcı olan ve yetiştirmiş olduğu öğrencileri sayesinde bir geleneğin oluşumuna öncülük eden Ammonius son of Hermias, Aristoteles'in mantık alanındaki eserlerine şerh yazarak bu hususta yeni bir yaklaşım sergilemiştir.¹¹ Özellikle araz meselesini *Kategoriler Şerhi*'nde ele alarak konuya hem Porphyrios ve Dexippus'un çözüm olarak geliştirdikleri zamansal yorumu aktarmakla beraber yeni bir çözüm daha geliştirdiğini ifade edebiliriz.¹²

Ammonius öncelikle arazın tanımına yönelik itiraz edenlerin görüşlerini ele alır ardından iki çözüm önerisinde bulunur. Ona göre bazıları arazın, konunun cevherini oluşturmadığına ve ortadan kalktığına da konusunun zarar görmediğine dair geliştirilen bu gibi yorumların tanımın başka şeylere de uyduğunu söyleyenlere yöneliktir. Ancak bunun tüm arazları değil de sadece ayrılmaz arazları tanımladığını belirtirler. Dolayısıyla elmadaki koku ayrılabilir ve bize elmanın kokusu elmadan uzaktan gelse bile yine de o bir arazdır. O halde koku, konusundan ayrılabilirse, araza yönelik ortaya konan tanım bu tanımla kavranamaz.

Ammonius bu sorunu iki şekilde çözüme kavuşturduğunu belirtir. Birincisi, Porphyrios'un geliştirdiği zamansal çözümdür. Kendisi bu çözüme çok fazla itibar etmez sadece konuyu aktarır. Fakat ikinci çözüm olarak geliştirdiği argüman daha önemlidir. Buna akış/yayılma çözümü de denilebilir. Bu yayılmanın avantajı örneğin elma bizden uzak bir yerde olsa bile kokunun bize nasıl geldiğini açıklamak için intikalin/yayılmanın gerekli olmamasıdır. Yani elma odanın öbür ucundayken kokunun bize nasıl geldiğini açıklamak için intikalin bir önemi yoktur. Akış çözümünde elmanın bir kısmı kokuyla birlikte uzaklaşmasından dolayı kokunun

¹⁰ Dexippus, *On Aristotle Categories*, 53.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Alaattin Tekin, "Ammonius Son of Hermias ve Okulunun İslâm Dünyasına Aktarımı", *Oksitendalizme Giriş (İslam Medeniyetinde "Öteki": 9-13. Yüzyıllar)*, ed. Fadıl Aygan vd. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023), 405-422.

¹² Ammonius, *On Aristotle's Categories*, 38-39.

kendisi elmanın bir kısmı üzerinde havada yayılır ve böylece koku elmadan ayrılmadan bize ulaşır. Ammonius bu akış çözümünü şu üç delille desteklemeye çalışır;

(i) Bir süre sonra elmanın büzüşmesi, elmanın özünün bir kısmının kokuyla birlikte taşındığını/yayıldığını gösterir. (ii) Pis kokulu bir yerden geçerken burun deliklerimizi bir bezle kapatır ve pis kokunun olmadığı havayı soluruz. Bezin kalınlığı nedeniyle pis kokuyu solumayız. Ancak bezin ince olması durumunda havanın onun içinden geçerek kötü kokuyu solumamıza neden olabilir. (iii) Tütsüden çıkan dumanların sürekli yayılması ve konusu olan maddenin kalınlığı nedeniyle görünür hale gelmesi söz konusudur.¹³

Ammonius bu üç delili ortaya koyduktan sonra özellikle elmanın büzüşmesine yönelik ileri sürdüğü argümanına birileri tarafından “Elma, hâlâ ağaçtayken büzüşme olmaksızın kokmaya başlamasına rağmen yine de büyümeye devam eder.” şeklinde bir itirazda bulunulabileceğini de ifade eder. Bu itiraza Ammonius, beslenme yoluyla elmaya daha fazla cevher eklendiğini ve taşınan özün yerini aldığını savunarak buna yanıt verir.¹⁴

Genel itibarıyla Ammonius’un ortaya koyduğu akış çözümü, koku gibi niteliklerin, elma örneğinde görüldüğü üzere konusundan küçük parçacıklar halinde ayrılıyor ve bu parçacıklar üzerinden başka bir konuya taşınıyor. Böylece koku, konusu olduğu parçasıyla varlığını sürdürüyor ve tamamen ondan ayrılmıyor. Bu çözüm, elmanın büzüşmesi gibi gözlemlenebilir olgularla da destekleniyor.

1.4. Simplicius

Ammonius’un bir diğer öğrencisi Simplicius (ö. 565) da *Kategoriler Şerhi*’nde koku problemini çözüme kavuşturmak adına çeşitli çözüm önerilerinden biri olarak akış çözümünden bahsetmektedir. Porphyrios’un zaman çözümüne karşı gelen Simplicius’un bu konuya üç farklı çözüm önerisinde bulunması dikkate değerdir. Zaman çözümüne karşı çıkmasının temel nedeni kokunun başka bir konuya taşınmakla birlikte kendi konusundan da çıkması şeklinde yorumlar. Ardından diğer çözüm önerilerini sıralar: Ona göre her kokunun ve bu türden tüm arazların kendi özleriyle birlikte var olduğunu ve asla ondan uzaklaşmadığını söylemek daha iyidir. Bu sebepten ötürü (i) madde bir anda gerilir, seyrelir ve diğer maddeler arasında dağınık ve (ii) başka bir zamanda, sürekli ve doğal olarak değişime uygun olan şeyleri kendi içinde değiştirir; bu durum ateş örneğinde açıkça görülür. Çünkü tüm maddeye yayılan şey ilk kıvılcım değildir aksine ondan hızla yayılan alettir. Bu durumda arazların asla kendi özlerinden ayrılmaları söz konusu değildir. Zira koku bir araz olsa da yine de elmadan ve tütsüden havaya ve giysilere, balın tatlılığı ballı suyun tamamına geçmesi, sarımsak ve turp gibi bazı yiyeceklerin de mideye

¹³ Ammonius, *On Aristotle’s Categories*, 38.

¹⁴ Ammonius, *On Aristotle’s Categories*, 38-39.

girdikten sonra değişime uğradığında, kötü kokuların onunla ilişki kuranlar için belirgin hale gelmesi söz konusudur.¹⁵

Simplicius bu çözümünden sonra ikinci bir çözüm daha ortaya koyar. Kendisi kokunun bir araz olarak değerlendirilmemesi gerektiğini aksine kokunun bir nitelik olduğunu belirterek konuya yaklaşır. Ona göre elmanın kokusu ve tütsü, sûretin tamamlayıcılarıdır ve bir konuda olduğu gibi tamamlanmış olanın içinde oldukları söylenemez. Bu durumda elmanın kokusu arazların tanımı için bir tehdit oluşturmamaktadır. Koku, elmanın sûretinin bir parçası olduğu için tanımın koşullarından ilki olan “bir parça olarak değil” koşulunu karşılayamaz. Ayrıca bazı maddelerin de bu tür kokularla birlikte taşındığını, bu duruma elmanın büzüşmesi ve tütsü yakımını örnek göstermektedir.¹⁶ Simplicius bu bölümü Ammonius'un akış çözümüne özet bir şekilde atıfta bulunarak ve mevcut argümanları belirterek konuyu bitirir. Ayrıca elmanın kokusunun Simplicius zamanında standart bir problem haline geldiğini de ifade edebiliriz.¹⁷

Simplicius, bu tartışmaya öncekilerin görüşlerine de atıfta bulunduktan sonra kendisi de üç açıdan katkıda bulunduğu söylenebilir. Özellikle kokuları araz olmaktan ziyade nitelik olarak belirlemesi ve niteliklerin asla konularından ayrılmadığını savunan daha katı bir yorum önerisinde bulunması dikkate değerdir. “Ona göre koku gibi nitelikler ya konunun sûretinin bir parçası ya da konunun kendisinin genişleyerek niteliği taşımasıdır.” Örneğin, ateşin ısısının kaynağından uzaklaşması, ateşin kendisinin genişlemesiyle açıklanır. Ayrıca, kokunun elmanın sûretinin bir tamamlayıcısı olduğunu ve bu nedenle konunun parçası sayılabileceğini savunur.

1.5. Philoponus

Ammonius'un bir diğer öğrencisi olan Philoponus da *Kategoriler Şerhi*'nde hocasını tekrarlamaktan öteye geçmemektedir. Sadece hocasının bez argümanına yapılan bir itiraza karşı bir ekleme yapmıştır. Ona göre eğer bazen bir bez sürülmesine rağmen hala kötü bir kokuyu içimize çektiğimiz oluyorsa, bunun nedeni ya bezin kaymış olması ya da kokunun geçişine izin verecek şekilde konumunun değişmesi ya da güzel kokulu buhar/yayılım etrafa üflenmiş ve böylece bezden geçecek kadar seyrelemiş olabilir.¹⁸ Ammonius gibi Philoponus da akış çözümünü zaman çözümüne tercih edip etmediğini doğrudan dile getirmez. Ancak daha sonra, konunun ele alınacağı kaynak farklı bir alana doğru evrilmeye başlayarak meselenin mantık-nefs ilişkisi içerisinde incelenmeye gittiği görülmektedir. Özellikle Philoponus *On Aristotle On The Soul (De Anima/Ruh Üzerine) Şerhi*'nde¹⁹, kendisi akış

¹⁵ Simplicius, *On Aristotle's Categories* 1-4, 63-64.

¹⁶ Simplicius, *On Aristotle's Categories* 1-4, 64.

¹⁷ John Ellis, “The Trouble with Fragrance”, *Brill* 35/3 (1990), 295.

¹⁸ Philoponus, *On Aristotle Categories* 1-5.

¹⁹ Philoponus, *On Aristotle On The Soul*, 2.7,12, çev. William Charlton (London: Bloomsbury, 2014), 77-79.

çözümünün Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eseri ile çeliştiğini fark eder.²⁰ Çünkü Aristoteles'in teorisinde, Philoponus'un anladığı şekliyle, ortamın yalnızca kokuların faaliyetlerini cisimsiz olarak aktarması beklenir.²¹ "Koku, hava veya su gibi bir iletici ortam aracılığıyla, yani diosmik bir ortamda yayılır." Tıpkı görme söz konusu olduğunda bu kapasitenin "saydam", ses söz konusu olduğunda ise "koku-ötesi" olarak adlandırılması gibi. Ancak koku, güzel kokulu nesnelerden çıkan sıvılar aracılığıyla gerçekleşiyorsa, hava ya da su artık bir ortam olarak işlev görmez. Koku nesnelerinin kendileri yalnızca hava ya da su tarafından duyu organına taşınır ve koku bu durumda temas yoluyla gerçekleşir ki bu da Aristoteles tarafından açıkça reddedilen bir sonuçtur.²²

"Eğer koku alma duyusu hava ve sudan oluşan bir ortam aracılığıyla algılanıyorsa, neden bir koku diğerine baskın hale gelir? Zira çoğu zaman, kötü bir kokunun, ardından gelen tatlı bir koku sayesinde kötü kokuyu bastırabilir ya da tam tersi olabilir; hava, kokuları iletmeye uygun olsaydı ve kokulu buharların kendileri duyu organına gelmeseydi bunun olmaması gerekirdi. Havanın tüm renkleri iletmesi ve diyelim ki beyaz rengin faaliyetinin hiçbir zaman başka bir rengi, örneğin siyahı bastırmaması böyledir. Çünkü renklerin kendileri değil, [sadece] faaliyetleri havada var olur. Dolayısıyla, en azından [hava] cisim olan buharların kendilerini değil de yalnızca faaliyetlerini iletiyorsa, kokular söz konusu olduğunda da bunun gerçekleşmesi gerekir." Ayrıca "duyumun, koklanabilir olanın bir araç vasıtasıyla kavranması değil, koku nesnesinin kendisinin duyu organına gelmesi olduğu" şeklindeki karşıt teori de dikkate alındığında bu sorun daha da girift hale gelecek ve diosmik çözüm, akış çözümüyle de karşı karşıya kalacaktır. Ancak Philoponus bu çözüme tütsü kokusunu daha çabuk içimize çekmek için burnumuza yaklaştırmabileceğimiz kanıtını sunmaya devam eder ve bununla birlikte Ammonius'un *Kategoriler* yorumuna atıfta bulunarak akış için sunduğu tüm kanıtları bir araya getirir.²³ Kendisi iki argümandan hareketle havanın koku alma kapasitesi aracılığıyla kokuların duyu organına taşındığını söyleyen argüman nasıl bir araya getirilebilir sorusuna da cevap arar.

Philoponus'un söz konusu itirazın -kokulu cisimlerden gerçekten de akıntılar olmasına rağmen- bu gerçeğin aşırı güç problemini açıklamaya yardımcı olduğunu ancak kokuyu nasıl aldığımızı açıklamadığını dile getirir. Bunun için ortamın diosmik kapasitesine başvurmak gerektiğini ifade eder. Yani ona göre bu sorun, koku alma duyusunun hava veya su gibi bir ortam aracılığıyla çalışmasına dayanan diosmik çözüm önerisiyle aşılabılır. Fakat akış çözümü, timsahlar gibi su hayvanlarının su yüzeyinin üzerinde asılı duran yemlerin kokusunu almasını açıklayamaz, çünkü akış, dumanlı veya buharlı olduğundan aşağıya değil de

²⁰ Ellis, "The Trouble with Fragrance", 296.

²¹ Philoponus, *On Aristotle On The Soul*, 2.7,12, 79.

²² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 129; Philoponus, *On Aristotle On The Soul*, 2.7,12, 40.

²³ Philoponus, *On Aristotle On The Soul*, 2.7,12, 78-79.

yukarıya doğru hareket eder. Ayrıca akbabaların çürümüş cesetlerin kokusunu alabilecekleri kadar uzak mesafelere gitmeleri de mümkün görünmemektedir. Tıpkı görme ya da işitme duyusu zayıf olanların görülebilir ya da işitilebilir olana yaklaşması gibi ve böylece faaliyetin hala güçlüyken işini yapmasını sağlar.²⁴

Bir kokunun veya bir faaliyetin az ya da çok güçlü olabileceği fikri, Philoponus'un *Kategoriler Şerhi*'nin koku sorununa yönelik pasajlarında yer almaz. Fakat kendisinin *Ruh Üzerine* adlı şerhinde daha önceki tartışmasını tamamlamak için bu hususu kullandığını yukarıda ele aldık. Ona göre koku yeterince güçlüyse, bez onu engellemekte başarısız olacaktır. Dolayısıyla Philoponus'un koku alma duyusuna ilişkin son görüşü diosmik bir ortamın gerekli olduğu yönündedir. Ayrıca akış çözümü kokularla ilgili bazı gerçekleri açıklamaya yardımcı olabilir, ancak koklama sürecinin kendisini açıklamaz. Görüşünü bu şekilde revize eden Philoponus, koku sorununu çözmek için artık akış çözümüne başvurmaz. Çünkü bazı durumlarda bir akışın kokuyu duyu organına kadar getirse bile, diosmik çözüme göre kokulu nesne ile duyu organı arasında hala bir mesafe olması gerekir. O halde koku, kendi konusundan ayrılarak ulaşmıyorsa bize nasıl ulaşır? Philoponus'un anladığı gibi, kokunun kendisi diosmik ortam tarafından iletilmez, sadece onun faaliyeti ile iletildiğini belirterek konuyu inceler.²⁵

Bu açıklamalar ışığında Philoponus'un konuyu niteliğin kendisi ve faaliyeti, diosmik ortam ve empirik gözlemler gibi çözümler aracılığıyla incelediğini ifade edebiliriz. Kokunun niteliği, elmada bulunan öze bağlıdır; özünden fiziksel olarak ayrılamaz. Kokunun faaliyeti ise kokunun algılanması, özden yayılan bir etkinin hava gibi bir ortam aracılığıyla taşınmasıyla gerçekleşir. Bu etki, niteliğin kendisi değil de onun aktif sûretidir. Diosmik ortama göre hava veya su, diosmik kapasiteye sahiptir yani kokunun faaliyetini iletebilir. Örnek olarak elmanın kokusu, havanın diosmik yapısı sayesinde burna ulaşır. Bu süreçte hava, kendisi kokulu hale gelmez yani nitelik açısından bir değişimi olmaz, sadece kokunun etkisini taşır. Empirik gözlemler üç aşamalı gerçekleşir: (i) Elmanın Büzüşmesi: Kokunun taşınması sırasında elmadan küçük parçacıklar ayrılır. Bu, her ne kadar Ammonius'un akış çözümünü çağırırsa da Philoponus bunu diosmik sürecin fiziksel bir tamamlayıcısı olarak görür. (ii) Bez Örneği: Kokunun bir bezle engellenebilmesi, akışın fiziksel varlığını kanıtlar. Ancak Philoponus, bezin yalnızca akışı değil, diosmik etkinin yoğunluğunu da engellediğini belirtir. (iii) Suda Yaşayan Canlıların Koku Alması: Timsahların suyun dışındaki kokuları algılaması, diosmik ortam teorisiyle açıklanır. Akıntıyla birlikte suda yukarı çıksa dahi, diosmik etki suyun içindeki hava kabarcıkları aracılığıyla taşınır.

Genel anlamda Philoponus, Ammonius'un akış çözümünü tamamen reddetmez ancak onu diosmik çözümle sınırlı bir bağlamda kullanır. Bu durum ya zayıf koku algısı durumunda akış, kokunun etkisini burna yakınlaştırarak diosmik

²⁴ Philoponus, *On Aristotle On The Soul*, 2.7,12, 79.

²⁵ Philoponus, *On Aristotle Categories* 1-5, 74-75.

süreci destekler. Bu tıpkı zayıf görmenin nesneye yaklaşmayı gerektirmesi gibi fizyolojik bir tamamlayıcıdır. Ya da duman gibi yoğun veya zararlı kokuların akış aracılığıyla doğrudan temas yoluyla algılanır. Bu durumda diosmik etki ikincil sırada kalır.

Philoponus'un ortaya koyduğu bu görüş Aristotelesçi ontolojiyi korurken, empirik gözlemleri açıklamak için disiplinler arası bir teori de geliştirmesine katkı sağlamıştır. Diosmik ortam teorisi hem metafizik tutarlılığı hem de bilimsel açıklama gücünü birleştirir. Bu yaklaşımın, onu antik dönemin en yenilikçi yorumcularından biri yaptığı ve modern bilim felsefesinin temellerine de ışık tuttuğunu söyleyebiliriz.

1.6. Olympiodorus ve Elias

Akış ve diosmik çözüm önerileri sonraki süreçte Olympiodorus (ö. y. 565) ve Elias'ın (ö. y. VI. Asır) *Kategoriler* üzerine yazdıkları şerhlerde benzer bir şekilde değerlendirilmiştir. Olympiodorus akış çözümünü "Aristotelesçilere" ve diosmik çözümünü de Plotinus'a atfeder. Elias ise bu çözümünden koku problemine getirilen üç çözümünden biri olarak bahseder. Elias diosmik çözümü Aristoteles'e, akış çözümünü Platon'a ve "Aristotelesçi ve Platoncu görüşleri bir araya getiren" bir çözümü de Plotinus'a atfeder. Görüldüğü üzere akış ve diosmik çözümlerinin kime ait olduğu konusunda anlaşmazlığa düşseler de hem Olympiodorus hem de Elias diosmik çözümü koku problemine bir çözüm olarak ele alırlar.²⁶ Olympiodorus, Porphyrios'un ele aldığı zamana dayalı çözümüne yer vermezken Elias tüm çözümlere kısaca değinir ve hepsinin bir bütün olarak koku meselesine çözüm olabileceğini fakat tek başlarına ele alınmalarında çözüm sunamayacağını belirtir. Bu hususta Porphyrios'un çözümünün ortalama kokular için, Ammonius'un çözümünün kötü kokular için Philoponus'un çözümünün de iyi kokular için geçerli olduğunu belirtir.²⁷

2. İslâm Sonrası Dönem

2.1. Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib

Ammonius ile başlayan koku meselesi İskenderiye Felsefe Okulu şerh geleneği, Süryanilere ardından IX. ve X. asırlar arasında tercüme faaliyetleriyle birlikte İslâm dünyasına aktarılmıştır. Bu aktarımın en önemli figürlerinden biri Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'tir. Kendisi bu meseleyi tüm şârihlerin cevher konusunu ele aldıkları pasajdan hareketle incelemeye çalışmış ve *Kategoriler Şerhi*'nin yedinci talimindeki on birinci şukukta konuyu ele almıştır. Ona göre doğru betimler ve

²⁶ Eliae, *Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. Adolfus Busse (Berlin: Reimer, 1990), XIII.1/152-153; Olympiodorus, *Olympiodori prolegomena et in Categorias commentarium*, ed. Adolfus Busse (Berlin: Reimer, 1902), XII/48-49.

²⁷ Eliae, *Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, XIII.1/152; Murat Kelikli, *Aristoteles Kategoriler II Konu Hakkında ve Konuda*, 55.

tanımlar, betimlenen ve tanımlanan her şey için geçerli olanlardır ve arazın sûretinin betimi bu sûrette değildir, çünkü hepsi için geçerli değildir. Eğer durum bu şekilde gerçekleşirse, o zaman bu tarafta koku niteliklerinin konularından ayrılıp bize gelerek duyularımıza ulaştığı ve bunların arazlar olduğu açıktır ve eğer bazı arazlar konularından ayrılabilir ve bir konusu varsa, o zaman bu arazın betimi geri kalanı için geçerli değildir. Kendisi bu konuda ikisi yanlış ve üçüncüsü doğru olmak üzere üç çözüm önerisi ortaya koyar.²⁸

Birinci çözüm önerisine göre bazıları, örneğin elmadan ayrılıp koku alma duyumuza ulaşan şeyin bir araz olmadığını, çünkü koku alma duyumuzu terk edip ona ulaşan koku olmadığını, ancak elmadan ayrılan buharların hava tarafından çözülerek/taşınarak duyularımıza ulaştığını ve bunların cevher olup ve bu nedenle kokladığımızı iddia etmişlerdir. Ayrıca arazın ayrılmaz ve nefsiyle kaim olduğunu da ileri sürmüşlerdir. Ebü'l-Ferec ise bu görüşün üç açıdan çelişkili olduğunu belirtir ve bunları sırasıyla açıklamaya çalışır.

(i) Birincisi Theophrastus'a (ö. MÖ 287) göre cisimlerin havadaki hareketleri dolambaçlıdır ve düz değildir. Bunun nedeni, hareket eden cisim ile hava arasındaki dirençtir, çünkü cisim havayı yarmak istediğinde hava bunu engeller. Eğer üzerimizde kokusu olan düz bir çizgi halinde bir şey varsayarsak, koku, eğer ondan buhar çözülerek bize ulaşıyorsa ve buhar kesinlikle bize ulaşmayıp bizden uzaklaşıyorsa koku olarak kabul edilir. Buhar, dolambaçlı hareket ettiği için kesinlikle kokusunu almıyoruz. Koklanan kokunun buharı ayrışırsa bize ulaşmaz, yani kokular bize buhar nedeniyle ulaşmaz. Buhar onları taşısa da onlar havaya sûretlerini intiba ederek duyulara ve hava aracılığıyla da yeniden duyuya ulaşırlar. Kısacası şayet buhar doğrusal hareket etseydi, kokunun kaynağından uzaklaşması gerekirdi; ancak kokuyu algılıyor olmamız bu teoriyi doğrudan çürütmektedir.

Ebü'l-Ferec'in burada Theophrastus'a doğrudan atıf yapması Helenistik şârihlerin metinlerinde yer almaz. Bu husus kendisinin konu ile ilgili antik dönemi ciddi bir şekilde incelemesi ve konuyla ilgili muhalif görüşleri tespit edip onların çözümlerini hatalı bulması dikkate değer bir durumdur.

(ii) İkinci olarak, eğer kokuları algılamamız buharın çözülmesi ve duyulara ulaşmasıyla oluyorsa, o zaman evlerimizin üst kısmında oturmamız ve en aşağıda misk veya başka bir şey varsa, onu koklamamamız gerekirdi, çünkü ondan çözülün buhar kesinlikle hafif değildir ve bu tür şeyler bulunduğumuz yüksekliğe asla hızlı bir şekilde yükselmez. Evin üst kısmında misk kokusunu koklamak mümkün değildir ve şayet bunu koklarsak daha yavaş bir şekilde koklamaya başlarız. Yine de durum bu şekilde cereyan etmez. Kısacası kokunun var olmasının en temel sebebi buhar değil, havadaki intibanın etkisinden dolayıdır. Burada buharın yoğunluğu ve ağırlığı nedeniyle yukarı doğru yükselmesinin zor olduğu vurgulanır. Örneğin, evin

²⁸ Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 66-68; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *çş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, 125-129.

üst katında oturan birinin alt kattaki misk kokusunu alamaması gerekirken, pratikte bunun mümkün olması çözümün eksikliğine işaret eder.

(iii) Üçüncüsü, cisimlerin havadaki hareketinin durduğu bir sınır vardır ve küçük bir cismin uzağa gitmesi mümkün değildir. Eğer kokuları buharın ayrışmasıyla algılayacak olsaydık, akbabanın küçük leş kokularını fersahlarca uzaktan koklaması mümkün değildir. Aynı şekilde evin herhangi bir yerinde misk ya da güzel bir koku olsaydı onu da koklamamız mümkün olmazdı. Çünkü ondan ayrışan buharın o mesafeyi kat edip oraya intikal etmesi söz konusu değildir. Ebü'l-Ferec'e göre bu görüş Plotinus'un mevcut şüpheyi dair getirdiği çözümün üçüncü cevabıdır. Genel itibariyle buhar/akış çözümü, akbabaların yüzlerce kilometre ötedeki leş kokusunu algılamasını açıklayamaz. Buharın bu mesafeyi kat etmesi fiziksel olarak mümkün değildir. Aynı şekilde küçük bir misk parçasının tüm odayı dolduran kokusu, buharın sınırlı taşıma kapasitesiyle çelişir. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in çözümü doğrudan Plotinus'a atfetmesi biraz problemlidir.

İkinci çözüme gelince, o da şöyledir: Bunun kanıtı dedikleri gibi, burun deliklerimizi tıkadığımızda havayı içimize çekebilmemiz ama kokuları algılayamayızdır ve bunun nedeni ise havanın yumuşak ve koku taşıyan buharın yoğun olmasıdır. Dolayısıyla buradan kokuların algılanmasının buhar ve intiba yoluyla olduğunu biliyoruz, aksi takdirde burun deliklerimizi tıkadığımızda koku almak mümkün değildir. Ebü'l-Ferec'in bu konudaki cevabı buhar konusundaki ilk çözüme verdiği cevaba benzemektedir. Çünkü kokuların algılanmasının buhardan kaynaklanmadığını ve ayrıca burun deliklerimizi tıkadığımızda havayı içimize çektiğimizin yalan olduğunu belirterek bu görüşü de reddeder.

Ebü'l-Ferec'e göre üçüncü çözüm doğru olan çözümdür: Aristoteles'in öğretilerine göre doğru olan üçüncüsü, yani yalnızca duyularımızın üzerlerindeki intibanın yani diosmik etkinin havanın aracılığı ile algılayacağımız duyuları algıladığımızdır. Bu sûretlerin önce havaya intiba edilmesi ve sonra da havanın bunları duyularımıza damgalaması yoluyla hava tarafından aracılık edilir. Çünkü bir şeyin aynı anda iki çelişkili özelliğe sahip olması imkânsızdır. Havadaki intibanın maddedeki bir sûretin intibasası gibi, yani fiziksel (*cismânî*) intiba olarak değil de ruhanî bir intiba olduğu anlaşılmalıdır, çünkü madde iki karşıtı aynı anda barındıramaz. Zira aynı konunun iki karşıtının hem siyah hem de beyaz olması mümkün değildir. Hava ve duyulara gelince, bunlar iki karşıtı bir arada taşır, çünkü biri siyah diğeri beyaz olan iki kişiden gelen hava, her birinin rengini diğerine taşır ve eğer renkle damgalanmış olsaydı, hava ruhanî ve cisimsel bir izlenime sahip olurdu. Hava, iki karşıtı varlıkta tutan bir maddeye/konuya sahip olurdu ki bu imkansızdır. İki karşıt varlıkta ve doğal bir şekilde bir araya gelmez çünkü varlıkları belirli bir mizaca ve belirli bir maddeye dayanmaktadır. Bir şeyin hem sıcak hem de soğuk bir mizaca sahip olması ya da hem siyah hem de beyaz bir renge aynı anda ve birlikte sahip olması imkansızdır. Sûretin bu şekilde taşınmasına ruhanî denir. Ruhlarını havaya ve duyulara kazandıran duyulur imgelere gelince diğer tüm niteliklerden farklıdır, çünkü bir konusu olan bir şey doğası gereği içindeki

çözümleri her zaman etkiler. Zira havanın, cisimde bulunan renk konusuna benzer bir konusu vardır. Bu da şeffaflık ile aydınlıktır. Ayrıca kokuların ve seslerin konusuna benzer bir konusu vardır. Kendisine uygun olduğu için ona doğru hareket etmek ister. Ve ona benzer konularda oldukları için hareket etmez. Bundan dolayı havanın duyulara olan sûretine göre onun sûretini edinir. Yani ona sûretleri damgalar çünkü algılanan sûretlere uygun bir konusu vardır. Gözün renklere uygun bir konusu vardır ki bu da gözdeki merceğin ıslaklığı sayesinde aydınlığı ve ışığının şeffaflığını sağlar. Benzer şekilde kulaklardaki hava sesler için ve burun deliklerindeki hava da kokular için uygundur. Böylece kokular havadaki intibalarıyla duyulara ulaşır. Hava bunları duyulara ruhanî bir yolla iletir ve buhar, kokunun taşıyıcısı olmasına rağmen, algının nedeni değil, intibanın kendisidir. Bu şekilde bu şüphe çözülmüş olur.²⁹

Betimler ve tanımlar, betimlenen ve tanımlanan her şey için geçerli olmalıdır. Ancak koklama duyusuyla algılanan arazî nitelikler söz konusu olduğunda durum böyle değildir. Çünkü bu niteliklerin öncelikle temel kavramlarından ayrılması gerekir. Sonuç olarak, arazî olanın tanımı, yani bir şeyin parçası olmaksızın onun içinde olmak, ancak konu olmadan var olamamak, genel olarak geçerli değildir. Zira algıladığımız şeyi, ancak konusundan ayrılmış bir şey duyularımıza dokunduğunda algılarız. Bunun bir sonucu olarak, konu olmadan da var olabilen arazlar olmalıdır. Fakat bu imkânsızdır. Ebü'l-Ferec bu çözüm için üç temel argüman önerir ve bunlardan ikisinin yanlış olduğunu belirtir. Onun ilk çözümü, Yunanlı yorumcular tarafından da sunulan “akış/yayılma çözümü” olarak adlandırılan çözüme karşılık gelir. Ebü'l-Ferec şârihlerin görüşlerini üç delilde savunduklarını belirtirken ilk delilde Theophrastus’a üçüncü delilde ise Plotinus’a atıfta bulunması önemlidir. Plotinus’a yapılan atıf Elias ve Olympiodorus metinlerinde farklı yerlerde zikredilse de Theophrastus’a yaptığı atıf konusunda tektir bu da onun kendinden önceki geleneğe vakıf olduğunu ortaya koyar.

Ebü'l-Ferec birinci çözümde, kokunun yayıldığı nesnenin onu bir tür buhar olarak yaydığını yani akış çözümünü ifade eder. “Diosmik çözüm” olarak adlandırılan çözüm, ikinci çözüme tekabül eder ve bu kokuyu algıya getiren hava ve suyun onun için bir tür ortam teşkil ettiği varsayımına dayanır. Arapça şerhin üçüncü çözümü ise “intiba/izlenim çözümü” olarak ifade edilebilir. Bu çözüm, kokunun havaya damgalandığını, havanın da kendisini algıya damgaladığını varsayar. Birinci çözümün çürütülmesinin hemen ardından Ebü'l-Ferec ikinci çözüme geçmektedir. Buna göre koku algısı, cismânî buharın çözülmesi ve algılanan şeyin sûretinin havaya damgalanması yoluyla meydana gelir. Bu teoriyi savunanların delili, kişinin burnunu tuttuğunda hiçbir koku alamaması, ancak nefes alabilmesidir, çünkü hava son derece incedir, cisimsel buhar (koku) ise kalındır ve bu nedenle daralmış solunum yollarına nüfuz edemez. Ebü'l-Ferec birinci çözümün

²⁹ Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 67-68; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, 127-129.

lehindeki karşı argümanların ikincisine de uygulanabileceğine işaret ederek bu argümanı çok veciz bir şekilde çürütür. Ayrıca, kişinin burnunu tutarak nefes alabileceği de doğru değildir. Ancak bu son açıklamanın bir yanlışlıktan kaynaklandığını ifade edebiliriz. Çünkü Yunan şârihleri kişinin burnunu tuttuğunu değil de bir bezle kapattığını ifade etmektedirler.³⁰

Ebü'l-Ferec, Aristoteles okulundan geldiğini söylediği meselenin üçüncü çözümü, kendisine göre doğru çözümdür. Algı, sûretlerin havaya ve havanın da duyularımıza intiba etmesi yoluyla gerçekleşir. Ancak havanın intiba edilmesi, maddedeki sûretin intibası gibi fiziksel (*cismânî*) bir intiba olarak değil de manevi/soyut (*ruhanî*) bir intiba olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bir şeyin aynı anda iki karşıt özelliğe sahip olması imkânsızdır. Ancak hava ve duyusal algı, siyah ve beyaz bir kişinin görüşünü ilettiklerinde aynı anda iki karşıt nitelik taşıyabilir, bu nedenle bu iz fiziksel bir nitelikte olamaz. Duyu organlarında algılanan şey için uygun bir temel olduğu gibi, havada da iz için yeterli bir temel vardır. Örneğin, göz nemli ve soğuktur, yani şeffaflık ve ışık algısı yoluyla gerçekleşen renklerin algılanması için uygundur. Benzer şekilde, kulaklar ve burun da ilgili duyusal izlenimlere açık olan uygun bir temele sahiptir. Ebü'l-Ferec'e göre koku, havaya intiba ederek duyu organlarına taşınır. Kendisi böylece koku sorununa üç çözüm önerir, ancak ona göre bunlardan sadece sonuncusu doğru çözümdür.

Kendisinin burada ele almaya çalıştığı çözüm önerileriyle şârihlerin ortaya koymaya çabaladıkları açıklamalarla benzer olmasına rağmen³¹ son çözümün doğru olduğunu belirtmesi ve görüşünü doğrudan Aristoteles'ten yana kullanması onun bir Meşşâî savunucusu olduğunu gösterir. Zira Ebü'l-Ferec'in, kokunun havadaki ruhanî izlenimler aracılığıyla iletilmesini savunduğu çözüm önerisi, aslında Aristoteles'in algıyı sûretin maddesiz iletilmesi ilkesine dayandırmasıdır. Bu çözüm önerisini de üç aşamada ele aldığını ifade edebiliriz; (i) kokulu cisim, havaya soyut bir sûret aktarır. Ardından hava bu sûreti duyu organlarına ruhanî bir yol ile iletir ve burun bu sûreti algılayarak kokuyu deneyimler. (ii) Hava, aynı anda hem siyah hem beyaz gibi karşıt sûretleri taşıyamaz. Bu nedenle, kokunun iletilmesi ruhanî bir süreç olmalıdır. Ayrıca duyuların uygunluğu da ihmal edilmemelidir. Zira gözün renk ve kulağın ses için özelleşmesi gibi, burun da havadaki kokusal sûretleri algılamak üzere yapılandırılmıştır. (iii) Akbabaların uzaklık algısı örneğinde görüldüğü üzere kokunun fiziksel taşınması gerekmeyen ruhanî sûretler aracılığıyla iletilmesi, onların uzak mesafe algısını açıklar. Son olarak burun tıkanıklığı olması durumunda fiziksel buhar taşınması engellense bile, ruhanî sûretlerin iletilmesi mümkündür.

³⁰ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, 38; Philoponus, *On Aristotle Categories* 1-5, 74.

³¹ Porphyrios, *On Aristotle Categories*, 62, 63; Dexippus, *On Aristotle Categories*, 53; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, 37-38; Philoponus, *On Aristotle Categories* 1-5, 74-75; Simplicius, *On Aristotle's Categories* 1-4, 63-64; Ellis, "The Trouble with Fragrance", 290-302; Kelikli, *Aristoteles Kategoriler II Konu Hakkında ve Konuda*, 49-55.

2.2. İbn Sînâ

Ebü'l-Ferec'ten sonra konuyu kısmen *Kategoriler Şerhi'*inde inceleyen ve bu meselenin fizik ilminde incelenmesi yönünde görüş beyan eden İbn Sînâ'dır. Kendisi "Kokunun araz olduğu ve elmadan ayrık bir şekilde kaim olmadığını savunanlara yönelik başka bir konuda elmadan ayrık olduğunu görebiliriz." diyerek onları eleştirir. Ayrıca elmanın kokusu havada bulunduğu zaman elmayı terk edip yer değiştirmesi söz konusu değildir. Aynı şekilde ateşin sıcaklığı da havada var olduğu zaman ateşi terk edip yer değiştirmesi söz konusu değildir. Aksine bu ya başka bir sıcaklık ve kokunun havada sonradan meydana gelmesiyle oluşur ya da onların çözülmüş parçalarının havada yayılması yoluyla gerçekleşir. Kısacası İbn Sînâ elmanın kokusunun elmadan ayrışıp yer değiştirmiş olmasına karşı çıkar. Zira ister havada başka bir koku oluşsun isterse elmadan çözülen parçalar havada yayılsın bu gibi araştırmaların doğa ilminin araştırma sahasına ait olduğunu vurgular. Ve mantıkçının yapacağı şey ise kokunun elmadan ayrışıp mevcut haliyle elmanın kokusu olduğunu söylemenin çelişkili olduğunu ima etmesi ve onların arzuladıkları şeyden ötürü vuku bulacak vefasızlıkla sanatın dışına çıkmaları olacaktır.³²

İbn Sînâ konuyu adet olduğu üzere *Kategoriler Şerhi'*nde incelemesi ve bu konuda da şârihleri eleştirmesi malum olsa da Philiponus'un *Ruh Üzerine* adlı eserinden hareketle kendisi de kokunun geniş açılımını *Kitâbu's-Şifâ'nın Kitâbu'n-Nefs* adlı eserinde inceleyerek dikkatleri mantık/nefs ilişkisine çekmeyi yeniden tasarladığını ifade edebiliriz.³³ Burada kendisi kokunun genel bir açıklamasını yaptıktan sonra insanların koku hakkında üç açıdan ihtilafa düştüklerini belirtir. Daha sonra onların getirmiş olduğu delilleri sıralar, ardından onların görüşlerini eleştirir ve son olarak doğru kabul ettiği görüşü açıklar:

(i) Çözünme ve Karışma (Buharlaştırma) Çözümü: İnsanların bir kısmı kokunun, koku sahibi bir cisimden buharlaşmış, çözülmüş bir şeyin aracıya (havaya) karışması suretiyle ulaştığını iddia etmişlerdir. İbn Sînâ'ya göre bu görüşün müntesipleri genelde buhar ve duman örneklerini getirerek açıklamaya çalışırlar. Onlara göre şayet koku herhangi bir şeyin çözülmesi sebebiyle yayılan bir şey olmasaydı, sıcaklık diye bir şey olmazdı; ovalama ve buharlaşma ile sıcaklığı eyleme geçirmesi ve kokuların giderilmesi gibi şeyler olmazdı. Soğuk da kokuları hapseden şeylerden olunca bu durumda şu açık olur: Kokular, koklama duyusuna ancak havanın kendisiyle karşılaşp koku duyusuna nüfuz ettiği kokulu bir şeyden buharlaşan bir buhar ile ulaşır. Bu yüzden elma aşırı bir şekilde koklandığında kendisinden çözülen şeyin çokluğundan dolayı elma kuruyup solabilir.³⁴

Genel itibariyle bu görüşü savunanlar kokuyu, kokulu cisimden buharlaşan veya çözülen parçacıkların aracı yani hava ile karışarak duyu organına ulaşması olarak değerlendirirler. Örnek olarak sıcaklıkla artan buharlaşma veya kokunun

³² İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 57.

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA, 2021), 160-166.

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*, 162.

soğukta hapsedilmesi gösterilir. Ayrıca elmanın kuruması, onun maddesel bir kayıp olduğunu da destekler.

(ii) Aracının Dönüşümü (Havanın Dönüşümü) Çözümü: Bir kısmı kokunun, koku sahibi bir cisimden çözülmüş bir şeyin aracıya karışması olmaksızın sadece aracının dönüşümüyle ulaştığını iddia etmişlerdir. Bu görüşünü savunanlar ise şöyle delil getirmişlerdir: Çeşitli ortamları dolduran kokular ancak herhangi bir şeyin çözülmesiyle olsaydı, bu durumda kokulu şeyin kendisinden çözülen şeyle birlikte ağırlığının eksilmesi ve hacminin azalması zorunlu olurdu. Bu çözüme göre koku, kokulu cismin parçacıklarını kaybetmesi yerine havanın kendisinin dönüşümüyle yayılır. Esas itibarıyla bu görüş cismin ağırlık/hacim kaybetmemesi gerektiği fikrine dayanır.

İbn Sînâ dönüşümle ilgili bir sorun olduğuna delalet eden şeylerin mevcut olduğunu kafur/misk üzerinden ele almaya çalışır. Ona göre kafurun, bütün cevherine yayılacak yani cevherini ortadan kaldıracak şekilde buharlaştırılması durumunda onda belli bir sınıra kadar yayılacak şekilde yayılan bir koku meydana gelir. Hâlbuki ondan o kokunun nakil ve konulma yoluyla bulunduğu yerin bütün her tarafına, o mekânın bütün kısımlarına yayılması mümkündür ve hatta o köşe bucağın küçük dar bir yerinde bile o koku gibi bir koku alınır. Bu küçük yerlerden her biri o kokudan bir şeyle kokulandığında, zikredilen yere eklenen yerlerin tamamında o kokudan çözülen kokuların tamamı buharlaşma ile olan ya da kendisine uygun olan buhardan dolayı kat be kat artar. Bu durumda bu noktada gelen eksikliğin cevherden çözülen şeye yakın ya da uygun olması gerekir. Oysa böyle olması söz konusu değildir.

Sonuç olarak İbn Sînâ burada kafur örneği üzerinden bu çözümü eleştirmeye çalışır. Ona göre kafur tamamen buharlaşsa bile kokusunun her yere eşit yayılması, bu teorinin sınırlarını aşar. Ayrıca, kokunun uzak mesafelere ulaşması için gereken madde miktarı, cismin fiziksel kapasitesini de aşabilir.

(iii) Doğrudan/Aracı Olmaksızın Ulaşma Çözümü: Bir kısmı ise, kokunun, cisimden başka bir şeyin karışması olmaksızın ve aracıdan kaynaklanan herhangi bir dönüşüm olmaksızın ulaştığını söylemişlerdir. Bu ise çözünme ve karışma olmaksızın ulaşma olarak ifade edilebilir. Onlara göre bunun anlamı şudur: Kokulu bir cisim, kokusuz bir cisim üzerinde, aralarında kokusuz bir cisim olduğu halde etki eder, ancak aracı cisimde bir etkide bulunmaz, bilakis seslerin ve renklerin ulaşmasında denildiği üzere aracı, bu durumda bu fiili yapmayı mümkün kılan bir şey olur. Bu görüşü savunanlar şöyle demişlerdir: Bizim buharın kokulu şeyden çözülüp sonrasında yüz fersah ve daha fazla gittiğini söylememiz mümkün değildir. Aynı şekilde kokulu şeyin, cisimleri ısıtırken ateşten dolayı cisimlerin dönüşmesinden daha güçlü bir şekilde dönüştüğüne hükmetmemiz de mümkün değildir. Güçlü bir ateş etrafını ancak bir noktaya kadar ısıtır. Ayrıca bazı ülkelerde leş yiyen akbabalar bulunmaktadır. Akbabaların yüzlerce fersah öteden ceset kokusunu algılaması, buhar veya dönüşüm teorilerinin açıklayamayacağı bir olgu

olarak sunulur. Kokunun bu denli uzak mesafelere “fiziksel bir taşınım” olmadan ulaşması gerektiği vurgulanır. Kısacası koku, ışık veya ses gibi herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın doğrudan yayılır. Bu hususta verilen akbabaların uzak mesafelerden ceset kokusunu algılaması örneği bu görüşü desteklemektedir.

İbn Sînâ bu görüşün de hatalı olduğunu şu şekilde açıklar;

“Ona göre kokunun ulaşması, kendisinden gelen şeyle kendisine gittiği şey arasında herhangi bir nispet ya da yol gösterici bir emare olmaksızın gerçekleşmez. Oysa kokulu bir cisim bunun gibi bir şeye ihtiyaç duymaz. Zira sen kafurun, kokusunun sana gelmeyeceği bir yere nakledilmiş olduğunu, hatta ansızın yok olduğunu vehmetseydin, bu, onun kokusunun bundan yani ortadan kalktıktan sonra da havada kalmış olmasını engellemezdi. Bu şüphesiz dönüşüm ya da karışımın dolayısıdır. Akbabalarla ilgili söze gelince, güçlü rüzgarların cesetlerden çözülmüş kokuların ve buharların hava tabakasının en üstünde yer alan zikredilen mesafeye nakletmiş olması mümkündür ve böylece duyusu daha güçlü insanlar ve bulunduğu yer itibariyle de daha yüksekte olan akbaba ve başka canlılar onu duyumsar. Aynı zamanda kokular hayvanların çoğuna insanlara ulaştığından daha fazla bir şekilde ulaşabiliyorsa uzak mesafelerden görülen şeyler de aynı şekilde hayvanlara ulaşabilir.”³⁵

Bu görüşün hatalı olması kokunun kaynak/aracı ortadan kalksa bile havada kalması, doğrudan iletimle çelişmektedir. Yine de rüzgârların buharları taşıması veya hayvanların keskin duyuları, uzak mesafe algısını açıklayabilir. Akbabaların yüksek irtifada uçarak kokuyu alması, ancak buhar taşınımıyla mümkün hale gelir. Ayrıca bu görüşün, kokunun yüz fersah gibi mesafelere ulaşmasını açıklayamayacağı savunulur. Çünkü buharın bu kadar uzağa gitmesi için kokulu cismin tamamen yok olması gerekirdi. Aynı şekilde ateşin ısıyı ancak sınırlı bir mesafeye yayması örneğiyle, koku için benzer bir sınırın olması gerektiği vurgulanır.

İbn Sînâ tarafından ileri sürülen bu argümanları sırasıyla eleştirdikten sonra kendisi konu hakkında doğru olan şu görüşü belirtir; ona göre koklanabilen şeylerin buhar olması mümkün olduğu gibi, havanın bizzatı kendisinin kokulu şeyden dönüşmüş olup böylece havanın bir kokusunun olması da mümkündür. Bu durumda havanın hükmü buharın hükmü gibi olur. Dolayısıyla da nüfuz etme özelliği olan parçaları latif her şey, koklama organına ulaşıp onunla karşılaştığında buhar ya da kokuya dönüşen bir hava olur ve koku duyumsanır. Bu açıdan her aracıya, dönüşüm ile ulaşıldığı bilinen bir durumdur. Zira duyulur olan da duyumsayan ile karşılaşmaya gücü yetseydi bir aracı olmaksızın duyu onu duyumsardı. İbn Sînâ, koku iletiminin hem buharlaşma hem de havanın dönüşümü ile gerçekleştiğini savunur.

İbn Sînâ’nın doğru olarak kabul ettiği görüşün, havanın dönüşümü ve buharlaşma teorisi olarak ifade ettiği ilk iki teoriyi harmanlayarak uzlaşımsal bir görüş şeklinde ortaya koyduğu son görüş olduğu söylenebilir. Kısaca bu görüş, buharlaşma çözümüyle kokulu cisimden latif parçacıklar ayrılması ve havanın

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Nefs*, 166.

dönüşümü çözümüyle de bunların havayla taşınması ve havanın bu parçacıkları “kokulu hale getiren” bir ortam olarak işlev görmesi şeklindedir. Bu iki çözüm; kafur, rüzgâr ve akbaba gibi örneklerle desteklenir. Yani rüzgâr, buharı uzak mesafelere taşıyabilirken akbabalar gibi keskin koku alma yeteneğine sahip canlılar da bu taşınan buharı algılar. Kafur ise buharlaşan kokuyu, havanın dönüşüm kapasitesiyle her yere yayar, ancak yoğunluk sınırları fiziksel kurallarla belirlenir.

İbn Sînâ’nın kokuya yönelik ortaya konulan üç temel görüşü çeşitli açılardan eleştirdikten sonra kendi görüşünü ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. Özellikle koku konusunda ileri sürülen bu üç görüşü incelediğimizde Ebü’l-Ferec’in birinci çözümünde ortaya konulan üç delilin genel yapısıyla İbn Sînâ’nın görüşleriyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde ikinci çözümü de İbn Sînâ’nın bu üç görüşü içerisinde zikretmek icap eder. İbn Sînâ’nın ileri sürdüğü birinci görüş, Ammonius tarafından geliştirilen akış/akıntı çözümünü, Philoponus’un ortaya koyduğu ikinci ve üçüncü görüşün de diosmik çözüm yani kokunun hava ve su aracılığıyla iletimini sağlayan çözümüyle benzer olduğunu ifade edebiliriz. Kendisi bu görüşlerin doğru olamayacağını belirttikten sonra diosmik çözüm ile kendi görüşünü harmanlayarak Ebü’l-Ferec’in yaptığı gibi doğru olduğunu savunduğu görüşü belirtmekten kaçınmaz. Kendisinin diosmik çözümü havanın dönüşümü ile birleştirmesi, onu Helenistik düşünceden ayıran kritik bir adımdır. Hem Ebü’l-Ferec’in hem de İbn Sînâ’nın koku ile ilgili pasajlarını incelediğimizde aynı düşünceyi yorumsal farklılıkla ele alıp inceledikleri söylenebilir. Belki de tek ayrıştıkları husus, Philoponus gibi *Nefs/Ruh Üzerine* adlı eserlerinde konuyu ele alıp incelemeleridir. Sonuç olarak burada belirtmeye çalıştığımız tüm açıklamaları kronolojik bir şekilde sunmakla birlikte İbn Sînâ’nın görüşünün başta Ebü’l-Ferec’in görüşleriyle doğrudan örtüştüğü ve Philoponus, Simplicius ve Ammonius ile de benzerliklerinin görüldüğü söylenebilir. Bu durum İbn Sînâ’nın Helenistik şâirhlerin genel düşüncelerine hâkim olduğu ve adet olagelen süreci takip ederek onları eleştirme babında bu meseleyi *eş-Şîfâ* adlı külliyyatının değişik bölümlerinde inceleyerek Ebü’l-Ferec gibi mirası aktarmakla birlikte yeniden inşa ettiğini de ortaya koymaktadır.

Sonuç

Antik ve Orta Çağ felsefe geleneğinde elma kokusu üzerinden incelemeye çalıştığımız koku meselesi, Aristotelesçi ontolojideki araz kavramının “konuda bulunan” empirik gözlemlerle uzlaştırılmasına dair epistemolojik ve metafizik bir sorunsal olarak ele alınmıştır. Bu konuda ilk görüş Porphyrios tarafından ortaya konulan zaman çözümüdür. Bu çözüm Dexippus ve kısmen de Ammonius tarafından da zikredilmektedir. Ammonius zaman çözümüne bağlı kalmayıp akış çözümünü ortaya koymuş, Simplicius ise kokunun niteliği üzerinde konuya yaklaşmış ve onun döneminde bu mesele daha bilinir bir hale gelmiştir. Philoponus’un bu meseleyi Ammonius ve Simplicius’un görüşlerini harmanlayarak

Kategoriler Şerhi'nde incelediği sonraki süreçte bu görüşlerinde hatalı olduğunu belirterek meseleyi *Ruh Üzerine* yazdığı şerhinde yeniden ele alması ve konuyu havanın ve suyun ortamına bağlı kalan diosmik çözüm önerisi ile ortaya koyması konunun mantık/nefs ilişkisinin başlangıç noktasını oluşturması açısından önemlidir. Özellikle onun diosmik çözümü hem metafizik tutarlılığı hem de bilimsel açıklama gücünü birleştirir. Bu yaklaşım, onu antik dönemin en yenilikçi yorumcularından biri yapar ve modern bilim felsefesinin temellerine ışık tutar. Elias ve Olympiodorus gibi şârihler de mevcut görüşleri ve bunların hangi filozoflar tarafından temsil edildiğini aktarmışlardır. Tercümeler vasıtasıyla İslâm dünyasına aktarılan bu görüşler Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ tarafından da incelenmiştir. Bu konuda Ebü'l-Ferec, koku algısının buhar teorisiyle açıklanmasına yönelik üç temel eleştiri getirir ve Aristotelesçi bir perspektifle alternatif bir çözüm önerir. Bu eleştiriler ve çözüm, Helenistik dönem yorumlarıyla karşılaştırıldığında benzerliklerin ve farklılıkların var olduğunu gösterir. Özellikle koku algısını ruhanî izlenimler üzerinden açıklayarak hem akış hem de diosmik çözümlerin eksikliklerini aşmaya çalışır. Bu yaklaşım, Aristotelesçi metafiziği İslâm felsefesiyle harmanlayarak özgün bir sentez sunar. İbn Sînâ ise problemi disiplinler arası bir perspektifle ele alarak koku iletimi konusundaki görüşleri sıralar ve ardından bunları eleştirir. Daha sonra uzlaşmsal bir şekilde görüşleri sentezleyerek doğru olan görüşü savunur. İbn Sînâ bilhassa koku meselesini doğa biliminin fiziksel süreçlerine indirgeyerek ve mantık ile metafiziğin sınırlarını netleştirmiştir. Ona göre, kokunun konusundan ayrılması meselesi, ontolojik bir paradokstan ziyade, duyuşsal algının fizyolojik ve kimyasal dinamiklerine dair empirik bir araştırma konusudur.

Sonuç olarak koku meselesi, felsefenin temel disiplinlerinin (ontoloji ve epistemoloji), birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini ve empirik gözlemlerin metafizik sistemleri nasıl dönüştürebileceğini gösteren paradigmatik bir örnektir. Antikiteden moderniteye uzanan bu süreç, felsefenin yalnızca soyut spekülasyon değil, aynı zamanda insanın duyuşsal deneyimini anlamlandırma çabası olduğunu kanıtlar. Philoponus'un diosmik çözümü ve İbn Sînâ'nın uzlaşmsal modeli, günümüzdeki interdisipliner araştırmalara ilham verebilecek bir derinliğe sahiptir. Aynı şekilde Ebü'l-Ferec'in koku meselesindeki yaklaşımını algıdan hareketle belirlemesi ve kokunun iletiminin cisimsel değil de ruhanî bir intiba olarak savunması onun salt bir Aristoteles savunucusu olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu tarihsel miras, bilimsel keşiflerin felsefî sorgulamayla nasıl beslenebileceğine dair kalıcı bir örnektir. Ayrıca bu tartışmalar, Aristotelesçi kavramsal çerçevenin epistemolojik ve metafizik tutarlılığını koruma çabalarını yansıtırken, antikiteden Orta Çağ'a uzanan felsefî sürekliliğin ve eleştirel düşüncenin dinamik yapısını da ortaya koymaktadır.

Kaynakça/References

- Alaattin Tekin. "Ammonius Son of Hermias ve Okulunun İslâm Dünyasına Aktarımı". *Oksitendalizme Giriş (İslam Medeniyetinde "Öteki": 9-13. Yüzyıllar)*. ed. Fadıl Aygan vd. 405-422. İstanbul: Beyan Yayınları, 2023.
- Alaattin Tekin. *Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023.
- Ammonius. *On Aristotle's Categories*. çev. G. B. Matthews S. M. Cohen. London: Bloomsbury, 2014.
- Aristoteles. *Kitâbu Kâtîguryâs ev Kitâbu'l-Makûlât en-Nâssû'l-Kâmil li Mantiki Aristo (içinde)*. nşr. Ferid Cebr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1999.
- Aristoteles. *Kitâbu'l-Makûlât Mantiki Aristo (İçinde)*. nşr. A. Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- Aristoteles. *Organon I Kategoriyalar*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: MEB, 1989.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Dexippus. *On Aristotle Categories*. çev. John Dillon. London: Bristol Classical Press, 1990.
- Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib. *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*. nşr. Cleophea Ferrari. Boston: Brill, 2006.
- Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib. *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*. nşr. Ali Hüseyin el-Câbirî. Dimeşk: Daru't-Tekvîn, 2010.
- Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib. *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî li Furfûryûs*. nşr. Kwame Gyekye. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1975.
- Eliae. *Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*. ed. Adolfus Busse. Berlin: Reimer, 1990.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA, 2021.
- John Ellis. "The Trouble with Fragrance". *Brill* 35/3 (1990), 290-302.
- Murat Kelikli. *Aristoteles Kategoriler II Konu Hakkında ve Konuda*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Olympiodorus. *Olympiodori prolegomena et in Categorias commentarium*. ed. Adolfus Busse. Berlin: Reimer, 1902.
- Philoponus. *On Aristotle Categories 1-5*. çev. M. Tweedale R. Sirkel - J. Harris. London: Bloomsbury, 2015.

Philoponus. *On Aristotle On The Soul, 2.7,12.* çev. William Charlton. London: Bloomsbury, 2014.

Porphyrrios. *On Aristotle Categories.* çev. Steven K. Strange. London: Bloomsbury, 2014.

Simplicius. *On Aristotle's Categories 1-4.* çev. M. Chase. New York: Duckworth and Cornell University Press, 2003.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 25-44.

Issue: 21, 2025, 25-44.

Su'lûk Şair 'Urve b. el-Verd'in Şiirlerinde Haberi Kelamın Belâği Anlamları

The Rhetorical Meanings of Khabar (Informative Speech) in the Poetry of the Su'lûk Poet 'Urwa b. al-Ward

Abdurrahim Ekinci

Öğr. Gör., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü

Lecturer, Gaziantep Islam Science and Technology University, School of Foreign Languages, Department of Foreign Languages, Gaziantep/Türkiye

abdurrahim.ekinci@gibtu.edu.tr | ORCID: [0000-0002-5509-2569](https://orcid.org/0000-0002-5509-2569) | ROR ID: [04nvp675](https://ror.org/04nvp675)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

3 Şubat 2025 3 February 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

19 Mart 2025 19 March 2025

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Abdurrahim Ekinci).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdurrahim Ekinci).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Bu çalışma, yazarın Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Mustafa KESKİN danışmanlığında yürütmekte olduğu "Belagat Açısından Câhiliye Dönemi Saâlik Şiiri: Teebbeta Şerran ve Urve b. el-Verd Örneği" isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Ekinci, Abdurrahim. "Su'lûk Şair 'Urve b. el-Verd'in Şiirlerinde Haberi Kelamın Belâği Anlamları". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 25-44. DOI: [10.52886/ilak.1632364](https://doi.org/10.52886/ilak.1632364)

Atıf/ Cite as

Ekinci, Abdurrahim. "The Rhetorical Meanings of Khabar (Informative Speech) in the Poetry of the Su'lûk Poet 'Urwa b. al-Ward". *Theological Academia* 21 (Haziran 2025), 25-44. DOI: [10.52886/ilak.1632364](https://doi.org/10.52886/ilak.1632364)

Öz

Geçmişin kültürel mirasını günümüze taşımada şiir büyük rol oynamaktadır. Câhiliye dönemi olarak ifade edilen İslam öncesi dönemde Arap toplumunda yazı yaygın olmadığından gerek şiir gerekse diğer edebi metinler, sözlü aktarım yoluyla sonraki nesillere ulaşabilmiştir. Doğal olarak bu süreçte tarihin karanlık sayfalarında kaybolan ve günümüze ulaşamayan birçok şiir de bulunmaktadır. Hatırı sayılır miktarda şiirleri günümüze ulaşmış Câhiliye şairlerinden biri de su'lûk (yağmacı) şair 'Urve b. el-Verd'tir (ö. 594). Tezahürleri farklı olsa da azlığına-çokluğuna bakılmaksızın hemen hemen her dönemde eşkıyalığın ve yağmacılığın varlığından söz etmek mümkündür. Câhiliye döneminde de kimisinin siyahi olmasından dolayı bulunmuş olduğu toplum tarafından dışlanması, kimisinin işlediği suçlardan dolayı kabilesinden tart edilmesi, kimisinin de toplumdaki adaletsizliğe isyan etmesi nedeniyle bazı kimselerin sa'leke (eşkıyalık) faaliyetinde bulundukları bilinmektedir. Arka planda her birisini eşkıyalık yapmaya iten sebep farklı olsa da hedefe ulaşmak için izledikleri yol aynı olmuştur. Zira gözlerine kestirdikleri malı ele geçirmek için her türlü tehlikeli adımı atmaktan hatta adam öldürmekten bile çekinmemişlerdir. Çoğunluk itibarıyla bu insanlar çöllerde yaşamayı tercih etmişse de kabilesi içinde yaşamaya devam edenler de olmuştur. Nitekim 'Urve'nin de kabilesinden ayrılmadığı belirtilmektedir. Arap toplumunun üstün ifade yetenekleri ve şiirin sihirli gücü sayesinde zengin-fakir, efendi-köle, şehirli-köylü demeden her kesimden şiir söyleyenler bulunduğu, dolayısıyla su'lûklardan da şairlerin mevcut olduğu belirtilmektedir. Câhiliye dönemi su'lûk şairlerinden en meşhurlarını Şenferâ (ö. 525-550 arası), Teebbeta Şerran (ö. 540 [?]), 'Urve b. el-Verd ve Süleyk b. Süleke (ö. 605) şeklinde sıralamak mümkündür. Genel olarak bu şairlerin şiirleri incelendiğinde, üslup ve tema açısından dönemin diğer şiirlerinden belirli farklılıklar taşıdığı görülmekle birlikte, belâgat açısından herhangi bir eksiklik göstermedikleri anlaşılmaktadır. Sözün duruma uygunluk kriterlerini inceleyen belâgat ilmi meâni, beyan ve bedi' olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Söz dizimi ve sözün ifade ettiği dolaylı anlamları inceleyen Meâni kısmının alt başlıklarından biri haber konusudur. Bir belâgat terimi olarak haber, herhangi bir zamanda bir olayın meydana geldiğini bildiren, doğru veya yanlış olma ihtimali olan söz demektir. Haber kategorisindeki sözlerin müttekellimin muhataba bilgi vermesi veya bir bilgiden haberdar olunduğunu bildirmesi olmak üzere iki temel amacı bulunmaktadır. Haber bu asıl amaçlar dışında, merhamet dileme, teşvik etme, üzüntüyü ifade etme, güçsüzlüğü izhar etme, fahr (övünme), medih (övme), zemm (kötüleme), nasihat ve sakındırma gibi anlamlar da ifade edebilmektedir. Bu çalışma 'Urve b. el-Verd'in şiirlerinde haberi kelamın belâği amaçlarını ortaya koymaya çalışacaktır. Çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılarak 'Urve'nin divanı incelenmiş ve haberi kelamın belâği anlamları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma Câhiliye dönemi Arap toplumunda üstün edebi ifade yeteneğinin sadece belli başlı insanlarla sınırlı olmadığını ortaya koyması bakımından büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Câhiliye, Şiir, Su'lûk, 'Urve b. el-Verd, Belâgat, Haber.

Abstract

Poetry plays a significant role in transmitting the cultural heritage of the past to the present. In the pre-Islamic era, commonly referred to as the Jāhiliyyah period, as writing was not widespread in Arab society, both poetry and other literary texts were preserved and transmitted to subsequent generations through oral tradition. Inevitably, during this process, there are many poems that were lost in the dark pages of history and did not survive to the present day. One of the poets of the pre-Islamic period, whose considerable number of poems has survived to the present day, is the Şu'lûk (brigand) poet 'Urwa b. Al-Ward (d. 594). Although the manifestations of brigandage and looting have varied across different periods, their presence has been a recurring phenomenon throughout history, regardless of their quantity. It is known that, during the period of the Jāhiliyyah, certain individuals engaged in sa'ālik (brigandage) due to various social and personal circumstances: some were excluded by their communities due to their racial background, others were exiled from their tribes for committing crimes, while some took up this way of life as an act of rebellion against societal injustice. Even though the reason behind their committing brigandage was different, the path they followed to reach their goal was the same. Because they did not hesitate to take any dangerous step, even to kill people, to seize the property they had their eye on. While the majority of these individuals preferred to live in the desert, some continued residing within their tribes. In fact, it is stated that 'Urwa b. Al-Ward did not leave his tribe. It is known that thanks to the superior expression skills of Arab society and the magical power of poetry, there are poets from all walks of life, rich or poor, master or slave, urban or rural, and therefore, there are also poets from the Şu'lûks. The most famous ones of the Şu'lûk poets of the Jāhiliyyah period can be listed as Shanfarā (d. between 525–550), Ta'abbata Sharran (d. ca. 540), 'Urwa b. Al-Ward, and Sulayk b. Sulaka (d. 605). When the poems of these poets are examined in general, it is understood that although they have certain differences from other poems of the period in terms of style and theme, they do not show any deficiencies in terms of rhetoric. The science of rhetoric (balāgha), which analyzes the appropriateness of speech to the context, is divided into three branches: ma'ānī, bayān, and badī'. One of the subheadings of the ma'ānī section, which examines the syntax and indirect meanings expressed by words, is the khabar (informative statements). As a rhetorical term, khabar means a statement that states that an event occurred at any given time and may be true or false. The expressions in the khabar category have two main purposes: to provide information to the addressee or to notify that the speaker is aware of a particular piece of information. Apart from these fundamental purposes, khabar may also serve various rhetorical functions, including asking for mercy, encouragement, expressing sorrow, demonstrating weakness, boasting (fakhr), praise (madh), denigration (dhamm), offering advice, and issuing warnings. This study aims to highlight the rhetorical purposes of khabar in the poetry of 'Urwa b. al-Ward. In this study, 'Urwa's Dīwān was examined by using the document analysis methodology and the rhetorical meanings of the khabar in his works were tried to be determined. This study is significant in that it demonstrates that the eminent literary expression in the pre-Islamic Arab society was not limited to a select certain individuals.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Jāhiliyyah, Poetry, Şu'lûk, 'Urwa b. al-Ward, Rhetoric (Balāgha), Khabar.

Giriş

Arap divanı (arşivi) olarak görülen şiir, Arapların hayatında çok önemli bir yer edinmiştir. Bu nedenle Arap toplumunda hemen hemen her kesimden şairlerin bulunduğu söylenebilir. Arap edebiyatında su'lûk- صعلوك (ç. Sa'âlik- صعاليك) kavramı ile ifade edilen eşkıya takımından da bir kısım şairlerin bulunduğu ve şiirlerinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Bu çalışmada şiirlerini incelediğimiz 'Urve b. el-Verd (ö. 594), Câhiliye döneminde yaşamış ve gerek ailevi gerekse toplumsal bazı nedenlerle eşkıyalık-yağmacılık yaparak hayatını sürdürmüştür. Ancak o diğer eşkıyalardan farklı bir kişiliğe ve düşünce yapısına sahip olmuştur. Zira o, toplumun mülkiyette ortak olduğunu savunmuş ve bu nedenle özellikle cimri zenginlere baskınlar düzenleyerek ele geçirdiklerini fakirler arasında eşit bir şekilde paylaşarak cömertliği ve yardımseverliğiyle meşhur olmuştur. Bu özelliğinin yanı sıra 'Urve edebi yönü de güçlü olan bir kişiliktir. O, hayatında tecrübe ettiği çeşitli olayları ve sahip olduğu dünya görüşünü şiirlerine yansıtmış; Câhiliye toplumunda büyük bir etkiye sahip olan şiirsel söylemi bir ifade aracı olarak kullanmaktan geri durmamıştır. Ayrıca şiirlerinde farklı belâğat üsluplarına yer vermiştir.

Belâğat kelimesi sözün duruma uygunluk kriterlerini, farklı şekillerde ifade yöntemlerini ve söz sanatlarını inceleyen Meâni, Beyan ve Bedî' ilimlerinin ana başlığı olarak kullanılmaktadır. Meâni ilmi, muhataba göre sözün nasıl serd edilmesi gerektiğini öğretmekte ve sözcüklerin anlama uygunluk standartlarını ortaya koymaktadır. Bu ilim dalının ortaya koymuş olduğu standartlara göre kelamın ve mütekellimin belîğ olup olmadığı belirlenebilmektedir. Meâni ilminin ana konularından biri haber konusudur. Haber dış gerçekliğe göre doğrulanabilen veya yalanlanabilen söz demektir. Haberin birçok belâği anlamları bulunmaktadır. Yapılan bu inceleme ile 'Urve b. el-Verd'in şiirlerinde haber-i kelamın ifade ettiği anlam çeşitliliğinin tespiti amaçlanmıştır.

1. Su'lûk Kavramı

Su'lûk kelimesi sözlükte malı olmayan fakir kimse, devenin tüylerini dökmesi veya ayaklarının zayıflaması¹ gibi anlamlara gelmekte olup çoğulu sa'âlik'tir. Arap örfünde ise "Arap kurtları", "hırsız", "eşkıya", "saldırı düzenleyen, suikastçı" gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.²

¹ Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), "sa'lk", 1/455,456.

² Abdülhalim Hafni, *Şi'ru's-saâlik menhecühü ve hasâisüh* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'l-Kitâb, 1987), 19.

Su'lûk kelimesine câhiliye edebiyatının hem nesir hem de şiir türünde çokça rastlanılmaktadır. Bu edebi kullanımlarda su'lûk kavramı, bazen sözlük anlamında bazen de sözlük anlamı dışında; Arap örfündeki anlamıyla kullanılmıştır.³

Özellikle İslam öncesi dönemde, Arap toplumunda kabilelerin güç ve soy üstünlüğü ile övüldüğü, güçlü olanın haklı kabul edildiği bir yapının hâkim olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda, toplumsal düzene karşı çıkan, haksızlığa uğrayan veya dışlanan bazı bireylerin, özellikle cömertlik göstermeyen varlıklı kimselere yönelik baskınlar düzenleyerek mallarını ele geçirdikleri, bu malları kendi aralarında paylaştıkları ve muhtaçlara dağıttıkları aktarılmaktadır.⁴ Arap örfünde bu kimseler hakkında yaygın olarak sa'âlîku'l-'Arab kavramı kullanılmasının yanı sıra füttâk (suikastçı), zü'banu'l-'Arab (Arap kurtları), eğribetu'l-'Arab (Arap kargaları), fursanu'l-'Arab (Arap süvarileri)⁵ gibi kavramların kullanıldığı da görülmektedir.

Ezherî (ö. 370/980) bu kelimeyi “وَمَنْ قَوْمٌ لَا مَالَ لَهُمْ وَلَا اعْتِمَادَ” (malı ve dayanağı olmayan fakir kimse)⁶ şeklinde açıklamıştır. Yani su'lûk, fakir olan ancak ihtiyaçlarını temin etmek için kimseye boyun eğmeyen ve kimseden bir şey isteme tenezzülünde bulunmayan; eşkıyalık yaparak, baskınlar düzenleyerek mal elde etmeye çalışan kimsedir.⁷ Bu durum su'lûkları diğer fakirlerden ayıran en temel özelliklerdendir. Zira bazı fakirler, sırtını başkasına dayamakta ve zelil bir hal içerisinde olmakta beis görmemektedir. Bekr b. Nattah'ın (ö. 192/808) aşağıdaki şiiri bu farkı açıkça göstermektedir:

وَمَنْ يَفْتَقِرُ مِمَّا يَعْشُ بِحُسَامِهِ وَمَنْ يَفْتَقِرُ مِنْ سَائِرِ النَّاسِ يَسْأَلِ

Bizden biri ihtiyaç duyunca bir şeye, yaşama tutunur keskin kılıcı sayesinde.

Muhtaç olan diğer insanlardan ise, başkasından ister ihtiyacını, her ne ise.⁸

2. 'Urve b. el-Verd'in Hayatı ve Divanı

2.1. Hayatı

Su'lûkları bir araya toplaması ve onların işleriyle ilgilenmesinden dolayı 'Urvetu's-saâlik olarak anılan 'Urve'nin tam adı 'Urve b. el-Verd b. Zeyd b. Abdullah b. Naşib b. Hürey m b. Lüdeym b. 'Avz b. Ğalib b. Kutay'a b. 'Abs b. Bağîd b. er-Reys b. Ğatafan b. Sa'd b. Kays b. 'Aylan b. Mudar b. Nezar'dır.⁹

³ Yusuf Huleyf, *eş-Şu'arâü's-saâlik fi'l-'asri'l-câhili* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1978), 24.

⁴ es-Seyyid Ahmed 'Amâra, *Dirâse fi nusûsi'l-'asri'l-câhili tahlil ve tezavvuk (el-Ahsa: Mektebetü'l Mütenebbi, 2003), 6.*

⁵ Hafni, *Şi'ru's-saâlik menhecühü ve hasâisüh*, 18.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), “sa'leke”, 3/193.

⁷ Hafni, *Şi'ru's-saâlik menhecühü ve hasâisüh*, 18.

⁸ Yahya b. Ali b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî, *Şerhu divani'l-hamâse* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 94.

⁹ Ebu'l-Ferec Ali b. Hüsey n el-İsfahânî, *el-Eğânî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 3/51.

Gatafân kabilesinin 'Abs koluna mensup olan 'Urve'nin doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamakla birlikte 596 yılında bir baskın sırasında öldürüldüğü aktarılmaktadır.¹⁰

'Urve'nin babası 'Abs kabilesinde saygın bir konuma sahip idi. Ancak Fezâra kabilesinden bir kişiyi rehin alması sonucunda iki kabile arasında bir savaş çıkmıştır. Bu savaşa sebep olmasından dolayı babasının uğursuz olarak nitelendirildiği ve 'Urve'nin de bu durumdan olumsuz bir şekilde etkilendiği aktarılmaktadır. Öte yandan 'Urve'nin annesinin 'Abs kabilesinden daha düşük konumda olan Nehd kabilesine mensup olması da ona kötü hissettirmiş ve bu durumdan rahatsızlık hissettiğini dayılarını sövdüğü şu şiiriyle ifade etmiştir:

وَمَا بِي مِنْ عَارٍ إِخْلُ عِلْمُهُ سَوَى أَنْ أَخْوَالِي إِذَا نُسِبُوا مَهْدُ

Bildiğim bir ayıbım yoktur zannımda.

Dayılarımın Nehd'e mensup olmaları dışında.¹¹

Babasının ve annesinin durumundan dolayı kötü hissetmesinin yanı sıra toplumdaki adaletsizlikten, ekonomik ve sosyal dengesizlikten, varlıklı kimselerin ihtiyaç sahiplerine hamilik etmeyişinden muzdarip olması da onun asi ruhlu oluşuna zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte sosyal adalet anlayışını kendine hayat felsefesi edinmesi ve zenginlerin malında fakirlerin de payının olduğunu düşünmesi de bu uğurda ölümü göze alarak mücadele etmesini sağlamış ve baskınlar düzenleyerek başkalarının mallarına el koymakta bir beis görmemiştir.

Gerek kendisiyle birlikte baskınlara çıkan saâlik arkadaşlarına gerekse diğer fakirlere karşı çok şefkatli ve cömert olduğu, kendini onlara karşı sorumlu görüp sıkıntılarını gidermek için çok çabaladığı bilinmektedir. Bu huyunu iyi bilen arkadaşlarının evlerinde yiyecek bir şeyleri kalmayınca onun kapısına gittiği ve ey saâliklerin babası! İmdadımıza yetiş diye istimdat ettiği, onun da bir komutan edasıyla onlara öncülük ederek taktiksel baskınlar düzenlediği ve ele geçirdiklerini onlarla eşit bir şekilde paylaştığı aktarılmaktadır.¹² Yaptığı baskınlar neticesinde sayılı zenginlerden olabilecekken o, sosyal adalet anlayışını benimsemiş ve elde ettiği her şeyi muhtaçlarla paylaşmayı tercih etmiştir. Komşusu açken tok yatmayı kendine layık görmemiş, bir nebze de olsa onların sıkıntılarını, acılarını dindirmeyi amaçlamıştır.¹³

¹⁰ Yakup Göçemen, "Eşkya (Su'lûk) Şair 'Urve b. el-Verd'in Sosyal Adalet ve Dayanışma Anlayışı", *Nüşha* 51 (2020), 131; Doaa Saad Kareem Al-Tameemi, *Su'luk Şair 'Urve B. Verd ve Şiiri* (Tematik Bir İnceleme) (Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 57.

¹¹ Ebu Yusuf Yakup b. İshak İbnü's-Sikkî, *Şerhu divani 'Urve b. el-Verd*, thk. Abdülmuîn el-Melûhi (Dimaşk: Vizâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşad el-Kavmî, 1966), 47.

¹² Huleyf, *eş-Şu'arâu's-sa'âlik fi'l-'asri'l-câhili*, 324.

¹³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-'Arab kable'l-İslam* (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2001), 18/412; Kadri Yıldırım, "Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında Su'lûk Şairler Hareketi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 180.

'Urve'nin Arap edebiyatında cömertliği ile meşhur olan Hâtem-i Tâi'den (ö. 605) daha cömert olduğu, fakir olsun zengin olsun evine gelen herkese çok ikramda bulunduğu ve başkalarını kendisine tercih ettiği,¹⁴ çok sevildiği ve güzel ahlakları olduğu¹⁵ aktarılmaktadır. 'Urve'nin şu beyitleri, onun cömertliğinin ve fedakârlığının boyutunu net bir şekilde gözler önüne sermektedir:

فِرَاشِي فِرَاشُ الضَّيْفِ وَالْبَيْتُ بَيْنَهُ وَمَ يُلْهِجِي عَنْهُ عَزَالَ مُقَنَّعٌ

أُحَدِّثُهُ إِنَّ الْحَدِيثَ مِنْ الْقَرَى وَتَعْلَمُ نَفْسِي أَنَّهُ سَوْفَ يَهْجَعُ

*Yatağım misafirin yatağıdır, evim onun evi,
Hiçbir peçeli ahu güzel alıkoymaz misafirimle ilgilenmekten beni.
Onunla sohbet ederim, zira sohbet misafirperverliktendir.
Ve bilirim ki o sonra uyuyacaktır.*¹⁶

Baskınlar düzenlemesi ve başkalarının mallarına el koyması yönüyle eşkiya sayılan 'Urve, çölde yaşamamış; kabilesi içinde yaşamaya devam etmiştir. Kabilesindeki fakir ve muhtaçlara yardım etmesi, elindekileri onlarla paylaşması, onları koruyup kollaması nedeniyle kabilesinde saygın bir konuma sahip olmuştur. Öte yandan kimi su'lûklar gibi gelişigüzel baskınlar yapmadığı; muhtaçları umursamayan cimri zenginleri hedef almış olduğu aktarılmaktadır.¹⁷ Ayrıca onun genellikle Yesrib (Medine) civarında bazen de Necid tarafına uzanan baskınlar düzenlemiş olduğu belirtilmektedir.¹⁸

2.2. Divanı

'Urve'nin şiirleri İbnu's-Sikkît (ö. 244/858) tarafından toplanmış ve şerh edilmiştir. Bu yönüyle şiirleri toplanıp divan haline getirilen ilk su'lûk şairdir.¹⁹ Asmaî (ö. 216/831) tarafından da şiirleri toplandığı belirtilmekte ancak bu divanın günümüze ulaşmadığı aktarılmaktadır. 'Urve'nin divanı Theodor Nöldeke (ö. 1930) tarafından bir mukaddime, talikler ve Almanca çevirisiyle birlikte 1863'te Göttingen'de basılmıştır. Ayrıca Muhammed b. el-Arabî b. Muhammed b. Ebî Şeneb (ö. 1929) tarafından İbn Sikkît'in şerhinde bulunmayan bazı şiirler ve şerhi tamamlayıcı mahiyette bazı ifadeler eklenerek 1926'da Cezayir'de basılmıştır.²⁰ Ayrıca Abdülmuin el-Melûhi (ö. 2006), İbn Sikkît şerhini tahkik ederek 1966'da Dımaşk'ta bastırmıştır. Öte yandan 'Urve'nin divanı Dr. Sa'di ed-Dannâvî ve Esmâ Ebu Bekir Muhammed tarafından şerh ve tahkik edilerek sırasıyla 1996'da ve 1998'de

¹⁴ Mahmud Hasan Ebu Naci, *Şu'arâü'l-'Arab el-fürsan fi'l-câhiliyyeti ve sadri'l-İslam* (Beyrut: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1984), 164.

¹⁵ Muhammed Altuncı, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi'l-edeb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1999), 2/623.

¹⁶ İbnü's-Sikkît, *Şerhu divanı 'Urve b. el-Verd*, 101.

¹⁷ Şevki Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1960), 383-384.

¹⁸ Huleyf, *eş-Şu'arâü's-saâlik fi'l-'asri'l-câhili*, 326.

¹⁹ Hafnî, *Şi'ru's-saâlik menhecühü ve hasâisüh*, 115.

²⁰ Huleyf, *eş-Şu'arâü's-saâlik fi'l-'asri'l-câhili*, 160-161.

Beyrut'ta basılmıştır. Bu araştırmada Abdülmuin el-Melûhi, Sa'di ed-Dannâvî ve Esmâ Ebu Bekir baskıları esas alınmıştır.

2.3. 'Urve'nin Şiirlerinin Özellikleri

'Urve'nin şiirleri, başka saâlik şiirlerinde olduğu gibi dönemin diğer şiirlerinden bazı yönleriyle farklılaşmaktadır. Zira zihinlerinin geçim derdiyle meşgul olması ve mal elde etmek için sürekli uğraş sarf etmeleri nedeniyle dingin bir hayatları olmamıştır. Dolayısıyla şiirlerini uzun süre düşünerek ve tekrar tekrar gözden geçirerek mükemmelleştirme imkânına sahip olmamışlardır. Bu nedenle şiirleri bazı yönleriyle dönemin diğer şiirlerinden farklılaşmaktadır. En temel farklılıkları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Şiirleri genellikle kaside türü olmayıp, birkaç beyitten oluşan parçalar şeklindedir. Nitekim 'Urve'nin en uzun kasidesinin 27 beyitten ibaret olduğu görülmektedir.

2- Dönemin diğer kasidelerinde genellikle ana konuya girmeden önce sevgiliyi yâd etme veya yaşam sürülmüş diyarların kalıntılarını zikretme, özlem duyma mahiyetinde bir giriş bulunmaktadır. 'Urve'nin şiirlerinde ise mukaddime bulunmamaktadır.

3- Şiirlerinde konu bütünlüğü bulunmaktadır. Örneğin 'Urve, en uzun kasidesinde su'lûk oluşundan ve gerekçelerinden, çalışan ve çalışmayan su'lûktan, kendi fakirliğinden ve cömertliğinden bahsetmekte ise de bütün bu yan başlıklar "sa'leke felsefesi" ana başlığı altında toplanabilmektedir.²¹

4- Şiirleri gerçeklere, yaşanmışlıklara ayna tutmaktadır. Genel olarak saâlik şiirinde hayalden öte, yaşanmış veya birebir hissedilmiş şeylere rastlanmaktadır. Zira şiirlerine bakıldığında genellikle yaşadıkları zor şartlardan, fakirlikten, açlıktan veya hayat felsefelerinden bahsettikleri görülmektedir. Bu anlamıyla 'Urve'nin şiirlerinde işlemiş olduğu konular hayal ürünü değil bilakis yaşantısını resmeden gerçeklikler olarak karşımıza çıkmaktadır.²²

3. Belâgat Kavramı

B-l-ğ (بَلَّغَ) kökünden türemiş olan belâgat (بَلَاغَة) kelimesi sözlükte, ulaşmak, bir yere varmak, görüş alanına girmek/yaklaşmak, buluş çağına ermek, güçlenmek, olgunlaşmak, tesir etmek gibi anlamlara gelmektedir.²³

²¹ Liu Young De, "Şi'ru's-saâlik ağradühü ve hasâisüh", *el-Mecelletü'd-Devliyye li-Neşri'l-Bühûsi ve'd-Dirâsât* 3/34 (2022), 387.

²² Hafni, *Şi'ru's-saâlik menhecühü ve hasâisüh*, 382.

²³ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tacü'l-luga ve sıhâhü'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâ'în, 1987), "blğ", 4/316; ebu'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-*

Belâgat kelimesinin terim anlamını ise iki açıdan ele almak mümkündür.

Bir ilim adı olarak belâgat: Belâgat kelimesi, sözün duruma uygunluk kriterlerini, farklı şekillerde ifade yöntemlerini ve söz sanatlarını inceleyen Meâni, Beyan ve Bedi' ilimlerinin ana başlığı olarak kullanılmaktadır.²⁴ Başka bir ifadeyle belâgat ilmi, fesahate riayet etmek şartıyla ifadenin muktezayı hâle uygunluğunu, aynı anlamı farklı üsluplarla ifade edebilmeyi, kelimeleri birbiriyle uyumlu olarak sözü kulağa hoş gelecek şekilde serdetmenin yöntem ve usullerini ele alan ilim dalıdır.²⁵ İlk zamanlarda bu ilim dallarının konuları iç içe ele alınırken sonraki dönemlerde her biri ayrı birer ilim dalı olarak ele alınmış ve yekûnu için belâgat başlığı kullanılmıştır.²⁶

Meâni ilminde kullanılan bir terim olarak belâgat: sözün ve sözü söyleyenin (mütেকellim) sıfatı olabilmesi açısından iki şekilde ele almak mümkündür. Mütেকellimin sıfatı olması bakımından şu şekilde tanımlanmaktadır: "Belâgat mütেকellimin, maksadını belîğ bir sözle ifade etme yeteneğidir."²⁷ Sözün sıfatı olması bakımından ise kısaca "sözün fasih olmasıyla birlikte duruma uygun olması"²⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak birçok muhtelif tanımları yapılmış olup bunlardan bazıları aşağıdaki şekildedir:

- Belâgat, en güzel biçimde sözü kalbe ulaştırmaktır.²⁹

- Belâgat, mütেকellimin aklındaki düşüncenin özünü, anlamı bozacak kısaltmadan ve usandırarak uzatmadan sakınarak ifade etmesidir.³⁰

- Belâgat, mütেকellimin manayı ifade etme hususunda cümle dizaynını, olması gerektiği gibi; hakkını vererek oluşturabilme mertebesine ulaşması ve teşbih, mecaz ve kinaye çeşitlerini de yerinde kullanabilmesidir.³¹

- Belâgat, manayı duruma ve muhataba uygun bir şekilde fasih, doğru ve ilgi çekici ifadelerle açıklamaktır.³²

mûhîtü'l-a'zam (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), "blğ", 5/535; Muhammed Murtaza el-Hüseyni ez-Zebidî, *Tâcü'l-'arûs min cevahiri'l-Kamûs* (Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 2001), "blğ", 22/444; Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabiyye el-muasara* (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 2008), "blğ", 1/241.

²⁴ Ali Bulut, *el-Belâgatü'l-müeyyessere* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 22.

²⁵ Mehmed Rifat Manastırlı, *Mecâmîü'l-edeb* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1892), 1/11.

²⁶ Abdulaziz 'Atîk, *İlmü'l-meânî* (Beyrut: Dârü'n-Nahdeti'l-'Arabiyye li't-Tibaâti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 2009), 25.

²⁷ Sa'deddîn Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşra, 2010), 1/66.

²⁸ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 1/54.

²⁹ Muhammed Ahmed Kasım - Muhyiddin Dîb, *Ullûmü'l-belâga (el-bedi' ve'l-beyan ve'l-meânî)* (Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Küttâb, 2003), 11.

³⁰ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzi, *Nihâyetü'l-îcaz fi dirayeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 31.

³¹ Ebu Yakup Yusuf b. Ebi Bekir b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 415.

³² Şehabuddin Ahmed b. Abdülmun'îm ed-Demenhûri, *Hilyetü'l-lübbi'l-mesûn bi şerhi'l-Cevheri'l-Meknûn*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 23.

- Belâgat, kişinin düşüncesini yerinde, yeterince ve zamanında aktarabilmesidir.³³

Belâgatin tanımına ve kapsamına dair yapılan bu açıklamalardan sonra, sözün etkili bir şekilde aktarılması için kullanılan farklı teknikler ve yöntemler üzerinde durmak önemlidir. Bu bağlamda, özellikle haberi kelamın belâği anlamlarının tespit edilmesinin, dilin inceliklerini ve anlamın derinliğini daha iyi kavrayabilmemiz için kritik bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Şimdi, haberi kelamın belâği anlamlarını ele alarak, Câhiliye dönemi su'lûk şairlerden 'Urve B. el-Verd'in Şiirlerindeki kullanımına ve işlevine daha ayrıntılı bir şekilde bakacağız.

4. 'Urve B. el-Verd'in Şiirlerinde Haber-i Kelamın Belâği Anlamları

Belâgat ilminin üç alt dalından biri olan Meâni ilmi, muhataba göre sözün nasıl serd edilmesi gerektiğini öğretmekte³⁴ ve sözcüklerin anlama uygunluk³⁵ standartlarını ortaya koymaktadır. Bu ilim dalının ortaya koymuş olduğu standartlara göre kelamın ve mütekellimin belîğ olup olmadığı belirlenebilmektedir. Meâni ilminin alt konularını, isnâd, müsnedün ileyh, müsned, haber, inşa, kasr, fasl-vasl, icâz-itnab-müsavat şeklinde sıralamak mümkündür.

Sözlükte haber kelimesi, bir şeyi bilmek, bir konu hakkında bilgi edinmek veya haber vermesi beklenen birisinden gelen bilgi anlamlarına gelir.³⁶ Belâgat terimi olarak ise, herhangi bir zamanda bir olayın meydana geldiğini bildiren, doğru veya yanlış olma ihtimali olan söz demektir. Başka bir ifadeyle, dış gerçekliğe göre doğrulanabilen veya yalanlanabilen bir ifadedir.³⁷

Haber-i kelamın, muhataba bilgi verme (fâidetü'l-haber) veya mütekellimin, o bilgiyi biliyor olduğunu muhataba hissettirmesi (lâzimu fâidetü'l-haber) olmak üzere iki temel amacı bulunmaktadır. Ancak bazen haber cümlesi, bu anlamların dışına çıkabilmekte ve karineler vasıtasıyla merhamet dileme, teşvik etme, üzüntüyü ifade etme, güçsüzlüğünü izhar etme, fahr, medih, zemm, nasihat ve sakındırma gibi anlamlar ifade edebilmektedir.³⁸

'Urve b. el-Verd'in şiirleri incelendiğinde, haber-i kelamın genellikle asli anlamı dışında, farklı amaçlar için kullanıldığı görülmektedir. Zira birçok şair gibi 'Urve de, haber-i kelamı yalnızca bilgi vermek için değil, aynı zamanda retorik ve sanatsal etkiler oluşturmak amacıyla da kullanmıştır. Bu sayede, şiirlerdeki haber-i ifadeler, asli anlamlarının ötesine geçerek şiirsel anlatının derinliğini ve etkisini

³³ Mustafa Keskin, *Şafii Divanında Belâgat Uygulamaları* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2024), 17.

³⁴ Ahmed el-Haşimi, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meâni ve'l-beyan ve'l-bedi'*, thk. Yusuf es-Sumaylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 47.

³⁵ Keskin, *Şafii Divanında Belâgat Uygulamaları*, 43.

³⁶ İbn Manzûr, "hbr", 4/227.

³⁷ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meâni*, 1/78; Keskin, *Şafii Divanında Belâgat Uygulamaları*, 45.

³⁸ Kasım - Dîb, *'Ulûmu'l-belâga (el-bedi' ve'l-beyan ve'l-meâni)*, 270-274.

artırmaktadır. Bu durum, Câhiliye dönemi Arap şiirinin dilsel zenginliğini göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda 'Urve'nin şiirlerinde tespit edilen belâği amaçlar alfabetik sırayla zikredilecek ve ilgili başlıklarda birer şiir örnek olarak zikredilip değerlendirilecektir. Söz konusu belâği anlamlar, haber-i kelamın asli anlamı ve asli anlamı dışında ifade ettiği anlamlar olmak üzere iki ana başlık altında ele alınacaktır.

4.1. Haber-i Kelamın Asli Anlamında Kullanılması

4.1.1. Fâidetü'l-haber

مَا بِالرَّاءِ يَسُودُ كُلُّ مُسَوِّدٍ مُثَرٍّ وَلَكِنَّ بِالْفِعَالِ يَسُودُ

*Her zengin büyük, zenginlikle değil,
Belki güzel hasletlerle lider olmuştur.³⁹*

Bu şiirinde 'Urve, efendi olmanın, büyük olmanın sadece zenginliğe bağlı bir şey olmadığını, lider olacak kişide, zengin olmanın yanı sıra güzel hasletlerin de bulunması gerektiğini belirtmektedir. O, bazı kimselerin zihninde, büyüklük için tek kriterin zenginlik olduğu düşüncesini fark etmiş olmalı ki, bu düşüncenin doğru olmadığını bu şiirinde belirtmiştir. Dolayısıyla bu cümlede muhataba bilmediği veya yanlış bildiği bir bilgiyi aktarma söz konusu olduğundan bu cümlelerin amacının fâidetü'l-haber olduğunu söylemek mümkündür.

4.1.2. Lâzimu fâidetü'l-haber

إِنِّي أَمْرُؤٌ عَافٍ إِنَائِي شَرِكَةٌ وَأَنْتَ أَمْرُؤٌ عَافٍ إِنَائِكَ وَاحِدٌ

*Ben sofrasının ortakları olan bir kişiyim.
Sen ise tek başına sofrasına oturan bir kişisin.⁴⁰*

Şairin bu beyti dile getirmesinin sebebi hakkında şu bilgi nakledilmektedir; 'Urve'nin üvey annesi Kays kabilesindendi. Üvey anneden olan abisinin onun fakir ve su'lûk oluşuyla dalga geçip hakaret etmesi üzerine⁴¹ 'Urve bu şiiri söyleyerek kendisinin cömert olduğunu, zira daima başkalarının kendi sofrasında bulunduğunu, ağabeyinin ise daima tek başına sofraya oturduğunu yani cimri olduğunu ifade etmiştir. Böylece 'Urve'nin "sen tek başına sofrasına oturan bir kişisin." cümlesini, muhatabına bilgi vermek amacıyla söylememiş olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira bu sözle o muhatabına, sofranda tek başına yemek yediğini

³⁹ Sa'dî ed-Dannâvî, *Şerhü Divani 'Urve b. el-Verd* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1996), 115.

⁴⁰ 'Urve b. el-Verd, *Divanu 'Urve b. el-Verd emiru's-saâlik*, thk. Esmâ Ebubekir Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 61.

⁴¹ Dannâvî, *Şerhu Divani 'Urve b. el-Verd*, 121.

yani cimri olduğunu biliyorum demek istemektedir. Bu itibarla burada haber cümlesinin, lâzimu fâidetü'l-haber amacı taşıdığını söylemek mümkündür.

Öte yandan, haber-i kelamın birden fazla amacı ve anlam katmanı barındırabileceği göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu şiirin birinci mısrasında medih (övgü), ikinci mısrasında ise zemm (yergi) amacının güdüldüğü ileri sürülebilir. Bu perspektiften hareketle, şairin ağabeyinin kendi fakirliğiyle alay etmesini anlamsız bulduğu, zira kötülenmesi gereken bir davranış söz konusuysa bunun cimrilik olması gerektiğini ima ettiği söylenebilir. Yanı sıra şairin, cömert olan kendisinin aksine, ağabeyinin cimri olduğunu vurgulayarak, onun kendisiyle alay etmeye hakkı olmadığını dolaylı bir şekilde ifade etmeye çalıştığı da düşünülebilir.

4.2. Haber-i Kelamın Asli Anlamı Dışında Kullanılması

4.2.1. Fahr-övünme

وَلَا أَجْعَلُ الْمَعْرُوفَ حَلًّا أَلِيَّةً وَلَا عِدَّةً فِي النَّاطِرِ الْمَتَّعِيْبِ

İyiliği yemine kefareti olarak yapmam.

Kaybolmuş bir şeyin bulunması için de yapmam.

(iyiliği, salt iyilik adına ve içtenlikle yaparım)⁴²

Bu şiirinde 'Urve iyiliği ve paylaşmayı bir yemin kefareti veya kaybettiği bir şeyi bulmak adına nezir olarak değil, bilakis iyiliği iyilik için yaptığını belirtmektedir. Ona göre, toplumdaki her bireyin iyi şartlarda yaşaması gerekmektedir; kimileri refah içindeyken, kimilerinin sefalet çekmesi kabul edilemez bir durumdur. 'Urve, bu şiirinde herhangi bir çıkar veya karşılık beklentisi olmaksızın iyilikte bulunduğunu, cimri insanlardan olmadığını ve başkalarının sıkıntılarına ortak olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, şiirin haber-i kelam yapısının fahr (övünme) amacı taşıdığı söylenebilir. 'Urve, bu söylemle hem erdemli davranışını öne çıkarmakta hem de toplumsal adalet ve dayanışma bilincine vurgu yapmaktadır.

4.2.2. İrşat-nasihat

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَطْلُبْ مَعَاشًا لِنَفْسِهِ شَكَا الْفَقْرَ أَوْ لَامَ الصَّدِيقَ فَأَكْثَرَ

وَ صَارَ عَلَى الْأَذْنَيْنِ كَلًّا وَأَوْشَكْتُ صِلَاتِ دَوِي الْقُرْبَى لَهُ أَنَّ تُنْكِرًا

وَمَا طَالِبُ الْحَاجَاتِ مِنْ كُلِّ وَجْهَةٍ مِنْ النَّاسِ إِلَّا مَنْ أَجَدَّ وَشَمَّرًا

Kişi geçimini sağlamak için rızık aramazsa,

Fakirlikten şikâyet eder veya çokça söver arkadaşını.

⁴² Dannâvî, Şerhu Divani 'Urve b. el-Verd, 95.

*Akrabalarına yük olur, çekemezler onun nazını,
Ve neredeyse inkâr edilir akrabalığı.
Herhangi bir şekilde ihtiyaçlarını karşılamak arzusunda olan,
Çalışmaya hazır olan ve çok çalışan kişidir.⁴³*

'Urve'nin bu şiirinde, bireyin geçimini sağlamak için çaba göstermesi ve akrabalarına veya çevresine yük olmaktan kaçınması gerektiği vurgulanmaktadır. Şair, aksi takdirde kişinin en yakınları tarafından dahi tanınmayabileceğine dikkat çekmektedir. Ayrıca, kişinin tam anlamıyla üzerine düşeni yerine getirebilmesi için yalnızca çalışmanın yeterli olmadığını, her türlü yolu denemesi ve azimle hareket etmesi gerektiğini ifade etmektedir. 'Urve, şiirinde çalışıp emek veren birey ile başkalarının sırtından geçinen kişi arasında bir karşılaştırma yaparak, insan onuruna yakışan davranışın ne olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, sürekli çalışma ve çabalamanın önemini vurgulayarak nasihatte bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu şiirde "haber-i kelam"ın öğüt verme ve yol gösterme amacı taşıdığını söylemek mümkündür.

4.2.3. Medih

لِكُلِّ أَنَسٍ سَيِّدٌ يَعْرِفُونَهُ وَسَيِّدُنَا حَتَّى الْمَمَاتِ رَبِيعٌ
إِذَا أَمَرْتَنِي بِالْعُقُوقِ خَلِيلَتِي فَلَمْ أَعْصِهَا إِلَّا إِذَا لَمْضِيعٌ

Herkesin kabul ettiği (ve derin saygı duyduğu) bir büyüğü vardır.

Bizim için bu kişi ölümüne kadar Rabi'tir.

Eğer eşim, ona karşı gelmemi istese

Ve ben eşime muhalefet etmez isem (onun dediğini yaparsam),

Bu durum beni manevi anlamda bir yok oluşa sürükleyecektir.⁴⁴

'Urve bu şiirinde kabile büyüklerinin Rabi' olduğunu ve ölene dek ondan başkasını lider olarak kabul etmeyeceğini; ona asla itaatsizlik etmeyeceğini, bu hususta eşi dâhil herkesi karşısına alabileceğini ifade etmektedir. Şair "Herkesin bir büyüğü vardır, bizim de büyüğümüz Rabi'dir." derken "ölüme kadar" ifadesini de kullanmış böylece onun en faziletli insanlardan olduğunu dolayısıyla ölümüne kadar kabilenin başında olmayı hak ettiğini belirterek onu övmüş olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca eşi dâhil kabile büyüğüne itaatsizliği emreden hiç kimseyi dinlemeyeceğini, dinlemesi halinde zarar uğrayacağını söyleyerek hem sadakatini belirtmekte hem de övgüsünü pekiştirmektedir. Dolayısıyla haber-i kelamın burada medh-övgü anlamında kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır.

⁴³ İbnü's-Sikkât, Şerhu Divani 'Urve b. el-Verd, 89; Dannâvî, Şerhu Divani 'Urve b. el-Verd, 172.

⁴⁴ Dannâvî, Şerhu Divani 'Urve b. el-Verd, 190.

4.2.4. Nedm

أَطَعْتُ الْأَمِيرَ بِصَرْمٍ سَلَمَى فَطَارُوا فِي عِضَاءِ الْيَسْتَعْوِرِ
سَقُونِي النَّسَاءُ ثُمَّ تَكَنَّفُونِي عُدَاةَ اللَّهِ مِنْ كَذِبٍ وَزُورِ

Selmayı bırakmamı emredenlere itaat ettim.

Sonra dikenli ağaçların arasından uçup gittiler.

Onlar bana içki içirdiler ve etrafımda dolanıp nasihat edercesine yönlendirdiler.

Hâlbuki bu Allah düşmanlarının konuştuğu her şey yalandı.⁴⁵

‘Urve’nin bu şiiri söyleme sebebine ilişkin şöyle bir kıssa aktarılmaktadır:

‘Urve Selma’yı bir baskın sırasında esir almış ve onunla evlenmiştir. Yıllar sonra Selma’nın ailesi, fidye karşılığında Selma’yı geri istemiştir. Ailesi, ‘Urve’yi ikna edebilmek için ona içki içirerek bir konuşma gerçekleştirmiştir. Bu konuşmadan sonra ‘Urve, sarhoşluğun ve kendisine söylenen tatlı sözlerin etkisiyle kararı Selma’ya bırakmıştır. Selma ise ailesinin yanında kalmayı tercih etmiştir. ‘Urve ayıldığında, bu kararından derin bir pişmanlık duymuş; ancak kararından geri dönüşü mümkün olmamıştır. Söz konusu pişmanlık, ‘Urve’nin yukarıdaki şiirinde açıkça ifade edilmiştir. Şiirin ilk beytinde geçen “*Selma’yı bırakmamı emredenlere itaat ettim.*” ifadesi, bir durumu muhataba aktarmaktan öte, pişmanlık ve üzüntü duygularını yansıtmaktadır. Bu bağlamda, şiirde yer alan haber-i kelamın, asıl anlamının ötesinde, nedm (pişmanlık) anlamında kullanıldığı düşünülmektedir.

4.2.5. Tahassür (üzüntü, hayıflanmak)

هُم عَيَّرُونِي أَنَّ أُمِّي غَرِيبَةٌ وَهَلْ فِي كَرِيمٍ مَاجِدٍ مَا يُعَيِّرُ
وَقَدْ عَيَّرُونِي الْمَالَ حِينَ جَمَعْتُهُ وَقَدْ عَيَّرُونِي الْفَقْرَ إِذْ أَنَا مُقْتَرٌ
وَعَيَّرَنِي قَوْمِي شَبَابِي وَلَمَّتِي مَتَى مَا يَشَاءُ رَهْطُ امْرِئٍ يَتَعَيَّرُ

Annem yabancıdır diye ben ayıpladılar,

Şerefli olanda ayıplanacak bir şey olur mu ki?

Fakirken fakirliğimi, mal biriktirmemi,

Gençliğimi ve arkadaşlarımı ayıpladılar.

Kişinin çevresi isterse, her türlü ayıplar.

‘Urve bu şiirinde, kavminin kendisini her durumda kınadığını, kınamak için bahane aradıklarını belirtmiştir. O ise bu durum karşısında serzenişte bulunmuş; güzel yönleri varken kişide kusur arama çabasına girilmemesi ve kınanmaması gerektiğini vurgulamıştır. ‘Urve aslında her ne kadar toplumsal adaletin olmayışına

⁴⁵ Dannâvî, *Şerhu Divani ‘Urve b. el-Verd*, 131.

karşı çıkmış ve eşkıyalık yapmış olsa da kavminden ayrılmamış, akraba bağına ve kabile içerisindeki saygınlığa önem atfetmiştir. Ancak kendilerine yardımcı olduğu muhtaç kimseler hariç olmak üzere kabile üyeleriyle arzu ettiği şekilde bir bağ kuramamıştır. Çünkü onlar, sürekli bir şekilde onu kınamış ve yok saymışlardır. O da bu durum karşısında üzüntüsünü bu dizeleriyle ifade etmiştir. Özellikle şiirin son cümlesi olan “*Kişinin kavmi kınamak isterse her türlü kınar.*” cümlesi 'Urve'nin bu durumdan ne denli etkilendiğini ve hayıflandığını göz önüne sermektedir. Sanki o, bu şiiriyle, ben akrabalık hukukunu önemsiyorum, ancak onlar her durumda kusur bulmaya çalışıp benden uzak duruyor demeye çalışıp üzüntüsünü ifade ediyor. Bu itibarla yukarıdaki şiirde haber cümlelerinin tahassür amacı taşıdığı söylenebilir.

4.2.6. Tehekküm (Alay etmek)

وَيَدْعُونِي كَهَلًا وَقَدْ عَشْتُ حَقْبَةً وَهَنَّ عَنِ الْأَرْوَاحِ نَحْوِي نَوَارُغَ

*Şimdi bana yaşlı diyorlar! Ancak öyle yıllar geçirdim ki;
Eşlerini bırakıp bana meylediyordu kadınlar.⁴⁶*

'Urve'nin bu şiirinde, gençlik döneminde toplumun dikkatini üzerinde topladığı, gıpta ve hayranlıkla karşılandığı bir birey iken, yaşlılık döneminde bu durumun değişerek kendisiyle alay edilmesine dönüştüğü vurgulanmaktadır. Şair, bireysel tecrübesi üzerinden insan hayatına dair evrensel bir gerçeği dile getirmektedir: İnsan, gençlik döneminde birçok yeteneğe, güce ve dikkat çeken niteliklere sahip olabilir. Bu durum, çevresindekilerin ilgisini çeker ve hatta bazı bireylerin bu ilgi doğrultusunda ahlaki sınırları zorlayacak davranışlara yönelmelerine sebep olabilir. Ancak yaşlanma süreciyle birlikte bireyin fiziksel ve zihinsel kapasitesinde azalma meydana gelir; bu da çevresindekilerin ilgisinin azalmasına ve bireyin toplumda göz ardı edilmesine yol açar.

'Urve, bu şiiriyle insan yaşamının belirli evrelerden oluştuğunu, bireyin bazı dönemlerde güçlü ve etkileyici, diğer dönemlerde ise zayıf ve dışlanmış olabileceğini vurgulamaktadır. Ayrıca, yaşlılıkla birlikte bireyin geçmişteki meziyetlerinin unutulması sonucunda toplumun ona yönelik yaklaşımında bir acımasızlık ve alaycılık ortaya çıkabildiğini ifade etmektedir. Şiirde yer alan “*bana yaşlı diyorlar*” ifadesi, bir haber cümlesi olup alaycı bir ton (tehekküm) içerdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, yukarıdaki şiirde haber cümlesinin tehekküm anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür.

⁴⁶ Dannâvî, *Şerhu Divani 'Urve b. el-Verd*, 187.

4.2.7. Tehdit

Haber-i kelamın belâği amaçlarından biri de tehdittir. Bu tarz sözlerin amacı, muhatabı yapmakta olduğu veya yapmayı düşündüğü eylemden vazgeçirmektir. ‘Urve’nin aşağıdaki şiirinde haber cümlesinin tehdit amacı taşıdığı görülmektedir.

تَمَّتْ غُرْبَتِي فَيْسُ وَإِيَّيَ لَأَحْشَىٰ إِنَّ طَحَا بِكَ مَا تَقُولُ
وَصَارَتْ دَارُنَا شَحْطًا عَلَيْكُمْ وَجُفُ السَّيْفِ كُنْتُ بِهِ تَصُولُ
عَلَيْكَ السَّلَامُ فَاسْلُمْهَا إِذَا مَا أَوَاكَ لَهُ مَبِيتٌ أَوْ مَقِيلُ
فَإِنَّ الْحَرْبَ لَوْ دَارَتْ رَحَاهَا وَفَاضَ الْعِزُّ وَاتَّعَ الْقَلِيلُ
أَخَذْتُ وَرَائِنَا بِذَنَابِ عَيْشٍ إِذَا مَا الشَّمْسُ قَامَتْ لَا تَرُولُ

*Kays gurbetimi (diyarımdan göç etmemi) istedi.
Ben ise sözlerinin (bu konunun) uzaması halinde,
Evlerimizin ve elin kolun olan kılıçların (savaşçılar)
Senden uzak kalmasından endişe ediyorum.
Sana barış ve selamet öneriyorum;
Gece ve gündüz uyku vaktinde iyi düşün.
Çünkü savaş kızışır ve şerefle öne atılacak kimseler kalmayınca,
Zayıflara-güçsüzlere uymak zorunda kalırsın ve saygınlığın gider.
Böyle bir anda güneş batmayacakmışçasına⁴⁷ doğarsa
Ardımızdan ah vah edersin.⁴⁸*

‘Abs kabilesinin büyüklerinden biri olan Kays b. Züheyr (ö. 10/632) ile ‘Urve arasında anlaşmazlık çıkınca o, ‘Urve’yi kötülemiş ve annesinin nispetinden dolayı onu kinamıştır. ‘Urve ise karşılık olarak fiili bir aksiyon almamış ancak bu şiirini söyleyerek ona bir nevi gözdağı vermiştir. Bu şiirinde o, ‘Abs kabilesinin savaşçılarının kendisi ve arkadaşları olduğunu, ayrılmaları halinde kabile adına savaşacak kimsenin kalmayacağını; kabilenin güçsüz kalacağını vurgulamış ve Kays’a akılcıca düşünmesi gerektiğini tavsiye etmiştir. Zira bu olumsuzluğun devam etmesi halinde kendi onuruna yakışanı yapmaktan geri durmayacağını ve sonuç olarak ayrılığın kaçınılmaz olacağını, bu ihtimalde ise Kays’ın çok pişman olacağını ifade etmiştir. Bu şiirin özellikle son iki beytinin tam anlamıyla bir tehdit niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o bu beyitlerde, ayrılması halinde, uzun günler sürecektir ve kabilenin saygınlığını yerle bir edecek bir savaş dâhil olmak üzere hiçbir şekilde yardıma gelmeyeceğini, bu durumda Kays’ın çok pişman olacağını

⁴⁷ Bu ifade sıkıntılı ve zor hallere duçar olunca zamanın geçmek bilmezmiş gibi uzun hissedildiği durumlar için kullanılmaktadır. Dannâvî, *Şerhu Divani ‘Urve b. el-Verd*, 219.

⁴⁸ Dannâvî, *Şerhu Divani ‘Urve b. el-Verd*, 217.

vurgulamaktadır. Bu itibarla burada haber cümlesinin tehdit anlamında kullanılmış olduğu söylenebilir.

4.2.8. Teşvik

أَقِيمُوا بَنِي لَبْنَى صُدُورَ رِكَابِكُمْ فَكُلُّ مَنْيَا الْمَوْتِ خَيْرٌ مِنْ أَهْلٍ

فَإِنْكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا كُلَّ هَمِّي وَلَا أُرِي حَتَّى تَرَوْا مَنِّتَ الْأُتْلِ

*Ey Lübna oğulları bineklerinizi harekete hazırlayın,
Zira savaşta her türlü ölüm açlıktan helak olmaktan daha iyidir.
Siz benim belirlediğim en üstün hedefe ulaşacak değilsiniz,
Esl ağaçlarının yeşerdiği yere⁴⁹ ulaşmadığınız sürece.*

'Urve bu şiirinde 'Abs kabilesinin bir kolu olun Beni Lübna oğullarını savaşa hazırlanmak üzere teşvik etmekte ve onlara ulaşmaları gereken hedefi göstermektedir. Öte yandan açlıktan ölmektense savaşmayı ve savaşta her türlü ölümü göze almanın gerekliliğini vurgulamaktadır. O kararlı ve hedefe odaklanan bir insan olduğundan arkadaşlarının da azimli ve tehlikeleri göze alabilen kimseler olmasını istemiş ve bu sözleriyle onları teşvik etmiştir. Bu itibarla bu şiirde, haber cümlesinin, teşvik amacıyla kullanılmış olduğunu ifade etmek mümkündür.

4.2.9. Zemm

Haber cümlesinin amaçlarından biri de sarf edilen söz ile bahsedilen kişi veya şeyin küçük düşürülmesi, alay edilmesi ve tahkir edilmesidir. 'Urve'nin de zemmetmek maksadıyla haber cümlesini kullandığı görülmektedir.

أَخَذْتُ مَعَاقِلَهَا الْبِقَاحِ لِمَجْلِسِ خَوْلَ ابْنِ أَكْثَمٍ مِنْ بَنِي أَنْمَارٍ

*Süt veren develer bağlı bir şekilde tutulmakta.
Beni Enmâr kabilesinden İbn Eksem'in etrafında,*

Bu beyitte 'Urve, Benî Enmâr kabilesine mensup İbn Eksem kolunun cimriliğinden söz etmektedir. Onların sahip olduklarını kimseyle paylaşmadıklarını ve ellerindekini sürekli kendileri için sakladıklarını ifade ederek bu davranışlarını eleştirmektedir. Nitekim bu beyitten sonra gelen dizeler incelendiğinde, 'Urve'nin bu topluluğun cimriliğini vurgulamak ve onları açık bir şekilde kınamak istediği anlaşılmaktadır. Belâgat açısından değerlendirildiğinde, bu haber cümlesinin yalnızca bilgi verme amacı taşımadığı, aynı zamanda zemmetme (kınama) amacı taşıdığı da görülmektedir.

⁴⁹ Esl ağaçlarının yeşerdiği yer ile kastedilen 'Urve'nin saldırı yapmak istediği Beni kayn topraklarıdır. Dannâvî, *Şerhu Divani 'Urve b. el-Verd*, 202.

Sonuç

Muhtelif dönemlerde diğer toplumlarda olduğu gibi Arap toplumunda da çeşitli sebeplerle kabilelerinden dışlanan veya mevcut sosyal düzene isyan eden bazı kimselerin, eşkıyalık ve yağmacılık faaliyetinde bulunmuş olduğu bilinmektedir. Arap örfünde ve Arap edebiyatında bu kimseler için yaygın olarak su'lûk ifadesi kullanılagelmıştır. Arap toplumunun her kesiminden olduğu gibi bu taifeden de şiir söyleyenler olmuştur. Şiirleri erken dönemden itibaren derlenip günümüze ulaşabilmiş su'lûk şairlerden biri de 'Urve b. el-Verd'tir. Bu araştırmada Câhiliye dönemi su'lûk (eşkıya-yağmacı) şairlerden 'Urve b. el-Verd'in şiirleri incelenmiş ve haber-i kelimanın belâği anlamları tespit edilmiştir.

'Urve b. el-Verd, Câhiliye döneminde yaşamış ve su'lûk şairler arasında özgün bir yere sahip olmuştur. Onu diğer su'lûklardan ayıran en önemli özellik, eşkıyalığını bir sosyal adalet anlayışı çerçevesinde sürdürmesi ve şiirlerinde bu düşüncelerini yansıtmasıdır. Cömertliği ve fakirlere yardım etmeyi yaşam felsefesi haline getiren 'Urve, yalnızca bireysel menfaat için değil, toplumsal bir misyon doğrultusunda hareket etmiştir.

Şiirleri incelendiğinde, sadece birer edebi metin olmaktan öte, dönemin toplumsal yapısını, adaletsizliklerini ve bireyin bu düzene karşı duruşunu yansıtan önemli belgeler olduğu görülmektedir. Şiirlerinde kullandığı haber-i kelim yapıları, onun belâgat açısından güçlü bir şair olduğunu göstermektedir. Haber cümlelerini sadece bilgi aktarmak için değil, övgü, yergi, teşvik, tehdit ve nasihat gibi pek çok farklı belâgat amacıyla kullanmıştır. Bu da onun dil ve üslup ustalığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, 'Urve b. el-Verd'in şiirleri, sadece su'lûk edebiyatının değil, Arap edebiyatının da önemli bir parçasıdır. Onun şiirleri, dönemin sosyo-ekonomik yapısını anlamak ve edebi derinliğini keşfetmek açısından büyük bir öneme sahiptir.

Kaynakça/References

- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fi tarihi'l-'Arab kable'l-İslam*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Al-Tameemi, Doaa Saad Kareem. *Su'luk Şair 'Urve B. Verd ve Şiiri (Tematik Bir İnceleme)*. Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Altuncî, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi'l-edeb*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- 'Amâra, es-Seyyid Ahmed. *Dirase fi nusûsi'l-'asri'l-câhili tahlil ve tezavvuk*. Ahsa: Mektebetü'l-Mütenebbi, 2003.
- 'Atîk, Abdulaziz. *İlmu'l-meânî*. Beyrut: Dârü'n-Nahdeti'l-'Arabiyye li't-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 2009.
- Bulut, Ali. *el-Belâgatü'l-müeyyessere*. İstanbul: İFAV Yayınları, 20. Basım, 2022.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve şihâhü'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur 'Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Dannâvî, Sa'dî. *Şerhu Divani 'Urve b. el-Verd*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1996.
- Dayf, Şevki. *Tarihu'l-edebi'l-'arabî*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1960.
- Demenhûri, Şehabuddin Ahmed b. Abdülmun'im. *Hilyetü'l-Lübbi'l-Mesûn bi şerhi'l-Cevheri'l-Meknûn*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Ebu Naci, Mahmud Hasan. *Şu'arâü'l-'Arab el-fürsan fi'l-câhiliyyeti ve sadri'l-İslam*. Beyrut: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'an, 1984.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, 2001.
- Göçemen, Yakup. "Eşkiya (Su'lûk) Şair 'Urve b. El-Verd'in Sosyal Adalet ve Dayanışma Anlayışı". *Nüşa* 51 (2020), 117-146. <https://doi.org/10.32330/nusha.729062>
- Hafni, Abdülhalim. *Şi'ru's-saâlik menhecühü ve hasâisuh*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Kitab, 1987.
- Haşimi, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyan ve'l-bedi'*. thk. Yusuf es-Sumaylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Huleyf, Yusuf. *eş-Şu'arâü's-saâlik fi'l-'asri'l-câhili*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. Basım, 1978.
- İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

- İbn Sîde, ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü's-Sikkât, Ebu Yusuf Yakup b. İshak. *Şerhu Divani 'Urve b. el-Verd*. thk. Abdülmuin el-Melûhi. Dimaşk: Vizâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşad el-Kavmî, 1966.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *el-Eğânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- Kasım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddin. *Ûlumu'l-belâga (el-bedi' ve'l-beyan ve'l-meânî)*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Küttâb, 2003.
- Keskin, Mustafa. *Şafii Divanında Belâgat Uygulamaları*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2024.
- Liu Young De. "Şi'ru's-saâlik ağrâdüh ve hasâisüh". *el-Mecelletü'd-Devliyye li-Neşri'l-Bühûsi ve'd-Dirâsât* 3/34 (2022), 359-390. <http://doi.org/10.52133/ijrsp.v3.34.12>
- Manastırlı, Mehmed Rifat. *Mecâmiu'l-edeb*. 3 Cilt. İstanbul: Kasbar Matbaası, 1892.
- Ömer, Ahmed Muhtar Abdülhamid. *Mu'camü'l-lügati'l-'arabiyye el-muasara*. 4 Cilt. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *Nihâyetü'l-îcaz fi dirayeti'l-i'caz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Sekkâkî, Ebu Yakup Yusuf b. Ebi Bekir b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Tebri'zi, Yahya b. Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *Şerhu Divani'l-Hamâse*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Muhtasarü'l-meânî*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetü'l-Büşra, 2010.
- 'Urve b. el-Verd. *Divanu 'Urve b. el-Verd emiru's-saâlik*. thk. Esmâ Ebubekir Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Yıldırım, Kadri. "Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında 'Su'lûk' Şairler Hareketi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 177-209.
- Zebidî, Muhammed Murtaza el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kamûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 45-65.

Issue: 21, 2025, 45-65.

Mütenebbî'nin Kâfûr Sonrası Kasidelerindeki Hikmet Beyitleri Üzerine Eleştirel Bir Okuma

A Critical Reading of Wisdom Verses in Al-Mutanabbî's Odes After the Period of Kâfûr

Adnan Arslan

Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Prof. Dr. Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
Rhetorics, Bilecik/Türkiye

adnan.arslan@bilecik.edu.edu.tr | ORCID: [0000-0002-3989-6612](https://orcid.org/0000-0002-3989-6612) | ROR ID: [00dzfx204](https://ror.org/00dzfx204)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

8 Şubat 2025 8 February 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

25 Mayıs 2025 25 Mayıs 2025

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve It is declared that scientific and ethical principles
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm have been followed while carrying out and writing
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur this study and that all the sources used have been
(Adnan Arslan). properly cited (Adnan Arslan).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Arslan, Adnan. "Mütenebbî'nin Kâfûr Sonrası Kasidelerindeki Hikmet Beyitleri Üzerine
Eleştirel Bir Okuma". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 45-65.

DOI: [10.52886/ilak.1635795](https://doi.org/10.52886/ilak.1635795)

Arslan, Adnan. "A Critical Reading of Wisdom Verses in Al-Mutanabbî's Odes After the
Period of Kâfûr". *Theological Academia* 21 (June 2025), 45-65. DOI: [10.52886/ilak.1635795](https://doi.org/10.52886/ilak.1635795)

Atıf/ Cite as

Öz

Herhangi bir şairin çalkantılı yaşamı, edebi üretiminin doğasında derin ve çok katmanlı bir yapının oluşmasına olanak tanımaktadır. Zira inişli çıkışlı bir hayat, şairin ruh dünyasında meydana getirdiği duygusal ve düşünsel yoğunlukla birlikte, onun şiirsel formunda anlamlı bir katkı sağlar. Çalkantılar, bireyin içsel çatışmalarıyla yüzleşmesini ve dış dünyadaki olgulara farklı bakış açıları geliştirmesini teşvik eder. Bu dinamik süreç, şairin şiirine derinlik kazandırırken, yaşadığı dönemin toplumsal, kültürel ve bireysel öğelerini yansıtarak edebi eserlerin çok katmanlı olmasına neden olur. Şairin kişisel acıları, toplumsal gözlemleri, içsel çatışmaları ve varoluşsal mücadeleleri, onun edebi üretiminde biçimsel ve içeriksel bir belirleyicilik taşır. Bu tespit, özellikle Arap edebiyatının en önemli şairlerinden biri olan Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/963) için tamamen geçerlidir. Mütenebbî'nin yaşamı, sürekli değişen ve çalkantılı olaylarla şekillenmiş bir yolculuk olarak edebi üretimini doğrudan etkilemiştir. Şairin küçüklüğünden itibaren karşılaştığı zorluklar, onun hayatını ve sanatını derinden etkilemiş, bu etkiler onun şiirlerine kendine has bir derinlik katmıştır. Mütenebbî'nin bilhassa hikmet (bilgelik) yönünü geliştiren hadiseler, onun şiirlerinde hem bireysel hem de toplumsal gözlemlerinin şekillenmesine yardımcı olmuştur. Mütenebbî'nin edebi kariyerinde önemli bir dönüm noktası, Mısır'daki yıllarına denk gelir. Bu dönem, şairin hikmet temalı şiirlerinin yoğunlaştığı bir evre olarak dikkat çekmektedir. Mısır'daki siyasi ve toplumsal çalkantılar, şairin düşünsel sürecini ve buna bağlı olarak şiirsel üretimini etkileyen önemli etkenlerdir. Mısır'a yerleştiği dönemde, şairin yazdığı şiirlerde yaşadığı kişisel sıkıntılar, sosyal ve kültürel gözlemleri arasında belirgin bir etkileşim gözlemlenmektedir. Bu çalışmanın odaklandığı konu, şairin Mısır'daki yıllarından sonra yazdığı, edebi düzey bakımından donukluk ve duraklama evresi olarak değerlendirilebilecek hikmet temalı beyitleridir. Şairin Kâfûr hakkında söylediği şiirler hakkında genel çalışmalar vardır. Ancak bu çalışma, özellikle söz konusu dönemden sonra söylenmiş hikmet şiirleri ile ilgili müstakil bir araştırmanın bulunmaması nedeniyle özgün bir katkı sağlamaktadır. Mütenebbî'nin Kâfûr sonrası dönemdeki hikmet beyitlerinin analizi, onun düşünsel evrimindeki önemli bir döneme ışık tutmaktadır. Araştırma, şairin şiirlerinde kullanılan dilin ve içeriğin değişim gösterdiğini ve özellikle tekrara düşülen noktaların şiirin özgünlüğünü yitirmesine neden olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışma, şairin Kâfûr sonrası dönemdeki şiirlerinde, özellikle hikmet beyitlerinde belirgin bir şekilde özgünlüğün azaldığını vurgulamaktadır. Mütenebbî'nin önceki dönemlerinde sergilediği entelektüel derinlik ve sanatsal coşku, bu dönemde daha durağan bir hâle bürünmüş, şiirlerinde daha genel ifadeler ve klişe kalıplar kullanmaya başlamıştır. Bu dönemde yazdığı beyitler, anlam bakımından sıradanlaşıp klişe ifadelerden uzaklaşmamış, bu da onun şiirlerinde bir tür derinlik kaybına yol açmıştır. Bununla birlikte, şairin özellikle insan psikolojisi, ahlaki değerler ve sosyal hayat gibi konularda yaptığı tespitler hâlâ önemli bir entelektüel zenginlik taşımaktadır. Bu noktada, şairin şiirlerinde gösterdiği felsefi perspektif ve geçmişteki edebi mirası modern bir bakış açısıyla harmanlama çabası dikkat çekicidir. Sonuç olarak, Kâfûr sonrası dönemdeki Mütenebbî'nin hikmet beyitleri, edebi açıdan tartışmalı olmakla birlikte, onun gözlem gücünü ve düşünsel kapasitesini yansıtmaya devam etmektedir. Şairin bu dönemdeki eserleri, klasik Arap şiirinde hikmet temasının dönüşümünü anlamak isteyen araştırmacılar için önemli bir kaynak olma niteliğini taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Abbasi Şiiri, Mütenebbî, Hikmet, Kâfûr.

Abstract

The turbulent life of any poet allows for the formation of a deep and multi-layered structure in their literary production. Indeed, a life marked by ups and downs contributes meaningfully to the poet's poetic form, in conjunction with the emotional and intellectual intensity that arises in their inner world. Such turbulence encourages the individual to confront their inner conflicts and to develop alternative perspectives on the phenomena of the external world. This dynamic process not only enriches the poet's poetry but also makes their literary works multi-layered by reflecting the social, cultural, and individual elements of the period they lived in. The poet's personal sufferings, societal observations, inner conflicts, and existential struggles play a determining role in shaping their literary production, both in form and content. This observation is particularly applicable to one of the most important poets of Arabic literature, Abū Ṭayyib al-Mutanabbī (d. 354/963). al-Mutanabbī's life has been directly influenced by constantly changing and tumultuous events, which have shaped his literary production. The difficulties he encountered from childhood onward profoundly affected his life and art, imbuing his poetry with a unique depth. The events that particularly developed al-Mutanabbī's wisdom (ḥikma) aspect have greatly contributed to shaping his observations of both individual and societal experiences. A significant turning point in al-Mutanabbī's literary career coincides with his years in Egypt. This period stands out as one where the poet focused heavily on wisdom-themed poetry. The political and social turmoil in Egypt were key factors influencing his intellectual process and, consequently, his poetic production. During his time in Egypt, there is a noticeable interaction between the poet's personal struggles and his social and cultural observations, which are reflected in the poems he wrote. This study specifically aims to examine al-Mutanabbī's wisdom-themed couplets from the period following his time in Egypt, which can be considered a phase of stagnation and decline in terms of literary quality. There are general studies on the poems that the poet composed about Kâfûr. However, this study provides an original contribution, as there is no independent research specifically focusing on the wisdom-themed poems composed after that period. The analysis of al-Mutanabbī's wisdom couplets after his time with Kâfûr sheds light on a crucial period in his intellectual evolution. The study reveals that there was a shift in the language and content of his poetry, highlighting that repetitive motifs in his poems led to a loss of originality. The study emphasizes that his poetry from the post-Kâfûr period is marked by a noticeable decrease in originality, with more general expressions and clichéd phrases emerging. The intellectual depth and artistic fervor that he displayed in his earlier periods had transformed into a more stagnant form during this phase, with his poems becoming more conventional and less profound. Nevertheless, the poet's observations on human psychology, moral values, and social life still carry significant intellectual depth. In this respect, the philosophical perspective he presents in his poetry and his effort to blend the past literary heritage with a modern outlook is noteworthy. In conclusion, while al-Mutanabbī's wisdom couplets from the post-Kâfûr period are debatable from a literary perspective, they continue to reflect his observational power and intellectual capacity. His works from this period serve as an important resource for researchers seeking to understand the transformation of the wisdom theme in classical Arabic poetry.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Abbasid Poetry, Al-Mutanabbī, Wisdom, Kâfûr.

Giriş

Abbasi dönemi Arap şairleri arasında ismi belirgin bir surette öne çıkan Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, -ilk şiirini 10 yaşında kaleme aldığı kabul edilirse-¹ yaklaşık 40 yıllık şairlik hayatı boyunca olgunlaşma bakımından farklı merhalelerden geçmiştir. Arap edebiyatı tarihçilerinin aktardığına göre; şairin ilk çocukluk yıllarında gazel/aşk şiiri denemeleri ile başlayan edebi yolculuğunun ikinci durağı, düşük rütbeli devlet adamı yahut kabile reislerine cüzi ücretler mukabilinde methiyeler dizmesi olmuştur.² Bu süreç, şaire daha sonraki aşamalar için cevherini fark etme ve kendini geliştirme fırsatı sunmuştur. Mütenebbî'nin şairlik kariyerinde ilk sıçrama Taberiyye Valisi Bedr b. Ammâr'ın yanında kaldığı 3 yıllık sürede gerçekleşmiştir. Zirve öncesi son durak olan bu sürede şair, gerçekten değer verdiği ve hayranlık duyduğu bir şahsiyete karşı sunduğu methiyelerde sanatsal çıtayı epey bir yukarı seviyeye çıkarabilmiştir.³ Bundan sonra şair, oradan ayrılır. Ancak bu ayrılık onu, Arap şiir tarihinin en büyük şairleri arasına yerleştirecek bir tanışmaya taşımıştır. Bu büyük fırsat, şairin Halep'te merkezi bulunan Hamdânî Emiri Seyfüddevle (ö. 356/967) ile tanışıp onun saray şairi olmasıyla sonuçlanmıştır. Şair Halep'te kaldığı dokuz yıl içerisinde sanatsal kalite bakımından her birisi diğeri ile rekabet halinde olan onlarca kaside inşat etmiştir. Bu kasidelerde Seyfüddevle'nin başta Bizanslılar olmak üzere diğer Arap ordularıyla yaptığı çetin savaşlardan sahneler bulunur.⁴ Bu sahnelerde Seyfüddevle, seçkin bir komutan olarak öne çıkarken, o sahneleri ustalıkla betimleyen Mütenebbî de Arap şiirinde sanatsal üslubun en güçlü temsilcilerinden biri olarak edebiyat tarihine geçmiştir. Dolayısıyla biri savaş, diğeri ise edebiyat alanındaki yetkinliğiyle tanınan bu iki ismin buluşmasından en çok Arap şiiri istifade etmiştir denilebilir. Hem Seyfüddevle hem de Mütenebbî açısından başarılarla dolu bu sürecin ardından, saray çevresinde önemli bir dil âlimi olan İbn Hâleveyh (ö. 370/980) ile şair arasında bir tartışma yaşanmış, şaire yönelik fiziki bir müdahale söz konusu olmuş ve nihayetinde bu iki ismin yolları ayrılmıştır.⁵ Bir görüşe göre de şair, burada Seyfüddevle'den kendisine vaat edilen vezirlik gibi üst düzey makam ve mansıplar beklemiş, beklentisi karşılanmayınca hayal kırıklığı ile Halep'ten ayrılmıştır. Sebebi ne olursa olsun bu ayrılık Mütenebbî açısından çok zor olmuş ve kendisini Mısır'da Kâfur el-İhşîdî'nin (ö. 357/968) sarayında bulmuştur. Burada geçen dört yıl boyunca şair, deyim yerinde ise el üstünde tutulmuş, servetine servet katmıştır. Refah, itibar ve maddi varlık bakımından şairin tam bir esenliğe kavuşması onun edebi dehasını bir adım öteye götürmemiştir. Sonuçta, kendisine vaat edilen vezirlik ya da valilik gibi yüksek bir makamla taltif edilmemiş; bu durum,

¹ Régis Blachère, *Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî: Dirâsetun fi't-târîhi'l-edebî*, çev. İbrâhîm el-Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 44.

² Enîs el-Makdişî, *Umerâu's-ş-ri'l-Arabî fi'l-'asri'l-Abbâsî* (Beyrut: Dâr'ul-İlmi li'l-Melâyîn, 1989), 328.

³ Tâhâ Huseyin, *Ma'a'l-Mutenebbî* (Birleşik Krallık: Muessesetu Hindâvî, 2013), 109.

⁴ Abdurrahman Özdemir, "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-18.

⁵ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâü ebnâ'i'z-zamân mimma s.ebete bi'n-naql evi's-semâ' ev es.betehü'l-ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/123.

onda derin bir hayal kırıklığına yol açmıştır.⁶ Bundan dolayı olmalı ki burada inşat ettiği methiyelerinde bir soğukluk ve donukluk yahut başka bir tabirle akıp gidememe sorunu göze çarpar.⁷ Evet, şiirlerinde yine edebi sanatlar bulunur, göz alıcı ve akli cezbedici anlam katmanları eksik değildir; ancak bu kasidelerde eski Mütenebbî'nin enerjisini ve özgünlüğünü kaybettiği bir yapaylık hissedilir. Bu dönemdeki şiirlerinde cesaret ve cömertlik, hayranlık ve takdirler, savaşlar ve çatışmalar yine mevcuttur; lakin Seyfûddeve günlerindeki şiirlerin heyecan ve samimiyeti, inanmışlık ve adanmışlığı çekilmiş, yerini tekellûf yani zorlama bir üslup almıştır. Zira ortada ne çetin bir savaş vardır ne de yiğit bir savaş kahramanı.⁸

Mütenebbî, Kâfûr'dan 350 yılında ayrıldıktan sonra yalnızca 4 yıl daha yaşamıştır. Bağdat ve Kûfe'de bir süre kaldıktan sonra, Büveyhî Emiri Adüdüddeve'nin (ö. 372/983) himayesinde saray şairi olarak görev almıştır. Büveyhîler'in başkenti Şiraz'da yalnızca üç ay gibi kısa bir süre kalan şair, bu kısa süre zarfında burada altı methiye kasidesi inşat etmiştir.⁹

Kâfûr sonrası şiirlerine geçmeden önce şunun altını çizmek gerekir ki şairin bu dönemdeki şiirleri sanatsal düzey bakımından ayrıca incelenmeye layık görülecek özellikler ihtiva etmektedir. Bu bağlamda, şairin divanında Kâfûr ve Adüdüddeve dönemlerinde söylediği şiirler, müstakil akademik çalışmaların konusu olmuştur.¹⁰ Açıkçası şairin edebî hayatı; çocukluk döneminden¹¹ Seyfûddeve'nin himayesindeki zirve yıllarına,¹² Kâfûriyyât kasidelerinden¹³ Şiraz'daki son dönemine kadar,¹⁴ farklı evreleriyle daima müstakil araştırmaların ilgi odağı olmuştur. Şairin Kâfûr sonrası dönemde söylediği şiirler, üslup, edebi sanatlar ve içerik bakımından söz konusu çalışmalarda incelenmiştir. Ancak bu çalışmalarda

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, 1/122; Ebû Muhammed Abdullâh et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâti ayânî'd-dehr* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008), 3/155; Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr (et-Târîhu'l-mukaffâ, el-Mukaffâ fî terâcimi ehli Mısr ve'l-vâridîne ileyhâ)*, thk. Muhammed Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 1/228; Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-Alâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 1/115.

⁷ Blachère, *Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî: Dirâsetun fî't-târîhi'l-edebî*, 310.

⁸ Şairin bu dönem söylediği şiirlerin incelemesine dair çalışmalar için bk. Fuat Daş, "İki Kaside Bağlamında Mütenebbî'nin İhşîdî Hükümdarı Ebû'l-Misk Kâfûr'a Methiye ve Hicivleri", *Nûsha* 54 (2022), 43-72; Dursun Hazer, "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 17-36.

⁹ Tâhâ Huseyin, *Ma'a'l-Mutenebbî*, 308.

¹⁰ Yûsuf Muhammed Ebker Ahmed, *el-Kâfûriyyât ve'l-Adudiyyât fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Sudan: Ummu Durman Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, 2006).

¹¹ Amr Muhammed el-Es'ad, "el-Ebyurdî: el-Mutenebbî es-Sagîr", *Mecelletu Câmiati'l-Melik Abdulazîz* 2 (1978), 101-116.

¹² Esat Ayyıldız, "El-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 497-518.

¹³ İbrahim Esîkâr, "Suhriyyetu'd-Tedât ve'l-mufârakati'l-mecâziyye fî Kâfûriyyâtî'l-Mutenebbî" *Mecelletu 'Alâmât* 40 (2013), 133-141; İbrâhîm Sâlihî, *et-Ta'rid fî medâihî'l-Mutenebbî'l-Kâfûriyye* (Biskra: Muhammed Khider Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008-2009).

¹⁴ Ebû Firâs en-Nutâfî, "Şî'ru'l-Mutenebbî fî Şirâz", *Mecelletu Kulliyeti Dâri'l-Ulûm* 25 (1999), 105-138.

bir hususun müstakil olarak ele alınmadığı dikkatimizi çekmiştir. O da Mütenebbî'nin Kâfûr sonrası hikmet temasını nasıl ele aldığıdır. Şairin hikmet temasında son derece hünerli olduğu ve hayat tecrübelerini gayet yüksek bir edebi üslupla nazma dökme becerisine sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Şair başından geçenleri, hayat ve topluma dair gözlemlerini gayet ilgi çekici, çarpıcı ve akılda kalıcı ifadelerle kasidelerine serpiştirir. Hayat tecrübelerini şiire aktarma konusunda çocukluktan itibaren eğilimli olduğu açıktır. Burada şu soru akla gelir: Hayatı, Karmati istilasıyla Semave çölüne göç etmek zorunda kaldığı ilk macerasından itibaren hep çalkantılı geçen ve hayata dair gözlemlerini nazma taşımayı adeta bir rutin haline getirmiş olan Mütenebbî, son demlerinde hayata dair neler gözlemlemiş ve müşahedelerini şiire nasıl taşımıştır? Çalışmada bu soruların cevapları aranacaktır. Mütenebbî'yi eceline götüren Kâfûr sonrası yolculuğunda söylediği şiirleri bu çalışmanın başlangıç noktasını oluşturacaktır.

Arap şiirinde hikmet temasına dair kısaca bilgi vermek gerekirse; Cahiliyeden itibaren Arap şairleri şiirlerini hikmet beyitleriyle süslemeye özen göstermiştir.¹⁵ Bu durum bilhassa Abbasi dönemi şiirinde yaygınlık kazanmıştır.¹⁶ Bundan dolayı Arap şairlerinin divanları hikmet teması ekseninde Arap akademisinde pek çok çalışmanın konusunu teşkil etmiştir. Ebû Temmâm (ö. 231/846),¹⁷ Ebu'l-Bekâ er-Rundî (ö. 684/1285),¹⁸ Mütenebbî (ö. 354/965)¹⁹ vb. pek çok şairin divanları hikmet teması çerçevesinde araştırılmıştır. Mevzubahis tema incelemesi, belirli bir şair ekseninde olmak üzere son yıllarda Türk akademisinde de ilgi görmüştür. Tarafe,²⁰ İbnü'r-Rûmî²¹ ve Ebû Firâs²² gibi Arap şairlerinin divanlarında hikmet şiirleri, çoğunlukla söz sanatları ve düşünce açısından incelenmeye değer görülmüştür. Bu yüzden Arap şiirinde hikmet temasının kavramsal çerçevesine dair burada detaya girmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Burada ilgili çalışmalara atıfta bulunmak yeterli görülerek doğrudan araştırma konusuna girilecektir.

¹⁵ Cahiliye şiirinde hikmet antolojisine dair bir eser bk. Abdulkâdir Zeynû, *Şi'ru'l-hikme fi'l-'asri'l-câhilî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2020).

¹⁶ Hannâ Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebi'l-Arabî* (Beyrut: Matbaatu'l-Bûlîsiyye, 1953), 368.

¹⁷ Vurûd Velîd Hamûd - Huseyn es-Sarrâf, *Eş'âru'l-hikmeti fi dîvânî'l-Hamâse li-Ebî Temmâm* (Irak: Kufe 05); Azîze Huceyra, *Tecelliyâtul-hikme fi ş-ş-ri'l-Arabî Ebû Temmâm nemûzecen* (Cezayir: Andelhamîd Ibn Badis Üniversitesi, Edebiyat ve Güzel Sanatlar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017-2018).

¹⁸ Nevef Muhammed Ali Yemânî, *el-Hikmetu fi ş-ri Ebi'l-Bekâ er-Rundî* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1437).

¹⁹ Abdullâh Mahmûd Hasen, "el-Hikmetu fi ş-ri'l-Mutenebbî", *Mecelletu Kulliyeti'l-Lugati'l-Arabiyye* 6 (1986), 1-25.

²⁰ Abdullah Bedeva, "Tarafe b. el-'Abd'ın Şiirlerinde Hikmet", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 219-242.

²¹ Adnan Arslan, "Abbâsî Şairi İbnü'r-Rûmî'nin Şiirlerinde Hikmet", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2023), 45-65.

²² Adnan Arslan, "Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 45-60.

1. Ak/Siyah Saçlar

Abbasi dönemi Arap şiirinde sıklıkla dile getirilen ve motif haline gelen ak saçlar, şairlerin bakış açılarına göre farklı şekilde yorumlanmıştır. İhtiyarlık, çoğunlukla insana bu dünyadan ayrılık vaktinin yaklaştığını hatırlattığı için sevimsiz gelir. Şairler de bu minval üzere başa düşen ak saçları beyaz kefeni hatırlatan birer haberci şeklinde tasvir ederler. Beyaz saçların ruhta uyandırdığı bu depresif halet-i ruhiyeyi şiirine taşıyan şairlere Mütenebbî'nin bir itirazı vardır. Divanının tamamına bakıldığında güçlü bir şekilde kendini hissettiren cesaret, aşağıdaki beyitte bu kez ak saçlar karşısında bir dik duruş şeklinde tezahür eder:

وَلَقَدْ رَأَيْتُ الْحَادِثَاتِ فَلَا أَرَى يَقْقَأُ مُجِثٌ وَلَا سَوَادًا يَعْصِمُ

Hadiselere baktım da şunu gördüm:

*Ne beyaz saç insanı öldürür ne de siyah saç onu korur.*²³

Bu beyitte şair, çalkantı ve maceralarla geçen yaklaşık elli yıllık hayatından kendisine miras kalan bir tecrübesini yansıtır. Özellikle Seyfüddevle sarayında bulunduğu yıllarda şair, pek çok savaşa bizzat iştirak etmiştir. Daha öncesinde de bedevi Araplar arasında isyan hareketlerine katılmış, hapse atılmıştır. Epey bir badireli geçen hayat macerasında belki de defalarca ölümle burun buruna gelmiş fakat her seferinde kurtulmuştur. Tüm bu yaşadıkları ona şunu öğretmiştir ki eğer ecel henüz gelmemişse başa düşen aklardan zarar gelmez. Tam aksine kaderden atılan musibet oku geliyorsa bundan siyah saçlar kurtaramaz. Ne takdir edilmişse o başa gelecektir.

2. Aşkın Kaynağı

Aşkın kaynağının ne olduğu ve nasıl kalbe yerleştiği kadim bir felsefi tartışma konusudur. İnsan kime, neden ve nasıl âşık olur soruları hep sorulagelmiş ve bu çerçevede sayısız yorum yapılmıştır.²⁴ Bu tartışma, haliyle şairlerin de ilgisini çekmiş ve pek çok Arap şairi kendi görüşünü kasidelerinin içine anlam bütünlüğü sağlayacak şekilde serpiştirmiştir. Bu şairlerden birisi de Mütenebbî'dir. Şair söz konusu aşkın kaynağı meselesini kasidesinin ilk beytine yerleştirmiş ve konuya verdiği ehemmiyeti bu suretle göstermiştir. Aşağıdaki beyitte şair, bu duygunun

²³ Mütenebbî, *Dîvân*, 570.

²⁴ Mehmet Kasım Özgen, "Spinoza'da Aşk Felsefesi", *Beytulhikme An Inter national Journal of Philosophy* 3/1 (Haziran 2013): 85-103; Emel Koç, "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Aralık 2008): 171-194; Naim Şahin, "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 71-83; Mustafa İlboğa, "Platonik Aşk'ın Diyalektiği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/26 (2011): 33-47. Turhan Yörükhan, *Yunan Mitolojisinde Aşk* (b.y.: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.), 35. Aylin Çankaya, "Platon'un Symposion'unda (Şölen) Eros'un (Aşk) Doğası Meselesi: Bir Ölümsüzlük Arzusu", *Felsefi Düşün Dergisi* 5 (Ekim 2015), 21-39.

kaynağının asla bilinemeyeceği ve aşkın oldukça gizemli bir iç hali olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

هوى القلوب سريرة لا تعلم عرضا نظرت وختل أني أسلم

*Kalpdeki aşk öyle bir sırdır ki bilinmez; ansızın baktım ve sandım ki kurtulurum.*²⁵

Şairin tespitiye göre aşk denilen olgu, insan aklının kavrayabileceği bir mahiyet değildir. Aşk, insan iradesinin ötesinde gerçekleşir ve yine irade yoluyla ondan kurtulmak mümkün değildir. Bunu ikinci mısradaki *وختل أني أسلم* “sandım ki kurtulurum” ifadesi ile vurgular.

3. Samimi Olmak

Arap şiirinde en çok övülen sıfatlardan birisi ve muhtemelen de birincisi cömertliktir. Çoğu kez fazilet bakımından cesaretin de önüne geçen cömertlik, methiye kasidelerinin olmazsa olmaz motiflerinden biri olarak klasik Arap şiirinde yerini almıştır. Mütenebbî de bu minval üzere kasidelerinde övdüğü kişilerin eli açık oluşunu dile getirmiştir. Methiye esnasında şairin cömertlik ve cimrilik vasıflarını kimi zaman, hikmet formuna dönüştürerek sözünü müşahhas bir çerçeveden evrensel bir mesaj haline getirdiği görülür. Aşağıdaki beyitte kimilerinin cömertlikten anladığı şeyin civanmertlikle hiç alakası olmadığını şöyle bir şekilde dile getirir:

ومن يظنّ نثر الحبّ جوداً وينصب تحت ما نثر الشباكا

*Daneyi saçan ve altına tuzak kurup da bunu cömertlik sananlar (sana kurban olsun).*²⁶

Cömertlik denildiğinde ilk akla gelen kuşkusuz bir insanın elindekini başkaları ile paylaşmasıdır. Ancak beytin hatırlattığına göre cömertliğin bir sureti vardır bir de manası. Bir avcının, örneğin bir kuşu yakalamak için gerdiği ağın üzerine daneleri sermesi de ilk bakışta cömertlik gibi algılanabilir. Hâlbuki bununla amaçlanan şeyin cömertlik olmadığını herkes bilir. Şair, zahiri cömertlik ile avlanma arasındaki bu benzerlik ilişkisini methiyesine konu ederken hikmet formuna çevirmekte başarılı olmuştur. Buna göre; bir kişinin başkalarına bir şeyler verdiğinde bunu yüksek bir ahlak olan cömertlik/sahavet mertebesine yükseltecek olan kuşkusuz halis bir niyettir.

Şairin gerçek ve samimi duygular üzerine yaptığı vurgu aynı kasidesinin ilerleyen beyitlerinde de karşımıza çıkar. Burada da hüznün denilen asil duygunun herkes tarafından aynı gerçeklikte yaşanmadığını şöyle ifade eder:

وفي الأحبابِ مُحْتَصٌ يُوْجِدُ وَأَخْرُ يَدَّعِي مَعَهُ إِشْرَاكَ

²⁵ Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1983), 571

²⁶ Mütenebbî, *Divân*, 566.

إِذَا اشْتَبَهَتْ دُمُوعٌ فِي حُدُودٍ تَبَيَّنَ مَنْ بَكَى مَنْ تَبَاكَى

*Dostlar arasında candan özleyip iç geçiren biri varken başka biri de onunla aynı
hislere sahip olduğu iddiasında.*

Yanaklardan gözyaşları döküldüğünde kim ağlıyor kim ağlar gibi yapıyor belli olur.²⁷

Bu iki beyitte vurgulanan duygulardaki samimiyettir. Ancak şair, kendine mahsus üslubuyla duygulardaki içtenliği gözyaşlarının akış sahnesi üzerinden somutlaştırır. Bir insan gerçekten üzülyorsa bu onun her haline yansır. Gözyaşları burada samimiyetin bir emaresi olarak takdim edilmiştir.

4. Şeref/Onur

Mütenebbî divanını okuyan bir kişinin ilk fark edeceği husus şairin aşırı özgüvenidir. Aslında hemen hemen her Arap şairinin fahr denilen kendisini yücelttiği şiirleri vardır. Bu, Cahiliyeden itibaren sanatsal bir gelenek halini almıştır. Ancak kendini övme ve özgüven hususunda Mütenebbî ismi belirgin bir surette öne çıkmaktadır.²⁸ Şeref, haysiyet, onur, izzet-i nefis vb. kavramlarla ifade edilen değerler onun divanında sıklıkla işlenir ve şair bu değerleri kendisinin en yüksek seviyede taşıdığına da mutlak bir surette inanmıştır. Divanına ilk defa göz atan bir okuyucu bu minval üzere söylenmiş beyitleri gördüğünde muhtemelen Mütenebbî'nin kibirli, mağrur ve narsist bir kişiliğe sahip olduğunu düşünecektir. Şairin bu kasidesinde de şeref vurgusu şöyle tecelli etmiştir:

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم

Yüksek şeref ancak uğrunda kan akıtıldığı sürece aşınıp örselenmekten kurtulabilir.²⁹

Bu beytin vurguladığı husus, kişinin onurunu koruyabilmesi için bedel ödemesi lüzumudur. İnsanın hayatta taşıyabileceği en büyük değeri onun şeref ve haysiyetidir. Ancak bu hayatta insanın onur ve şerefini küçük düşürecek kişi ve olaylar her zaman olur. Onun haysiyetine ilişecek, onurunu küçük düşürecek davranış ve sözler hiç eksik olmaz. Kişinin onuru öyle hassas, öyle narindir ki onu muhafaza etmek için son derece titiz olmak gerekir. Şairin tasvir ettiğine göre böyle bir şerefi koruyabilmek için ölmeyi ve öldürmeyi göze almak gerekir. Beyitteki "kan" ifadesi, şairin edebi üslubunun bir yansımasıdır. Ölüm ve öldürme gibi sert fiiller, edebi dilin daha ince ve dolaylı anlatım özellikleriyle yer değiştirmiştir. Şair, burada şeref uğruna yapılması gereken fedakârlığı, kan dökme imgesiyle sembolize eder. Şeref ve haysiyeti hayatın mihrabı hükmüne getirir. Özetleyecek olursak; şeref çok nazik ve kınlgandır, çekemeyen gözlerin hep hedefidir, tahkire her zaman

²⁷ Mütenebbî, *Dîvân*, 569.

²⁸ Abbâs Mahmûd el-Akkâd, "Nahvun mine'n-nahvi", *Mecelletu'r-Risâle*, 503, 4.

²⁹ Mütenebbî, *Dîvân*, 571.

maruzdur. O yüksek değeri yükseklerde tutabilmek için kişinin hayatını göze alması gerekir.

Mütenebbî'nin biyografisine değinen çalışmalara bakıldığında şairin hayatına mal olan bir hicivden bahsedilir. Bu kasidede şair kendisine husumet besleyen birisine son derece aşağılayıcı ve sert bir hiciv kaleme almıştır. Edebiyat eleştirmenlerinin aktardığına göre bu hiciv hedefine ulaşmış ve kendisine suikast düzenlenmiştir. Bu çatışmada şairin öldürüldüğü bilgisi hemen hemen tüm kaynakların hemfikir olduğu bir husustur.³⁰ Bu şiir, deyim yerinde ise ağza alınmayacak tüm bel altı göndermelerin cüretkâr bir dille savrulduğu sınır tanımaz bir hicviyedir. Ancak buna rağmen şair, böyle amansız bir hicivde dahi hayata dair gözlemlerini aktarmaktan geri durmamıştır. Aşağıdaki beytinde Mütenebbî, bir taraftan hasmını aşağılarken diğer taraftan da insan psikolojisinin derinliklerine dair bir tespitte bulunmaktadır:

من يالي بدم

إذا تعود كسبه

*Yapmaya alıştıysa, kim kınanmayı takar ki?*³¹

Mütenebbî'nin hedefi burada hicvettiği kişinin haysiyet ve onurudur. Bir önceki beyitte değinildiği gibi insan onurunu koruması canını muhafaza etmesinden daha da önemlidir. Bu yüzden şerefi temsil eden din, vatan ve namus için kişinin canını feda etmesi büyük bir erdem olarak kabul edilir. Tam aksine mezkûr değerleri yüz üstü bırakıp canını kurtarmak için kişinin kaçması ise büyük bir zillet ve alçaklık göstergesi addedilir. İnsanın haysiyet ve onuru kişinin varlığından daha önemli olmasına rağmen şu da bir gerçek ki bazı insanlar kendi onurlarının ayaklar altına alınmasından en küçük bir rahatsızlık dahi duymazlar. Hiçbir onurlu insanın asla tenezzül etmeyeceği aşağılık düzeyindeki çıkarlar için gurur ve şerefini küçük düşüren kişiler eksik olmaz. İzzetinefis sahibi bir ferdin aklından geçirmeyi bile kendisine saygısızlık gördüğü nice söz ve davranışlar sefil, zelil ve hakir kimselerin geçim kaynağı hatta iftihar vesilesi olur. Fıtraten mükerrer bir ahlak üzere yaratılan insanoğlu, böyle bir derekeye nasıl düşebilir sorusunun cevabını Mütenebbî yukarıdaki beytiyle vermek ister. Onun tespitine göre, şeref denilen değer her ne kadar paha biçilemeyecek kıymette olsa da kimileri haysiyet ve onurunu ayaklar altına serecek işleri yapmayı bir alışkanlık haline getirmiştir. Alışkanlık ise pek çok kaynakta geçtiği şekliyle; العادة طبع ثاب *kişinin ikinci yaratılışı* gibi güçlü ve derin bir eğilimi ifade eder. Ebü'l-Alâ' el-Maarrî'nin (ö. 449/1057) şerhine göre; bir insanın kanını çıkarıp onu bir kupada biriktirmek her ne kadar çoğu insana göre çirkin bir şey olsa da hacamat işiyle meşgul olana göre bu bir geçim kaynağıdır ve bundan tiksizmez.³² Tıpkı bunun gibi, kimileri de aşağılık işlerle uğraşmayı adeta bir meslek

³⁰ Zirikî, *el-Alâm*, 1/115; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/123.

³¹ Mütenebbî, *Divan*, 575.

³² Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî, *Şerhu Dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1988), 257.

haline getirmiş, geçimini oradan temin etmiş, hayata onunla tutunmuş; öyle ise bunlar için ayıplanmak ve kınanmak hiç tesir etmez; umurunda bile olmaz. Şair, bu mealdeki tespitini daha öncesinde başka bir beytinde de şöyle dile getirmiştir.

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح يميت إيلام

Aşağılık birine aşağılanmak kolay gelir; nitekim ölüye yarası acı vermez.

Şair, bu beytinde kimi insanların izzet ve şereflerini rencide edecek vaziyetlere düşmekten hiç çekinmiyor oluşlarını ölü metaforu üzerinden somutlaştırmak ister. Nasıl ki hayat taşımayan bir ceset dışarıdan gelen darbelere karşı duyarsızdır; aynen onun gibi insaniyet karakteri adeta ölmüş, yüksek ahlakı sönmüş ve neticede şahsiyetini helak ederek yürüyen bir cenazeye dönüşmüş kişiler açısından da hakir ve zelil duruma düşürecek söz ve davranışlar öyle etkisizdir.

Entelektüel ilgisini yoğun bir şekilde şeref ve haysiyet gibi kavramlara sarf eden şair, diğer bir beytinde konuya bu kez bambaşka bir açıdan yaklaşır. Burada zillate düşmüş kişilerin zamanla ahlaki değer yargılarının nasıl dönüşüm yaşadıklarına oldukça derin bir perspektiften bakar:

والدُّلُّ يُظْهِرُ فِي الدَّلِيلِ مَوَدَّةً وَأَوْدُ مِنْهُ لِمَنْ يَوْدُ الْأَرْقَمَ

Hakir görüp aşağılama, horlanan kişide kendisini tahkir edene yönelik bir sevgi hasıl eder.

Ancak muhatabı nezdinde yılanın sevgisi onun sevgisinden daha makbuldür.

Mütenebbî, bu beytinde karşımıza öncekilerden farklı bir zillet tahlili ile çıkar. Beyit, insan psikolojisindeki derinliklerin oldukça ince ve karanlık noktalarına ışık tutmaktadır. Arap şiir eleştirmeni Abdülkerîm Şükrî, bu beyitte bahsedilen psikolojik karmaşıklığa büyük bir önem atfetmiş ve beyit çerçevesinde müstakil bir makale kaleme almıştır. Onun beyitten çıkarımları son derece isabetli olduğu için burada bu tespitlere atıfta bulunmak yerinde olacaktır:

Sanırım, Mütenebbî burada, düşmanına karşı kin ve düşmanlık besleyen ama bunu gizleyip sevgi ve dostluk gösteren, hatta düşmanını aldatmak için onunla yumuşak bir şekilde iletişim kuran birini tarif etmek istemiştir. Bu, kin, hile ve entrika özelliklerine sahip insanların bir karakteristiğidir. Ancak insan ruhunda buna benzer bir özellik daha vardır ki, bu, korkan bir kişinin hissettiği gerçek bir sevgi ve samimi dostluktur; bu, korktuğu kişiden kaçma arzusunu yitirdiği ve korkuya alıştığı için meydana gelir. Korkunun alışkanlık halini alması, korkuya karşı duyulan şiddetli duyguları yavaşça yok eder ve intikam arzusunu da ortadan kaldırır. Bu durumda, hayatı koruma güdüsü, o korktuğu kişiye karşı samimi bir sevgi veya dostluk geliştirme isteği doğurur. Bu sevgi, düşmanlık ve kin duygularını yatıştırma amacını taşır çünkü hayatı koruma güdüsü bilir ki, sahte sevgi veya çıkarıcı bir dostluk, karşıdaki kişinin kalbini kazanamayabilir, hatta bu tür sevgi maskeleri düşman tarafından fark edilip ifşa olabilir. Bu durumda, korku ve korktuğu kişiyle olan ilişkiyi düzeltmeye çalışırken, hayatı koruma güdüsü, samimi bir sevgi geliştirir ve düşmanlık hissini

*hafifletir. Bu, hayatın her aşamasında karşılaşılan ve incelenilecek bir durumdur, ruhların derinliklerini anlamaya çalışan biri bunun farkına varır.*³³

Şükrî'nin beyitten anladığı hususu özetlemek gerekirse; zayıf olanın güçlü olana karşı izzetinefsini kaybetmesi yani onurunu koruyamaması, zayıf olanda önce ikiyüzlülük ve dalkavukluk şeklinde tezahür eder. Yaptığı iltifatlar ilk başlangıçta korkusundan kaynaklanır. Ancak gurur ve haysiyeti tamamen ezilen zelil kişideki ikiyüzlülük daha sonra gerçekliğe dönüşür. Seviyormuş gibi görünmenin yerini gerçekten de sevmek alır. Mütenebbî'nin beyti üzerine Şükrî'nin yapmış olduğu yorumdan yola çıkarak şunu söylemek mümkündür ki bilhassa uzun süre devam eden baskı ve zulüm süreci, ezilen toplumların karakterini dönüştürebilir. Hayati tehlike yahut büyük çıkarlardan dolayı derinliklerde saklanan ve geçici olarak devre dışı bırakılan haysiyet ve şeref duygusu, süre ilerledikçe kalıcı olarak psikolojik hafızadan silinebilir.

Şairin şerefın önemi bağlamında söylediği diğer bir beyti, her şeyin bir bedeli olduğu gerçeğine işaret etmektedir:

تریدین لقیان المعالی رخیصهً ولا بد دون الشهد من إبر النحل

Yüksek ahlaka erişmeyi ucuza istiyorsun.

*Hâlbuki bala ulaşmak arının iğnesine katlanmayı gerekli kılar.*³⁴

Bugün, Arap sözlü kültür geleneğinde atasözü haline gelmiş bu beyitte Mütenebbî, yüksek ahlaka nail olmanın gerektirdiği bedeli, bal-iğne metaforu üzerinden anlatmak ister. İkinci mısradaki şairin zımnî teşbih yoluyla somutlaştırdığı anlam olukça açıklayıcı ve akılda kalıcı bir ders niteliğindedir. Bal, yüzlerce arının binlerce saat boyunca on binlerce kilometre kat etmek suretiyle peteklerde biriktirdiği çok değerli bir gıdadır. Gıda olmasının yanı sıra önemli bir şifa kaynağıdır da. Bu derece besleyici ve şifa dolu olan balı, kovandan toplanan da elbette bir bedeli vardır. Kovandaki balı toplarken kişinin elini arılar sokabilir. Bala talip olan bu bedeli göze almalıdır. Şair bu sahneyi, şeref ve onur gibi yüksek değerlere ulaşmak isteyen kimselerin hayal dünyasında canlandırır. İzzet ve haysiyet sahibi bir insan olmak, beraberinde bir takım maddi manevi fedakârlıkları da gerekli kılar.

Şairin gözünde şeref ve haysiyete ulaşmanın en önemli yolu dünya malına tenezzül etmeyen izzet-i nefis sahibi bir şahsiyete sahip olmaktan geçmektedir. Aşağıdaki beyitte bu düşüncesini şöyle paylaşır:

ولمن یجرُ الجيشَ وهو عَزمُ ولمن یهینُ المالَ وهو مُکرمُ

Kim ki malı hor görür, odur gören itibar

³³ Abdülkerim Şükrî, "İmtizâcu'l-ehâsîs", *Mecelletu'r-Risâle* 152, 17.

³⁴ Mütenebbî, *Dîvan*, 518.

*Kim ki orduyu sevk eder, odur azamet sahibi.*³⁵

Beytin ilk mısraında şair, onurlu, itibar gören mükerrem bir şahsiyet olmanın sırrının dünya malını hakir görmekte saklı olduğuna işaret eder. Şairin bu tespiti ahirete nispeten dünyayı ve dünyaya ait mal ve mülk değerlessiz gören Müslümanca bakışın bir izi olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre fani olduğu için hakir, değersiz ve aşağılık olan mal ve mülk için tamahkârlık yapanlar o mal gibi aşağılık bir derekeye düşerler. Aksine dünya malına tenezzül etmeyip onu hakir görenler ise diğer insanlar nezdinde saygınlık kazanır, itibar görürler.

5. İnsan ve Zulüm

İnsan mahiyetinde hayır ve şerre müstait kabiliyetler vardır. Mütenebbî'ye göre bu kabiliyetler içerisinde birisi de zulümdür ve insanın zulüm ve haksızlığa olan meyli oldukça güçlüdür ve bu meyil, insanın ruhsal yapısında yerleşik bir özelliktir. Şair bu meyli abartılı bir surete ifrağ ederek şöyle der:

الظُّلْمُ مِنْ شَيْمِ النَّفْسِ فَإِنْ نَجِدَ ذَا عَمَّةٍ فَلِعَلِّ لَا يَظْلِمُ

*Zulüm, nefislerin tabiatında var; Eğer zulümden geri durduğunu görüyorsan kendince bir sebepten ötürü zulmetmiyordur.*³⁶

İnsanın ahlaki olarak yaratılışından gelen olumsuz eğilimlere sahip olduğu ispata gerek duyulmayan beşeri bir tecrübedir. Şair, bu eğilimler içerisinde zulüm yani haksızlık yapma meylini abartılı bir surette dile getirir. Ona göre insanın zulme olan meyli o kadar derin ve köklüdür ki onu zulümden men edici bir saik olmadığı sürece nefis hep zulmetmek ister. Şairin bu gözlemi işaret eder ki insanı zulümden alıkoymak için mutlaka bir denetim mekanizması gereklidir ve onu bu meylinde vaz geçirecek kanun ve toplum baskısı gibi caydırıcı etkenler olmalıdır. Aksi takdirde ahlaki terbiye ve dış caydırıcılar olmazsa insan zulme olan fitri meyli ile baş başa kalacak ve yaşadığı toplumda bir fesat aleti haline dönüşecektir.

Şairin ahlakın kökenine dair asırlar önce yapmış olduğu bu tespit, entelektüel çevrelerde büyük bir takdire mazhar olmuştur. Müfessir et-Tîbî (ö. 743/1343), bir ayetin tefsirinde şairin söz konusu beyti ile istiḥād eden bir kavle yer vermiştir.³⁷ Bunun dışında beyit, İbn Arafe (ö. 803/1401)³⁸ ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)³⁹ gibi alanın önemli tefsirlerine kaynaklık etmiştir. Mısırlı edebiyatçı Mustafa Sâdık er-

³⁵ Mütenebbî, *Divan*, 518.

³⁶ Mütenebbî, *Divan*, 571.

³⁷ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu'l-miṣkât*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Riyat: Mektebetu Nizâr, 1997), 2/537.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbn Arafe, *Tefsîru İbn Arafe*, thk. Celâl el-Asyûfî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2008), 4/68.

³⁹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/163.

Râfiû (1881-1937) bu beyitteki tespiti *ne kadar güzel* diyerek beğendiğini ifade etmiştir.⁴⁰

Şairin sosyal hayata ve insan davranışlarına dair gözlemlerini ifade eden aşağıdaki beyitte topluma dair ilginç bir tespit yer almaktadır:

وَالنَّاسُ قَدْ نَبَذُوا الْحِفَاظَ فَمُطْلَقٌ يَنْسَى الَّذِي يُولَى وَعَافٍ يَنْدَمُ

İnsanlar ahde vefayı bir kenara atmış;

*Özgürlüğüne kavuşan kendisine bu iyiliği yapamı unutuyor, bağışlayan bağışladığına pişman oluyor.*⁴¹

Bu beyitte şair toplumda yaygınlaşan olumsuz davranış ve ahlaktan sitemde bulunmaktadır. İnsanlar birbirleri arasında korunması gereken bağlara riayet etmeyi bırakmıştır. Yapılan iyiliklere karşı nankörlük etmeye çok meyyal bir hale gelmişlerdir. Esir birine yapılabilecek en güzel iyilik ona özgürlüğünü bağışlamaktır ki böyle bir iyiliğe mazhar olan kişi bile daha sonra dönüp teşekkür etmeyi bırakır hiç de minnettarlık duymaz. İkinci mısraın son cümlesinde affeden kişinin ise yaptığı iyilikten pişmanlık duyduğunu ifade eder. Bu cümleyi biz burada bir sonuç olarak da düşünebiliriz. Yani insanlar, kendilerine yapılan iyiliklere karşı vefasız, kayıtsız ve kadr-i kıymet bilmez bir tavır gösterince haliyle diğerkâm hayırseverler de yaptıkları ihsan ve yardımlardan pişmanlık duymaya başlar. Böylece vefasızlık, toplumda iyiliğin yayılmasına mâni olur. Nitekim takdir yahut en azından vefa görmeyen bir iyi niyetin yine de sebatla devam edebilmesi çok düşük bir ihtimaldir.

6. Hikmet

Mütenebbî'nin hayatının sonlarına doğru söylediği hikmet beyitleri içerisinde en çok bilinenlerinden birisi olan aşağıdaki beytinde şair, sanki bir bakıma mutsuzluğunun sebebini de başarılı bir şekilde aktarmış gibidir:

وَأَخُو الْجَهَالَةِ فِي الشَّقَاوَةِ نَعْمٌ ذُو الْعَقْلِ يَشْقَى فِي النَّعِيمِ بِعَقْلِهِ

Akıl sahibi nimetler içinde mutsuz olur;

*Cahil olan ise mutsuz olacağı yerde bile mutlu olur.*⁴²

Beytin işaret ettiğine göre hayatta zevk ve mutluluğun kaynağı çoğu zaman bilinçsizlikle karışık cehalettir. Şöyle ki geleceğe dair planlar yapmak beraberinde kaygıyı da getirir. Aynı şekilde geçmişe ibret nazarıyla bakmak da hata ve ihmallerden pişmanlık ve esef uyandırır. Diğer taraftan insan, içinde bulunduğu zaman diliminde olup bitenlere karşı kayıtsız kalamaz. Mazlum ve mağdur olanların acılarını paylaşır. Zalimlerin kibirli saldırıları karşısında bir şeyler yapmaya çalışır,

⁴⁰ Mustafa Sâdık er-Râfiû, *es-Sumuvvu'r-rûhî*, thk. Ebû Abdurrahmân el-Buhayrî (Mısır: Dâru'l-Beşîr, ts.), 10.

⁴¹ Mütenebbî, *Dîvan*, 571.

⁴² Mütenebbî, *Dîvan*, 571.

düşünceli ve endişeli olur. O halde geleceğin kaygısı, geçmişin nedameti ve hâlihazırdaki zamanın dertleri ileri düzeyde bir bilinç durumunu yansıtır. Akıl sahibi kişi, bu kaygı, nedamet ve empati hisleriyle hayatın zevk ü sefasını düşünemez. Cahil olan ise tam tersi bir halet-i ruhiyenin sefasını sürer. Hayvanlar gibi ne geçmişten hüznün alır ne de gelecekte kaygı taşır. Tam da bir hayvana yakışır rahatlıkta günlük zevklerini düşünür. Düşünce denen eylem onun için sadece kendisine anlık haz verecek şeylere ulaşmak için vardır. Muhtemelen Mütenebbî'nin beytiyle kastettiği budur. Şair, ömrünün sonuna doğru nazma döktüğü hayat tecrübesini bu beytiyle paylaşır.

7. Sıradanlaşan Hikmet Beyitleri

Mütenebbî, Mısır'dan ayrıldıktan sonra şairlik kariyerini devam ettirmek üzere kendisini himaye edecek yeni bir isme muhtaç idi. Şair, kısa bir süre Büveyhî Veziri İbnü'l-Amîd'in (ö. 360/970) yanında kalmıştır. Büveyhî Hükümdarı Adudüddavle (ö. 372/983) şairin şöret ve edebi gücünü bildiği için kendisi Şirâz'a davet etmiştir. Mütenebbî, gerçekten sevdiği bir şahsiyet olan İbnü'l-Amîd'den ayrılırken kendisine, şükran ve vefa borcunu ifa etmek için bir veda şiiri kaleme almıştır. Bu şiirde şairi her ne kadar edebi sanatlar açısından başarılı bulsak da kaside içinde serpiştirilen hikmet beyitleri açısından pek de bir derinlik ve anlam zenginliği göremeyiz:

وأوجه فتیان حياءٍ تلتموا عليهن لا خوفا من الحر والبرد
وليس حياء الوجه في الذئب شيمه ولكنه من شيمة الأسد الورد
إذا لم تجزهم دار قوم مودة أجاز القنا والخوف خير من الورد

Yiğitler ki yüzlerine hayâ peçesi örtmüşler

Ne soğuk ne de sıcak endişesinden.

Ama yüzün utangaçlığı kurdun huyu değildir,

Bu, kızıl aslanın asil huylarından biridir.

Bir kavmin yurduna aşırmasza onları eğer, dostluk;

Mızraklar eriştirir, zira korku sevgiden daha etkilidir.⁴³

Mütenebbî'yi Şirâz'a götüren ekibin içinde yer alan kölelerin yüzlerinin peçeli oluşunu hayâ duygusuyla izah etmek istemiştir. Yukarıdaki sözlerden şairin bir sahneyi daha etkili kılmak için bir takım hikmet öğeleriyle sözünü süslemeye çalıştığı görülür. *Hüsn-ü talil* sanatıyla kölelerin yüzlerini örtmelerinin sebebi olarak hayâ duygusunu zikreder. Hâlbuki şairin kendi ifadesiyle de çöl şartlarında yolculuk yapan kişiler yüzlerini soğuk ve sıcakın etkisinden yahut kum fırtınasından korunmak için örterler. Ancak şair, onların yüzlerini örtmesini yüksek bir ahlaki

⁴³ Mütenebbî, *Divan*, 534.

değer olan hayâ ile izah eder. Şair bu sözden sonra utanma duygusunun kurtta değil aslanda olduğu şeklinde bir genel tespitte bulunur. Diğer taraftan şairi taşıyan ekip tanınmayan bir yerleşim yerinden geçerlerken mızraklarını gösterir ve oranın insanlarına gözdağı verirler. Nitekim korku sevgiden daha güçlü bir caydırıcı etki uyandırır. Şairin bu üç beyitte yer verdiği iki hikmet içerikli tespitini anlam zenginliği ve bilgelik gücü açısından önemli bir katkı sunduğunu söylemek mümkün değildir. Zira hayâ duygusunun kızıl aslanla ilişkisi, kurt gibi leşçil bir hayvanın bu asil duygudan çok uzak oluşu anlam ve imge bakımından pek de etkili değildir. Diğer taraftan şairi taşıyan *rakb* yani deve kafilesindeki kölelerin ellerindeki mızraklar ile korku saldığı ifade edildikten sonra evrensel bir mesaj olarak “korku sevgiden üstündür” gibi bir anlam aktarılmıştır. Beytin bu hikemi tespitinin de bağlama uygun düşmediği ve sıra dışı bir anlam taşımadığı söylenebilir. Dolayısıyla şairin bu beyitlerdeki hikmet içerikli mesajlarının anlam bakımından bir derinlik taşımadığı, dolayısıyla da şairin alışkın olduğumuz ve kendisinden beklediğimiz özgünlüğünü sergileyemediği söylenebilir.

Şairin Kâfûr sonrası dönemine ait kasidelerindeki hikmet beyitlerinden bazılarında bir tür ilginç olamama sorunu dikkatimizi çeker. Bu kabilden beyitlerde Mütenebbî'nin üslubunu, *büyük bir Arap şairi* olarak değil klişe anlamları sıradan ifadelerle doğrudan aktaran bir aleladelikle malul görürüz. Örneğin aşağıdaki beyitte şair, aşkın kişinin iradesini elinden alan tutsak edici yönüne işaret eder.

حسن الذي يسببه لم يسبه لو فكر العاشق في منتهى

Eğer âşık sonunu düşünseydi kendisini büyüleyen güzellik onu esir alamazdı.

Şairin kendisini aşk tecrübesine sahip bilge bir şahsiyet olarak öne çıkardığı bu beyitte, aşkın bilindik bir yönüne dair uyarı bulunur. Aşka kapılan kişi sevdiğinde takılı kalır, zihni ondan ayrılmaz, büyülenmiş ve benliğini kaybetmiş bir hale gelir. Bu hal âşık olan kişiye ıstırap verir zira hürriyeti elinden alınmıştır. Mütenebbî gibi özgün ve zengin anlamları kendine mahsus üslubuyla yoğurup nazma dökme mahareti ile ün kazanan bir şairin aşkın kişinin hürriyetine kasteden özelliğini hayret verici bir tarzda sunması beklenirdi. Oysaki bu beyitte şair, aşkın kişinin hürriyetine kasteden özelliğini yeni veya özgün bir bağlamda ele almayarak oldukça sıradan bir şekilde ifade etmekle yetinir. Kanaatimizce bu durum, Mütenebbî gibi bir şairin sanatsal gücüne gölge düşürmüştür.

Şairin aleladelikten kurtulamadığı diğer bir beytinde de şöyle der:

يموت راعي الضأن في جهله مودة جالينوس في طبه

Davar çobanı cehaleti içinde, Galen'in tıp bilgisiyle öldüğü gibi ölür.

Burada anlatılmak istenen husus, her insanın hangi ilmi seviyede olursa olsun ecel geldiğinde buna karşı koyamayacağıdır. Bu hiçbir Müslümanın hatta hiçbir insanın inkâr etmeyeceği bedihi bir hakikattir. Nitekim çevremize baktığımızda gerçekten de akademik açıdan donanımlı nice bilim insanları genç yaşta hayata veda

etmektedir. Diğer taraftan aynı şekilde ilmi faaliyetlerden tamamen uzak kimseler de aynı kaderi paylaşmaktadır. İnsanın ecel karşısındaki bu çaresizlik gerçeği, Mütenebbî'nin şiirinde bir koyun çobanı ile tıp dehası bir filozofun karşılaştırması şeklinde tezahür etmiştir. Ancak bu karşılaştırmada ne kulağa ne de zihne hitap eden derin imgeler, ritmik oyunlar veya çok katmanlı anlamlar bulunur. Beyitte, sanatsal duyarlılığı harekete geçirecek edebi bir hüner öne çıkmaz. Beyit bu haliyle önceki örneklerde görüldüğü gibi, herkes tarafından kabul edilen olağan ve yaygın bir anlamı doğrudan aktarmak gibi bir basitlik ya da yüzeysellik sergilemektedir.

Mütenebbî'nin bu beytindeki basitliği, takip eden daha sonraki sözlerinde de kendini göstermektedir. Örneğin aşağıdaki beyitte yine ecel karşısında hiçbir beşeri kapasitenin direnç gösteremeyeceğini yine yüzeysel bir şekilde öyle dile getirir:

و غاية المفرط في سلمه كغاية المفرط في حربه

Son derece barışsever olan da savaşta son derece cesur olan gibi (ölür).

Şairin tasvirine göre bazı insanlar son derece barışçıldır, çatışma ortamından uzak durur, hayatını korumak için başkaları ile karşı karşıya gelmekten sakınır. Diğer taraftan öyle insanlar da vardır ki bir savaş çıksa da çatışsam diye bekler durur. Vakit geldiğinde ecel, hayatını en basit tehlikeden dahi sakınan evhamlı kişi ile savaştan savaşa koşturan cesur adamı aynı anda dünyadan çeker alır. Ne evham ömrü uzatır ne de cesaret onu kısaltır. Açıkçası bu da -bilhassa ecelin mukadder olduğuna iman eden müminlerden müteşekkil Müslüman bir toplumda- bilindik bir gerçektir. Beyitteki mesaj, her insanın çevresine baktığında pek çok örneğini kolaylıkla müşahade edebileceği bir malumun ilamından ibaret kalmıştır. Hâlbuki bir şairden beklenen, ecel gibi yaygın bir temayı, alışılmış anlatım kalıplarından sıyrılarak, çarpıcı, sıra dışı ve etkileyici bir kalıpta sunmak; bilinmedik imgelerle yoğurarak ona yepyeni bir suret ve göz ve taptaze bir ziynet giydirebilmektir. Dolayısıyla Mütenebbî'nin art arda gelen bu hikmet beyitlerinde sıradan anlamları kendi üslubundan bir şeyler katmadan doğrudan aktarmaya çalıştığı ortadadır.

Mütenebbî'nin anlam bakımından isabetli olmadığını gördüğümüz diğer bir beytinde ise şöyle der:

أَفْعَالٌ مِّنْ تِلْكَ الْكِرَامِ كَرِيمَةً وَفَعَالٌ مِّنْ تِلْكَ الْأَعَاجِمِ أَعْجَمٌ

*Asillerin dünyaya getirdiklerinin davranışları da asildir
Bayağların peydahladıklarının davranışları da bayağıdır.⁴⁴*

Bu beyitte şair, yüksek bir ahlaka sahip kişilerin söz ve davranışlarındaki mükemmelliği soylarına isnat eder. Buna göre asil bir soya sahip olan kişinin -ki bu soy da Araplıktır- yaptığı işler de hep soyu gibi mükemmel bir mahiyete sahip olur. Aksine soyca asalet sahibi olmayanlar ise onların yaptıkları da soyları gibi olur. Şair

⁴⁴ Mütenebbî, *Divan*, 573.

bu düşüncesini methiye kasidesinin son beytinde paylaşmıştır. Anlaşılan sözünü çarpıcı ve bilgelik içeren ahlaki bir tespit ile bitirmek istemiştir. Böyle bir bitirişin çok isabetli olmadığını söylemek zorundayız. Zira malum olduğu üzere kişinin ahlak yüceliğinin soyu ile çok da bir ilgisi yoktur. Mensubiyeti ile iftihar edilen bir aileden aşağılık ahlaklara sahip karaktersiz insanlar çıkabilir. Neticede ahlak, bireysel bir olgudur ve bir kişinin karakteri, doğduğu çevreye, ailesine veya soyuna değil, kendi seçimlerine ve yaşamındaki tecrübelerine bağlı olarak gelişir. Dolayısıyla, şairin bu beyitteki yaklaşımı, ahlaki olguların soy ve nesil ile ilişkilendirilmesini fazla genellemiş ve ideal bir bakış açısının çok gerisinde kalmıştır denilebilir.

Sonuç

Mütenebbî'nin Kâfûr sonrası kasidelerindeki hikmet beyitleri, şairin edebi serüveninin son dönemine dair önemli ipuçları sunmakta ve geç dönem poetikasının karakteristik yönlerini görünür kılmaktadır. Bu dönemde nazmettiği şiirlerde, derin bir hayat tecrübesi ve yoğun bir felsefi birikim hissedilmekle birlikte, belirli ölçülerde özgünlük ve tazelikten uzaklaşan bir tekrar ve yüzeysellik sorunu da gözlemlenmektedir. Şairin insan tabiatına, toplumsal ilişkilere ve ahlaki değerlere dair yaptığı tespitler, edebi açıdan hâlâ dikkate değer bir entelektüel derinlik taşımakla birlikte, zaman zaman sanatsal yenilik ve estetik çeşitlilikten yoksun bir üsluba kaydığı görülmektedir. Çalışmada, Mütenebbî'nin hikmet beyitlerinin bir kısmında anlam bakımından sıradanlığa düştüğü, klişe ifadelerden tam anlamıyla sıyrılmadığı ve önceki dönemlerdeki sanatsal özgünlüğü tam olarak koruyamadığı örneklerle ortaya konulmuştur. Buna rağmen şairin özellikle insan psikolojisi, bireysel onur ve sosyal yapıya dair gözlemleri, entelektüel bir sezgi ve düşünsel derinlik açısından kıymetini korumaktadır. Mütenebbî'nin bu dönemdeki şiirlerinde geçmişteki edebi mirası felsefi bir perspektifle harmanlama çabası belirgin olmakla beraber, zirve dönemindeki sanatsal ve düşünsel dinamizmin yerini bir ölçüde durağanlık ve tekrar hissiyatının aldığı da tespit edilmiştir. Sonuç olarak, Kâfûr sonrası Mütenebbî'nin hikmet beyitleri, edebi açıdan tartışmalı bir tablo arz etse de şairin gözlem gücünü, düşünsel kapasitesini ve klasik Arap şiirinde hikmet temasının dönüşümüne yaptığı katkıyı göz ardı edilemeyecek bir şekilde yansıtmaktadır. Bu yönüyle söz konusu beyitler, hem Mütenebbî'nin geç dönem edebiyat anlayışını hem de klasik Arap edebiyatında hikmet temasının seyrini anlamak isteyen araştırmacılar için önemli bir kaynak olma vasfını sürdürmektedir.

Kaynakça/References

- Ahmed, Yûsuf Muhammed Ebker. "el-Kâfûriyyât ve'l-'Adûdiyyât fî şî'ri'l-Mutenebbî." Sudan: Ummu Durman Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, 2006.
- Arslan, Adnan. "Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet." *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 45-60.
- Arslan, Adnan. "Abbâsî Şairi İbnü'r-Rûmî'nin Şiirlerinde Hikmet." *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2023), 45-65.
- Ayyıldız, Esat. "El-Mutenebbî'nin Seyfûddevlî'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)." *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 497-518.
- Bâ Mahreme, Ebû Muhammed Abdullâh et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed. *Kılâdetü'n-naħr fî vefeyâtı a 'yâni'd-dehr* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008), 3/155.
- Bedeve, Abdullah. "Tarafe b. el-'Abd'ın Şiirlerinde Hikmet." *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017): 219-242.
- Blachère, Régis. *Ebû't-Tayyib el-Mutenebbî: Dirâsetun fî't-târîhi'l-edebî*. çev. İbrâhîm el-Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Çankaya, Aylin. "Platon'un Symposion'unda (Şölen) Eros'un (Aşk) Doğası Meselesi: Bir Ölümsüzlük Arzusu". *Felsefî Düşün Dergisi* 5 (Ekim 2015), 21-39.
- Daş, Fuat. "İki Kaside Bağlamında Mütenebbî'nin İhşîdî Hükümdarı Ebû'l-Misk Kâfûr'a Methiye ve Hicivleri". *Nüşa* 54 (2022), 43-72.
- Es'ad, Amr Muhammed. "el-Ebyurdî: el-Mutenebbî es-Sagîr." *Mecelletu Câmiati'l-Melik Abdulazîz* 2 (1978), 101-116.
- Esîkâr, İbrahim. "Suhriyyetu'd-Tedât ve'l-mufâarakati'l-mecâziyye fî Kâfûriyyâtı'l-Mutenebbî." *Mecelletu Alâmât* 40 (2013), 133-141.
- Fâhûrî, Hannâ. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*. Beyrut: Matbaatu'l-Bûlîsiyye, 1953.
- Hamûd, Vurûd Velîd ve Huseyn es-Sarrâf. *Eş'âru'l-hikmeti fî dîvânî'l-Hamâse li-Ebî Temmâm*. Irak: Kufe, 2005.
- Hasen, Abdullâh Mahmûd. "el-Hikmetu fî şî'ri'l-Mutenebbî." *Mecelletu Kulliyeti'l-Lugati'l-'Arabiyye* 6 (1986), 1-25.
- Hazer, Dursun. "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 17-36.
- Huceyra, Azîze. *Tecelliyâtü'l-hikme fî şî'ri'l-'Arabî: Ebû Temmâm nemûzecen*. Cezayir: Andelhamîd İbn Badis Üniversitesi, Edebiyat ve Güzel Sanatlar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017-2018.

- Huseyin, Tâhâ. *Ma'a'l-Mutenebbî*. Birleşik Krallık: Muessesetu Hindâvî, 2013.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru İbn Arafe*. Thk. Celâl el-Asyûfî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Hallikân, Ebüel-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâ' i ebnâ' i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-nakl ev's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân*. Thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İlboğa, Mustafa. "Platonik Aşk'ın Diyalektiği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/26 (2011), 33-47.
- Koç, Emel. "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Aralık 2008), 171-194.
- Maarrî, Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *Şerhu Dîvânî Ebî't-Tayyib el-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1988.
- Makdisî, Enîs. *Umerâu's-şi'ri'l-'Arabî fi'l-'asri'l-Abbâsî*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1989.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn. *el-Muḳaffâ'l-kebîr et-Târîḫü'l-muḳaffâ, el-Muḳaffâ fî terâcimi ehli Mıṣr ve'l-vâridîne ileyhâ*. thk. Muhammed Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1983.
- Nutâfî, Ebû Firâs. "Şi'ru'l-Mutenebbî fî Şîrâz." *Mecelletu Kulliyeti Dâri'l-Ulûm* 25 (1999), 105-138.
- Özdemir, Abdurrahman. "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-18.
- Özgen, Mehmet Kasım. "Spinoza'da Aşk Felsefesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3/1 (Haziran 2013), 85-103.
- Râfiû, Mustafa Sâdık. *es-Sumuvvu'r-Rûhî*. Thk. Ebû Abdurrahmân el-Buhayrî. Mısır: Dâru'l-Beşîr, ts.
- Şahin, Naim. "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 71-83.
- Şukrî, Abdülkerîm. "İmtizâcu'l-ehâsîs." *Mecelletu'r-Risâle* 152 (1950), 17-20.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüeyn b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu'l-Mişkât*. Thk. Abdülhamîd Hindâvî. Riyad: Mektebetu Nizâr, 1997.
- Yemânî, Nevef Muhammed Ali. "el-Hikmetu fî şî'ri Ebî'l-Bekâ er-Rundî." Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1437.

- Yörükhan, Turhan. *Yunan Mitolojisinde Aşk*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.
- Zeynû, Abdulkâdir. *Şi'ru'l-hikme fi'l-'asri'l-câhilî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2020.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A 'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 67-92.

Issue: 21, 2025, 67-92.

Edebiyat, Tarih ve Hadis Üçgeninde Bir Siyâsetnâme Olarak Âdâbü'l-Harb ve's-Secâ'a

Âdâb al-ḥarb wa'sh-shajā'a as a Siyâsetnâme at the Intersection of Literature, History and Hadith

Yasin Tekin

Dr., Bağımsız Araştırmacı

yasintekin1@gmail.com | ORCID: [0000-0001-5247-2956](https://orcid.org/0000-0001-5247-2956)

Peyman Ünügür Tekin

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Ankara, Türkiye

Dr. Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sciences, Hadith, Ankara, Türkiye

peyman.unugur@gmail.com | ORCID: [0000-0001-6572-8770](https://orcid.org/0000-0001-6572-8770) | ROR ID: [05ryemn72](https://orcid.org/05ryemn72)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

21 Şubat 2025 21 February 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

24 Haziran 2025 24 Haziran 2025

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Yasin Tekin, Peyman Ünügür Tekin). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yasin Tekin, Peyman Ünügür Tekin).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Tekin, Yasin – Tekin, Peyman Ünügür. "Edebiyat, Tarih ve Hadis Üçgeninde Bir Siyâsetnâme Olarak Âdâbü'l-Harb ve's-Secâ'a". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 67-92.

DOI: [10.52886/ilak.1644185](https://doi.org/10.52886/ilak.1644185)

Tekin, Yasin – Tekin, Peyman Ünügür. "Âdâb al-ḥarb wa'sh-shajā'a as a Siyâsetnâme at the Intersection of Literature, History and Hadith". *Theological Academia* 21 (Haziran 2025), 67-92. DOI: [10.52886/ilak.1644185](https://doi.org/10.52886/ilak.1644185)

Öz

Fahreddin Mübârek Şah (Fahr-i Müdebbir) tarafından 7./13. yüzyılın başlarında Delhi Sultanı İltutmuş'a sunulmak üzere kaleme alınan *Âdâbü'l-ḥarb ve's-şecâ'a*, orta çağ savaş sanatı üzerine son derece zengin bilgiler içerir. Ordu teşkilatlanması ve savaş stratejilerine dair bütün zenginliğine rağmen eser, kurgusu ve yöntemi itibariyle tamamen orta çağ siyâsetnâme literatürüne aittir. Ne var ki, bir siyâsetnâme olarak fazla incelenmemiştir. Bu çalışma, eserin İslâm siyaset düşüncesindeki yerini tartışmaktan ziyade, eserin kaynaklarını ve metin inşa yöntemini politik ve kişisel bağlamı üzerinden değerlendirmeye odaklanmıştır. Nitekim siyâsetnamelerde sıklıkla görüldüğü üzere, müellif ahlakî nasihatlerden oluşan argümanlarını desteklemek için kıssalar ve tarihi anekdotlar kullanmıştır. Aynı amaçla kullanılan hadislerin hacmi ise eseri diğer siyâsetnâmelerden ayıştırmaktadır. Karşılaştırmalı okumalarla tespit ettiğimiz üzere, eserin kaynaklarını büyük oranda önceki türdeşleri ile daha önce hiç değinilmemiş hadis derlemeleri oluşturmaktadır. Ancak iktibas ve uyarlamalarında yoğun bir müellif tasarrufu bulunmaktadır. Alıntılanan ve üretilen anekdotlar çoğu zaman tarihi olay ve kişileri konu ediniyorsa da özgün olmayan bu aktarımlar, genellikle "menkıbeleştirilmiş" olup çağdaş yazılı kaynakları tarafından doğrulanamamaktadır. Hadis kullanımında da benzer bir tutum mevcuttur. Hz. Peygamber'e ait olmayan sözlerin ona nispeti, rivayetlere doğrudan ya da yorumlar üzerinden dolaylı müdahale gibi birçok tasarrufu tespit edilmiştir. Müellifin yeterli müktesebata sahip olmasına rağmen araçsallaştırdığı hadislerin daha ziyade geç dönemde halkın faydalanması için telif edilen ve içerdiği rivayetlerin sıhhati konusunda eleştirilen eserlerden alındığı tespit edilmiştir. Başta Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) *Tenbîhu'l-gâfilîn* adlı eseri olmak üzere zühd / ahlak temalı popüler eserler ile bazı eski siyâsetnâmeler, eserin sadece içeriğini değil kurgusunu etkilemiş gibi görünmektedir. Eserin muhtevasını ve üslubunu etkileyen bir diğer önemli husus ise hiç şüphesiz müellifin yaşadığı coğrafyanın politik çalkantılarıdır. Dolayısıyla eserin yazılışı, müellifin aile bağları ile bağlı olduğu Gazneliler'in çöküşü, Gûrlular'ın hızlı yükselişi ve nihayetinde Kuzey Hindistan'da Müslüman bir Türk devleti olarak kurulan Delhi Sultanlığı'nın teşekkül sürecinden bağımsız değildir. Kadınların idareciliğine karşı negatif tutumunu, kaynağı müphem hadislerle desteklemeye çalışmış olması Sultan İltutmuş'un ardından tahta kızı Raziye Begüm'ün çıkmasıyla yakından ilişkilidir. Hadisler ve kıssalar üzerindeki bazı tasarrufları ile üslup tercihleri müellifin açıkça Şiîliğe bir temayülünün bulunduğunu da göstermektedir. Ancak bu bağlamda en önemli etken, Hind sathındaki tüm askerî başarıları ve Moğol yayılmacılığı nedeniyle yaşanan büyük göçe rağmen, Müslüman Türk nüfusun Kuzey Hindistan'da azınlıkta kalmış olmasıdır. Fahr-i Müdebbir ve çağdaşlarının halkın sevebileceği İslâm tarihinden örnekler içeren kıssaları ve hadisleri içeren hacimli eserleri yine halkın anlayabileceği bir dille kaleme almış olması, himayedarları Delhi Sultanlığı'nın gündeminden hiç düşmeyen bu nüfus sorununa karşı kültürel bir atılımla cevap vermek istemiş olmasının sonucu gibi görünmektedir. Çağdaş Sanskrit kaynaklardaki Müslüman-Türk imajı ve sultanlığın bilhassa bölgenin Müslümanlaşmasında önemli rol oynayan Çiştîyye mutasavvıflarıyla ilişkisinin mahiyeti de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Bütün bu unsurlar mezkur eserin siyâsetnâme edebiyatına dahil olduğunu ve tarihsel değerinin bu husus ile değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Tarihi, İslam Siyaset Düşüncesi, Delhi Sultanlığı, Hadis, Siyâsetnâme, Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb ve's-şecâ'a*.

Abstract

In the early 7th/13th century the *Âdâb al-ḥarb wa'l-shajā'a* authored by Fakhr al-Dīn Mubārak Shah (Fakhr al-Mudabbir) and presented to the Sultan İltutmüş, contains a wealth of information on the medieval art of warfare. Despite its wealth of information on military organisation and war strategies, the work belongs entirely to the siyâsetnâme (Mirrors of Princes) literature in terms of its composition and method. However, it has not been studied extensively as a political treatise. Rather than discussing the text's place in Islamic political thought, this study focuses on evaluating the text's sources and method of textual construction through the political and personal context. As is often seen in political treatises, the author used parables and historical anecdotes to support his arguments based on moral advice. The volume of hadiths used for the same purpose distinguishes this text from other political treatises. Through comparative readings, we have determined that the text's sources consist largely uncited collections of hadiths, as well as predecessors of the genre. However, there is a high degree of authorial discretion in its quotations and adaptations. Although the anecdotes quoted and produced often discuss historical events and figures, these non-original narrations are generally 'hagiographised' and cannot be corroborated by contemporary sources. A similar approach is evident in the utilisation of hadiths. Many interventions have been identified, such as attributing words that do not belong to the Prophet Muhammad to him, either directly or indirectly via interpretations. Although the author had sufficient knowledge, it has been determined that the hadiths he instrumentalised were taken from texts written in later periods for the benefit of the public and criticised for the authenticity of the narrations they contained. Popular texts on asceticism and morality, particularly Abū al-Lays al-Samarqandī's (d. 373/983) *Tanbīhu al-gāfilīn*, as well as some older political treatises, appear to have influenced not only the content but also the structure of the text. Another important factor that influenced the content and style of the *Âdâb al-ḥarb wa'l-shajā'a* was undoubtedly the political turmoil in the region where the author lived. Therefore, the writing of the text is not independent of the collapse of the Ghaznavids, to whom the author was connected through family ties, the rapid rise of the Ghūrids, and finally the formation of the Delhi Sultanate, a Muslim Turkish state established in North India. His attempt to support his negative attitude towards women's rule with obscure hadiths is closely related to the accession of Sultan İltutmish's daughter, Raziya Begum, to the throne. Some of his interpretations of hadiths and parables, as well as his stylistic preferences, clearly indicate the author's inclination towards Shiism. But the most important factor in this context is that, despite all the military successes in Hind and the massive migration caused by Mongol expansionism, the Muslim Turkish population remained a minority in North India. The composition of voluminous literary works containing parables and hadiths from Islamic history, written in a language comprehensible to the public by Fakhr al-Mudabbir and his contemporaries, seems to have been the result of their desire to respond with a cultural demarche to the population problem, which was always on the agenda of their patrons, the Delhi Sultanate. The image of Muslim Turks in contemporary Sanskrit sources and the nature of the sultanate's relationship with the Chishtiyya Sufis, who played a significant role in the Islamisation of the region, also reinforce this possibility. All these elements indicate that the *Âdâb al-ḥarb wa'l-shajā'a* belongs to the genre of siyâsetnâme and that its historical value should be evaluated in this context.

Keywords: Medieval History, Islamic Political Thought, Delhi Sultanate, Hadith, Mirrors for Princes, Fakhr al-Mudabbir, *Âdâb al-ḥarb w'al-shajā'a*.

Giriş

Fahr-i Müdebbir olarak tanınan Muhammed b. Mansûr b. Sa'id, ardında mühim eserler bırakmasına rağmen hakkında pek az şey bildiğimiz bir orta çağ entelektüelidir.¹ *Âdâbü'l-harb ve's-şecâ'a* başlığı ile bilinen eseri ise farklı disiplinlerden birçok araştırmacı tarafından incelenmiştir. Bu incelemeler büyük oranda Türk savaş sanatı, teşkilat tarihi, orta çağ silah teknolojisi ve kullanımına odaklanmıştır. Muhteviyatındaki "tarihî" anekdotların değerlendirmeleri ise genellikle "Gazneliler" başlığı ile kısıtlı kalmıştır.² Eserin, mezkûr başlıklarda türünün ve döneminin en kapsamlı Farsça eseri olması nedeni ile bir "siyâsetnâme" olarak fazla ilgi gördüğü söylenemez. Bu çerçevede kısa bir değerlendirme ilk kez Lambton tarafından yapılmışsa da eseri bu açıdan inceleyen literatürdeki tek çalışma 1985 yılında Sunil Kumar tarafından yapılmıştır. Kumar, öncelikle siyâsetnâmelerin teorik ve idealize bir dünya resmeden edebî eserler olmasına rağmen çağının ortak ahlakî değerlerini anlamada büyük önem taşıdığını vurgular. "Adalet Dairesi" geleneğini devam ettiren Fahr-i Müdebbir'in, "dirlik ve düzenin korunması" üzerinden devlet idarecilerinin görev ve sorumluluklarına yaptığı vurgunun aslında bireysel ve toplumsal beklentilerin bir yansıması olduğu sonucuna varır. Sadece ilk beş bâb (6-11) ile kısıtlanan bu çalışmada tematik karşılaştırmalar bulunsa da eserin kaynaklarına ve anekdotlarına detaylı değinilmemiştir.³ Neşir ve Türkçe tercüme de bu bakımdan detaylı içerik değerlendirmelerinden yoksundur.⁴

Bu çalışma, literatürdeki bu boşluğu kapsamlı bir "karşılaştırmalı okuma" denemesi ile biraz olsun doldurmayı hedeflerken, müellifin metin inşası metodunu da anlama çabası içermektedir. Zira bütün âlimler gibi seleflerinin omuzlarında yükselen Fahr-i Müdebbir, hadislerin ve tarihî bilgilerin araçsallaştırılmasında basit alıntılama ve ötesine geçmiştir. Müellifin bu tasarruflarındaki bazı detaylar hayatına dair kısmî bilgilerimizi artırırken, arkasındaki motivasyonları üzerinde düşünmek "zamanın ruhuna" dair bazı çıkarımlarda bulunabilmemize yardımcı olmaktadır.

¹ Muhammed b. Mansur b. Said Mübârek Şah m'arûf be Fahr-i Müdebbîr, *Âdâbü'l-harb ve's-şecâ'a*, thk. Ahmed Süheyli Hânsâri (Tahran: İntişârât-ı İkbâl, 1346), 15; Fakhr al-Din Mubarakshah, *Tarikh-i Fakhru'd-din Mubarakshah : being the historical introduction to the book of genealogies of Fakhru'd-din Mubarakshah Marwar-rudi completed in A.D. 1206*, ed. E. Denison Ross (London: The Royal Asiatic Society, 1927), 62.

² İlgili çalışmalar aşağıda zikredilecektir. *Şecere-i Ensâb* odaklı literatür için bk. İlker Evrim Binbaş, "Structure and Function of the Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)", *Horizons of the world : Festschrift for İsenbike Togan = Hudûdü'l-âlem : İsenbike Togan'a armağan* (İstanbul: İthaki, 2011), 475, Dipnot 31.

³ Ann K. S. Lambton, "Islamic Mirror for Princes" (Atti del Convegno Internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo, Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 1970), 419-442; Sunil Kumar, "The Value of the Âdâb Al-Muluk as a Historical Source: An Insight into the Ideals and Expectations of Islamic Society in the Middle Period (A.D. 945-1500)", *The Indian Economic & Social History Review* 22/3 (Eylül 1985), 307-327.

⁴ Mustafa Berkay Kara, *Âdâbü'l-Harb ve's-Şecâ'a Adlı Eserin Tercüme ve Tanıtımı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2021), 166; Raziye Çalimli, *Âdâbü'l-Harb ve's-Şecâ'a' Adlı Eserin Tercüme ve Tanıtımı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2022), 5-6.

1. Hayatı ve Eserleri

Fahr-i Müdebber'in biyografisi çoğunlukla sadece kendi eserlerinde zikrettiği bilgilerden yapılan çıkarımlarla kısmen kurgulanmıştır. Tahminen 955/1150'li yıllarda dünyaya gelmiş olup kendi ifadelerine göre, ailesinin soyu baba tarafından Hz. Ebûbekir'e (ö. 12/634), anne tarafından Gazneli Bilge Tegin'e dayanmaktadır.⁵ Kesin bir bağlantı çizgisi vermese de atalarının bir kolunu da Ebû Müslim-i Horasanî (ö. 138/755) aracılığıyla Abbâsîler'e bağlar.⁶ Ailesinin en az iki kuşak Gazneli ve Gûrlu saraylarında mühim görevler üstlendiği de yine kendi sözlerinden anlaşılmaktadır.⁷

558/1161-1162 dolaylarında Oğuz İsyanları nedeniyle ailesi ile Gazne'den Mûltan'a taşınan Fahr-i Müdebber'in çocukluğunun bir kısmını buralarda geçirdiği anlaşılmaktadır. Yetişkinlik çağlarında Gazneli, Gûrlu ve Delhi sultanlarının hizmetinde bulunmuş; sırasıyla Lahor, Peşâver ve son olarak Delhi'de hayatını sürmüştür. Delhi Sultanı İltutmuş'u, "es-Sultan-ı Nâsır-u Emîrû'l-mü'minîn" unvanıyla anması⁸ nedeniyle 626/1229 sonrasında vefat ettiği tahmin edilmektedir.

Fahr-i Müdebber'in kendisine ait olduğu artık kesinleşen iki eseri günümüze kadar gelebilmiştir. İki eserini de Delhi Sultanı İltutmuş'un himayesindeyken yazdığı söylenebilir. Muhtemelen ilk eseri *Şecere-i Ensâb (Kitâb-ı Bahr-i Ensâb)*, soyağaçları ile zenginleştirilmiş bir İslâm/dünya tarihi anlatısı olup türünün en eski örneğidir.⁹ Bilinen tek nüshası 999/1590 istinsah tarihli olup giriş ve dibâce bölümlerinin neşr ve tercümesi yapılmıştır.¹⁰

Müellifin bir diğer önemli çalışması *Âdâbü'l-harb ve's-şecâ'a* hakkında diğer eseri gibi bir başlık ve nüsha karmaşası mevcuttur. En eski elyazması 10./16. yüzyılda özgün yazmadan istinsah edildiği düşünülen British Museum (Add 16853) nüshası olup *Âdâbü'l-harb ve's-şecâ'a* başlığını taşıırken, India Office Library (Ethe, 2767) nüshası ise *Âdâbü'l-mülûk ve kifâyetü'l-memlûk* adını taşımakta olup British Museum

⁵ Fahr-i Müdebber, *Âdâbü'l-harb*, 247; Fakhr al-Din Mubarakshah, *Tarikh-i Fakhru'd-din Mubarakshah*, 62; Doğum tarihi ile ilgili tartışmalar için bk. M. S. Khan, "The Life and Works of Fakhr-i Mudabbir", *Islamic Culture* 51 (1977), 129-131.

⁶ Fahr-i Müdebber, *Âdâbü'l-harb*, 266; M. S. Khan, "The Life and Works of Fakhr-i Mudabbir", 129.

⁷ Fahr-i Müdebber, *Âdâbü'l-harb*, 104-105; Iqbal M. Shafi, "Fresh light on the Ghaznavids", *Islamic Culture* 12/2 (Nisan 1938), 200-204.

⁸ Fahr-i Müdebber, *Âdâbü'l-harb*, 15.

⁹ Binbaş, "Structure and Function of the Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)", 478-482; A. J. Arberry (ed.), *The Chester Beatty Library: A Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures* (Dublin: Hodges Figgis, 1962), 3/91.

¹⁰ Abdullah Dodangeh, "Fahreddin Mubârekşâh'ın Şecere-yi Ensâb İsimli Eserlerinin Türkçe Tercümesi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 3 (2010), 195-223; Fahreddin Mübarek Şah, *Tarih-i Fahreddin Mübarek Şah (Şecere-i Ensâb'ın Dibacesi)*, ed. Mehmet Ali Bozkuş, çev. Abdurran Yelgar (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2023).

nüshasından 6 bâp daha uzundur.¹¹ İran ve Hindistan'daki kütüphanelerde çoğu özetlenmiş, eksik ya da yer yer okunamaz durumda başka nüshaları da bulunmaktadır. Tahkikli neşri ilk kez 1967 yılında Tahran'da Ahmed Süheylî Hânsârî tarafından *Âdâbü'l-harb ve's-şecâ'a* başlığı ile yapılmıştır.¹² Ancak Hansarî, India Office Library nüshasını Fahreddîn Mübarek Şâh er-Merverrûdî'ye ait olduğunu düşündüğü için neşrinde kullanmamıştır. Bu ek altı bölüm, 1975 yılında Muhammed Server Mevlâî tarafından ayrıca neşredilmiştir.¹³ Hansarî neşrinin tek sorunu en hacimli nüshayı kullanmaması değildir. Yapılan nispeten yeni bir değerlendirme ile muhakkinin editöryal tercihlerinde tutarlı davranmadığı ve bazı okuyuş hatalarını alternatiflerini göstermeden ana metne dahil ettiği anlaşılmıştır.¹⁴

1.1. Siyasi Görünüş ve Entelektüel Çevresi

6./12. yüzyılın sonu İslâm dünyasında siyasi konjonktürün çok hızlı değiştiği yeni bir yıkılış ve kuruluş çağıdır. Moğollar'ın tarihin gördüğü en hızlı yayılma hareketlerinden birine imza attığı bu dönemde, birçok köklü hanedan güçten düşerken, Delhi Sultanlığı'nın kuruluşu ile Kuzey Hindistan Müslüman dünyasının Doğu'daki yeni sınırı ve odak noktası hâline gelmiştir. Bu durum patronaj ilişkileri ile var olabilen Müslüman entelektüel sınıfını da bir "beyin göçü" hareketine mecbur bırakmıştır. Büyük Horasan'ın muhtelif şehirlerinden gelen birçok âlim, henüz kuruluş aşamasındaki yeni siyasi oluşumların meşruiyet ve prestij arayan liderleri tarafından memnuniyetle himaye edilmiştir. Bu âlimler, eser yazmanın dışında muhtelif bürokratik görevlere atanarak bir yandan da hukuk bilgileri ile devletleşme sürecinin gerektirdiği kalifiye insan ihtiyacını karşılamışlardır. Ancak gerek edebiyatçılar gerekse de hukukçular, bu konumlara erişebilmek için kendilerini tekrar tekrar ispat etmek zorunda kalmışlardır. Zira Kuzey Hindistan'ın Delhi Sultanlığı çatısı altında birleşmesi kolay olmamış; bölgesel hâkimiyetler sık sık el değiştirmiştir. Bu durum bürokratik kadroların ve edebiyatçıların Gazne, Mûltan, Uçç, Lahor, Delhi gibi merkezler arasında taşınmasıyla sonuçlanmıştır.¹⁵ Bu nedenle olsa gerek söz konusu dönem, kabaca "nasihatnâme / siyâsetnâme" çatısı altında toplanabilecek edebî eserlerin çeviri ve telif sürecinin de en parlak yıllarıdır. Örneğin; türünün eski örneklerinden *Marzubân-nâme*, bu yüzyılın hemen başında

¹¹ Charles Rieu (ed.), *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum* (London: British Museum, 1879), 487-488; Hermann Ethe (ed.), *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office* (Oxford: India Office Library, 1903), 1/1493-1496.

¹² Fahr-i Müdebbîr, *Âdâbü'l-harb*, 15-17.

¹³ Fahr-i Müdebbir, *Âin-i Keşverdârî (Şeş Bâb Bâz Yafte ez Âdâbü'l-harb ve's-şecâ'a)*, ed. Muhammed Server Mevlâî (Tahran: Entişârât-i Bonyâd-i Ferhend-i İran, 1354).

¹⁴ Mahmûd 'Abidî - Leyla Şûkî, "'Adâbü'l-harb ve's-şecâ'a ve Tashîh-i Ân", *Edeb-i Farsi* 10/1 (2021).

¹⁵ İqtidar Husain Siddiqui, *Perso-Arabic Sources of Information on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhi* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publ., 1992), 28, 33; André Wink, *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Vol. II, The Slave Kings and The Islamic Conquest 11th - 13th Centuries* (Leiden;New York: Brill, 1997), 2/191-192 vd.

tercümelerle yeniden keşfedilmiştir.¹⁶ Çağdaş yazılı kayıtlar da bu durumu doğrulayarak yeni bir Müslüman merkezinin doğuşunu müjdelemektir: Nişâburlu Hasan Nizâmî (ö. 626/1229 [?]) Gazne'de yaşarken geldiği yeni yuvası Delhi'yi "ihsanların kiblesi" diye tanımlar. Burada Delhi Sultanlığı'nın fiili kurucusu Kutbüddin Aybeg'in (ö. 607/1210) bizzat emri ile Hind sahasında Farsça yazılmış ilk tarih anlatısı *Tâcü'l-me'âsir*'i kaleme alır.¹⁷ Buharalı Sedîdüddîn Muhammed 'Avfî, (ö. 629/1232 [?]) Gûrlular'ın ardından Sind ve Pençâb bölgelerinde hâkimiyet kurmayı başaran Nâsirüddin Kabâce'nin sarayına, kendi tabiri ile "dünya mazlumlunun sığınağına" yerleşir.¹⁸ Nâsirüddin Kabâce'nin trajik ölümü sonrası Sultan İltutmuş'un himayesinde Delhi'ye taşınır. 'Avfî, burada üç yüz kadar şair hakkında bilgi veren Farsça yazılmış ilk tezkire örneğini kaleme alırken¹⁹ Sultan İltutmuş'un veziri Nizâmülmülk el-Cüneydî himayesinde hazırladığı *Cevâmi'u'l-hikâyât ve levâmi'u'r-rivâyât* başlıklı öykü derlemesi çağını aşan bir ilgiye mazhar olacaktır.²⁰ Bunlar dışında Arap edebiyatının kayıtlı tarihi dokuzuncu yüzyıla uzanan *el-Ferec Ba'de's-Şidde* hikâye antolojisini Ebû Ali et-Tenûhî'nin (ö. 384/994) eseri üzerinden tercüme etmesi ise Farsça ve Türkçe okuryazarlarına beslenecekleri yeni bir mecra kazandırmıştır.²¹ Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ünlü eseri *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i tamamı,²² Bîrûnî'nin (ö. 453/1061 [?]) bazı Arapça eserlerinin tercümeleri de bu dönemde Delhi sarayında gerçekleştirilen ufak çaplı dahili tercüme hareketinin bilinen mahsulleridir.²³ Kuzey Hindistan'daki ilk medreselerin bazılarını da yönettiği bilinen Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî (ö. 664/1266'dan sonra)²⁴ ile Fahr-i Müdebber'in zikrettiği tesadüfî bilgiler de Sind-Pençâb hattında çok canlı bir kültürel ve ilmî hayatın bulunduğunu göstermektedir.²⁵

Fahri Müdebber, özetlemeye çalıştığımız bu süreç ve ortamda yazarken bu durum eserlerindeki tercihlerini fazlasıyla etkilemiş gibi görünmektedir. Her şeyden önce *Âdâbü'l-harb*'in en göze çarpan özelliği türdeşlerine oranla çok daha fazla kıssa

¹⁶ Zeynep Korkmaz, *Marzubân-nâme Tercümesi* (Ankara: A.Ü. D.T.C.F. Yayınları, 1973), 67.

¹⁷ Tâcü'd-dîn Hasan Nizâmî, *Tâcü'l-Me'âsir*, nşr. Seyyid Emir Hasan Abidi, ed. Seyyid Emir Hasan Abidi (Delhi: Merkez-î Tahkikât-ı Farsi Rayzenî-i Ferheng-i Cumhuri-i İslâmî-i İran Dihlî-i Nov, 1387), 47-49, 56-58, 61, 69-70.

¹⁸ Siddiqui, *Perso-Arab Sources*, 3; Wink, *Al-Hind*, 2/192-193.

¹⁹ Mehmet Fuad Köprülü, *Hanedanlar, İnsanlar ve Yerler İslam Ansiklopedisi Tarih Yazıları* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 193-195.

²⁰ Tarihsel değeri için ayrıca bk. Siddiqui, *Perso-Arab Sources*, 5-36.

²¹ Bilge Seyidoğlu - Orhan Yavuz, *Ferec Ba'de's-Şidde Hikâyeleri Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 17,21.

²² Mustafa Çağrı, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

²³ Siddiqui, *Perso-Arab Sources*, 46.

²⁴ Kadî Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, ed. Abdülhayy Habîbî (Kabil: Puhenî Matbae, 1342), 1/420, 460; Köprülü, *Hanedanlar, İnsanlar ve Yerler İslam Ansiklopedisi Tarih Yazıları*, 286, 289; Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî: Gazneliler, Selçuklular, Atabeglikler ve Hârezmşâhlar*, çev. Erkan Göksu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 2,3 Mütercimim Önsözü.

²⁵ Fakhr al-Din Mubarakshah, *Tarih-i Fakhrü'd-dîn Mubarakshah*, 68-70; M. S. Khan, "The Life and Works of Fakhr-i Mudabbir", 129.

ve hadis içermesidir. Sultan ve üst yönetici kadrosu için yazılmasına rağmen halk diline yakın bir üslupla kaleme alınmış olması da son derece dikkat çekicidir. Bu durumun olası nedenlerine değinmeden önce *Âdâbü'l-ḥarb*'in beslendiği kaynakları ortaya koymak ve müellifin metin üzerindeki bazı ilginç tasarruflarına değinmek gereklidir.

2. Kaynakları, Muhtemel Kaynakları ve Tasarrufları

Fahr-i Müdebbir araştırma sürecinde çektiği zahmetlerden bahsetmesine rağmen kaynaklarını titizlikle belirtmez; faydalandığı eserleri “Kur'an, hadisler ve diğer kitaplar” (ez Kur'an ve âhbar ve musahifât) olarak kategorilendirir.²⁶ “Diğer kitaplar” kategorisini de çoğu zaman “ahbâr ve tarih eserlerinde sıkça anlatıldığı üzere” (der ahabâr-û ahvâl ve tarîh-i natık ve mezkûr ve meşhûr est) gibi bidayet ya da nihayet cümlelerinin yanı sıra “bu kıssa megâzî kitaplarından bilinir (ân kıssa der meğazî mağrûf est)” gibi ara cümlelerle detaylandırır.²⁷ Fasılların devamında ahlakî mesajlarıyla ilgili gördüğü ayetleri, hadis ravilerini, Abbasî ve Emevî devri âlimlerini ya da çağının popüler eser sahiplerini -birkaç istisna hariç- sadece isimleriyle zikreder.²⁸ Sözü tıbbî ve teknik konulara getirdiğinde ise benzer bir tavırla “ustadlar” isnadıyla söze başlar.²⁹ Müellifin siyâsetnâme türü eserlerde yaygın bir yöntem olarak karşımıza çıkan mevzubahis tutumu bu açıdan şaşırtıcı değildir. Ancak bilgileri ve rivayetleri aktarırken selefleri ve çağdaşlarının aksine³⁰ eser isimlerini zikretmekten özellikle kaçındığı anlaşılmaktadır. Yeri geldiğinde “Hikmetli sözler ekseriyetle Aristoteles ve Bozorgmihr'den yadigâr kalmıştır.” diyerek aslında İslâm literatürü dışında beslendiği kaynakları da büyük oranda özetlemiştir.³¹

Müellifin önceki siyâsetnâme yazarlarından anonimleştirerek çok geniş bir biçimde faydalandığı ve bazı iktibasları kendince yorumladığı görülmektedir. İsmen zikrettiği Nizâmülmülk ve İbnü'l-Mukaffa³² dışında, İskender b. Kâbûs b. Veşmgîr'in *Kâbûsnâme*'sinden faydalandığı daha önce tespit edilmiştir.³³ Ne var ki, müellifin en çok beslendiği kaynaklar Ebû Mansur es-Seâlibi (ö. 429/1038) ile Gazzâlî'nin eserleri

²⁶ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb*, 22, 498. Bir tarihçi hassasiyetiyle yazdığı diğer eserinde ise kaynaklarından tefsir, hadis, meğazi, dîvan, tevârih ve kıssa (*âhbâr-ı gozeşteğân*) olarak bahseder ve bu eserlerin güvenilir nüshalarını kullandığını belirtir. Fakhr al-Din Mubarakshah, *Tarikh-i Fakhru'd-din Mubarakshah*, 63, 65, 67.

²⁷ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb*, 302, 411.

²⁸ Kaynakları arasında Süleyman Varrâk gibi kimliği tespit edilemeyenler de mevcuttur. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb*, 52, 94.

²⁹ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb*, 191-192.

³⁰ 'Abd-al-Malik Ibn-Muḥammad at-Ta'âlibî, *Kitâb Âdâb Al-Mulûk al-Khwârazm-Shâhî Volume 1 A Critical Edition with Introduction and Translation*, thk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, çev. Tevfik Rüştü Topuzoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015). Muhammad Nizamud-Din, *Introduction to the Jawami' u'l-hikayat wa lawami' u'r-rivayat of Saididu'd-Din Muhammad al-'Awfi* (London: Luzac, 1929).

³¹ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb*, 131.

³² Metinde Abdullâh el-Mukaffa' olarak geçmektedir. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb*, 165.

³³ Kumar, “The Value of the Âdâb Al-Muluk as a Historical Source”, 311.

gibi görünmektedir. Vezir seçimine ilişkin bâbının başlangıcı Ebû Mansur es-Seâlibi ile neredeyse aynı olup ara bilgilerde Nizâmülmülk'ün eserinden de faydalandığı görülmektedir.³⁴ İç barış ve adalet odaklı toplumsal reformlarının yanı sıra örnek yaşayışı ile İslâm tarihinde özel bir yere sahip Halife Ömer b. Abdülazîz hakkındaki anekdot ve kıssaları da büyük oranda Gazzâlî'nin eserleri ile uyusmaktadır.³⁵ Hakeza Âdem peygamberden başlayarak insanlık tarihinde iz bırakmış hükümdarları özetle aktardığı pasajı Gazzâlî'nin *Nasîhat'ül-mülûk* adlı eserinde de bulunur. Ancak Fahr-i Müdebbir'in, Gazzâlî'nin aksine anlatıya mitolojik unsurları da dahil etmiş olması son derece dikkat çekicidir.³⁶ İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-aḥbâr*'ı da *Âdâbü'l-harb* ile birçok benzer anekdot ve hadisin kullanıldığı siyâsetnâmelerdendir. Fakat Fahri Müdebbir İbn Kuteybe'nin ismini metninde zikretmemiştir. Bunun yerine İbn Kuteybe ile ortak kaynakları olan Esmâî'yi anarken Emevîlerin Horasan valilerinden Nasr b. Seyyâr el-Leysî (ö. 131/748) gibi bazı isimleri ise anekdotlardan çıkarmıştır.³⁷ *Uyûnü'l-aḥbâr*'dan sadece anekdotlar için değil eser kurgusu için de faydalandığını söylemek mümkündür. Zira *Uyûnü'l-aḥbâr*, *Ḳabûsnâme* dışındaki türdeşlerinin birçoğundan farklı olarak savaş ve süvarilik sanatına dair kısa bölümler de içermektedir. Onuncu ve on birinci yüzyıl metinlerinde savaş sanatı fasılları pek bulunmazken, Fahri Müdebbir'in eserinde savaş sanatına bu derece geniş yer ayırmasında ise hiç şüphesiz Kuzey Hindistan'da on yıllardır neredeyse fasılasız devam eden fetih ve "yeniden fetih" operasyonları etkili olmuştur.³⁸

Fahr-i Müdebbir'in beslendiği bir diğer önemli damar Antik Doğu literatürüdür. Bilindiği üzere, Sasanî ve Hint kaynaklarının tercüme edilmesi ile bu kadim medeniyetlerin kültürel mirası, birçok yönüyle Müslüman müelliflerince uyarlanarak benimsenmiştir. Fahr-i Müdebbir de kendisinden önceki birçok siyâsetnâme yazarı gibi Sasânîler döneminden kalan edebî ve idarî mirası fazlasıyla sahiplenmiştir.³⁹ Aradaki bağlantıda en belirgin isim ise daha önce sıklıkla vurgulandığı gibi İbnü'l-Mukaffa'dır. Örneğin; İbnü'l-Mukaffa'nın Sasânî İmparatorlarından I. Hüsrev b. Kubâd'ın (ö. 579) biyografisinin çevirisi (*Kitâbü't-Tâc fî sîreti Enûşîrvân*) Türk - İslâm edebiyatındaki Enûşîrvân-ı Âdil efsanesinin başlıca

³⁴ Tâ'libî, *Kitâb Âdâb Al-Mulûk al-Khwârazm-Shâhî Volume 1 A Critical Edition with Introduction and Translation*, 89; Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme*, thk. Mehmet Altay Köymen, çev. Mehmet Altay Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 150.

³⁵ Karşılaştırmalı bir okuma için bk. Abdulvahap Yıldız, "İmâm Gazâlî'ye Göre Ömer İbn Abdülazîz", *Nûsha: Şarkîyat Araştırmaları Dergisi* 11/33 (2011), 157-178.

³⁶ Gazzâlî, *Sultana Öğütler (Nasîhat'ül-mülûk)*, çev. Şeyda Arısoy - Deniz Erçavuş (İstanbul: Timaş Akademi, 2024), 53-54; Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 6-15.

³⁷ Josef Horowitz, "İbn Quteiba's 'Uyun al-Akhbar'", *Islamic Culture* 5 (1931), 198; Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 136.

³⁸ Lambton, bu durumu Dâr'ül-Hârb – Dâr'ül İslâm ikililiği ile açıklamışsa da Kuzey Hindistan'da verilen mücadele bundan çok daha karmaşık bir süreçtir. Lambton, "Islamic Mirror for Princes", 438.

³⁹ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 14, 282. Pehlevî eserlerin Arapça - Farsça tercümelerine dair bütünlüklü bir özet için bk. Jaakko Hämeen-Anttila, "Translations of Historical Works from Middle Persian into Arabic", *Quaderni di Studi Arabi* 16/1-2 (2021), 42-60.

kaynağı olmuştur.⁴⁰ Ancak Fahr-i Müdebber, ilgili hadise başvuruyla Enûşirvân-ı Âdil anlatısı geleneğini korumuşsa da eserinde İbnü'l-Mukaffa'nın telif ve tercüme eserlerinden⁴¹ doğrudan bir iktibas göze çarpmamaktadır.⁴² Kaldı ki, bu konudaki bilgileri için Seâlibi'nden Mesudî'ye kadar birçok farklı muhtemel kaynak bulunmaktadır. Nitekim Gazneli saraylarında -birçoğu Seâlibi kaynaklı- Yunan ve Pers imparatorlarının hikâyelerinin her daim sevildiği, hatta Antik dönemin kahramanlarına nazireler yazıldığı/söylendiği günümüze kalan ya da kalmayan eserler üzerinden bilinmektedir.⁴³

İslâm tarihinin önemli olayları kimi zaman menkıbeleştirilmiş hâliyle kimi zaman tarihî detaylarla *Âdâbü'l-ḥarb*'te kendine yer bulmuştur.⁴⁴ Bu bağlamda en hacimli kıssalar Gazneli sultanlarından bahsedenlerdir. Kaynakların çok kısıtlı ve muğlak olduğu bir dönemden seslenmesi nedeniyle mezkûr aktarımlar oldukça ilgi görmüş, müstakil tercümeleri ve incelemeleri de yapılmıştır.⁴⁵ Arslan Durdu'nun isabetle tespit ettiği üzere, Fahr-i Müdebber'in Gazneli sultanlarına dair aktardıkları tarihi kaynaklardan edinilmiş bilgiler gibi görünse de olayların tarihleri ve muhteviyatı çağdaş kaynaklarında zikredilenlerden farklıdır.⁴⁶ Müellifin tarihî şahsiyetleri ve olayları, hakikat zemini bulunmasına rağmen⁴⁷ vermek istediği mesaja uyumlu hâle getirerek menkıbeleştirdiği ya da o dönemde dolaşımda olan hâlden iktibas ettiği tahmin edilebilir.

'Avfî'nin kişisel beyanlardan arındırılmış bir siyâsetnâme hüviyetindeki eseri *Cevâmi'u'l-ḥikâyet* ile karşılaştırmalı bir okuma Fahr-i Müdebber'in muhtemel kaynaklarına dair güçlü tahminlerde bulunmamızı sağlamaktadır. Aynı dönemde

⁴⁰ Tâ'libî, *Kitâb Âdâb Al-Mulûk al-Khwârazm-Shâhî Volume 1 A Critical Edition with Introduction and Translation*, 17; Gazzâlî, *Sultana Öğütler (Nasihat'ül-mülûk)*, 56; Bu hususta detaylı bir inceleme için bk. Ulaş Töre Sivrioğlu, "İslâm Kaynaklarına Göre Nuşîrevân-ı Âdil", *History Studies International Journal of History* 5/5 (2013), 225-252.

⁴¹ Mezkur eserlerin tercümesi için bk. İbnü'l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslûbu*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018).

⁴² Fahr-i Müdebber, *Âdâbü'l-ḥarb*, 13.

⁴³ Gillies Tetley, *The Ghaznavid and Seljuq Turks: Poetry as a Source for Iranian History* (London New York: Taylor & Francis e-Library, 2008), 4, 31 vd; Günümüze gelemeyen eserlerde Gazneli Mahmûd soyu babası üzerinden son Sasanî kralı III. Yazdicerd'e dahi dayandırılmıştır. Cüzcanî, *Tabakât-ı Nâsirî*, 1/227.

⁴⁴ En tipik örnek Arap şairlerden Ebû Temmâm'ın şiiri ile başlayan Amurriye (Amorium) şehrinin fethi kıssasıdır. Fahr-i Müdebber, *Âdâbü'l-ḥarb*, 447; Ghada Jayyusi-Lehn, *The Life and Career of the Caliph Al-Mu'tasim (218-227AH/833-842 AD): A Problem in Historiography* (Ontario: Department of Near and Middle Eastern Civilizations University of Toronto, Unpublished Doctoral Thesis, 2007), 257-260.

⁴⁵ Shafi, "Fresh light on the Ghaznavids"; Arslan Durdu, "Âdâbü'l-Harb ve's-Şecâ'a Adlı Eserde Gazneliler Devletine Ait Kayıtların Değerlendirilmesi", *Orta Çağ Tarihinin Kaynakları Üzerine İncelemeler*, ed. Süleyman Özbek (Ankara: Berikan Yayınevi, 2024), 249-281.

⁴⁶ Durdu, "Âdâbü'l-Harb ve's-Şecâ'a Adlı Eserde Gazneliler Devletine Ait Kayıtların Değerlendirilmesi", 258-259.

⁴⁷ Örneğin; Gazne ve civarında yaşanan kıtlık hadiselerine dair aktarımları dönem itibarıyla diğer kaynaklarla uyumludur. Durdu, "Âdâbü'l-Harb ve's-Şecâ'a Adlı Eserde Gazneliler Devletine Ait Kayıtların Değerlendirilmesi", 256-258. Ayrıca bk. Kemal Demir, *Gaznelilerin Duraklama Dönemi ve Yıkılışı (1040-1186)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 101-102.

benzer temalarda eser vermiş bu iki ismin eserlerinde birçok ortak kıssa mevcuttur.⁴⁸ Ancak 'Avfî kaynaklarını belirtme konusunda oldukça hassas davranmıştır. Gazneli Sultanı İbrâhim b. Mesûd'un (ö. 493/1099) *Destûrû'l-vüzerâ'* başlıklı şu an kayıp olan bir siyâsetnâme yazdığını onun bir iktibası sayesinde biliyoruz. Gazneli sultanlarına bu kadar yoğun şekilde yer vermiş olması Fahr-i Müdebbir'in bu eser ile Beyhâkî'nin kayıp ciltleri gibi Gazneliler'den bahseden başka kaynakları görmüş olabileceğini düşündürmektedir.⁴⁹

Çağdaş iki müellif arasındaki üslûp farklılığı da *Âdâbü'l-harb*'in bir edebiyat eseri olarak derdinin tarihî hakikatleri aktarmak olmadığını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Fahri Müdebbir, Gazneli Mahmûd ile Karahanlılar arasında mücadeleyi aktardığı pasajında tarihsel bilgileri "bu başka bir kitabın konusudur" (*ânçe gozeşte-i ân feth cüda gâne-i kitâb est*) diyerek atlar.⁵⁰ 'Avfî ise bir tarihçi hassasiyeti ile önce olayı nerede okuduğunu, yani *Tarih-i Nasırî*'yi kaynak gösterir. Ardından süreci özetler ve nasihatine bağlar.⁵¹ Bu nedenle olsa gerek Delhi Sultanlığı'nın bir diğer önemli müverrihi Berenî (ö. 758/1357) 'Avfî'yi, Hasan Nizâmî'yi ve Cüzcânî'yi muteber bir kaynak olarak zikrederken Fahr-i Müdebbir'i anmaz.⁵²

Âdâbü'l-harb'te Hint kültürüne dair izlerin varlığı/yokluğu ayrıca incelemeyi hak etmektedir. Zira İbn'ül-Mukaffa'yı (ö. 142/759) ismen zikretmesine rağmen, onun tercüme ettiği kadim Hint edebiyatının mühür eseri *Kelîle ve Dimne*'den bir iz neredeyse yok gibidir.⁵³ Hint dünyasının silah ve metalürji teknolojisi konusundaki üstünlüklerini ifade etmekten çekinmese de⁵⁴ Hindû idareciler sadece "Müslüman hükümdarların yenilmeye mahkûm düşmanları" olarak yansıtılır. Herhangi bir Hintli müellife atıfta bulunmadığı gibi özlü sözlere yönelik bütün merakına rağmen

⁴⁸ Krş. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 46-49, 51-52, 97, 114, 123-124, 160; Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme*, 27, 43; Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yahya Avfî, *Cevâmîü'l-hikâyât ve levmiü'r-rivâyât*, Supplément Persan 906 62a, 158b, 349b; *Cevâmîü'l-hikâyât ve levmiü'r-rivâyât*, Supplément Persan 75, 11a. 'Avfî'nin tercüme ettiği *el-Ferec Ba'de's-Şidde* kıssalarından uyarlanmış örnekler için krş. Avfî, *Cevâmîü'l-hikâyât*, Persan 75, 12b; Ebû 'Ali el-Muhassin el-Tanuhî, *el-Ferec Ba'de's-Şidde*, ed. Muhammed el-Zuhri (Matbaat'ul Hilâl, 1903), 2/c. 2, ss. 25-26; Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 49-51.

⁴⁹ Avfî, *Cevâmîü'l-hikâyât ve levmiü'r-rivâyât*, Supplément Persan 906, 262a; Nizamud-Din, *Introduction to the Jawami' u'l-hikayat wa lawami' u'r-rivayat of Saididu'd-Din Muhammad al-'Awfi*, 33-105. Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, 1/245, 247 vd.

⁵⁰ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 132-136.

⁵¹ Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, 1/245, 247 vd.; Avfî, *Cevâmîü'l-hikâyât*, Persan 75, Supplément Persan 75, 233a; *Cevâmîü'l-hikâyât ve levmiü'r-rivâyât*, Supplément Persan 95, 197a. Avfî'nin aktarımı Türk Hakanlığı ve Gazneliler arasındaki ilişkilerin kabaca bir özeti mahiyetinde olup tarih uyumsuzluğu dışında ana hatları itibariyle çağdaş kaynaklarla uyumludur. Krş. Ömer Soner Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011), 137-150.

⁵² Ziyâ'u'd-dîn Berenî, *Târih-i Firûz Şahî*, ed. Saiyid Ahmad Khan vd. (Calcutta: The Asiatic Society of Bengal, 1862), 14.

⁵³ Kadim Hint masallarını içeren dünyanın en eski ahlak metinlerinden biri olarak kabul edilen üslûp ve mesajları dünya edebiyatında büyük bir etki yaratmıştır. Beydebâ, İbnü'l-Mukaffa, *Kelîle ve Dimne*, çev. Said Aykut (İstanbul: Şule Yayınları, 2022), 10-14; Kelîle ve Dimne'nin dünya edebiyatındaki muazzam dolaşımını belgeleyen proje için bk. Beatrice Gruendler, "Kalîla wa-Dimna Edition" (2018-2022).

⁵⁴ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 202-203, 258-259, 261.

atlarla ilgili bölümde sadece bir atasözü aktarır.⁵⁵ Bu müellifin bilgisizliği ile açıklanabilecek bir ihtimal olmakla birlikte, çağdaşı Hasan Nizamî'nin aksine eserlerinde bazı Sanskrit kökenli terimler kullanabilmiştir.⁵⁶ Müellifin bu tutumu tahmin edilebileceği üzere dönemin politik konjonktürü ve müellifin pozisyonu ile yakından alakalıdır.⁵⁷ Çağdaş Hindü entelektüellerinin eserlerinde Müslümanlara karşı sistematik bir yok sayma ve itibarsızlaştırma politikası güttüğünü düşündüğümüzde Fahri Müdebbir'in eserindeki bu "yokluk" mütekabiliyet esasını akla getirerek çok daha anlamlı hâle gelmektedir.⁵⁸

Tarihî kıssaların alımlanması bu şekilde iken üzerinde ehemmiyetle durulması gereken bir diğer husus Fahr-i Müdebbir'in yoğun hadis kullanımıdır. Malûm olduğu üzere, İslâm tarih yazıcılığı ile hadis ilmi arasında birbirinden ayrı düşünülemeyecek bir bağ mevcuttur. Tarihin "geçmişten ders çıkarma" işlevi hangi dilde yazılırsa yazılsın İslâm tarih yazıcılığının değişmeyen şiarı olarak kalırken metnin türü - dili ne olursa olsun pusulası ve terazisi daima "Kur'an ve hadis" olarak belirlenmiştir.⁵⁹ Delhi Sultanlığı müverrihlerinden Berenî'nin tarih ve hadis arasındaki bağı açıkladığı ünlü girizgâhında bu özelliğe ayrıca bir vurgu vardır.⁶⁰ Ancak Fahri Müdebbir'e göre tarihin nerede başladığı edebiyatın nerede bittiği, hadislerin bu tartışmadaki yerine dair görüşleri ancak satır arası okumalarla tahmin edilebilmektedir. Zira Gazneli devri metinlerinden aşına olduğumuz tarih/hikâyet gibi şekilsel bir ayırım bulunmamaktadır. Bu bakımdan hadislerin anlatıdaki işlevi ve iktibaslarındaki müellif tasarrufları özel bir incelemeyi gerekli kılmaktadır.

2.1. Âdâbü'l-ḥarb'in Hadis Kaynakları

Hadis rivayetleri, bir metin olarak Âdâbü'l-ḥarb'in inşasında kaynaklarının tespitini gerektirecek kadar kritik bir işleve sahiptir. Müellifin nasihatlerini ve ahlakî mesajlarını kuvvetlendirmek için kullandığı tematik hadisler ve rivayetler için ilk kaynağı doğal olarak siyâsetnâmelerdir. Fakat daha önce de vurguladığımız üzere Âdâbü'l-ḥarb'in hadis dağarcığı siyâsetnâmelerin ötesine uzanacak kadar geniştir. Ne var ki, Hz. Peygamber'e doğrudan isnad edilen merfu rivayetler açısından bakıldığında faydalandığı kaynakların önemli bir kısmı hadis odaklı metinler olmadığı göze çarpmaktadır. Bu bağlamda birkaç eser ön plana çıkmaktadır.

⁵⁵ Fahr-i Müdebbîr, *Âdâbü'l-ḥarb*, 226, 272, 473-474.

⁵⁶ Fahr-i Müdebbîr, *Âdâbü'l-ḥarb*, 254-255, 378; Fakhr al-Din Mubarakshah, *Tarikh-i Fakhru'd-din Mubarakshah*, 33.

⁵⁷ Detaylar için bk. Nesrin Yılmaz, *Şemseddin İltutmüş Döneminde Delhi Türk Sultanlığı (1211-1236)* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁵⁸ Bu hususta bk. Audrey Truschke, *The Language of History* (New York: Columbia University Press, 2021); Cemil Kutlutürk, "Ortaçağ Hint Kaynaklarında İslâm ve Müslümanlar", *Derin Tarih* 19 (Ekim 2021), 91-99.

⁵⁹ Bu hususta bk. Abdelfattah Kilito, *Araplar ve Hikâye Anlatma Sanatı Tuhaf Bir Âşinalık*, çev. Su Baloğlu (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021).

⁶⁰ Berenî, *Târîh-i Firûz Şahî*, 11-12.

En hacimli hadis ve rivayet iktibaslarının Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tenbîhu'l-gâfilîn* adlı eserinden yapıldığını söylemek mümkündür. Öyle ki, *Âdâbü'l-harb*'in gaza ve cihadın faziletlerine dair yirmi beşinci babı, büyük ölçüde *Tenbîhu'l-gâfilîn*'in "Fadlû'l-gazvi ve'l-cihâd", "Fadlu'r-ribât", "Fadlû'r-remyi ve'r-rukûb" ile "Edebü'l-gazvi" bölümlerinden alıntıdır.⁶¹ Fahr-i Müdebbir'in buradaki hadis rivayetleri yanında sair içeriği de pek bir değişiklik yapmadan aynı akışla kendi eserinde kullanması, onun bu rivayetleri başka bir kaynaktan almış olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Hakeza ilgili babdaki bazı rivayetlerin yalnızca *Tenbîhu'l-gâfilîn*'de yer alması bu konuda şüpheyi bırakmamaktadır.⁶²

Fahr-i Müdebbir'in iyi bir dinî eğitimi bulunmasına rağmen hadisler konusunda neden otorite bir eserden faydalanmadığı ve *Tenbîhu'l-gâfilîn*'i tercih ettiği pek çok açıdan sorgulanabilir. Öncelikle müellifi Ebü'l-Leys es-Semerkandî fakih ve müfessir olarak şöhret kazanmasının yanı sıra sûfilik gömleğinin de olduğunu vurgulamak gereklidir.⁶³ Nitekim *Tenbîhu'l-gâfilîn* de Semerkandî'nin tasavvufî yönünü daha çok hissettirdiği eserlerindendir. Belki de bu nedenle *Tenbîhu'l-gâfilîn* çok geniş bir coğrafyada halk tarafından sevilmiştir.⁶⁴ Ancak halka hitaben yazılmış vaaz türü eserlerde sıkça görüldüğü üzere, isnadının sıhhati açısından problemli çok sayıda rivayet barındırmaktadır.⁶⁵ Ulemânın "faziletli şeyler (fezâil)" söz konusu olduğunda zayıf hadis rivayetlerinin kullanımına dair müspet bir tavır⁶⁶ geliştirmiş olması, söz konusu eseri Fahri Müdebbir için kullanışlı bir kaynak hâline getirmiş olmalıdır.

Âdâbü'l-harb'deki rivayetlerin diğer kısmî kaynakları Ebû İshak es-Sa'lebi (ö. 427/1035) ile Ebû Mansur es-Seâlibî'nin (ö. 429/1038) muhtelif eserleridir. Bunların başında Sa'lebi'nin tefsiri *el-Keşf ve'l-beyân* gelir.⁶⁷ Seâlibî'nin *el-Letâif ve'z-zarâif*,⁶⁸ *el-*

⁶¹ Ebü-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Tenbîhu'l-gâfilîn*, thk. Yûsuf Ali Bedyûy (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2000), 494-498, 499-501, 502-504, 505-506.

⁶² Krş. Semerkandî, *Tenbîhu'l-gâfilîn*, 496-497; Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 390-391. *Tenbîhu'l-gâfilîn*'de ilk üç asırdaki hadis eserlerinde rastlanmayan rivayetlerin yer aldığı, dile getirilen bir husustur. Talat Sakallı - Hediye Gültekin, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tenbîhü'l-Gâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Şubat 2022), 83.

⁶³ İshak Yazıcı, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1982), 42-43.

⁶⁴ Sakallı - Gültekin, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, 75.

⁶⁵ Yazıcı, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî*, 59; Sakallı - Gültekin, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*.

⁶⁶ bk. Ayşe Esra Şahyar, "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-39.

⁶⁷ Tespit edebildiğimiz rivayetler için krş. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 176-179, 430a, 430b, 469; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kurân (Tefsîrû's.-S.alebi)*, thk. Ebû Muhammed b. Âşur (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002), 4/1/234, 3/26, 4/338, 7/212. Bunlardan oldukça uzun ve garip içerikli olan ilk rivayet Fahr-i Müdebbir'in eserine aldığı versiyonuyla yalnızca Sa'lebi'nin tefsirinde yer almaktadır.

⁶⁸ Krş. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 166, 283; Ebû Mansûr es-Seâlibî, *el-Letâif ve'z-zarâif* (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, ts.), 28, 165.

İktibâs mine'l-Kur'ani'l-Kerîm ve *et-Temsîl ve'l-muhâdara*⁶⁹ adlı eserleri de Fahr-i Müdebbir'in yararlandığı eserler arasındadır. *el-İktibâs mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*'de "Edebü'l-Harb" isimli bir bölümün bulunması ve buradaki bir anektodun birebir *Âdâbü'l-harb*'de de yer alması⁷⁰ bu eserin *Âdâbü'l-harb* için kılavuz olarak seçilmiş olma ihtimalini doğurmaktadır.

Şeklen bakıldığında *Âdâbü'l-harb*'deki birçok hadis rivayeti özlü sözlerden oluşmaktadır. Hususen bu tarz rivayetlerin derlendiği eserlerin bulunması, *Âdâbü'l-harb*'in bazı muhtemel hadis kaynaklarına dair güçlü çıkarımlar yapmamıza imkân sağlamaktadır. Örneğin; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme el-Kudâî'nin (ö. 454/1062) eserleri bu bakımdan ilk etkili örneklerdir. Kudaî, *Şihâbü'l-ahbâr* başlıklı eserinde fıkıh konularını dışarıda bırakarak halkın istifadesi için kısa ve hikmetli rivayetleri, isnadlarını zikretmeksizin ve alfabetik olarak bir araya getirmiştir.⁷¹ Kudaî'den ilhamla *Firdevsü'l-ahbâr* başlıklı bir eser yazan Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî (ö. 509/1115) ise 9000 civarı hadisi derlemiştir.⁷² Deylemî, kıssacıların halk arasında yaydıkları hurafelere karşı "halkın sahih bilgiye erişimi" için bu eseri kaleme aldığını belirtse de⁷³ eserde zayıf rivayetler sahihlere göre daha fazla olduğu belirlenmiştir.⁷⁴ Kanaatimizce bu sayılan eserler *Âdâbü'l-harb*'in hadis kaynaklarındandır. *Âdâbü'l-harb*'de doğrudan Hz. Peygamber'e isnat edilerek verilen rivayetlerin kayda değer bir kısmı, bahsi geçen bu eserlerde de yer almaktadır.⁷⁵ Bu popüler eserlerin, muhtevaları ve pratik editöryal düzeni Fahr-i Müdebbir'in temel hadis kaynaklarını neden kullanmadığı sorusunu bir nebze de olsa açıklamaktadır. Ancak belirtmek gereklidir ki, bunlar arasında *Tenbihu'l-gâfilîn*'de olduğu gibi yekpare ve toplu bir iktibas söz konusu değildir.

Yapılan taramalarda bazı rivayetler, *Âdâbü'l-harb* dışında herhangi başka bir eserde tespit edilememiştir.⁷⁶ Çok azı hariç rivayetlerin Arapça aslı olmadan yalnızca Farsça tercümelerinin verilmesi bu durumun en önemli nedenidir. Şahsi tercümelerimizle dijital arşivlerde yaptığımız taramalarda Hz. Peygamber'e doğrudan isnat edilen rivayetlerin büyük kısmı daha erken tarihli kaynaklarda

⁶⁹ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-Harb*, 449; Ebu Mansur es-Sealibi, *et-Temsîl ve'l-muhâdara* (? : Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb), 25. Krş. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 449; Ebû Mansûr es-Seâlibî, *et-Temsîl ve'l-muhâdara fi'l-hikem ve'l-münâzara*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1961), 25.

⁷⁰ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadis, 2008), 327-328.

⁷¹ Mehmet Efendioğlu, "Şihâbü'l-Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ocak 2025). <https://islamansiklopedisi.org.tr/sihabul-ahbar>

⁷² Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986).

⁷³ Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs*, 1/7-8.

⁷⁴ Mücteba Uğur, "Firdevsü'l-Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ocak 2025). <https://islamansiklopedisi.org.tr/firdevsul-ahbar>

⁷⁵ Krş. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 279, 283, 290, 449, 452; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1/212-213, 1/308, 1/350 2: 225, 2/308. Ayrıca bk. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 169, 257, 388, 435a, 435b; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs*, 1/187, 1/267, 2/78, 2/43, 5/156.

⁷⁶ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 110, 278.

bulunmuştur. Güçlkle tespit edebildiğimiz bazı rivayetlerin senet ve muhtevaları üzerindeyse Fahr-i Müdebbir'in birtakım tasarruflarda bulunduğu görülmüştür. Bu rivayetin aslının bulunmasını zorlaştıran bir diğer unsurdur. Bazı rivayetlerin başka kaynaklarda bulunamaması, Fahr-i Müdebbir'in rivayeti aldığı kaynağın günümüze ulaşmamasıyla da açıklanabilir. Bir başka ihtimal ise müellifin hadis rivayetlerinin nakli konusunda çok titiz davranmamasından dolayı rivayeti hatalı şekilde nakletmiş olmasıdır. Aslında Hz. Ömer'e ait olan iki sözü, bunu bildiği halde Hz. Peygamber'e isnat etmesi, onun kasıtlı olarak rivayet uydurmuş olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir.⁷⁷

3. Âdâbü'l-ḥarb'de Hadis Rivayetlerinin Kullanımı

Eserlerinden çıkarılan biyografik bilgilerden hareketle döneminin önde gelen hocalarından ders aldığı, elinin altında birçok hadis eserinin olduğu anlaşılan Fahr-i Müdebbir'in -en azından- ortalama bir hadis bilgisine sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Buna karşın eserlerinde kullandığı birçok rivayetin erken dönem hadis kaynaklarında yer almaması, hem senet hem de metin açısından problemlili bir mahiyet arz etmektedir. Bu bakımdan müellifin metin inşasında titiz bir hadisçi gibi davrandığını söylemek güçtür.

Bu tutumun en belirgin örneklerinden biri “Kadınlarla istişare edin ve onların dediğinin tersini yapın” rivayetidir.⁷⁸ Şamile arşivinde yapılan taramada hicri ilk dört asır eserlerinde bu rivayete herhangi bir atıf tespit edilememiştir. Ayrıca mevzu bahis rivayetin Hz. Peygamber'in eşleriyle istişarelerine dair diğer nakillerle çelişmesi hadisin Hz. Peygamber'e isnadını problemlili hâle getirmektedir. Kaldı ki, rivayetin ilk olarak karşımıza çıktığı eser onuncu asır müelliflerinden Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin *Kitâbu'l-letâif ve'z-zarâif*'idir.⁷⁹ Bu eserden bir müddet sonra Nizâmülmülk'ün siyâsetnâmesinde de aynı rivayet karşımıza çıkmaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla bu rivayetin nasihatnâme/siyâsetnâme literatürü içerisinde üretilmiş bir uydurma hadis olma ihtimali yüksektir. Fahr-i Müdebbir'in bu rivayeti eserine almış olmasını ise Sultan İltutmuş'tan sonra erkek evlatları olmasına rağmen kızı Raziye Begüm'ün (ö. 638/1240) tahta geçmesi ile ilişkilendirmek mümkündür.⁸¹

Tahmin edilebileceği üzere Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb*'e aldığı rivayetlerin isnatlarını ve içeriklerini değiştirmekte bir beis görmemiştir. On birinci bölümde zikrettiği rivayet buna örnek olarak verilebilir. *Tenbîh*'de Hz. Ömer'e atfedilen rivayeti, müellifimiz doğrudan Hz. Peygamber'e isnat eder. Bu rivayetin içeriğine müdahalesi ise çok daha kapsamlıdır. *Tenbîh*'te geçtiği şekilde rivayet “المغراض روضة من

⁷⁷ İlgili örnekler için bk. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb*, 257.

⁷⁸ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb*, 166. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-ḥarb*, 166.

⁷⁹ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *el-Letâif ve'z-zarâif*, 165.

⁸⁰ Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme*, 160, 198.

⁸¹ Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 1/457-462.

”رياض الجنة، والرامي على المعراض كالرامي على العدو، والذي يرد السهام له بكل قدم عتق رقبة“ şeklinde⁸² Fahr-i Müdebbir’in Farsça çevirisi ise şu şekildedir: “از تیر انداز تا هدف آن قدر زمین مرغزاریست از ”غزراهای بهشت بایدکه تیر آوردن پای برهنه روند تا ثواب یابند aslına yakındır. *Tenbih*’teki versiyonda “okçunun hedefi olan yer cennet bahçelerinden bir bahçe”ye benzetilirken *Âdâbü’l-ḥarb*’de “okçunun hedefiyle arasındaki mesafe cennet bahçelerinden bir bahçe” olarak tasvir edilir. Rivayetin geri kalan kısmı ise neredeyse tamamen değiştirilerek aslından oldukça farklı bir form kazanmıştır. *Tenbih*’te yer alan “oku hedefe atan düşmana atmış gibidir” kısmına Farsça tercümede yer verilmemiştir. “Okçuya oklarını getiren kimseye her adımı için bir esir azat etme sevabı verilir” kısmı ise “Oku getirenin sevap kazanmak için bu mesafeyi çıplak ayakla gitmesi gerekir.” şeklinde verilir.⁸³ Burada Fahr-i Müdebbir’in neden böyle bir tasarrufta bulunduğunu tespit etmek güçtür. Yaşadığı bölgede çıplak ayakla yapılan şeylerin faziletli olarak kabul edilip buna değer atfedilmesi,⁸⁴ onu rivayetin kendi coğrafyasında daha etkili olacağını düşündüğü bir tercümeyle yönelmiş olabilir. Yine *Tenbihu’l-gâfilîn*’den aldığı ve üzerinde değişiklikler yaptığı bir başka rivayet Hz. Peygamber’den aktarılan “Allah yolunda nöbet tutanlar hariç tüm gözler (kıyamet gününde) ağlayacaklardır” rivayetidir.⁸⁵ *Tenbih*’te geçen versiyonunda kıyamet gününde ağlamayacak üç gözden bahsedilir: Allah korkusundan göz yaşı döken, harama bakmayan ve Allah yolunda nöbet tutan göz.⁸⁶ Burada Fahr-i Müdebbir nöbet tutma işinin ehemmiyetini vurgulamak için diğer iki hususu rivayetten kasten çıkarmış gibi gözükmektedir.⁸⁷

Fahr-i Müdebbir’in hadis rivayetleri üzerindeki tasarruflarına bir başka çarpıcı örnek “Eğer sultan olmasaydı insanlar birbirini yerdı.” rivayetinde⁸⁸ karşımıza çıkar. Bu haliyle rivayetin tespit edilebildiği en erken kaynak Câhız’ın *Resâil*’idir. Burada rivayet, Câhız’ın kendi sözü olarak aktarılır.⁸⁹ Dolayısıyla aslında Câhız’a ait olan bu söz zaman içerisinde Hz. Peygamber’e atfedilmiş olmalıdır. Sözün Hz. Peygamber’e ref’i tahminimizce on birinci yüzyıl ya da sonrasında gerçekleşmiştir. Zira “Çağının Câhız’ı” olarak nitelendirilen, Fahr-i Müdebbir’in de eserlerinden istifade ettiği Seâlibî’nin (ö. 429/1038) *el-Letâif ve’z-zarâif*’inde bu rivayet hâlâ Câhız’ın sözü olarak aktarılmaktadır.⁹⁰ Özlü sözlerin zamanla Hz. Peygamber’e atfedilmesi, uydurma hadislerin ortaya çıkma sebeplerinden biri olarak kabul edilir. Burada da benzer bir

⁸² Semerkandî, *Tenbihu’l-gâfilîn*, 503.

⁸³ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü’l-ḥarb*, 257. Erken dönem kaynaklarında Hz. Ömer’in sözü olarak aktarılmasına rağmen müellifimiz tarafından Hz. Peygamber’e ref’ edilerek nakledilen bir başka rivayet için bk. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü’l-ḥarb*, 257; Semerkandî, *Tenbihu’l-gâfilîn*, 502.

⁸⁴ Berenî, *Târîh-i Firâz Şahî*, 493-494, 496.

⁸⁵ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü’l-ḥarb*, 395.

⁸⁶ Semerkandî, *Tenbihu’l-gâfilîn*, 495.

⁸⁷ Bir başka örnek için krş. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü’l-ḥarb*, 166. Semerkandî, *Tenbihu’l-gâfilîn*, 502.

⁸⁸ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü’l-ḥarb*, 283.

⁸⁹ Câhiz, *Resâilü’l-Câhiz* (Mekke: Mektebetü’l-Hanci, 1964), 3:45.

⁹⁰ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *el-Letâif ve’z-zarâif*, 28.

durum söz konusudur. *Âdâbü'l-harb* ilgili sözün bir hadis rivayeti olarak zikredildiği, tespit edebildiğimiz ilk kaynaktır. İslâm siyaset düşüncesinin en bilinen mottolarından birine dönüşen bu sözü Seâlibî'nin eserinden gördüğü anlaşılan Fahr-i Müdebbir'in, onu ilk defa Hz. Peygamber'e atfeden kimse olması güçlü bir ihtimaldir.

Fahr-i Müdebbir hadis şerhini, kendi kastını daha tesirli bir şekilde yansıtabilmek için araç olarak kullanır. Örneğin; *Tenbîh*'te "Allah yolunda bir gün nöbet tutmak, bin gün oruç tutmaktan ve bin gece namaz kılmaktan hayırlıdır"⁹¹ şeklinde geçen rivayeti Farsça'ya "her kim uç bölgesinde savaşta kullanılacak atları korumak için bir gün nöbet tutarsa bu, bin gün oruç ile bin gece ibadetten daha faziletlidir"⁹² şeklinde çevirir. Burada esasında yine iktibasın kasıtlı şekilde değiştirildiği, "Peygamber aleyhisselam şöyle buyuruyor" dedikten sonra rivayeti kendi eklemeleriyle birlikte aktardığı görülmektedir. Öncekilerden farklı olarak burada bir şerh faaliyeti de söz konusudur, zira müellif rivayette geçen nöbet ile ne kastedildiğini, kendi yorumunu da katarak açıklamaktadır. Kendi yorumu da kaçınılmaz olarak içinde yaşadığı tarihsel bağlama göre şekillenmiştir. Askerlikle yakından ilişkili olduğu anlaşılan Fahr-i Müdebbir'in yaşadığı coğrafya Delhi Sultanlığı'nın kuruluş döneminde İslâm coğrafyasının "uç bölgesi" konumundadır. Nöbette bilhassa atların korunmasının vurgulanması da o çağın ve coğrafyanın mecburiyetleriyle ilişkilidir. "Kıyamet günü Allah'ın dirilttiği kimselerden bazıları, sırat köprüsünü rüzgâr gibi geçecek. (...) Bunlar nöbet esnasında ölenlerdir." rivayetinde⁹³ de benzer bir durum ve tutum kendini hissettirir. Fahr-i Müdebbir hadisin son kısmını "onlar sınırlarda ölerək kafirlerin İslam beldelerine girmelerini engelleyenlerdir" şeklinde çevirir/şerh eder.⁹⁴

4. Fahri Müdebbir'in Şiîlik Temayülü

Kitabın genelinde müellif, Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerden bahsederken Şiîliğe temayülü olduğunu gösteren bir dil kullanmaktadır. Bunun en bariz örneği Hz. Peygamber'in zikredildiği yerlerde Sünni müelliflerin eserlerinde karşımıza çıkan "sallallahu aleyhi ve sellem" kalıbı yerine Şiîlerce tercih edilen ve Hz. Peygamber'e ek olarak onun soyundan gelenlerin de duaya dahil edildiği "sallallahu aleyhi ve âlihi" kalıbı kullanılmasıdır.⁹⁵

Fahr-i Müdebbir'in hadis kullanımında Şiîlik temayülünün ortaya çıkması çeşitli şekillerde söz konusu olabilmektedir. Bunlardan biri değişik versiyonları olan

⁹¹ Semerkandî, *Tenbîhu'l-gâfilîn*, 499.

⁹² Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 392-393.

⁹³ Semerkandî, *Tenbîhu'l-gâfilîn*, 500.

⁹⁴ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 393.

⁹⁵ Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'den emîrül-mü'minin ve imam olarak bahsetmesi bunun örneklerindendir. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 28, 52.

rivayetler arasında Hz. Ali'nin isnadında ya da anlatının merkezinde olduğu versiyonun tercih edilmesidir. Aynı konudaki farklı rivayetler arasından Hz. Ali'nin merkezi bir figür olduğu rivayetin seçimine örnek olarak Hz. Peygamber'in "شاهتالوجوه/yüzleri kara olsun" diyerek kafirlerin yüzüne bir avuç toprak attığının betimlendiği rivayet zikredilebilir. Söz konusu betimlemenin farklı bağlamlarda sunulduğu rivayetler mevcuttur. Bir kısmında savaş ortamında ya da kafirlerin/müşriklerin bulunduğu bir ortamda Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin yerden bir avuç toprak alarak bunu düşmanların yüzüne attığı aktarılırken⁹⁶ bazılarında Hz. Ali'den kendisine bir avuç toprak vermesini istediği ve onun verdiği bu toprağı attığı ilavesi yer alır.⁹⁷ Fahr-i Müdebbir bunlardan ikinci versiyonu tercih ederek eserine almıştır.⁹⁸ Bir başka rivayet özelinde Fahr-i Müdebbir'in yaptığı açıklamalar, onun Şiilik eğilimine açıkça delalet eder. Müellifin, kadınlarla istişare edilerek söylediklerinin tersinin yapılmasına dair rivayeti şerh etmek amacıyla eserine aldığı bir başka rivayet daha mevcuttur. Bu rivayette Yezid döneminde yaşayan ve Hz. Ali ile evladına taraftar olan bir kimse ile karısı arasındaki diyalog aktarılır. Hz. Peygamber'e atfedilen kadınların söylediklerinin aksine hareket etmeye dair sözü kocasından duyan kadın, sözün tutarsızlığına işaret eder ve eşine, damdan atlamaması gerektiğini söylediğinde ne yapacağını sorar. Böyle bir durumda Peygamber'e ait olduğunu iddia ettiği bu söze uyacağını belirten adam damdan atlar ve vücudunda kırıklar oluşur. Sonraki gün Yezid adına Hz. Hüseyin'e karşı savaşmak üzere kendisini silah altına almaya gelen kimseler adamın bu halini görünce o, Hz. Hüseyin karşısında savaşmaktan kurtulmuş olur. Böylelikle adamın karısının sözüne muhalefet etmesi hayırla sonuçlanmıştır.⁹⁹ Daha önceki kaynaklarda tespit edemediğimiz bu hikâyede vurgulanmak istenen öncelikli husus kadınların sözlerine itibar edilmemesidir. Bununla birlikte hikayedeki adamın Hz. Peygamber'in sözde hadisine uyararak taraftarı olduğu Hz. Hüseyin'e karşı Emevîler safında savaşmaktan kurtulması, hikâyeyi açıkça bir Şiilik propagandası haline getirmektedir.

Fahr-i Müdebbir'in Hz. Ali yanlısı tutumuna mukabil eserde Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in de övülmesi onun sahabeyi itham etmeyen bir Ali taraftarlığına sahip olduğunu gösterir. Bu yönüyle onun, Abbâsî tarzı bir Şiilik benimsediği söylenebilir. Nitekim bazı yerlerde Emevîler'e yönelik olumsuz ifadeler karşın Abbâsîler'in övülmesi bunu destekler.¹⁰⁰ Yine Fahr-i Müdebbir'in, Abbâsîler'in Horasan bölgesinde Emevîler'i bertaraf etmesinde kilit rol oynayan Ebû Müslim'den övgüyle

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 4/4:487 (No. 2763); Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *es-Sünen (el-Müsned)*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), 3/3:1593.

⁹⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kurân (Tefsîrü's-Salebî)*, 4/4:339.

⁹⁸ Hz. Ali'nin merkezde olduğu bir başka rivayet örneği için bk. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 101.

⁹⁹ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 167-168.

¹⁰⁰ Bazı örnekler için bk. Fahr-i Müdebbir, *Âdâbü'l-harb*, 27, 266, 410.

söz etmesi ve hatta onu kendi atalarından biri olarak tanıtmayı da bu bağlamda zikredilebilir.¹⁰¹

5. Delhi Sultanlığı'nın Kültür Politikasındaki Yeri

Fahri Müdebber'in "müverrih" hassasiyetini bir kenara bırakarak hadis ve kıssaları bu derece serbestçe ve fazla kullanımı bilinçli bir tercihi akıllara getirmektedir. Aynı saraya hizmet eden çağdaşı 'Avfî'nin de iki binin üzerinde kıssayı derlemesinin yanı sıra Tenûhî'nin öykü antolojisini tercüme etmiş olması birlikte düşünüldüğünde Fahri Müdebber'in metin inşa sürecindeki tercihlerinin resmî bir kültür politikasına dayandığı izlenimini uyandırmaktadır. Kuzey Hindistan'daki Müslümanları tek çatı altında toplayacak bir merkezîleşme harekâtı yürüten Sultan İltutmuş, "Hindû" tehdidinin de son derece farkındaydı.¹⁰² Nüfus olarak her zaman azınlıkta kalacak Müslümanların Hind mülkünde erimeden ayakta kalması ve genişlemesi için fetihleri destekleyecek kültürel bir hamle yapılması, yani "yeni bir hikâye" anlatılması gerekmektedir. Zira kitleleri etkileme konusundaki Hintli rakipleri usta birer "illüzyonist" ve hikâyeciye. Ayrıca toplumsal tabakanın en altındaki kitlelere, "dünyaya yeniden gelmek" gibi çileli dünya hayatının faniliğine dair umut verme konusunda rekabet etmesi çok zor bir temel mesajları vardı.¹⁰³ Bu nedenle İslâmiyet'in vaat ve mesajlarını en "güzel" şekilde aktarmak, kültür savaşının en önemli stratejisi olarak görülmüş olsa gerektir. Resim ve heykelin söz konusu olmadığı bu stratejide bütün işi edebiyatçıların üstlenmesi de sürpriz değildir. Gerek 'Avfî'nin gerek Fahri Müdebber'in saray ehli için yazmasına ve bütün dil yetkinliklerine rağmen konuşma diline yakın bir üslup kullanmış olduklarını unutmamak gereklidir.¹⁰⁴ Bu hikâyeleri en güzel anlatan mutasavvıflar ise "putperest" Hind diyarında şeriâtın esnetilmesinden hiç de hoşnut olmayan ulemâ ve onları bünyesinde barındıran "devlet" ile haşır neşir olmayı çok da istememişlerdir.¹⁰⁵ Bu durum gönülleri fethedecek mesajların ve öykülerin "melfûzat" dışında bir türde üretilmesini mecbur kılmış olabilir. Ayrıca Delhi sultanlarının bu türden bir politika geliştirmede ilham kaynağı için sağlam başka kaynaklarda mevcuttur. Zira alt kıtadaki Müslüman idarecilerin "model padişahı"

¹⁰¹ Fahr-i Müdebber, *Âdâbü'l-harb*, 266.

¹⁰² Khaliq Ahmad Nizami, *Studies in Medieval Indian History and Culture* (Allahabad: Kitab Mahal, 1966), 23-24; Berenî, *Târîh-i Firûz Şahî*, 289-292.

¹⁰³ İhtida anlatılarında yogilerin imajı için bk. Raziuddin Aquil, *Lovers of God: Sufism and the Politics of Islam in Medieval India* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2020), 116-117.

¹⁰⁴ 'Abidî - Şûkî, "'Adâbü'l-harb ve'ş-şecâ'a ve Tashîh-i Ân", 64.

¹⁰⁵ Sultan İltutmuş'un mutasavvıflarla olan muhabbeti ve şeyhlerin "saraydan uzak durma" prensibi melfûzat literatürüne yansımıştır. Ünlü Khaliq Nizami, "İltutmish the Mystic", *Islamic Culture* xx/2 (1946), 175 vd.; Richard M. Eaton, "Sufi Folk Literature and the Expansion of Indian Islam", *History of Religions* 14/2 (1974), 117-127.

Gazneli Sultanı Mahmûd'un kıssa ve öykü dinlemeye özel bir ilgisinin bulunduğu bilinmektedir.¹⁰⁶

Sonuç

Âdâbü'l-harb ve's-şecâ'a; ortaya koymaya çalıştığımız üzere kaynakları, usulü ve üslubu ile tamamen orta çağ siyâsetnâme literatürüne ait bir eser olup *Âdâbü'l-mülûk ve kifâyetü'l-memlûk* başlığı ile müsemmâdır. Geç dönemde istinsah edilmiş olsalar da nüshalardaki başlıklandırmalarının farklı oluşu ve bölüm hacimleri, mezkûr metnin ilk örneklerinin iki ayrı eser olarak yazılmış olabileceğini akıllara getirmektedir.

Müellifimizin, kaynaklarını genellikle siyâsetnâmeler olmakla birlikte halka yönelik yazılmış hadis eserleri ve kısmen tevarih türünden eserler oluşturmaktadır. Bütün eğitimine rağmen, zühd/ahlak temalı popüler hadis kaynakları kullanmasının yanı sıra ekseriyetle İsrailiyat kaynaklı ve sıhhat bakımından problemli rivayetleri eserine dahil etmekte bir sakınca görmemiştir. Bu nedenle eserin doğası gereği çağının sözlü kültür ürünlerinden yararlanmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Çağdaşı Zahîruddin es-Semerkindî'nin *Ağrâzü's-siyâse* başlıklı siyâsetnâmenin bu açıdan incelenmesi bu husustaki bilgilerimizi arttıracaktır.

Değindiğimiz üzere Fahri Müdebbir'in hadisler dahil olmak üzere iktibaslarında ve uyarlamalarında önermelerini kuvvetlendirmek dışında bir kriter gözetmediği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'e ait olmayan sözlerin ona nispeti, rivayetlerin doğrudan ya da yapılan yorumlar vasıtasıyla dolaylı şekilde değiştirilmesi/çarpıtılması tespit edilen tasarrufların başlıcalarıdır. Müellifin mezkûr tutumu, hadis rivayetlerinin dinî otoritesini kullanarak okurunu yönlendirme/etkileme çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Yazım tarihleri kesin olmamakla birlikte çağdaşı 'Avfî ile çok benzer bir eser kaleme almış olması Fahri Müdebbir'in 'Avfî'nin eserlerinden haberdar olduğunu düşündürmektedir. Bu ihtimal, Fahri Müdebbir'in eserinin tartışmalı yazım tarihini de yeniden düşünmeyi gerektirecektir. Muhteviyatı, üslubu ve yazıldığı politik konjonktür/ortam birlikte düşünüldüğünde Fahr-i Müdebbir'in söz konusu eserini sultanlığın kültür politikasına hizmet etmek üzere halktan insanların da anlayacağı bir metin olarak kurguladığını söylemek mümkündür. Bir diğer çağdaş metin *Tâcü'l-me'âsir*'in son derecede ağdalı bir Farsça ile yazılmış olması bu hususta hedef okurun dil yetkinliğinin olmaması gibi aksi seçenekleri zayıflatmaktadır.

¹⁰⁶ Seyidoğlu - Yavuz, *Ferec Ba'de's-Şidde Hikâyeleri Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince*, Önsöz, s. 23-24.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması/*Conceiving the Study*: YT (%60), PÜT (%40)

Veri Toplanması/*Data collection*: YT (%50), PÜT (%50)

Veri Analizi/*Data Analysis*: YT (%50), PÜT (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu/*Submission and Revision*: YT (%70), PÜT (%30)

Kaynakça/References

- Abdelfattah Kilito. *Araplar ve Hikâye Anlatma Sanatı Tuhaf Bir Âşinalık*. çev. Su Baloğlu. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.
- Abdullah b. Abdurrahman Dârimî. *es-Sünen (el-Müsned)*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- 'Abidî, Mahmûd - Şûkî, Leyla. "'Adâbu'l-harb ve's-şecâ'a ve Tashîh-i Ân". *Edeb-î Farsi* 10/1 (2021).
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aquil, Raziuddin. *Lovers of God: Sufism and the Politics of Islam in Medieval India*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2020.
- Arberry, A. J (ed.). *The Chester Beatty Library: A Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures*. Dublin: Hodges Figgis, 1962.
- Avfî, Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yahya. *Cevâmîü'l-hikâyât ve levmiü'r-rivâyât*. Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Supplément Persan 75.
- Avfî, Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yahya. *Cevâmîü'l-hikâyât ve levmiü'r-rivâyât*. Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Supplément Persan 95.
- Avfî, Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yahya. *Cevâmîü'l-hikâyât ve levmiü'r-rivâyât*. Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Supplément Persan 906.
- Beatrice Gruendler. "Kalîla wa-Dimna Edition". 2022 2018. Erişim 07 Ocak 2025. <https://kalila-and-dimna.fu-berlin.de/>
- Berenî, Ziyâu'd-dîn. *Târîh-i Fîrûz Şahî*. ed. Saiyid Ahmad Khan vd. Calcutta: The Asiatic Society of Bengal, 1862.
- Beydebâ, İbnü'l-Mükaffa. *Kelîle ve Dimne*. çev. Said Aykut. İstanbul: Şule Yayınları, 2022.
- Binbaş, İlker Evrim. "Structure and Function of the Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)". *Horizons of the world : Festschrift for İsenbike Togan = Hudûdü'l-âlem : İsenbike Togan'a armağan*. 465-544. İstanbul: İthaki, 2011.
- Câhiz. *Resâ ilü'l-Câhiz*. Mekke: Mektebetü'l-Hanci, 1964.
- Cüzcânî, Minhâc-î Sirâc. *Tabakât-ı Nâsirî: Gazneliler, Selçuklular, Atabeglikler ve Hârezmşâhlar*. çev. Erkan Göksu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Cüzcânî, Kadî Minhâc-ı Sirâc. *Tabakât-ı Nâsirî*. ed. Abdülhayy Habîbî. 2 Cilt. Kabil: Puhenî Matbae, 1342.

- Çağrıçı, Mustafa. "İhyâü Ulûmi'd-Dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/10-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çalimli, Raziye. *Âdâbü'l-Harb ve'ş-Şecâ'a' Adlı Eserin Tercüme ve Tanıtımı*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2022.
- Demir, Kemal. *Gaznelilerin Duraklama Dönemi ve Yıkılışı (1040-1186)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Dodangeh, Abdullah. "Fahreddin Mubârekşâh'ın Şecere-yi Ensâb İsimli Eserlerinin Türkçe Tercümesi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 3 (2010), 195-223.
- Durdu, Arslan. "Âdâbü'l-Harb ve'ş-Şecâ'a Adlı Eserde Gazneliler Devletine Ait Kayıtların Değerlendirilmesi". *Orta Çağ Tarihinin Kaynakları Üzerine İncelemeler*. ed. Süleyman Özbek. 249-281. Ankara: Berikan Yayınevi, 2024.
- Eaton, Richard M. "Sufi Folk Literature and the Expansion of Indian Islam". *History of Religions* 14/2 (1974), 117-127.
- Ethe, Hermann (ed.). *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*. Oxford: India Office Library, 1903.
- Fahr-i Müdebbîr, Muhammed b. Mansur b. Said Mübârek Şah m'arûf be Fahr-i. *Âdâbü'l-ḥarb ve'ş-şecâ'a*. thk. Ahmed Süheylî Hânsâri. Tahran: İntişârât-ı İkbâl, 1346.
- Fahr-i Müdebbir. *Âin-i Keşverdârî (Şeş Bâb Bâz Yafte ez Âdâbü'l-ḥarb ve'ş-şecâ'a)*. ed. Muhammed Server Mevlâî. Tahran: Entişârât-i Bonyâd-i Ferhend-i Îrân, 1354.
- Fahreddin Mübarek Şah. *Tarih-i Fahreddin Mübarek Şah (Şecere-i Ensâb'ın Dibacesi)*. ed. Mehmet Ali Bozkuş. çev. Abdurran Yelgar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2023.
- Fakhr al-Din Mubarakshah. *Tarikh-i Fakhru'd-din Mubarakshah: being the historical introduction to the book of genealogies of Fakhru'd-din Mubarakshah Marvar-rudi completed in A.D. 1206*. ed. E. Denison Ross. London: The Royal Asiatic Society, 1927.
- Gazzâlî. *Sultana Öğütler (Nasihat'ül-mülûk)*. çev. Şeyda Arısoy - Deniz Erçavuş. İstanbul: Timaş Akademi, 2024.
- Hämeen-Anttila, Jaakko. "Translations of Historical Works from Middle Persian into Arabic". *Quaderni di Studi Arabi* 16/1-2 (2021), 42-60. <https://doi.org/10.1163/2667016X-16010003>
- Horovitz, Josef. "Ibn Quteiba's 'Uyun al-Akhbar". *Islamic Culture* 5 (1931), 171-198.
- Hunkan, Ömer Soner. *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 3. Baskı, 2011.

- İbnu'l-Mukaffa. *İslâm Siyaset Üslûbu*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Jayyusi-Lehn, Ghada. *The Life and Career of the Caliph Al-Mu`taşım (218-227AH/833-842 AD): A Problem in Historiography*. Ontario: Department of Near and Middle Eastern Civilizations University of Toronto, Unpublished Doctoral Thesis, 2007.
- Kara, Mustafa Berkay. *Âdâbu'l-Harb ve's-Şecâ'a Adlı Eserin Tercüme ve Tanıtımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Khaliq Nizami. "İltutmish the Mystic". *Islamic Culture* xx/2 (1946), 165-180. <https://doi.org/10.1080/sarf.120061.207260.006>
- Korkmaz, Zeynep. *Merzuban-nâme Tercümesi*. Ankara: A.Ü. D.T.C.F. Yayınları, 1973.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Hanedanlar, İnsanlar ve Yerler İslam Ansiklopedisi Tarih Yazıları*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî b. Abdülme'cîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Kumar, Sunil. "The Value of the Âdâb Al-Muluk as a Historical Source: An Insight into the Ideals and Expectations of Islamic Society in the Middle Period (A.D. 945-1500)". *The Indian Economic & Social History Review* 22/3 (Eylül 1985), 307-327. <https://doi.org/10.1177/001946468502200305>
- Kutlutürk, Cemil. "Ortaçağ Hint Kaynaklarında İslâm ve Müslümanlar". *Derin Tarih* 19 (Ekim 2021), 91-99.
- Lambton, Ann K. S. "Islamic Mirror for Princes". 419-442. Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 1970.
- M. S. Khan. "The Life and Works of Fakhr-i Mudabbir". *Islamic Culture* 51 (1977), 127-140.
- Nizami, Khaliq Ahmad. *Studies in Medieval Indian History and Culture*. Allahabad: Kitab Mahal, 1966.
- Nizamud-Din, Muhammad. *Introduction to the Jawami' u'l-hikayat wa lawami'u'r-riwayat of Saididu'd-Din Muhammad al-'Awfi*. London: Luzac, 1929.
- Nizâmü'l-Mülk. *Siyâset-Nâme*. çev. Mehmet Altay Köymen. thk. Mehmet Altay Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Baskı., 2018.
- Rieu, Charles (ed.). *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, 1879.
- Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kurân (Tefsîrü's-Salebî)*. thk. Ebû Muhammed b. Âşur. 10 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002.

- Sakallı, Talat - Gültekin, Hediye. *Tenbîhü'l-Gâfilîn*. "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tenbîhü'l-Gâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Şubat 2022), 63-87.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *el-Le'tâ'if ve'z-zarâ'if*. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *et-Temsîl ve'l-muhâdara fi'l-hikem ve'l-münâzara*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1961.
- Semerkandî, Ebü-Leys Nasr b. Muhammed. *Tenbîhu'l-gâfilîn*. thk. Yûsuf Ali Bedyûy. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2000.
- Seyidoğlu, Bilge - Yavuz, Orhan. *Ferec Ba'de's-Şidde Hikâyeleri Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Baskı., 2019.
- Shafi, Iqbal M. "Fresh light on the Ghaznavids". *Islamic Culture* 12/2 (Nisan 1938), 189-234.
- Siddiqui, Iqtidar Husain. *Perso-Arab Sources of Information on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhi*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publ., 1992.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-39.
- Şîrûye b. Şhredâr ed-Deylemî. *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*. thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Tâcü'd-dîn Hasan Nizâmî. *Tâcü'l-Me'âsir*. ed. Seyyid Emir Hasan Abidi. nşr. Seyyid Emir Hasan Abidi. Delhi: Merkez-î Tahkikât-ı Farsi Rayzenî-i Ferheng-i Cumhurî-i İslâmî-i İran Dihlî-i Nov, 1387.
- Tanuhî, Ebû 'Ali el-Muhassin. *el-Ferec Ba'de's-Şidde*. ed. Muhammed el-Zuhri. 2 Cilt. Matbaat'ul Hilâl, 1903.
- Ta'âlibî, 'Abd-al-Malik Ibn-Muhammad. *Kitâb Âdâb Al-Mulûk al-Khwârazm-Shâhî Volume 1 A Critical Edition with Introduction and Translation*. çev. Tefvik Rüştü Topuzoğlu. thk. Tefvik Rüştü Topuzoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Tetley, Gillies. *The Ghaznavid and Seljuq Turks: Poetry as a Source for Iranian History*. London New York: Taylor & Francis e-Library, 2008.
- Truschke, Audrey. *The Language of History*. New York: Columbia University Press, 2021.
- Wink, André. *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Vol. II, The Slave Kings and The Islamic Conquest 11th - 13th Centuries*. 3 Cilt. Leiden-New York: Brill, 2. Basım, 1997.
- Yazıcı, İshak. *Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982.

Yıldız, Abdulvahap. “İmâm Gazâlî’ye Göre Ömer İbn Abdülaziz”. *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 11/33 (2011), 157-178.

Yılmaz, Nesrin. *Şemseddin İltutmuş Döneminde Delhi Türk Sultanlığı (1211-1236)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 93-126.

Issue: 21, 2025, 93-126.

Abdulfettâh el-Kâdî'nin Şerhu's-Sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of 'Abd al-Fattâh al-Qâdî's Work Named *Sharh al-Sirr al-Maşûn fî Rîwâyat al-Qâlûn* in terms of the Science of Qirā'a

Mustafa AKSOY

Dr. Öğr. Üyesi Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı
Asst. Prof., Gaziantep University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Gaziantep/Türkiye

mustafaaksoy@gantep.edu.tr | ORCID: [0000-0002-2081-172X](https://orcid.org/0000-0002-2081-172X) | ROR ID: [020vvc407](https://ror.org/020vvc407)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

20 Ocak 2025 20 January 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

16 Nisan 2025 16 April 2025

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin
software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur
(Mustafa Aksoy).

It is declared that scientific and ethical principles
have been followed while carrying out and writing
this study and that all the sources used have been
properly cited (Mustafa Aksoy).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Aksoy, Mustafa. "Abdulfettâh el-Kâdî'nin Şerhu's-Sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn Adlı
Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 93-126.
DOI: [10.52886/ilak.1623389](https://doi.org/10.52886/ilak.1623389)

Atıf/ Cite as

Aksoy, Mustafa. "Evaluation of 'Abd al-Fattâh al-Qâdî's Work Named *Sharh al-Sirr al-Maşûn fî Rîwâyat al-Qâlûn* in terms of the Science of Qirā'a". *Theological Academia* 21 (Haziran 2025), 93-126. DOI: [10.52886/ilak.1623389](https://doi.org/10.52886/ilak.1623389)

Öz

Kıraat ilminin hiç şüphesiz üstlenmiş olduğu ve titizlikle yerine getirdiği en büyük görev, sahih kıraatleri sahih olmayan kıraatlerden ayırarak ilahi vahiy olan Kur'ân-ı Kerîm'in kelime ve telaffuzlarının günümüze kadar korunarak gelmesini sağlamaktır. Kur'ân'ın nüzulundan günümüze tarihin her döneminde bu amaca matuf binlerce büyük şahsiyet hayatını Kur'ân-ı Kerîm ve kıraat ilmine feda etmiş ve kendisinden sonraki gelecek nesillere miras olarak bu alanda sayısız eserler bırakmışlardır. Yakın tarihimizde hayatı boyunca bu ilimle iştigal eden ve alana dair birçok önemli eser kaleme alan âlimlerden biri de Mısırlı Abdulfettâh el-Kâdî'dir. Eserleri kıraat ilminin farklı alanlarına dair kaynak niteliğinde hem nazım hem mensur olarak kaleme alınmış önemli eserlerdir. Kendisinin Mısırlı olması ve Mısır'da kıraat tedrisinde öncelikle ve daha çok Şâtıbiyye Tarîkî'nin yaygın olması, kaleme almış olduğu eserlerin çerçevesini belirlemede önemli rol oynamıştır. Kâdî'nin eserlerinde gözüken genel ortak özellik, eski klasik kıraat ve tecvit eserlerinin tekrar edilmesinden öte; yazıldığı dönemin ihtiyaçlarına cevap niteliğinde olmasıdır. Müellif, kendi yaşadığı dönemde özellikle Mısır'da kârîler arasında Kur'ân-ı Kerîm tilavetinin daha çok Verş rivayetiyle icra edilmesi ve muhtemelen Verş rivayetinin, Kâlûn rivayetinden daha meşhur olmasından dolayı her iki rivayet arasındaki ihtilaf edilen yerleri önce nazmederek daha sonra da istifadenin kolaylığı açısından manzumesini şerh ederek ilgililerin istifadesine sunmuştur. Bizim bu çalışmamız Kâdî'nin eserlerinden biri olan *Şerhu's-Sirru'l-masûn fi rivâyeti Kâlûn* ismini verdiği Nâfi' kıraatinin râvîleri olan Kâlûn ve Verş rivayetlerinin ihtilaf ettikleri yerlere dair yazdığı eserini kıraat ilmi açısından tahlil ve tenkide tabi tutmaktadır. Bu şerhin aslı ise 40 beyitten oluşan *es-Sirru'l-masûn fi rivâyeti Kâlûn* adlı manzumedir. Makalede müellifin kıraat ve rivayet vecihlerine vukufiyeti, meseleleri veciz ve anlaşılır bir şekilde beyanı, şerhte izlemiş olduğu metot ve şerhin başından sonuna bu metoda sadık kalıp kalmadığı ele alınıp incelenmektedir. Ayrıca eserde yer alan mevzuların neler olduğuna ve nasıl ele alındığına; bir kıraattaki iki rivayet arasındaki farklılıkların ortaya konmasının önemine dikkat çekilmektedir. Bununla beraber eserde zikredilen bazı mevzular gerek eserin ismiyle bağdaşmamasından gerekse ele alınış şekilleri ve açıklamaları açısından tenkit edilmiştir. Sonuç kısmında, müellifin şerhte takip etmiş olduğu metoda dair mülahazalar ve bazı konularda izlemiş olduğu metottan ayrıldığı için tenkitlere yer verilmiştir. Bu eserin incelenmesi ve çalışılması *Şerhu's-Sirru'l-masûn* adlı eserini günümüz çalışmalarına kazandırarak kıraat ilmi taliplerinin istifadelerine sunmayı hedeflemektedir. Ayrıca bir kıraat âlimi olarak Abdulfettâh el-Kâdî'nin bu ilimle olan irtibatının ne denli sağlam ve kuvvetli olduğunu ortaya koymak, onun kıraat ilmine olan vukûfiyeti ve derinliğine şahit olmak ve böylesi önemli bir kıraat âlimini günümüz kıraat talipleriyle tanıştırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Nâfi' Kıraati, Kâlûn, Verş, Abdulfettâh el-Kâdî, Manzume, Şerh, *Şerhu's-Sirru'l-masûn*.

Abstract

The greatest duty that the science of qirā'a has undoubtedly undertaken and meticulously fulfilled is to ensure that the words and pronunciations of the Holy Qur'ān, which is a divine revelation, have been preserved until today by distinguishing the authentic recitations from the inauthentic ones. From the revelation of the Qur'ān to the present, thousands of great personalities have devoted their lives to the science of the Qur'ān and qirā'a throughout history and have left countless works in this field as a legacy for future generations. One of the scholars in our recent history who engaged in this science throughout his life and wrote many important works in this field is 'Abd al-Fattāh al-Qāḍī from Egypt. His works are important sources of knowledge on different areas of the science of qirā'a, written both in verse and prose. The fact that he was Egyptian and that the Shātibiyya Tarīq was the most prevalent recitation school in Egypt played an important role in determining the framework of the works he wrote. The common feature seen in Qāḍī's works is that they are a response to the needs of the period in which they were written, rather than simply repeating old classical qirā'a and tajwīd works. Since the recitation of the Holy Qur'ān was mostly performed with the Warsh narration, especially among the qāris in Egypt, during his time, and probably because the Warsh narration was more famous than the Qālūn narration, the author first composed the conflicting parts between the two narrations and then made annotations on the poetry for the benefit of those who are interested in it, for the ease of use. This study analyzes and criticizes one of Qāḍī's works, *Sharḥ al-Sirr al-Maṣūn fî Riwāyat al-Qālūn*, which he wrote about the places where the narrators of the narrations of Qālūn and Versh, the narrators of the Nāfi' qirā'a, disagreed in terms of the science of qirā'a. The original of this commentary is a poem of 40 couplets titled *al-Sirr al-Maṣūn fî Riwāyat al-Qālūn*. In this article, the author's mastery of the qirā'a and narrations, his succinct and comprehensible presentation of the issues, the method he followed in the commentary, and whether he remained faithful to this method from the beginning to the end of the commentary are discussed and analyzed. In addition, attention is drawn to what the issues in the work are and how they are handled, and the importance of revealing the differences between two narrations in one qirā'a. In addition, some of the issues mentioned in the work are criticized both for their incompatibility with the title of the work and for the way they are handled and explained. In the conclusion, the author's comments on the method he followed in the commentary and criticisms for deviating from the method he followed in some issues are included. The examination and study of this work aims to present *Sharḥ al-Sirr al-Maṣūn* to the benefit of the aspirants of the science of qirā'a by integrating it into today's studies. In addition, it aims to reveal how solid and strong 'Abd al-Fattāh al-Qāḍī's connection with this science is as a scholar of qirā'a, to witness his proficiency and depth in the science of qirā'a, and to introduce such an important scholar of qirā'a to today's qirā'a students.

Keywords: Qirā'a, Nāfi' Qirā'a, Qālūn, Warsh, 'Abd al-Fattāh al-Qāḍī, Poetry, Commentary, *Sharḥ al-Sirr al-Maṣūn*.

Giriş

Ulûmü'l-Kur'ân'ın alt dallarından biri olan kıraat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimelerin gerek bünyelerinde gerekse seslerinde meydana gelen değişiklik ve farklılıkları, nakledenlere nispet ederek inceleyen bir ilim dalıdır.¹ Pratikte Hz Peygamber'in (sav) indirilen âyetleri sahabilerine, sahabilerin tâbiüne ve bu şekilde her neslin bir sonraki nesle nakletmesiyle başlayan kıraat ilmi, teorikte Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838)² ait olduğu bilinen *el-Kırâât* adlı ilk eserin³ tedvin edilmesiyle müşahhas bir disiplin haline gelmeye başlamıştır.⁴ Telif edilen eserler ilk başta yalnızca belli bir bölgede okunan kıraat ile diğer bölgelerde yaygın olan kıraatler arasındaki farklılıkları konu alsa da zaman geçtikçe tecvit, senet, kıraat imam ve râvileri, tarikler, Mushaf ve resmü'l-Mushaf gibi farklı konuları da içeren eserler kaleme alınarak kıraat ilminin alanı genişlemiştir.⁵ Kıraat ilminin doğuşundan bugüne tarihin her döneminde fikrî ve amelî olarak kendini bu ilme adanmış yüce şahsiyetler çıkmış; bir taraftan talebe yetiştirerek senet zincirini oluştururken bir taraftan da alana dair çok kıymetli ve farklı sayısız eserler telif etmişlerdir. Eserler nesir ve nazım şeklinde telif edilmiş olmakla beraber daha çok mensur olarak yazılmıştır. Ancak mensur eserlerin büyük hacimli ve ciltler halinde olmasından dolayı, ezberlenmesi ve hatırlanması kolay olsun diye birçoğu manzum hale getirilmiştir. Buna en güzel örneklerden biri, günümüzde kıraat ilmiyle meşgul

¹ Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 222; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali İbnü'l-Cezerî, *Müncidi'l-mukriîn ve mürşidi't-tâlibîn*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilgânî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fuzalâi'l-beşer fî'l-kırâati'l-erbeate aşer* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 6. Ayrıca ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında kıraat ilmine yer verilmesine bir örnek için bk. Murat Akkuş, "Mennâ' Halîl Kattân'ın Mebâhis Fî 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*, ed. Yaşar Akaslan (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 219-251.

² Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr alâ't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/76; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstrasser (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/18; Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/244-246.

³ Kıraat ilmi kaynaklarında bu alana dair kaleme alınan ilk eserin Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a ait olduğu zikredilse de Ebû Ubeyd'den önce de kıraate dair eser yazarların varlığından bahsedilmektedir. bk. Nebîl b. Muhammed İbrahim Âl-i İsmail, *İlmü'l-kırâât neş'etuhû ve atoâruhû ve eseruhû fî'l-ulûmi's-şer'iyye* (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 2000), 99-103; Abdurrahman Çetin, *Kurân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 256-25; Ahmed Mahmud Abdussemmî el-Hafeyân, *Eşheru'l-mustalehât fî femi'l-edâi ve ilmi'l-kırâât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 35.

⁴ Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/33; Abdülhamit Birışık, *Kıraat ilmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 74; Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 53.

⁵ es-Seyyid Rızk Tavîl, *Fî ulûmi'l-kırâât medhal ve dirâse ve tahkik* (Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985), 40-43; Nebîl Âl-i İsmail, *İlmü'l-kırâât* 107; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 257-271.

olanların çokça başvurduğu kaynak eserlerden; Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053)⁶ telif ettiği mütevatir yedi kıraate dair ait *et-Teysîr*⁷ isimli eserin, İmam Şâtıbî (ö. 590/1194)⁸ tarafından *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*⁹ adıyla manzum hale getirilmesidir. Yine aynı şekilde İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429)¹⁰ *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*¹¹ adlı eserini, bizzat kendisinin *Tayyibetü'n-neşr* adıyla nazmetmesidir. Yakın tarihimizde bu geleneği devam ettirenlerden biri de hiç şüphesiz Mısır'ın yetiştirdiği büyük kıraat âlimlerinden Abdulfettâh el-Kâdî'dir (ö. 1403/1984). Kâdî, kıraat ilmine dair nesir ve nazım halinde 30'a yakın eser kaleme almıştır. Çalışmamızda tahlil ve tenkidini yapacağımız eser, *Şerhu's-Sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn* ismiyle yazılmış Nâfi' (ö. 169/785)¹² kıraatinde Kâlûn (ö. 220/835)¹³ rivâyetinin Verş (ö. 197/812)¹⁴ rivâyeti ile ihtilaf ettiği yerlere dair bir eserdir. Bu şerh aslında müellifin daha önce manzum olarak kaleme aldığı ve daha sonra kendisinin şerhettiği *es-Sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn* adlı 40 beyitten oluşan manzumenin şerhidir. Eserin tahliline geçmeden önce müellif ve tahlilini yapacağımız eser hakkında biraz bilgi vermek yerinde olacaktır.

⁶ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/345; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/447-449; Abdurrahman Çetin, "Dâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/459-461.

⁷ Endülüslü kıraat âlimi Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) yedi kıraate dair yazdığı eser. bk. Abdurrahman Çetin, "et-Teysîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/57;

⁸ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 2/531; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/20-22; Abdurrahman Çetin, "Şâtıbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/376-377.

⁹ Eser Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fî'l-kırââtî's-seb'* adlı kitabının manzum şeklidir. 1173 beyitten oluşmuş ve müellifine nisbetle *eş-Şâtıbiyye* diye şöhret bulmuştur. bk. Fatih Çollak, "eş-Şâtıbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557.

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/217-220; Muhammed Mutî' el-Hâfiz, *Şeyhu'l-kurrâ el-İmâm Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1995), 7-23; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557.

¹¹ İbnü'l-Cezerî'nin, o güne kadar meşhur ve yaygın olarak tedris edilen yedi kıraat dışındaki sahih mütevatir okuyuşları da içine alan, on kıraate dair eseridir. Abdulhamit Bırışık, "en-Neşr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/19-20; Muhammed Mutî' el-Hâfiz, *el-İmâm Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî fihris müellefâtihî ve-men terceme leh* (Dübey: Merkez Cuma el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1994), 7-51.

¹² Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/41; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/288; Tayyar Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/268-269.

¹³ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/64; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/542-543; Tayyar Altıkulaç, "Kâlûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/287-289.

¹⁴ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/63; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/446-447; Tayyar Altıkulaç, "Verş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/63.

1. Abdulfettâh el-Kâdî

Abdulfettah el-Kâdî Ezher ulemasının ileri gelenlerinden ve kıraat ilminde tebarüz etmiş muhakkık bir âlim olmakla beraber diğer şer'î ilimlerde ve Arap dili ve belagatına dair ilimlerde de yetkin ve rusuh sahibi bir alimdir.¹⁵

1.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Tam ismi, Abdulfettah b. Abdulganî b. Muhammed el-Kâdî'dir. Mısır'ın Buheyra bölgesinin Demenhûr şehrinde 1907 yılında dünyaya gelmiştir.¹⁶ İlk eğitimine doğduğu Demenhûr kentinde küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemekle başlayan Kâdî, hafızlığını tamamladıktan sonra birden fazla hocasına kıraat-i aşere okuyarak icazet almıştır. İlkokul, ortaokul ve lise eğitimini İskenderiye'ye giderek Ezher Akademisi'nde, lisans eğitimini ise Kahire el-Ezher Üniversitesi'nde tamamlayarak 1931 yılında mezun olmuştur. Daha sonra Ezher Üniversitesi'nin tefsir ve hadis bölümünün ihtisas kısmına başlamış ve 1935 tarihinde başarıyla burayı da bitirerek günümüzdeki "doktora" unvanına denk gelen "ihtisas diploması"nı almıştır.

Kâdî, ihtisas/doktora eğitiminden sonra birçok alanda önemli görevlerde bulunmuştur. Ezher'e bağlı lise ve kurumlarda öğretmen olmuş, müdür ve şeyh olarak birçok farklı kademedede görev almış, Edebiyat Fakültesi kıraat ilmi bölüm başkanlığı yapmış ve en son Ezher Liseleri Genel Müdürü görevine atanarak emekliliğine kadar aynı görevde kalmıştır. Ayrıca Ezher Mushafları İnceleme Kurul Başkanlığı, Kâhire'de Şârânî Mescidi'nin hatipliği ve Mısır Arap Cumhuriyeti Radyosunda kurrâ seçim sınav komisyonunda üyelik gibi önemli görevlerde de bulunmuştur. 1974 yılında Medine-i Münevvere'ye intikal ederek aynı yıl açılan Kur'ân-ı Kerîm Fakültesi Kıraat Bölümü'nün kurucu başkanlık vazifesini üstlenerek kıraat bölümünün müfredatından işleyişine kadar her merhalesinde maddi manevi destek ve katkılarını sunmuştur.

Küçük yaşlarda kıraat eğitimine başlayan Kâdî, ömrü boyunca ilim meclisleriyle iç içe bir hayat geçirmiştir. Öğrencilik yıllarında dönemin ileri gelen büyük âlimlerinden ve kurrâdan dersler alarak İslami ilimler, Arap dili-edebiyatı ve özellikle de kıraat ilmi alanında kendini geliştirmiştir. Çalışma hayatı ve hocalık döneminde ise kıraat ilmi her zaman hayatının merkezinde olmuş, kıraat ilminin hemen her alanında birçok farklı eser kaleme almıştır. Bununla beraber sayısız talebe yetiştirmiş, yüzlerce talebeye kıraat okutarak on kıraatten icazet vermiştir.

¹⁵ İlyâs b. Ahmed Hüseyin b. Süleymân el-Bermâvî, *İmtâ'u'l-Fudâlâ bi Terâcimi'l-Kurrâ fî mâ Ba'de'l-Karni's-Sâmini'l-Hicrî* (Medine: Dârü'n-Nedveti'l-Âlemiyye, 1998) 1/194-201.

¹⁶ Müellifin hayatı, ilmi kişiliği ve eserlerine dair daha geniş bilgi için bk. Abdulfettâh es-Seyyid Acemî el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîd kelâmî'l-bârî* (Medine: Mektebetü Tayyibe, 1982), 667-672.

1.2. Hocaları

Kaynaklarda İskenderiye ve Kahire'den 26 hocasının ismi zikredilmektedir. Hepsisi de çok değerli ve ilim erbabınca tanınan büyük âlimlerden olan bu zevâtın bazıları şunlardır:

İlk hafızlığını tamamladığı hocası Şeyh Ali İyâd, Kıraat-i aşera okuduğu ve icazet aldığı ilk hocası Mahmud b. Muhammed Nasruddîn, Ezher Üniversitesi Şeyhi Mahmûd Şeltût, Dr. Abdullah Dırâz, Yusuf ed-Ducevî, Mahmud Hattâb es-Sübkî, Ezher Büyük Ulemalar Heyeti üyesi Şeyh Ahmed Mekki, Ezher Büyük Ulemalar Heyeti üyesi Şeyh Abdullah Câd, Ezher Üniversitesi Şeyhi Şeyh Muhammed el-Hıdır Hüseyin ve Şeyh Seyyid b. Ali el-Mersafî.

1.3. Talebeleri

Kendisinden on kıraat veya ifrad ile farklı kıraatleri okuyup icazet almış sayısız öğrencisi bulunmaktadır. Onlardan bazıları ise şunlardır:

İbrahim el-Ehdar, Munîr b. Muhammed el-Muzaffer et-Tûnusî, Ali Abdurrahman el-Huzeyfî, Abdulaziz Abdulfettah el-Kârî, Ali Müşrif el-Ömerî, Saîd Ahmed Muhammed İsâ, Musa Şahin Lâşîn, Zekeriya el-Berrî, İvadullah Hicâzî ve Mahbûbullah Rahmet Velî.

1.4. Eserleri

Kâdî, eser yönüyle velûd bir âlimdir. Telif ve tahkik ettiği eserlerin çoğunluğu kıraat ilmine ait olmakla beraber tefsir ve fıkha dair eserleri de mevcuttur. Telif eserlerinin tamamı ile makale ve hutbelerinin bir kısmı talebelerinden Abdülaziz el-Kârî'in başkanlık ve gözetiminde ilmi heyet tarafından bir araya getirilerek 7 cilt halinde basılmıştır.¹⁷ Kıraat ilmine dair telif ettiği eserlerinden birkaçının isimleri şöyledir:

el-Vâfi şerhu's-şâtıbiyye fî'l-kırâati's-seb'

el-İdâh li metni'd-dürra fî'l-kırâati's-selâseti'l-mütemmîme li'l-kırâati'l-aşr

el-Budûru'z-zâhîra fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira min tarîkayi's-şâtıbiyye ve'd-dürra

Nazmu's-sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn mine's-şâtıbiyye

Şerhu's-Sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn mine's-şâtıbiyye

el-Kırâât fî nazari'l-müsteşrikîn ve'l-mülhidîn

¹⁷ Abdulaziz b. Abdulfettâh el-Kârî, *el-E'mâlü'l-kâmile li's-şeyhi'l-allâme Abdulfettâh b. Abdulgani el-Kâdî* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 2014).

el-Kırââtü's-şâzze ve tevcihühâ min lügati'l-Arab

Târihü'l-mushafi's-şerîf

Târihü'l-kurrâi'l-aşere ve ruvâtühüm ve tevâtüru kırââtihim ve menhecü küllin fi'l-kırâat

Esbâbü'n-nüzûl ani's-sahâbe ve'l-müfessirîn

1.5. Vefatı

Abdulfettah el-Kâdî Medine-i Münevvere'de yakalandığı bir hastalık sebebiyle 78 yaşında h. 1403/1985 Muharrem ayının 15'inde Kahire'de vefat etmiş ve Kahire'ye defnedilmiştir.

2. Şerhu's-Sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn Adlı Eser ve Manzumesi

Abdulfettah el-Kâdî'nin Şerhu's-Sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn adlı eseri ve bu şerhe esas teşkil eden manzumesi *es-Sirru'l-masûn fî rivâyeti Kâlûn*, Nâfi' kıraatinin iki râvîsi Kâlûn ile Verş arasındaki usûl¹⁸ ve ferşe¹⁹ dair ihtilaf noktalarını konu edinmektedir. Dil ve üslup bakımından açık ve sade olarak rahat anlaşılır bir şekilde kaleme alınan manzume 40 beyitten oluşmaktadır. Usûle dair meseleler 8 başlıkta ele alınmış, ferşe dair ihtilafların ise tamamı azlığından dolayı bir başlık altında toplanmıştır. Şerhte de aynen, manzumede olduğu gibi açık, sade, akıcı ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Meseleler anlatılırken nazma dair -irab veya edebi sanatlar gibi başka ilmi disiplinlere ait- konuyla alakası olmayan gereksiz uzatmalardan sakınılmış bununla beraber anlatılan konunun daha iyi anlaşılması veya yanlış anlaşılmasından için yer yer ihtiyaca binaen bazı detaylı açıklamalara yer verilmiştir.

Eserin konusu müellifin, manzumenin üçüncü beytinde ifade ettiği gibi "Kâlûn'un Verş'e muhalefet ettiği yerler"dir. Nâfi' kıraatinin ilk râvîsi Kâlûn, ikinci râvîsi Verş'tir. Eserde, Kâlûn'un gerek tek vecih gerekse hulf²⁰ ile iki vecih okuyarak

¹⁸ Usûl, kıraatlerde Kurân-ı Kerim'in tamamında geçerli ve tekrar eden külli kural, kaide ve hükümlere denir. Örneğin medd-i muttasılın tevassut miktarı uzatılması gibi. bk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', *el-İdâe fî beyâni usûli'l-kırâat*, nşr. Abdulhamid Ahmed Hanefî (Kahire: y.y., 1938) 12; Yavuz Fırat, "Usul", *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 46; Abdülalî el-Mes'ûl, "el-Usûl", *Mu'cem mustalahât 'ilmi'l-kırâati'l-Kur'âniyye ve mâ yeteallak bih* (Kahira: Dârü's-Selâm, 2007), 86; el-Hafeyân, *Eşheru'l-mustalahât fî fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâat*, 164.

¹⁹ Ferş, belli bir kaideye dayanmayan, Kur'ân'da dağınmak olarak bulunan ve bulunduğu kelimeye mahsus kıraat ihtilaflarına denir. Dabbâ', *el-İdâe*, 12; Fırat, "Ferş", 161; Nihat Temel, "Ferş", *Kırâat ve Tecvîd Istılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 63; el-Mes'ûl, "el-Ferş", 261; İbrahim Muhammed el-Cermî, "el-Ferş", *Mu'cem ulûmi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1422/2001), 204. Ayrıca ferşî ve usulî okuyuş farklılıkları için şu çalışmaya bk. Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)", *Mütefekkir* 2/3, (2015), 153.

²⁰ Kıraat ilminde "hilâf" olarak da kullanılan "hulf" kavramı, bir kelimenin iki veya daha fazla farklı şekilde okunuşunu ifade ettiği gibi bir imam veya râvinin kendi kıraat veya rivayetinin dışında diğer

Verş'ten farklı okuduğu yerler zikredilmiştir. Dolayısıyla ihtilaf noktaları serdedilirken merkezde Nâfi' kıraatinin Verş rivâyeti bulunmaktadır. Her iki rivâyetin ittifak ettiği yerler, diğer kıraatlerle ihtilaf halinde olsalar dahi zikredilmemiştir. Çünkü eser, isminden de anlaşılacağı üzere yalnızca kıraatin iki râvîsi arasındaki ihtilaflara özel olarak hazırlanmıştır.

Manzume, şerhiyle beraber müstakil olarak ilk defa 1999 yılında basılmış,²¹ daha sonra ise müellifin tüm eserlerinin derlenip topluca basıldığı "*İmtâ'l-fudalâ bi terâcimi'l-kurrâ*" adlı eserde yayımlanmıştır.²²

2.1. Manzume ve Şerhin Giriş Bölümü

Müellif *Şerhu's-Sirru'l-masûn fi rivâyeti Kâlûn* eserinde manzumenin şerhine geçmeden önce, Allah'a hamd, Rasulullah'a (sav) salavat ve onun ehline ve ashabına selam ile söze başlamıştır. Daha sonra kısaca ismini, lakabını, künyesini, doğum yerini, mezhebini, tarikatını, ilim ve terbiye aldığı yeri zikrederek daha önce kaleme aldığı manzumenin şerhine başladığını dile getirmiştir. Şerh ederken ne çok ne çok uzun açıklamalarda bulunacağını, anlaşılır ve kolay cümlelerle manzumede ne varsa onu beyan edeceğini ifade etmiştir.

Eser boyunca şerh ettiği her beyit(ler)in öncesinde (فُلْتُ) *gultü/dedim ki*: deyip iki nokta üst üste ekleyerek beyti zikretmiş ve sonrasında da (أَقُولُ) *egûlu/derim, diyorum ki*: diyerek şerhin de kendisine ait olduğuna zımnen işaret etmiştir.

Hamd ve selavâtтан sonra üçüncü beyitte manzumenin ne hakkında olduğunu şu cümlesiyle ifade etmiştir:

وَهَاكَ مَا قَالُونَ فِيهِ خَالِفًا وَرُشَاءَ مِنَ الْحِزْرِ وَدَعَّ مَا اِئْتَلَفَا

"İşte sana Hırz'dan, Kâlûn'un Verş'e muhalefet ettiği yerler ki ittifak ettiği yerleri bırak takılma!"²³

Kâlûn ve Verş, Nâfi' kıraatinin en seçkin ve güzîde râvîleridirler.²⁴ Her ikisi de rivâyet ettikleri kıraatleri hocaları olan Nâfi'den müşâfehe yoluyla direk almışlardır.²⁵ Hocaları ile aralarında herhangi bir üçüncü zincir halkası

râvîlere muvafakat ettiği ikinci vecih anlamına da gelmektedir. bk. Temel, "Hulî", 79; el-Mes'ûl, "el-Hulî", 212; Fırat, "Hulî", 108.

²¹ Abdulfettâh b. Abdulganî b. Muhammed el-Kâdî, *Şerhu's-Sirru'l-masûn fi rivâyeti Kâlûn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999/1420).

²² Bermâvî, *İmtâu'l-Fudalâ*, 1/199.

²³ Kâdî, *Şerhu's-Sirru'l-masûn*, 4.

²⁴ Râvî, kıraat imamlarından doğrudan veya vasıtalı olarak kıraat alıp rivayet edenlere denir. Dabbâ', *el-İdâe*, 6; Bırşık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 27; Temel, "Râvî", 137; Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i Aşere* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 29.

²⁵ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Câmiü'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Muhammed Kemal Atik (Kayseri: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 1/100-106; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *et-Teyisîr fi'l-kırâati's-*

bulunmamaktadır. On kıraat içerisinde, râvîlerin kıraatleri arasında belki de en fazla ihtilaf Nâfi' kıratının râvîleri arasındadır. Müellif, Nâfi' kıraatini okuyacak kişilerin her iki rivâyete de hâkim olmaları ve aradaki farkları daha iyi kavramaları için Kâlûn rivâyetini Verş'den ayıran usûl ve ferşe dair farklılıkları beyan edeceğini ifade etmiştir. Ancak zikredeceği bu farklılıkların, kaynak olarak kullandığı Şâtıbî'nin *Hırz*'ındaki farklılıklarla sınırlı olacağını özellikle belirtmiştir. Daha sonra Kâlûn, Verş ve *Hırzu'l-emânî*'ye dair öz ve kısa bilgi sunmuştur. Beytin sonunda ise (وَدَّعَ مَا) “bırak ittifak ettikleri yeri!” diyerek her iki râvinin ittifak ettikleri yani aynı okudukları yerleri zikretmeyeceğini; eğer Nâfi' kıraatine dair diğer kıraatlerden farklı bir okuyuş varsa ve bu manzumede zikredilmemişse, o okuyuşun her iki râvinin ittifak ettiği yerlerden olduğunu ifade etmiştir.

2.2. Usûle Dair Farklılıklar

2.2.1. (حكم ما بين السورتين) İki Sûre Arasına Dair Hükümler

Manzumede zikredilen Kâlûn ve Verş'in ihtilaf ettikleri ilk konu besmelenin iki sûre arasındaki hükümlerine dairdir.

وَبَيْنَ كُلِّ سُورَتَيْنِ بِسْمِلاً
لَا بَيْنَ الْأَنْفَالِ وَتَوْبَةٍ فَلَا
تَأْتِي بِهَا بَلْ قِفْ أَوْ اسْكُتْ أَوْ صِلَا
ثَلَاثَةٌ صَحَّحَ لِكُلِّ مَنْ تَلَا

Müellif manzumede, Kâlûn'un iki sûre arasında besmele ile geçiş yaptığını; Enfâl ve Tevbe sûreleri arasında ise diğer tüm kıraatlerde olduğu gibi besmele okumaksızın geçiş yaptığını ve bunun da vakf, sekte veya vasıl olarak üç vecih şeklinde olabileceğini zikretmektedir.²⁶ Ancak bu üç vecih Kâlûn'a has bir hüküm olmayıp tüm kıraatler için geçerlidir.²⁷

Şârih, sonraki beyitlerin şerhine geçmeden önce فَاَيْدٍ/fâide/ek malumat diyerek Kâlûn için bahsedilen iki sûre arasındaki besmele vecihlerini zikretmiştir ki bu vecihler asgari seviyede her Kur'ân ve kıraat okuyucusunun bilmesi gereken “kat'û'l-cemî”, “kat'u'l-evvel ve vaslû's-sânî bi's-sâlis” ve “vaslû'l-cemî” olarak ifade edilen 3 vecihdir.²⁸

seb', thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Şârika: Mektebetü's-Sahâbe, 2008), 111-112; es-Seyyid b. Ahmed b. Abdurrahim, *Esânîdül-kurrâi'l-aşera ve ruvâtihimül-l-berara* (Cebîl: Mektebetü'l-Fehdi'l-Vataniyye, 2005), 14.

²⁶ Kâdî, *Şerhu's-Sirru'l-masûn*, 6; Dâni, *Câmiü'l-beyân*, 1/159-164; Dâni, *et-Teyisîr* 124-125; Kâsım b. Fîrruh b. Halef b. Ahmed eş-Şâtîbî er-Ruaynî, *Hırzül-emânî ve vecihü't-tehânî fi'l-kırââtî's-seb'i*, nşr. Muhammed Temîm ez-Zu'bî (Medine: Mektebetü Dârü'l-Hüdâ, 1996), 9; Abdulfettâh b. Abdulganî b. Muhammed el-Kâdî, *el-Budûru'z-zâhîra fi'l-kırââtî'l-aşri'l-mütevâtira min tarîkayî's-şâtîbiyye ve'd-dürra* (Kahira: Mektebetü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî ve Evlâduh, 1955), 11; Atıyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi' min tarîki's-şâtîbiyye* (Kahira: Dârü'l-Harameyn, 1994), 53.

²⁷ Kâdî, *el-Budûru'z-zâhîra fi'l-kırââtî'l-aşri'l-mütevâtira*, 12-13.

²⁸ Atıyye Kâbil Nasr, *Gâyetü'l-mürîd fi ilmi't-tecvîd* (Kahira: y.y., 1997), 49-50.

2.2.2. (حكم ميم الجمع) Çoğul Mîmi'nin Hükümleri

وَمِيمٌ جَمْعٌ سَكَنَتْ أَوْ صِلَا قَبْلَ مُحَرِّكَ وَذَا إِنْ وَصَلَا

Müellif bu beyitte çoğul mîmi'i denenen لَدَيْهِمْ، عَلَيْهِمْ، أَنْتُمْ، هُمْ ve كُمْ gibi gerek muttasıl gerekse munfasıl müzekker için kullanılan çoğul zamirlerinin sonundaki mîmi'den bahsetmektedir.²⁹ Kâlûn rivâyetine göre, (إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللّٰهِ)³⁰ âyetinde olduğu gibi harekeli bir harften önce gelen çoğul mîmi'nin iki çeşit okunuşu vardır. Ya, (إِنْ) şeklinde sakın/cezimli okunmakta veya (إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللّٰهِ) şeklinde sıra ile yani dammeli ve uzatılarak okunmaktadır.³¹

2.2.3. (هاء الكناية والمد والقصر) Kinaye Hâ'sı, Med ve Kasr Konusu

قَصَرَ يُؤَدِّهِ نُؤْيَةً نُصْلَةً نُؤْلَ أَرْجَةً وَبَيْتَةً فَأَلْفَةً قَدْ نَقَلَ
وَيَأْتِيهِ بِالْخُلْفِ وَأَقْصَرَ مَا انْقَصَلَ وَوَسَطْنَهُ ثُمَّ وَسِطَ مَا اتَّصَلَ
وَبَاقِيَ الْبَابِ كَحَقْفِهِمْ قَرَا وَالْمَدُّ أَوَّلَى قَبْلَ هَمْزٍ غَيْرَا

Kinaye hâ'sı, müzekker, gâib, üçüncü tekil şahsı ifade eden zamir hâ'sıdır.³² Müellif, kinaye hâ'sının uzatılıp uzatılmadığından bahsettiği için med ve kasr konusuyla beraber işlemiştir. Sonlarında zamir hâ'sı bulunan ve kıraatler arasında sakın ve harekeli okunması; harekeli okunduğunda uzatılarak veya uzatılmadan okunması ihtilaflı olan yedi kelimedenden bahsetmiştir.³³ Mevzubahis kelimeler şunlardır: (فَأَلْفَهُ)³⁴, (نُؤْيَةً)³⁵, (نُؤْلَهُ)³⁶, (نُصْلَهُ)³⁷, (أَرْجَهُ)³⁸, (وَبَيْتَهُ)³⁹, (يُؤَدِّهِ)⁴⁰. Kâlûn bu yedi kelimenin sonlarını tam kesralı ve kasr ile okumuştur.⁴¹ Ancak buradaki kasrdan maksat, iki hareke miktarı uzatma değil bilakis meddin zıttı olan hiç uzatılmadan okunmasıdır.⁴²

²⁹ Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 7.

³⁰ el-Enfâl 8/41.

³¹ Dâni, *Câmiü'l-beyân*, 1/71-172; ed-Dâni, *et-Teyisr*, 126; eş-Şâtibî, *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 9; Abdulfettâh b. Abdulganî b. Muhammed el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyyeti fi'l-kirâati's-seb'* (Medine: Mektebetü'Dâr, 1989), 51; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 56.

³² Muhammed İbrahim Ubâde, *Mu'cem mustalahâtî'n-nahv ve's-sarf ve'l-arûz ve'l-kâfiye* (Kahira: Mektebetü'l-Âdâb, 2011), 290.

³³ Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 8.

³⁴ Âl-i İmrân 3/75.

³⁵ Âl-i İmrân 3/145; eş-Şûrâ 42/20

³⁶ en-Nisâ 4/115.

³⁷ en-Nisâ 4/115.

³⁸ el-A'râf 7/111; eş-Şuarâ 26/36.

³⁹ en-Nûr 24/52.

⁴⁰ en-Neml 27/28.

⁴¹ Şâtibî, *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 14.

⁴² Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 69; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 60.

Ayrıca Tâhâ sûresindeki (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) ⁴³ âyetinde geçen (يَا أَيُّهَا) kelimesinde Kâlûn için iki vecih vardır. Kâlûn bu kelimeyi kesralı şekilde hem sıla hem de kasr ile okumuştur. ⁴⁴ Sıla veçhi, kasr vechine mukaddemdir. ⁴⁵

Müellif ihtilafı kelimeleri zikrettikten sonra med ve kasr konusuna geçmiştir. Harfi medden sonra hemzenin geldiği yerde meddi muttasıl ve munfasıl oluştuğunu, Kâlûn için meddi muttasılın tek vecih olarak tevassut miktarı uzatılması gerektiğini; munfasılın ise kasr ve tevassut olarak iki vecih arasında okuyucunun muhayyer olduğunu belirtmiştir. ⁴⁶ Daha sonra ise “الْبَابِ الْبَاقِي كَحَفْصِهِمْ قَرَأَ”/bahsin diğer konularını aynen Hafs gibi okudu” ⁴⁷ diyerek, Kâlûn’un diğer med konularında Hafs gibi okuduğunu ifade etmiştir.

Diğer med çeşitlerinden meddi lâzım ve ârızda, Kâlûn’un Verş ile bir ihtilafı olmadığı için zikredilmemiştir. Ancak meddi bedel ve meddi lîn okunuşlarında iki râvî arasında büyük bir farklılık olmasına rağmen müellif buna, manzumede yer vermeyip Kâlûn için “Hafs ile aynı okumaktadır” demekle yetinmiştir.

Son olarak ise müellif (وَالْمَدُّ أَوَّلَىٰ قَبْلَ هَمْزٍ غَيْرِ) “değişime uğramış hemzeden öncesini uzatmak daha evladır” ⁴⁸ ifadesiyle önemli bir kuraldan bahsetmiştir. Kural, herhangi bir sebebe binaen değişime uğramış hemzeden önceki harfi meddi, kasr ve med (tevassut) şeklinde iki vecih uzatmak caizdir. Ancak kasr, caiz olmakla beraber tevassut miktarı uzatmak evladır. ⁴⁹ Kıraat âlimlerinin beyanına göre burada bahsedilen “değişime uğramış hemze” den maksat (هَؤُلَاءِ إِنْ) ⁵⁰ (أُولَئِكَ) ⁵¹ örneklerinde olduğu gibi teshîl ⁵² ile okunan hemzedir. ⁵³

2.2.4. (الهمزتان من كلمة) Bir Kelimede İki Hemze

ثَانِيَةً سَهَّلَ مَعَ الْمَدِّ سَوَىٰ أَيْمَةً وَخَوِ أَمَنْتُمْ رَوَى

⁴³ Tâhâ 20/75.

⁴⁴ Dâni, *et-Teyssir*, 364; el-Kâdî, *el-Budûru’z-zâhira fi’l-kirâati’l-aşri’l-mütevâtira*, 203; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü’l-câmi’ li-kirâati Nâfi’*, 310.

⁴⁵ Abdurrâzık es-Seyyidü’l-Bekrî, *er-Risâletü’l-ğarrâ fi’l-evcûhi’l-mukaddemeti fi’l-edâi ‘an’il-aşerati’l-kurrâ* (Kahira: Mektebetü’l-Âdâb, 1991), 24.

⁴⁶ Kâdî, *Şerhu’s-Sirru’l-masûn*, 9; Ayrıca bk. Dâni, *et-Teyssir*, 146-147; eş-Şâtıbî, *Hırzû’l-emânî ve vechü’t-tehânî*, 15; el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi’s-şâtibiyye*, 74; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü’l-câmi’ li-kirâati Nâfi’*, 63.

⁴⁷ Kâdî, *Şerhu’s-Sirru’l-masûn*, 9.

⁴⁸ Kâdî, *Şerhu’s-Sirru’l-masûn*, 10.

⁴⁹ Bekrî, *er-Risâletü’l-ğarrâ fi’l-evcûhi’l-mukaddemeti fi’l-edâ*, 34.

⁵⁰ el-Bakara 2/31.

⁵¹ el-Ahkâf 46/32.

⁵² Dabbâ’, *el-İdâe*, 23-24.

⁵³ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti’n-neşri fi’l-kirâati’l-aşr*, neşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 76; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti’n-en-en-neşri fi’l-kirâati’l-aşr ve’l-keşf an ileli’l-kirâati ve tevcihihâ* (Beyrût: Dârü’l-Cil, 1997), 1/182-183.

كَذَاكَ الْآنَ وَشِبْهُهَا تَلَا كَوْرُسِهِمْ فِي كُلِّ دَا كَمَا عَلَا

Müellif beyitlerin şerhine başlarken birinci hemzenin her zaman mutlaka fethalı olacağını; diğer ikinci hemzenin ise örnekler vererek fethalı (ءَأَنذَرْتَهُمْ - ءَالِدٌ) veya kesralı (أَيْنَاكَ - أَيْلَةٌ مَعَ اللَّهِ) yahut dammeli (أُنْزِلَ - أُنْزِلُكُمْ) olabileceğini ifade etmiştir.⁵⁴ Bir kelimedede iki hemze yan yana geldiğinde Nâfi' kıraatinin her iki rivâyeti ikinci hemzeyi teshîl ederek okumuştur. Ancak Kâlûn'u Verş'ten ayıran ihtilaf Kâlûn'un idhâl ederek okumasıdır.⁵⁵ İdhâl, iki hemze arasına fasıla/ayraç elifi ekleyerek birinci hemzenin uzatılarak okunmasıdır.⁵⁶ Müellif bu hemzeye "elifu'l-fasl" dendiğini ve uzatma miktarının da iki hareke olduğunu beyan etmiştir. Kâlûn'un bu konudaki kuralını zikrettikten sonra (...سَوَى) kelimesiyle başlayan cümlede bu kurala uymayan ve istisna olarak Verş ile aynı okudukları şu üç kelimeyi (أَيْمَةٌ)⁵⁷, (أَمْنَتُمْ) ve (ءَالَان)⁵⁸ zikretmiştir.⁵⁹

Müellif (ءَالَان) kelimesini zikrettikten sonra "ve benzeri" diyerek (أَلَذَّكَرَيْنِ)⁶⁰ ve (أَلَلَهُ)⁶¹ kelimelerinin de aynen (ءَالَان)'de olduğu gibi ikinci hemzenin ya elife ibdâli⁶² ya da idhâl etmeksizin teshîli şeklinde tüm kurrâ tarafından iki vecihle okunduğunu beyan etmiştir.

Kâlûn'un Verş ile ittifak ettiği yerlerin zikredilmesi ilk bakışta manzumenin ismine ve maksadına ters gibi gözüксе de mezkûr kelimeler normal kuraldan istisna edildikleri için yerinde bir açıklama olmuştur.

2.2.5. (الهزتان من كلمتين المتفتحين في الحركة) Harekeleri Aynı İki Hemzenin İki Kelime Arasında Yan Yana Gelmesi

وَحَالَ فَتَحَ اسْقَطَ الْأُولَى وَفِي كَسْرٍ وَضَمٍّ سَهَّلْنَاهَا تَقْتَفٍ

⁵⁴ Kâdî, *Şerhu's-Sirru'l-masûn*, 11.

⁵⁵ Dâni, *Câmiü'l-beyân*, 1/233; ed-Dâni, *et-Teyssir*, 149; eş-Şâtibî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 15; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 84; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/282-283; el-Bennâ, *İthâf fudalâi'l-beşer*, 64; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 18; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 75-76.

⁵⁶ Dabbâ', *el-İdâe*, 29; Fırat, "İdhâl/Fasl", 162; el-Mes'ûl, "el-İdhâl", 54; Abdussabûr Şâhîn, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi dav'i ilmi'l-luğati'l-hadîs* (Kahira: Mektebetü'l-Hancî, 1966), 102; el-Hafeyân, *Eşheru'l-mustalehât fi femi'l-edâi ve ilmi'l-kırâât*, 176.

⁵⁷ et-Tevbe 9/12; el-Enbiyâ 21/73; el-Kasas 28/4,5;1 es-Secde 32/24.

⁵⁸ Yûnus 10/51,91.

⁵⁹ Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 11.

⁶⁰ el-En'âm 6/143, 144.

⁶¹ Yûnus 10/59; en-Neml 27/59.

⁶² İbdâl, sözlükte bir şeyi bir şeyle değiştirmek, kelimedeki bir harfi değiştirerek yerine başka bir harfi okumak anlamlarına gelir. Bir kıraat terimi olarak ise hemzeyi, elif veya yâ yahut vâv'a çevirmektir. Dabbâ', *el-İdâe*, 24; Fırat, "İbdâl", 18; Temel, "İbdâl", 83.

بِالسُّوءِ إِلَّا أَذْغَمْتُ مَبْدِلًا وَقِيلَ بِالتَّسْهِيلِ أَيْضًا فَأَقْبَلَا

Müellif bir kelimeye yan yana gelen iki hemzenin okunuş hükümlerini beyan ettikten sonra iki kelime arasında yan yana gelen ve harekeleri aynı olan iki hemzenin okunuş hükümlerine geçmiştir. İlk beyitte harekeleri aynı olan iki hemzenin hükmünden bahsederken ikinci beyitte ise bu hükmün istisnası zikredilmiştir.⁶³ Mezkûr beyitte, iki kelime arasında fethalı iki hemze bir araya geldiğinde birinci hemzenin iskâtı ile yani hafzedilerek/düşürülerek okunması gerektiği; hemzelerin kesralı veya dammeli olmaları halinde ise birinci hemzelerin teshîl edilerek okunduğu zikredilmiştir.⁶⁴

بِالسُّوءِ إِلَّا أَذْغَمْتُ مَبْدِلًا وَقِيلَ بِالتَّسْهِيلِ أَيْضًا فَأَقْبَلَا

Müellif, Yûsuf sûresinde bulunan (بِالسُّوءِ إِلَّا)⁶⁵ âyetinde Kâlûn için istisna olarak üçüncü bir veçhin daha olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁶ Buradaki ziyade vecih edâ ehlinin çoğunluğunun Kâlûn'dan rivâyet ettiklerine göre birinci hemzenin kesralı "vâv" a ibdâl edilip öncesindeki sakın vâv ile idğâm edilerek (بِالسُّوءِ إِلَّا) şeklinde vâv'ın şeddeli olarak okunmasıdır.⁶⁷

2.2.6. (الهمز المفرد) Tek Hemze

يَأْجُوجُ مَا جُوجُ بِالْإِبْدَالِ تَلَا وَأَخَفَقَ الْهَمْزُ جَمِيعًا مَا خَلَا
وَلَأَهَبَ بِأَلْيَا بِخُلْفٍ فَأَعْلَمَا مُؤَصَّدَةً مَعًا وَرَثِيًّا مُدْغِمَا

Kâlûn'u Verş'ten ayıran en bariz özelliklerden biri Verş'in ibdâl ederek okuduğu hemzeleri Kâlûn'un tahkik ile okumasıdır.⁶⁸ Bundan dolayı müellif, (وَأَخَفَقَ) "tüm hemzeleri tahkik etti" diyerek Kâlûn'un hemzeler hakkındaki kaidesini zikretmiştir. Bu hemzelerin (يَأْجُوجُ، يَأْلُمُونَ، يَوْمُنُونَ) gibi kelimenin başında (يَبْرُ، الدَّيْبُ) gibi kelimenin ortasında veya (النَّسِيءُ) gibi kelime sonunda olması fark etmemektedir. Ancak bu kaidenin dışında kalan ve Kâlûn'un istisna olarak ibdâl ettiği 5 kelime mevcuttur. Bunlardan (يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ)⁶⁹ ve (مُؤَصَّدَةً)⁷⁰ kelimelerinde sakın hemze, öncesindeki harekeye uygun harf-i medde ibdâl edilir ve kasr miktarı uzatılarak

⁶³ Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 14.

⁶⁴ Dâni, *et-Teyşîr*, 151.

⁶⁵ Yûsuf 12/53.

⁶⁶ Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 14.

⁶⁷ Dâni, *et-Teyşîr*, 322; eş-Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 17; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtıbiyye*, 92; Atıyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 264.

⁶⁸ Dâni, *et-Teyşîr*, 154.

⁶⁹ el-Kehf 18/94; el-Enbiyâ 21/96.

⁷⁰ el-Beled 90/30; el-Hümeze 104/8.

okunur.⁷¹ Dördüncü kelime Meryem sûresinde bulunan (وَرِيًّا)⁷² kelimesidir ki Kâlûn, sakın hemzeyi önce “yâ” harfine ibdâl ve daha sonra da kendisinden sonraki yâ harfine idğâm ederek (وَرِيًّا) şeklinde şeddeli olarak okurken Verş, Hafs gibi tahkik ile okumuştur.⁷³ Beşinci kelime Meryem sûresinde bulunan (لَاَهِبْ لَكَ)⁷⁴ kelimesidir. Bu kelimedeki hemze harekeli olup iki vecih caizdir. Birinci vecih hemzenin tahkik edilerek Hafs rivâyetindeki gibi okunmasıdır. İkinci vecih ise hemzenin fethalı yâ harfine çevrilerek (لَاَهِبْ) şeklinde okunmasıdır.⁷⁵ Kâlûn'un Verş ile ihtilaflı olduğu vecih, hemzenin tahkik edilerek okunmasıdır. Diğer ikinci ibdâl veçhinde ise her ikisi de müttefiktir.

2.2.7. (النقل) Nakil

وَعَادًا أُولَىٰ مَعَ الْهَمْزِ اجْعَلَا رِدْءًا وَآلَانَ يَبُونُسَ انْقُلَا
لُقُولَىٰ وَبَدُوهُ كَحَفْصِ أُولَىٰ مَكَانَ وَآوٍ وَابْدَءَا أَلْقُولَىٰ

Kâlûn rivâyetini Verş rivâyetinden ayıran en belirgin özelliklerden biri de nakildir. Nakil, hemzenin harekesini öncesindeki sakın harfe naklederek hemzeyi hazf etmekten ibarettir.⁷⁶ Kâlûn rivâyetinin usûlünde kural olarak nakil bulunmamakla beraber istisna olarak üç kelimedeki nakil yapılmaktadır.⁷⁷

Birinci kelime Kasas sûresinde bulunan (رَدَّاهُ)⁷⁸ kelimesidir ki nakil yapıldığında (رَدَّاهُ) şeklinde okunur.⁷⁹

İkinci kelime Yûnus sûresinde iki yerde bulunan (ءَالَانَ)⁸⁰ kelimesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de (آَن) kelimesinin hemzesi öncesindeki lââm-ı tarîf'in sakın lââm harfine

⁷¹ Kâdî, *Şerhu's-Sirru'l-masûn*, 16; Dâni, *et-Teyisîr*, 525; Bennâ, *İthâf fudalâi'l-beşer*, 575; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 341; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 466.

⁷² Meryem 19/74.

⁷³ Dâni, *et-Teyisîr*, 359; Bennâ, *İthâf fudalâi'l-beşer*, 379; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 199; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 306.

⁷⁴ Meryem 19/19.

⁷⁵ Dâni, *et-Teyisîr*, 357; Bennâ, *İthâf fudalâi'l-beşer*, 376; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 196; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 303.

⁷⁶ Ebü'l-Asbağ Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî es-Sümâtî İbnü't-Tahhân, *Mürşidi'l-kârî ilâ meâlimi'l-mekârî*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Şârika: Mektebetü's-Sahâbe, 2007), 70; Dabbâ', *el-Idâe*, 25; Fırat, “Nakl”, 218; Temel, “Nakl”, 134; Mes'ûl, “en-Nakl”, 325; Cermî, “en-Nakl”, 295.

⁷⁷ Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 17-18; Dâni, *et-Teyisîr*, 157; Bennâ, *İthâf fudalâi'l-beşer*, 84-85; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 87.

⁷⁸ el-Kasas 28/34.

⁷⁹ Dâni, *et-Teyisîr*, 401; eş-Şâtubî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 19; el-Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi's-şâtibiyye*, 109; el-Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 239; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 439; Emânî binti Muhammed Âşûr, *el-Uşûlü'n-neyyirât fî'l-kırâât* (b.y.: Medâru'l-Vatan, 2011), 100.

⁸⁰ Yûnus 10/51-91.

nakledilerek hemze hazfedilir. Kelime (ءَالَان) şeklinde fethalı lâm ve sonrasında harfi med ile okunur.⁸¹

Üçüncü kelime Necm sûresindeki (الْأُولَى)⁸² kelimesidir. Hemzenin dammesi bir önceki sakin lâm'a nakledilir ve hemze hazfedilir. Bu durumda kelime dammeli lâm ile başladığından dolayı vasl hemzesine gerek kalmaz ve düşer. Ayrıca kelime içindeki düşen hemzeden sonraki sakin vâv da sakin hemzeye dönüşür ve kelime (لُؤْلَى) şeklini alır.⁸³

Bu kelime öncesindeki (عَادًا) kelimesi ile geçişli okunduğunda tenvin, dammeli lâm harfine idğâm edilir ve tek vecih olarak (عَادَ لُؤْلَى) olarak okunur.⁸⁴ Ancak (عَادًا) kelimesinde durulup (لُؤْلَى) kelimesinden başlandığında ise Kâlûn için üç vecih vardır. Bunlar:⁸⁵

Birinci vecih: (لُؤْلَى) olarak, başta fethalı hemze sonrasında dammeli lâm ve lâm'dan sonra sakin cezimli hemze ile okunur.

İkinci vecih: (لُؤْلَى) olarak kelime doğrudan dammeli lâm ile başlar ve sonrasında sakin cezimli hemze vardır.

Üçüncü vecih: (الْأُولَى) şeklinde nakil yapmaksızın aynen Hafs rivâyetinde olduğu gibi fethalı vasl hemzesi, cezimli lâm, dammeli hemze ve sonrasında uzatma harfi vâv ile okunmaktadır.

Müellif, başlama vecihlerinin tamamının caiz olmakla beraber Hafs'ın da okuduğu üçüncü vecih olan (الْأُولَى) ile başlamanın daha evla olduğunu belirtmiş ve bu hususu manzumede özellikle zikrederek (وَيَذُوهُ كَحَفْصٍ أُولَى) "Hafs gibi başlaması daha evladır" cümlesiyle ifade etmiştir.⁸⁶

⁸¹ Dâni, *et-Teyşîr*, 310; eş-Şâtübî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 19; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 107; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 143; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 246.

⁸² en-Necm 53/50.

⁸³ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Meânî'l-kirâât*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1999), 468-469; Dâni, *et-Teyşîr*, 473; Abdulvâhid b. Muhammed b. Ebî's-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr ve'l-azbû'n-nemîr fi şerhi müşkilât ve halli mukfilât iştemele aleyhâ kitâbü't-teysîr*, thk. Ahmed Abdullah Ahmed el-Mukrî (b.y.: y.y., 1990), 4/285; Şâtübî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 19; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 107-108; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 306; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 421; Binti Muhammed Âşûr, *el-Uşûlü'n-neyyirât fi'l-kirâât*, 100.

⁸⁴ Dâni, *et-Teyşîr*, 473; Binti Muhammed Âşûr, *el-Uşûlü'n-neyyirât fi'l-kirâât*, 99.

⁸⁵ Dâni, *et-Teyşîr*, 474; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 306.

⁸⁶ Kâdî, *Şerhu's-Sirru'l-masûn*, 17; Bekrî, *er-Risâletü'l-garrâ fi'l-evcûhi'l-mukaddemeti fi'l-edâ*, 38.

Yine, şârihin zikrettiği ama açıklamadığı “müenneslik tâ’sının izhâr edildiği altı harf”ten maksat, diğer kiraatlerin idğâm ve izhâr konusunda ihtilaf ettikleri şu harflerdir: (ظ, ص, س, ز, ج, ث).⁹⁴ Müellif, Kâlûn’un bu altı harfte izhâr ederek okuduğunu ifade etse de Kâlûn, ikisi En’âm suresinde (حَرِّمَتْ طُهُورُهَا),⁹⁵ (حَمَلَتْ طُهُورُهَا),⁹⁶ biri de Enbiyâ suresinde (كَانَتْ ظَالِمَةً)⁹⁷ olmak üzere toplamda üç yerde bulunan,⁹⁸ müenneslik tâ’sını, (ظ) harfinde ızhar ederek okumuş, Verş ise bu yerleri idğâm ederek okumuştur.⁹⁹

Kâdî’nin şerhte açıklamadığı diğer bir husus ise hurûf-ı mukattaadan olan (يس) ve (ن) harflerindeki sakin nûn’ların, kendilerinden sonra gelen vâv harflerinde ızhar edilmeleridir. Kâlûn Yâsîn sûresinin (يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ)¹⁰⁰ âyetindeki harf-i mukattaayı vâv’a vasl ederken izhâr ile okumuş ama Verş gunneli bir şekilde idğâm ederek okumuştur.¹⁰¹ Yine aynı şekilde Kâlûn, Kalem sûresindeki (ن وَالْقَلَمِ)¹⁰² âyetinin harf-i mukattaasını vâv’a vaslederken izhâr ile okumuş, Verş ise hem izhâr hem de idğâm ederek iki vecihle okumuştur.¹⁰³

Müellif, Kâlûn’un tek vecih olarak izhâr ettiği yerleri zikrettikten sonra yine izhâr konusuna atfederek Kâlûn’un hem izhâr hem de idğâm ile iki vecih okuduğu yerleri zikretmiştir. Bunlardan birincisi Hûd sûresinde bulunan (يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا)¹⁰⁴ âyetindeki (ارْكَبْ) ve (مَعَنَا) kelimeleri arasındadır.¹⁰⁵ Diğer ikinci yer ise A’râf sûresindeki (أَوْ تَرَاهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ) ve (يَلْهَثُ) kelimeleri arasındadır.¹⁰⁷ Kâlûn

⁹⁴ Şâtubî, *Hırzû’l-emânî ve vechû’l-tehânî*, 22; Seyyid Lâşîn - Halid el-Alemî, *Takrîbü’l-meânî fî şerhi hurzi’l-emânî*, 115.

⁹⁵ el-En’âm 6/138.

⁹⁶ el-En’âm 6/146.

⁹⁷ el-Enbiyâ 21/11.

⁹⁸ Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü’l-câmi’ li-kırâati Nâfi’*, 98.

⁹⁹ Şâtubî, *Hırzû’l-emânî ve vechû’l-tehânî*, 22; el-Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi’ş-şâtıbiyye*, 131; el-Mütevellî, *Fethu’l-mu’tî ve ğunyetü’l-mukrî*, 15; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü’l-câmi’ li-kırâati Nâfi’*, 98.

¹⁰⁰ Yâsîn 36/1-2.

¹⁰¹ Dâni, *et-Teyisîr*, 427; el-Kâdî, *el-Budûru’z-zâhira fî’l-kırâati’l-aşri’l-mütevâtira*, 262; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü’l-câmi’ li-kırâati Nâfi’*, 375.

¹⁰² el-Kalem 68/1.

¹⁰³ Dâni, *et-Teyisîr*, 427; eş-Şâtubî, *Hırzû’l-emânî ve vechû’l-tehânî*, 22; el-Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi’ş-şâtıbiyye*, 136; el-Kâdî, *el-Budûru’z-zâhira fî’l-kırâati’l-aşri’l-mütevâtira*, 323; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü’l-câmi’ li-kırâati Nâfi’*, 440.

¹⁰⁴ Hûd 11/42.

¹⁰⁵ Dâni, *et-Teyisîr*, 314; el-Kâdî, *el-Budûru’z-zâhira fî’l-kırâati’l-aşri’l-mütevâtira*, 154; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü’l-câmi’ li-kırâati Nâfi’*, 254.

¹⁰⁶ el-A’râf 7/176.

¹⁰⁷ Kâdî, *el-Budûru’z-zâhira fî’l-kırâati’l-aşri’l-mütevâtira*, 125; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü’l-câmi’ li-kırâati Nâfi’*, 225.

her iki yerde de iki vecih ile yani hem izhâr hem de idğâm ile okumaktadır.¹⁰⁸ İzhâr ile okuduğunda Verş rivâyetiyle ihtilaf etmiş olsa da idğâm veçhinde Verş ile müttefiktiler.

وَادْغِمِ يُعَذِّبُ مَنْ وَهَارٍ مَيَّلاَ تَوْرَةَ عَنْهُ فَافْتَحَا وَقَلَّلاَ
وَبَاقِي الْبَابِ يَفْتَحُ قَدْ تَلَا وَالرَّاءُ وَاللَّامُ كَحَفْصِ الْجَعْلَا

Gerek tek vecih gerekse iki vecihten biri olarak izhârlı okunan yerler bittikten sonra idğâm konusunda Verş ile ihtilaf ettiği yeri zikrederek (وَادْغِمِ يُعَذِّبُ مَنْ) yani “(يُعَذِّبُ) ile (مَنْ) kelimelerini idğâm et!” demiştir. Daha sonra şerh kısmında meseleyi biraz daha açarak Kur’ân’da (ويعذب من يشاء)¹⁰⁹ âyet bölümünün birden çok yerde geçtiğini ancak her yerde (يعذب) kelimesinin sonunun harekeli olduğunu yalnızca Bakara sûresindeki yerde Nâfi’ kıraatinin bâ harfini cezimli okuduğunu ve buna da işaret etmek için manzumede (يعذب) diyerek bâ harfini cezimli kullandığını ifade etmiştir. Nâfi’ kıraati bâ harfini cezimli okumuştur. Ancak râvîlerden Verş, izhâr ile okurken Kâlûn ise tek vecih olarak idğâmlı okumuştur.¹¹⁰

Şarih, izhâr ve idğâmdan sonra imâle bahsine geçmiştir. İmale, fethalı uzatan bir harfin elifini kesraya meylettirerek okumaktan ibaret olup büyük ve küçük imale olmak üzere iki çeşittir. Kıraat ilmi literatüründe elif, kesraya meyledilerek okunduğunda eğer kesraya daha yakın olursa “büyük imale”, “imâle-i mahza”, “izcâ” veya yalnızca “imâle” kelimeleriyle ifade edilirken; elif, fethaya daha yakın olursa “küçük imale”, “beyne beyne” veya “taklîl” olarak isimlendirilmektedir.¹¹¹

Kâlûn’un imale ve taklîl ile okuduğu kelimeler yalnızca (هَارٍ) ve (التَّوْرَةَ) kelimeleridir. (هَارٍ) kelimesi yalnızca Tevbe sûresinin (عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ)¹¹² âyetinde olmak üzere bir yerde geçmekte ve yalnızca imale ile tek vecih olarak okunmuştur. (التَّوْرَةَ) kelimesi ise Kur’ân’da birçok yerde geçmekte ve Kâlûn rivâyetine göre feth ve taklîl olarak iki vecih okunmaktadır. Bu iki kelime dışında Kâlûn rivâyetinde imale veya taklîl bulunmamaktadır.¹¹³ Verş ise her iki kelimeyi de tek vecih halinde taklîl ederek okumaktadır.¹¹⁴

¹⁰⁸ Dâni, *et-Teyşîr*, 172-173; Şâtıbî, *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 22; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 131; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 99-100.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/284; Âl-i İmrân 3/129; el-Mâide 5/18-40; el-Ankebût 29/21; el-Fetih 48/14.

¹¹⁰ Şâtıbî, *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 22; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 137; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 99.

¹¹¹ Dabbâ, *el-İdâe*, 28; Mehmet Ali Sarı, “İmale”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/177; Fırat, “İmale”, 52; Temel, “İşkân”, 91; el-Mes’ûl, “el-İşkân”, 96-99.

¹¹² et-Tevbe 9/109.

¹¹³ Binti Muhammed Âşûr, *el-Uşûlû'n-neyyirât fi'l-kırâât*, 102.

¹¹⁴ Kâdî, *Şerhu's-Sirru'l-masûn*, 19; Dâni, *et-Teyşîr*, 249; Şâtıbî, *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 44; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 230; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 58; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 101.

Müellif daha sonra Kâlûn'un, Verş ile "râ" ve "lâm" harflerindeki ihtilafına değinerek Kâlûn'un bu konuda tamamen Hafs gibi okuduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵ Yani, Kâlun, Verş'in fethalı ve dammeli râ'ları ince okuduğu yerlerin tamamında râ harfini kalın okumakta;¹¹⁶ aynı şekilde Verş'in lâ'm'ları tağlîz ederek kalın okuduğu yerlerin tamamında da lâ'm harfini ince okumaktadır.¹¹⁷

2.2.9. (باءات الإضافة) İzâfet Yâ'ları

كَذَاكَ مَحْيَايَ وَلِي فِيهَا أَتَيْتَ أَوْزَعْنِي اسْكُنْ وَمَعِي مِنْ إِحْوَيِ
رَبِّي بِفَصْلَتٍ خِلَافَ نِقْلَا وَلِيُؤْمِنُوا بِي تُؤْمِنُوا لِي وَلِي

İzâfet yâ'sı, isim, fiil veya harfe bitişen zâid müfret mütekellim yâ'sıdır. Kıraatlerdeki izafet yâ'sına dair ihtilaf noktası, vasl halinde harekeli olup olmamasıdır. Harekeli hali için feth/fethalı; harekesiz hali için iskân/harekesiz kavramları kullanılmaktadır.¹¹⁸ Kâlun ve Verş izâfet yâ'larının bulunduğu birçok yerde ittifak etseler de yedi yerde Kâlûn, Verş'in feth/harekeli okuduğu yâ'ları iskân¹¹⁹ ile harekesiz okumuştur.¹²⁰ Müellif manzumesinde zikrettiği yedi kelimeyi şerhte tek tek ele alıp gerekli açıklamalarda bulunmuştur. Kâlûn'un iskân ederek okuduğu yerler (وَلِي فِيهَا)¹²⁵, (وَحْيَايَ)¹²⁴, (إِحْوَيِ)¹²³, (مَعِي مِنْ)¹²², (أَوْزَعْنِي)¹²¹ ve (لِي)¹²⁷ kelimeleridir.

Müellif buraya kadar Verş ile Kâlûn'un ihtilaf ettiği ve Kâlûn'un tek vecih olarak iskân ile okuduğu yerleri sıralamıştır. Kâlûn yalnızca bir yerde izâfet yâ'sını hem feth hem de iskân ile iki vecih okuyarak Verş ile hem ittifak hem de ihtilaf halindedir. O da Fussilet sûresindeki (وَلَيْتُ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْخُسَى)¹²⁸ âyetindeki (رَبِّي)

¹¹⁵ Kâdî, Şerhu's-Sirru'l-masûn, 19.

¹¹⁶ Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi*, 111.

¹¹⁷ Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi*, 116.

¹¹⁸ Dabbâ', *el-İdâe*, 52; İbrahim b. Saîd ed-Devserî, "Yââtü'l-izâfe", *Mu'cemü'l-mustalahât fi ilmeyi't-tecvîd ve'l-kirâât* (Riyad: Matbaat Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2004), 182; Leylâ Abdülaziz Ebû Neb'a, "Yâü'l-izâfe", *Mustalahât ilmi't-tecvîd* (Ürdün: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2020), 75.

¹¹⁹ Dabbâ', *el-İdâe*, 45; Fırat, "İskân", 41; Temel, "İskân", 93; Mes'ûl, "el-İskân", 72.

¹²⁰ Kâdî, Şerhu's-Sirru'l-masûn, 20; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi*, 123.

¹²¹ en-Neml 27/19; el-Ahkâf 46/15; Dâni, *et-Teyssîr*, 461; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 32; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 232; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi*, 341.

¹²² eş-Şuarâ 26/118.

¹²³ Yûsuf 12/100.

¹²⁴ el-En'âm 6/162; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 34; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtıbiyye*, 191; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 139; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi*, 211.

¹²⁵ Tâhâ 20/18; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 34; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtıbiyye*, 192; el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira, 200; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi*, 308.

¹²⁶ el-Bakara 2/186; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 34; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtıbiyye*, 192; el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira, 44; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi*, 155.

¹²⁷ ed-Duhân 44/21; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 34; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtıbiyye*, 192; el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira, 290; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi*, 404.

¹²⁸ Fussilet 41/50.

kelimesidir. Feth veçhinde Verş ile ittifak halindeyken iskân veçhinde Verş'e muhalif olmuştur.¹²⁹

2.2.10. (یاءات الروائد) Zevâid Yâ'ları

وَالْيَاءُ أَتَتْ وَاصِلًا إِنْ تَرَنَ وَأَتَّبَعُونَ أَهْلَكُمْ فِي الْمُؤْمِنِ

Zâid yâ, isim ve fiillerin sonuna bitişen ve telaffuzda kolaylık olsun diye hazfedilen yâ'dır. Çoğulu zevâid'tir.¹³⁰ Zevaid yâ'larında kurrânın ihtilaf noktası vasl ve/veya vakf halinde yâ'nın isbât veya iskât edilmesidir. Bu yâ harfine, yâ'nın isbât edilerek okunmasından kaynaklı "yâ zâide" dendiği gibi hazfedilerek okunmasından kaynaklı "yâ mahzûfe" de denilmiştir.¹³¹

Müellif öncelikle Kâlûn'un zâid yâ'sını isbât ederek Verş'e muhalif olduğu yerleri, daha sonra da hafz ederek muhalif olduğu yerleri zikretmiştir.

Kâlûn'un Verş'e muhalefet ederek isbât ile okuduğu iki yer vardır. Bunlar: Kehf sûresindeki (تَرَنَ)¹³² ve Mü'min/Gâfir/Tavl¹³³ sûresindeki (اتَّبَعُونَ)¹³⁴ kelimelerinin sonlarındaki yâ'lardır.¹³⁵ Ancak kelime sonuna eklenen bu yâ'lar yalnızca vasl haline mahsusdur. Vakf halinde Kâlûn da Verş gibi hazfederek okumuştur.¹³⁶

وَحَذَفُ يَا الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ رَجَّحَهُ الْحَذَّاقُ عَنْ بَيَانِ

Kâlûn'un zaid yâ'yı hafz ederek Verş'e muhalif olduğu yer ise Bakara sûresinin (الدَّاعِ) ve (دَعَانِ) kelimelerinin sonlarındaki yâ'lardır. Ancak müellif manzumede "رَجَّحَهُ الْحَذَّاقُ/itkan sahiplerinin tercih ettiği" ifadesini kullanarak gelen rivâyetlerde Kâlûn'un, bu iki kelimedeki yâ'yı hazfederek okuduğu gibi ikinci bir vecih olarak isbât ile okuduğunu ama hafz veçhinin râcih,

¹²⁹ Şâtübî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 34; Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi's-şâtibiyye*, 192; *el-Budûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 283; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 396.

¹³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, 2/161-162; Dabbâ', *el-İdâe*, 53-56; Temel, "Yâatü'z-Zevâid", 179; Mes'ûl, "el-Yâatü'z-Zevâid", 350.

¹³¹ Fırat, "Yâatü'z-Zevâid", 238.

¹³² el-Kehf, 18/39.

¹³³ Müellif, Mü'min suresinin ismini verirken "bu sureye 'Gâfir suresi' dendiği gibi 'Tavl suresi' de denir" diye şerhte belirtmiştir. bk. Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 21.

¹³⁴ el-Mü'min 40/38.

¹³⁵ Kâdî, *Şerhu's-Sirru'l-masûn*, 21.

¹³⁶ Şâtübî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 35; el-Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi's-şâtibiyye*, 194; *el-Budûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 190, 278; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 296, 391.

¹³⁷ el-Bakara 2/186.

isbât veçhının ise mercuh bir vecih olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu konuda Kâlûn'un mezhebi yâ'nın yalnızca vasl halinde isbât edilmesidir.¹³⁸

وَاحْذِفْ وَعِيدَ حَيْثُ جَا وَالْبَادِ تُرْدِينَ وَالْتَّلَاقِ وَالْتَّنَادِ
كَذَاكَ يَدْعُ الدَّاعَ مَعَ دُعَاءِ تَسْأَلِنِ فِي هُوْدٍ بِلَا مِرَاءِ
يُكَذِّبُونَ قَالَ يُنْقِذُونَ فَاعْتَرِلُونَ ثُمَّ تَرْجُمُونَ
بِالْوَادِ فِي الْفَجْرِ وَكَالْجَوَابِ نَذِيرِ بِالْمُلْكِ بِلَا ارْتِيَابِ
وَكَيْفَ جَا نَكِيرٍ ثُمَّ نَذِيرٍ فِي سِتَّةٍ قَدْ أَسْرَقَتْ فِي الْقَمَرِ
آتَاكَ اللَّهُ بِنَمْلٍ فَقَفِ بِالْحَذَفِ وَالْإِتْبَاطِ أَوْلَى فَاعْرِفِ

Müellif daha sonra zevâid yâ'sı bulunan 18 kelime zikretmiştir. Kâlûn bu kelimelerden 17'inde Verş'e muhalif olarak zevâid yâ'larını hazfederek tek vecih okurken, 1 kelimede ise hem hazf hem isbât ederek iki vecih okumuştur. Yâ'larını hazfederek yalnızca tek vecih okuduğu yerler¹³⁹ (وَعِيدِ)¹⁴⁰, (وَالْبَادِ)¹⁴¹, (تُرْدِينَ)¹⁴², (الْتَّلَاقِ)¹⁴³, (الْتَّنَادِ)¹⁴⁴, (الدَّاعِ)¹⁴⁵, (دُعَاءِ)¹⁴⁶, (تَسْأَلِنِ)¹⁴⁷, (يُكَذِّبُونَ)¹⁴⁸, (يُنْقِذُونَ)¹⁴⁹, (فَاعْتَرِلُونَ)¹⁵⁰, (تَرْجُمُونَ)¹⁵¹, (بِالْوَادِ)¹⁵², (نَذِيرِ)¹⁵³, (نَكِيرِ)¹⁵⁴ ve (وَنَذِيرِ)¹⁵⁵ kelimeleridir.

¹³⁸ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vecühû't-tehânî*, 35; el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi'ş-şâtibiyye*, 196; *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevatira*, 44; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 155.

¹³⁹ Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 23-25; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vecühû't-tehânî*, 35-36; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi'ş-şâtibiyye*, 197-198; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 131-135.

¹⁴⁰ İbrâhîm 14/14; Kâf 50/14, 45.

¹⁴¹ el-Hac 22/25.

¹⁴² es-Sâffât 37/56.

¹⁴³ el-Ğâfir 40/15.

¹⁴⁴ el-Ğâfir 40/32.

¹⁴⁵ el-Kamer 54/6. Müellif nazımda ve şerhte “(يَدْعُ) kelimesinden sonra gelen...” diyerek aynı sûrede bulunan (مُطِيعِينَ إِلَى الدَّاعِ) ve Bakara sûresindeki (دَعْوَةَ الدَّاعِ) âyetlerindeki (الدَّاعِ) kelimeleriyle karıştırılmaması için özellikle dikkat çekmiştir.

¹⁴⁶ İbrâhîm 14/40.

¹⁴⁷ Hûd 11/46. Müellif kelimeyi zikrederken “*Hûd sûresindeki...*” diye belirtmiştir. Çünkü aynı kelime Kehf sûresinin (فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ) âyetinde de geçmektedir ama burada Verş ile Kâlûn yâ'nın isbâtı hususunda muvafıktırlar.

¹⁴⁸ el-Kasas 28/35. Müellif kelimeyi zikrederken kendisinden sonra gelen (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) kelimesiyle zikretmiştir. Çünkü aynı âyetten Şuarâ sûresinde (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطِيعُوا صَدْرِي) bulunmakta ama (يُكَذِّبُونَ) kelimesinden sonra (وَتَطِيعُوا) kelimesi gelmektedir. Şuarâ sûresindeki (يُكَذِّبُونَ) kelimesinde ise Verş ve Kâlûn yâ'nın hazfi noktasında muvafıktırlar.

¹⁴⁹ Yâsîn 36/23.

¹⁵⁰ ed-Duhân 44/20.

¹⁵¹ ed-Duhân 44/

¹⁵² el-Fecr 89/9.

¹⁵³ Sebe' 34/13.

¹⁵⁴ el-Mülk 67/17.

¹⁵⁵ el-Hac 22/ 44; Sebe' 34/45; Fâtır 35/26; el-Mülk 67/18.

¹⁵⁶ el-Kamer 54/16, 18, 21, 30, 37, 39.

Kâlûn Neml sûresinin (فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرًا)¹⁵⁷ âyetindeki (آتَانِي) kelimesini vasl halinde (آتَانِي) şeklinde fethalı yâ ile tek vecih olarak okumuş ve Verş ile ittifak etmiştir. Ama vakf halinde (آتَانِي) yâ'nın isbâtı ve (آتَانِي) yâ'nın hazfi ile iki vecih olarak okumuş; isbat veçhinde Verş ile ittifak ederken hazf veçhinde Verş'e muhalefet etmiştir.

Müellif bu bahisle usûle dair Kâlûn ile Verş'in ihtilaflı okudukları yerleri sona erdirmiştir.

2.3. (فرش الحروف) Kelime Farklılıkları

Müellif Kâdî, usûle dair ihtilaflı yerleri zikrettikten sonra ferşu'l-hurûf'a dair Kâlûn'un Verş'e muhalif olarak farklı okuduğu yerleri zikretmeye başlamıştır. Ancak iki râvî arasındaki ferşî farklılıkların çok az olması ve her sûrede bulunmamasından dolayı, farklılıkları tek başlık altında zikretmiştir.

سَكَّرَ لَهُ وَهُوَ وَهَى حَيْثُ أَتَى إِنَّ بَعْدَ وَائٍ فَا وَلَا مِ ثَبَّنَا
وَتَمَّ هُوَ يَوْمَ وَجَا بِالْقَصَصِ وَضَمَّ أَنْ يُلَّ هُوَ كَحَفَصِ

Kâlûn'un ferş olarak Verş'le farklı okuduğu ilk yer, zamir olan (هُوَ) ve (هِيَ) kelimeleridir. Kur'ân-ı Kerîm'in hangi sûre ve âyetinde olursa olsun eğer bu kelimelerin öncesinde (وَ) veya (فَ) yahut (لَ) harflerinden birisi bulunursa Kâlûn, şu âyetlerde olduğu gibi (هُوَ خَيْرٌ),¹⁶¹ (فَهِيَ خَيْرٌ),¹⁶⁰ (فَهُوَ وَلِيُّهُمْ),¹⁵⁹ (وَهُى بَجَرَى بِحَمٍّ),¹⁵⁸ (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) gibi zamirlerdeki hâ harflerinin harekelerini düşürerek sakin/cezimli olarak (هُوَ), (فَهُوَ), (فَهِيَ), (وَهُى) okumaktadır.¹⁶⁴ Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. O da başına zâid yâ gelmiş (هُوَ) zamiri ile (هُوَ الْحَدِيثُ)¹⁶⁵ gibi âyetlerde geçen (هُوَ) kelimesinin karıştırılmamasıdır. Çünkü bu âyetlerde geçen (هُوَ) kelimesi, başına zâid lâm geçmiş zamir değil; ilk harfi aslî lâm olan, kendi başına müstakil bir kelimedir.

¹⁵⁷ en-Neml 27/36.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/29.

¹⁵⁹ Hûd 11/42.

¹⁶⁰ en-Nahl 16/63.

¹⁶¹ el-Hac 22/45.

¹⁶² en-Nahl 16/126.

¹⁶³ el-Ankebût 29/64.

¹⁶⁴ Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 26; Dâni, *et-Teyisîr*, 227; Şâtibî, *Hırzû'l-emânî ve vecühü't-tehânî*, 36; Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi's-şâtibiyye*, 201; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 143.

¹⁶⁵ Lokmân 31/6.

¹⁶⁶ Muhammed 47/36.

Kâlûn'un zamir başındaki hâ'yı cezimleyerek okuduğu yerlerden birisi de Kasas sûresinin (تَمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ)¹⁶⁷ âyetindeki (تَمَّ)'den sonra gelen (هُوَ) kelimesidir. Kur'ân'da yalnızca bir yerde olup başka örneği bulunmamaktadır.

بُيُوتَ كَيْفَ جَا بِكَسْرِ الْبَاءِ مَعًا نِعْمًا اسْكُنْ مَعَ الْإِحْفَاءِ
يَخْصِمُونَ لَا تَعْدُوا فِي النِّسَاءِ وَلَا يَهْدَى مِنْهُ يَبُوءُ نِسَاءً

Kâlûn'un Verş'den farklı okuduğu ikinci ferş (بُيُوتَ) kelimesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de hangi sûre ve âyette olursa olsun; gerek marife (وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا)¹⁶⁸ gerekse nekre (فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا)¹⁶⁹, mansub, mecrur veya merfu her ne şekilde olursa olsun Kâlûn rivâyetine göre (بُيُوتَ) kelimesinin ilk harfi kesralı olarak (بُيُوتَ) şeklinde okunmaktadır.¹⁷⁰

Müellif daha sonra hem iskân hem de ihfa ile iki vecih okunan dört kelime zikretmiştir. Bunlar:

Birinci kelime (نِعْمًا): Bakara sûresi (فَنِعْمًا هِيَ)¹⁷¹ ve Nisâ sûresi (إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعْظُكُم بِه)¹⁷² âyetlerinde olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'de yalnızca iki yerde geçen (نِعْمًا) kelimesi ilk vecih olarak iskân ile yani 'ayn harfinin harekesinin düşürülüp yerine cezm getirilmesiyle (نَعْمًا) şeklinde okunmasıdır. İkinci vecih ise (نِعْمًا) kelimesindeki 'ayn harfinin kesrasının ihfa ile okunmasıdır.¹⁷³ Kesranın ihfası demek harekeyi hızlıca seslendirip bir kısmının kaybolmasıdır. Yani harekenin hızlı bir şekilde seslendirilmesinden dolayı, tam olarak telaffuz edilememesidir. Kıraat ilmi literatüründe "ihtilâs" olarak da tabir edilen bu okuma şekli, harekenin tamamının değil, üçte ikisinin telaffuz edilmesidir. Tabii ki bunun doğru ve sahih bir şekilde uygulanması ve ölçülmesi ancak müşafehe yoluyla mümkündür.¹⁷⁴

¹⁶⁷ el-Kasas 28/61.

¹⁶⁸ el-Bakara 2/189.

¹⁶⁹ en-Nûr 24/61.

¹⁷⁰ Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 27; Dâni, *et-Teyisîr*, 237-238; eş-Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 40; el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi'ş-şâtıbiyye*, 218; Atıyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 155.

¹⁷¹ el-Bakara 2/271.

¹⁷² en-Nisâ 4/58.

¹⁷³ Dâni, *et-Teyisîr*, 245; eş-Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 43; el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi'ş-şâtıbiyye*, 227; Atıyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kırâati Nâfi'*, 162.

¹⁷⁴ Dabbâ', *el-Idâe*, 31; Fırat, "İhtilâs", 22; Temel, "İhtilâs", 90; Mes'ûl, "el-İhtilâs", 41-43; Devserî, "el-İhtilâs", 20; Hafeyân, "el-hazf ve'l-ihlâs", *Eşheru'l-mustalehât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâât*, 179.

İkinci kelime (يَخْصِمُونَ): Yâsîn sûresinin (يَخْصِمُونَ وَهُمْ تَخْتَلِفُ أَلْفًا) ¹⁷⁵ âyetindeki (يَخْصِمُونَ) kelimesidir. Kelimenin (خ) harfi hem iskân ile (يَخْصِمُونَ), hem de fetha harekesinin ihfâsı/ihtilâsı ile (يَخْصِمُونَ) olmak üzere iki vecih okunmaktadır. ¹⁷⁶

Üçüncü kelime (تَعْدُوا): Nisâ sûresinin (لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ) ¹⁷⁷ âyetindeki (تَعْدُوا) kelimesidir. Kelimedeki 'ayn harfi iskân ve fetha harekesinin ihfâsı/ihtilâsı ile (تَعْدُوا) ve (تَعْدُوا) şeklinde Kâlûn'a göre iki vecih okunmaktadır. Verş ise 'ayn harfini tam fethalı olarak (تَعْدُوا) yani harekede ihfa veya ihtilas yapmamaktadır. Dolayısıyla Kâlûn, okuduğu her iki veçhiyle de Verş'e muhalefet etmiştir. ¹⁷⁸

Dördüncü kelime (يَهْدِي): Yûnus sûresinin (يَهْدِي لَأَمِّنَ) ¹⁷⁹ âyetindeki (يَهْدِي) kelimesidir. Bu kelimedeki de bir önceki yerdeki ihtilaf gibi yine hâ harfinin iskânı (يَهْدِي) ve fethasının ihfâsı (يَهْدِي) olarak iki vecih bulunmaktadır. Verş, hâ harfini tam fethalı (يَهْدِي) şeklinde okuyarak harekede ihfa veya ihtilas yapmamaktadır. Dolayısıyla Kâlûn, okuduğu her iki veçhiyle de Verş'e muhalefet etmiştir. ¹⁸⁰

Müellif buraya kadar Verş'in tek vecih okuduğu, Kâlûn'un ise iki vecih okuyarak Verş'e muhalif olduğu yerleri zikrettikten sonra Verş'in iki vecih okuduğu ve Kâlûn'un tek vecih okuyarak Verş'e muhalif olduğu yerleri zikretmeye geçmiştir. Bunlar da iki kelimedir:

Birinci kelime Kur'ân'da yalnızca dört yerde geçen (هَأَنْتُمْ) ¹⁸¹ kelimesidir. Kâlûn, tenbih hâ'sı ile hemze arasına elif idhâl edip (هَأَنْتُمْ) şeklinde hemzeyi teshîl ile okumuştur. Verş ise, idhâl etmeksizin hemze'nin teshili ve hemzene'nin elif'e ibdâlî şeklinde iki vecih okumuştur. ¹⁸²

İkinci kelime (أَرَأَيْتُمْ): Kâlûn, kelimenin başında istifham hemzesi bulunmak kaydıyla (أَرَأَيْتُمْ), (أَرَأَيْتُمْ), (أَرَأَيْتُمْ), (أَرَأَيْتُمْ) gibi fiilin farklı vezinleri hangi

¹⁷⁵ Yâsîn 36/49.

¹⁷⁶ Dâni, *et-Teyssîr*, 428; Şâtübî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 79; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 349; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 331; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 377.

¹⁷⁷ en-Nisâ 4/154.

¹⁷⁸ Dâni, *et-Teyssîr*, 267; Şâtübî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 49; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 250; el-Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 106; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 188.

¹⁷⁹ Yûnus 10/35.

¹⁸⁰ Dâni, *et-Teyssîr*, 309; eş-Şâtübî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 59; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 287; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 142-143; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 245.

¹⁸¹ Âl-i İmrân 3/66, 119; en-Nisâ 4/109; Muhammed 47/38.

¹⁸² Dâni, *et-Teyssîr*, 252; Şâtübî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 45; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*, 235-236; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 80; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 169.

şekilde olursa olsun ortadaki ikinci hemzeyi teshîl ile okumuştur. Bu teshil veçhinde Kâlûn, Verş ile ittifak halinde olmuş olsa da Verş'in ikinci veçhi olan (أَرَانَتْ) hemzenin elife ibdâli veçhinde ihtilaf etmişlerdir.¹⁸³

وَأَمْدُذْ أَنَا مَعَ كَسْرٍ هَمْزٍ مُوَصِّلًا بِخُلْفِهِ وَقَفَ بِمَدِّ لِلْمَلَا

Kâlûn ve Verş arasında diğer bir ihtilaf noktası Kur'ân'da yalnızca (إِنَّ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ) ¹⁸⁴ ve (وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ) ¹⁸⁵ âyetlerinde olmak üzere üç yerde bulunan; kendisinden sonra kesralı hemzenin geldiği (أَنَا) kelimesidir. Kâlûn, vasl halinde uzatarak ve uzatmayarak diğer bir ifadeyle (أَنَا) kelimesinde elif'i isbât ve hazf ederek iki vecih şeklinde okumuştur. Verş tek vecih olarak elif'i hazfederek okumuştur.¹⁸⁷

رَا قُرْبَةً لَّامٍ لِّيَقْطَعَ أَسْكِنَا وَلِيَتَمَتَّعُوا لِيَقْضُوا بَيْنَنَا

Kâlûn ve Verş'in ihtilaf etiği bir husus da beyitte zikredilen (قُرْبَةً) ¹⁸⁸, (لِّيَقْطَعَ) ¹⁸⁹, (لِيَقْضُوا) ¹⁹⁰ ve (وَلِيَتَمَتَّعُوا) ¹⁹¹ kelimelerinin ilkinde "râ" harfini diğer üç kelimeye ise başlarındaki emir lâmlarını Kâlûn'un iskân ederek cezimli okumasıdır.

وَاللَّاءُ حَقِيقٌ هَمْزَةٌ وَأَبْدَلًا هَمْزُ النَّبِيِّ إِنَّ وَإِلَّا وَاصِلًا

Müellif beytin şerhinde Verş'in teshil ederek okuduğu (الْأَلَاءِ) ¹⁹² kelimesindeki hemzeyi Kâlûn'un tahkik ile okuduğunu ifade etmiştir.¹⁹³ Ayrıca şerhte dikkat edilmesi gereken bir husus olarak Nâfi' kıraatinin her iki rivâyetiyle beraber (الْأَلَاءِ)

¹⁸³ Dâni, *et-Teysîr*, 235; eş-Şâtîbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 51; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtîbiyye*, 257; a.mlf., *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 126; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 202.

¹⁸⁴ el-A'râf 7/188.

¹⁸⁵ eş-Şuarâ 26/115.

¹⁸⁶ el-Ahkâf 46/9.

¹⁸⁷ Dâni, *et-Teysîr*, 241; Şâtîbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 42; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtîbiyye*, 222; el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira, 154; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 94.

¹⁸⁸ et-Tevbe 9/99; Dâni, *et-Teysîr*, 304; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 170; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 239.

¹⁸⁹ el-Hac 22/15; Dâni, *et-Teysîr*, 372; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 265; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 319.

¹⁹⁰ el-Hac 22/29; Dâni, *et-Teysîr*, 372; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 266; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 320.

¹⁹¹ el-Ankebût 29/66; Dâni, *et-Teysîr*, 407; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 306; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 355.

¹⁹² el-Ahzâb 33/4; el-Mücâdele 58/2; et-Talâk 65/4.

¹⁹³ Dâni, *et-Teysîr*, 417; Şâtîbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 77; Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtîbiyye*, 342; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 315; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 363.

kelimesinin sonundaki yâ'yı vaslen ve vakfen hazfederek (الَاء) şeklinde okuduğunu belirtmiştir.¹⁹⁴

İhtilafın vaki olduğu diğer kelime ise (النبي) kelimesidir. Nâfi' kıraatinde (النبي) kelimesinin sonu hemze ile (النَّبِيُّ) şeklinde okunurken Kâlûn bu okuyuştan istisna olarak iki yerde¹⁹⁵ hemze'yi yâ'ya ibdâl edip birinci yâ ile idğâm ederek (النَّبِي) şeklinde aynen Hafs gibi okumuştur. Bu durum yalnızca vasl haline mahsus olup vakf halinde hemzeyi tahkik ederek (النبيء) şeklinde okumuştur.¹⁹⁶

وَوَاوُ أَوْ آبَاوْنَا سَكِّنَ مَعَا وَامْدُدْ أَءُشْهِدُوا بِخُلْفٍ وَقَعَا

Kâlûn'un Verş'e muhalefet ettiği bir diğer kelime (أَوْ آبَاوْنَا)¹⁹⁷ kelimesinin başındaki (وُ) kelimesidir ki Kâlûn cezimli okurken Verş, fethalı olarak okumuştur.¹⁹⁸

Müellifin, Kâlûn ile Verş'in ihtilafına dair son olarak zikrettiği kelime (أَشْهِدُوا) kelimesidir. Zuhruf sûresinin (أَشْهِدُوا خُلْفَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ)¹⁹⁹ âyetindeki sülâsî malûm fiil olan (أَشْهِدُوا) kelimesini Nâfi' kıraati rubâî meçhul fiil olarak (أَشْهِدُوا) şeklinde okumakta ve ikinci hemzeyi teshîl etmektedir.²⁰⁰ Kâlûn kelimeyi, iki hemze arasına "fasıla elifi" idhâl ederek ve etmeyerek iki vecih olarak okumuştur. İdhâl veçhinde Verş'e muhalefet ederken diğer veçhinde Verş ile aynı okumuştur.²⁰¹

Müellif manzumesini Allah'a tazarru ve niyazda bulunarak bitirmiştir. Şerh kısmında ise yine Allah'a dua ve şükür ile beraber, yazmayı tamamladığı tarihi hicri ve miladi olarak zikrederek miladi 28 Kasım 1958; hicri 1378 Cemâziyelevvel ayının 17'si Cuma günü ikindi vaktinde eserini noktaladığını ifade etmiştir.

Sonuç

Abdulfettah el-Kâdî Mısır'ın yetiştirdiği son dönem kıraat âlimlerinin önde gelenlerindendir. Telif etmiş olduğu eserlerden her biri kaynak niteliğinde olup bu

¹⁹⁴ Kâdî, *Şerhu's-sirru'l-masûn*, 30.

¹⁹⁵ el-Ahzâb 33/50,53.

¹⁹⁶ Dâni, *et-Teyisîr*, 227-228; eş-Şâtûbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 37; el-Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi's-şâtibiyye*, 204; el-Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fî'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 318-319; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 366.

¹⁹⁷ es-Sâffât 37/17; el-Vâkıa 56/50.

¹⁹⁸ Dâni, *et-Teyisîr*, 432; eş-Şâtûbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 80; el-Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi's-şâtibiyye*, 351; el-Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fî'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 333; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 379.

¹⁹⁹ ez-Zuhruf 43/19.

²⁰⁰ Dâni, *et-Teyisîr*, 453; eş-Şâtûbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, 82; Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi's-şâtibiyye*, 357; a.mlf, *el-Budûru'z-zâhira fî'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*, 359; Atiyye Kâbil Nasr, *el-Kabesü'l-câmi' li-kirâati Nâfi'*, 400.

²⁰¹ Kâdî, *Şerhu's-Sirru'l-masûn*, 32.

alanla iştigal edenlerin her daim istifade ettikleri başucu eserler niteliğindedir. Kıraat ilmi açısından inceleyip tahlilini yapmaya çalıştığımız bu eser de Nâfi' kıraatinde Kâlûn rivayetinin Verş rivayetiyle ihtilafli okudukları yerlere dair kaleme alınmış tahrirat niteliğinde bir manzumenin şerhidir.

Müellif gerek manzumede gerekse şerhte açık, sade akıcı ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Manzume ve şerh aynı müellifin kaleminden çıktığı için eserin anlaşılma, muğlak herhangi bir yeri bulunmamaktadır.

Eserde müellif, öncelikle her beyitte geçen kelime veya cümleleri parça parça anlamlandırıp ne kastettiğini, neye işaret ettiğini bildirdikten sonra beytin tamamını bir özet mahiyetinde nesir olarak vermiştir.

Konuların tertibi hususunda öncelikle Kâlûn ile Verş'in usûlde ihtilaf ettikleri yerleri daha sonra da ferşte ihtilaf ettikleri yerleri sıralamıştır.

Müellif, zikredeceği ihtilaf noktalarının, Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî*'sindeki mezkûr ihtilaflarla sınırlı olduğunu ifade etmiş ve kaynak olarak yalnızca *Hırzû'l-emânî*'yi göstermiştir. Dolayısıyla eserde onun haricinde herhangi bir kaynağa atıf yapılmamıştır. Okuyucuların araştırma, karşılaştırma veya tekit etme gibi amaçlarına hitap etmek adına nazımda ve şerhte geçen kelime, ahkâm ve açıklamalar için muteber kaynaklardan tarafımızca dipnotlar verilmiştir.

Müellif manzumeyi şerh ederken nazımda zikretmediği ama nazımın daha iyi anlaşılması ve okuyucunun biraz daha geniş perspektiften bakabilmesini sağlamak adına zikretmekte fayda mülâhaza ettiği meseleler için şerhte “فَائِدَةٌ/fâide” diyerek bazı hususları dile getirmiştir.

Yine manzumede, ihtilaf konusu bir kelimeyi zikrederken onun başka benzer kelimelerle karışmaması veya yapılabilecek muhtemel herhangi bir itiraza açık kapı bırakmamak için kelimenin ya öncesi veya sonrasında benzer yerlerden ayırıcı bir kelime daha zikrederek yanlış anlaşılmanın önüne geçmiştir. Bunu şerh ederken de “*gayyadtus/sınırladım*” ifadesi ile açıklama yapmıştır.

Eser nazmıyla, nesriyle ve içeriğinin sistematigiyle çok mükemmel ve faydalı olmakla beraber hem okuyucuların meselelere tam vukufiyeti hem de istifadeyi kolaylaştırmak için birkaç hususa dair mülâhazalarımızı ifade etmek ve paylaşmak gerekir.

Müellif, manzumenin konusunu üçüncü beyitte “Kâlûn'un Verş'e muhalefet ettiği yerler” olarak ifade etmiştir. Bu ifadeden ilk anda anlaşılan Nâfi' kıraatinde, Verş'in asıl ve esas olduğu; Kâlûn'un ise ona muhalif olduğu veya kıraatin merkezinde Verş'in bulunduğu, diğer rivâyetin ise onunla ya mutabık kaldığı veya muhalefet ettiğidir. Hâlbuki kıraat, Nâfi' kıraatidir. Kâlûn ve Verş her iki rivâyet de bir biriyle eşdeğerdir. Herhangi birisinin diğerine efdaliyeti/üstünlüğü yoktur. Normalde kıraat ilmi kaynaklarında ilk râvî Kâlûn olduğu için manzume “Verş'in Kâlûn'a muhalif olduğu yerler” şeklinde olması gerekirken; “Kâlûn'un Verş'e

muhalif olduğu yerler" diye ifade edilmesinin sebebi muhtemelen Verş rivâyetinin Kâlûn'dan daha çok yaygın, okunan ve bilinen olmasıdır.

Müellif, manzumenin kaleme alınış sebebini, "Kâlûn'un Verş'e muhalefet etmiş olduğu yerleri zikretmek" olarak ifade etmiş ve manzumede ihtilaf noktalarını zikrederek şerhte de izahatta bulunarak meseleleri tahrir etmiştir. Bu yönüyle müellif, eserin yazılış amacına uygun hareket etmiş olsa da "med" bahsinin, medd-i lîn ve medd-i bedel konularında maalesef bu amacın gerçekleşmediği görülmektedir. Şöyle ki: Verş rivayetinde medd-i bedel için kasr, tevassut ve tûl olarak üç vecih bulunurken Kâlûn rivayetinde yalnızca kasr olmak üzere tek vecih bulunmaktadır. Bu konuda Kâlûn, Verş'ten farklı olduğu için manzumede özellikle zikredilmesi gerekirken, Kâlûn için "Hafs gibi okuyor." ifadesi kullanılarak, "Kâlûn'un nasıl okuduğunu öğrenmek isteyen Hafs'a baksın." veya "Kâlûn da Hafs gibi Verş'ten farklı okuyor." denmiştir. Her iki râvinin de farklı okuduğu bu ifadeden anlaşılrsa dahi, Verş'in nasıl okuduğu ve iki râvi arasındaki farklılığın ne olduğuna dair manzumede herhangi bir emare ve işaret bulunmamaktadır. Aynı durum, medd-i lîn için de geçerlidir. Bu mesele, iki râvî arasında büyük bir farklılık olmasına rağmen müellif buna manzumede yer vermemiş ve yalnızca "Hafs ile aynı okumaktadır." demekle yetinmiştir.

Müellif, eserde bahsettiği diğer konuların aksine "izhâr" konusunu manzumede olduğu gibi şerhte de sathi bir şekilde ele almış ve herhangi bir izahatta bulunmamıştır. Manzumede yalnızca "*sakin dâl harfini (د) ve müenneslik tâ'sını (تـ) izhâr et!*" derken; şerhte de "*Kâlûn için (د) edatının sakin dâl harfini sekiz harfte; sakin müenneslik tâ'sını da (تـ) altı harfte izhâr et diye emrettim.*" demekle yetinmiştir. Fakat kast edilen sekiz harf ve altı harfin hangi harfler olduğunu zikretmemiştir. Konunun uzamaması için şerhin kısa tutulmuş olması makuldür. Ancak en azından okuyucunun hatırlaması adına sakin dâl harfinin (د) ve müenneslik tâ'sının (تـ) izhâr edildiği harflerin hangileri olduklarının zikredilmesi kanaatimizce daha uygundur.

Yine aynı konuyla alakalı diğer bir husus; Kâlûn ve Verş bazı harflerin idğâm ve izhârında ihtilaf etmelerine rağmen ne manzumede ne de şerhte bu ihtilaflara yer verilmiştir. Bundan dolayı da manzumeden ve şerhten ilk anlaşılan, Kâlûn ile Verş'in izhâr konusunda tamamen mutabık oldukları ve aralarında herhangi bir itilafın olmadığıdır. Ancak durum, anlaşılandan farklıdır. Çünkü Kâlûn birçok harfin idğâm ve izharında Verş ile mutabık olsa da bazı harflerin izhâr ve idğâmında Verş'e muhalefet etmiştir.

Müellifin ferşî ihtilaflar kısmında zikrettiği Zuhurf sûresinin (أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَكَنَتْ) âyetindeki (أَشْهَدُوا) kelimesini Nâfi' kıraati rubâî meçhul fiil olarak (أَشْهَدُوا) şeklinde okumakta ve kelimenin başında fethalı ve dammeli olarak iki hemze bulunmaktadır. Aslında, hemzelerin teshil veya idhâl edilerek okunması ihtilafı kıraat ilminin ferşî değil, usûl meselelerindendir ve daha önce geçen "bir kelime

yan yana gelen iki hemze" bahsinde zikredilmesi daha uygun gözükmektedir. Ancak müellif, ferşî ihtilaflarla beraber zikretmiş ve buna sebep olarak da herhangi bir neden belirtmemiştir. Müellifin bu ihtilafı ferşî olarak zikretmesinin sebebi muhtemelen, kelimenin Hafs rivâyetine göre sülasi olması ve Nâfi'nin rubâî olarak okumasına mebni olsa da ferşte her iki rivâyet ittîfak ettiğî ve ihtilafın usulde olduğı için bu ihtilafın usul meselesinde zikredilmesi eserin isim ve içeriğî açısından daha uygun gözükmektedir. Çünkü eser Nâfi' ile Âsım kıraatleri arasındaki ihtilafları değil; Nâfi ' kıraatinin râvileri arasındaki ihtilafları konu edinmektedir.

Eser, gerek manzum haliyle gerekse şerhte izahat ve beyanlarla kıraat alanına dair çok güzel bir tahrirat örneğî de sunmaktadır.

Sonuç olarak Abdulfettâh el-Kâdî eserleriyle bu ilme çok önemli katkılar sunduğı gibi manzumelerini şerh ederek de bir şerhin nasıl yapılacağına dair çok güzel bir numune ortaya koymuş, bu işin pratiğini öğreterek anlatılan ve öğretilen şeyin ne kadar efradını cami ağıyarını mani olursa o kadar güzel olacağına örnek sunmuştur.

Eser küçük ve kısa bir risale olmakla beraber konusu ve içeriğî ile alana katkısı çok büyüktür. Genelde kıraat ilmiyle özelde Nâfi' kıraatiyle işigal eden herkesin kesinlikle müstağni kalamayacağı faydalı bir kaynaktır.

Kaynakça/References

- Akkuş, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)". *Mütefekkir* 2/3 (Haziran 2015), 151-176.
- Akkuş, Murat. "Mennâ' Halîl Kattân'ın Mebâhis Fî 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*. 219-251. ed. Yaşar Akaslan. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2019.
- Âl-i İsmail, Nebîl b. Muhammed İbrahim. *İlmü'l-kırâât neş'etuhû ve atvâruhû ve eseruhû fî'l-ulûmî's-şer'iyye*. Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 2000.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kâlûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/287-289. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Altıkulaç, Tayyar. "Nâfî' b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/268-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altıkulaç, Tayyar. "Verş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/63. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bekrî, Abdurrâzık es-Seyyid. *er-Risâletü'l-ğarrâ fî'l-evcûhi'l-mukaddemeti fî'l-edâi 'an'il-aşerati'l-kurrâ*. Kahira: Mektebetü'l-Âdâb, 1991, 18.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgânî ed-Dimyâtî. *İthâfû fuzalâi'l-beşer fî'l-kırââti'l-erbeate aşer*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Bermâvî, İlyâs b. Ahmed Hüseyin b. Süleymân. *İmtâu'l-Fudalâ bi Terâcimi'l-Kurrâ fîmâ Ba'de'l-Karnî's-Sâmini'l-Hicrî*. 2 Cilt. Medine: Dârü'n-Nedveti'l-Âlemiyye, 1998.
- Binti Muhammed Âşûr, Emânî. *el-Usûlü'n-neyyirât fî'l-kırâât*. b.y.: Medâru'l-Vatan, 3. Basım, 2011.
- Birişik, Abdulhamit. "en-Neşr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/19-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat ilmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cem ulûmi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1422/2001.
- Çetin, Abdurrahman. "Dânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/459-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. "et-Teyşîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Çetin, Abdurrahman. “Şâtıbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. *Kurân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Çollak, Fatih. “eş-Şâtıbiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Dabbâ’, Ali Muhammed. *el-İdâe fî beyânî usûlî’l-kırâat*. nşr. Abdulhamid Ahmed Hanefî Kahire: y.y., 1938.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmiü’l-beyân fî’l-kırâati’s-seb’i’l-meşhûra*. thk. Muhammed Kemal Atik. Kayseri: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teyisîr fî’l-kırâati’s-seb’*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Şârika: Mektebetü’s-Sahâbe, 2008, 111-112.
- Devserî, İbrahim b. Saîd. *Mu’cemü’l-mustalahât fî ilmeyi’t-tecvîd ve’l-kırâat*. Riyad: Matbaatü Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2004.
- Ebû Neb’a, Leylâ Abdülaziz. *Mustalahât ilmi’t-tecvîd*. Ürdün: el-Mektebetü’l-Vataniyye, 3. Basım, 2020.
- Ebü’l-Ferah, Seyyid Lâşîn - Alemî, Halid b. Muhammed el-Hâfız. *Takrîbü’l-meânî fî şerhi hırzî’l-emânî fî’l-kırâati’s-seb’*. Medine: Dârü’z-Zamân, 5. Basım, 2003.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Meânî’l-kırâat*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezdî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdussemî. *Eşheru’l-mustalehât fî fenni’l-edâi ve ilmi’l-kırâat*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2001.
- Hâfız, Muhammed Mutî’. *el-İmâm şemsüddîn İbnü’l-Cezerî fihris müellefâtihî ve-men terceme leh*. Dübey: Merkezu Cum’a el-Mâcid li’s-Sekâfe ve’t-Türâs, 1994.
- Hâfız, Muhammed Mutî’. *Şeyhu’l-kurrâ el-imâm Şemsüddîn İbnü’l-Cezerî*. Dimaşk: Dârü’l-Fıkr, 1995.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Şerhu tayyibeti’n-neşri fî’l-kırâati’l-aşr*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Müncidi’l-mukriîn ve mürşidi’t-tâlibîn*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ*. thk. G. Bergstrasser. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali. *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü't-Tahhân, Ebü'l-Asbağ Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî es-Sümâtî. *Mürşidi'l-kârî' ilâ meâlimi'l-mekârî'*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Şârika: Mektebetü's-Sahâbe, 2007.
- Kâdî, Abdulfettâh b. Abdulganî b. Muhammed. *el-Budûru'z-zâhîra fî'l-kırââtî'l-aşri'l-mütevâtira min tarîkayî's-şâtibiyye ve'd-dürre*. Kahira: Mektebetü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî ve Evlâduh, 1955.
- Kâdî, Abdulfettâh b. Abdulganî b. Muhammed. *el-Vâfi fî şerhi's-şâtibiyyeti fî'l-kırââtî's-seb'*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 2. Basım, 1989.
- Kâdî, Abdulfettâh b. Abdulganî b. Muhammed. *Şerhu's-Sirru'l-Masûn fî Rivâyeti Kâlûn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999/1420.
- Kârî, Abdülazîz b. Abdulfettâh. *el-E'mâlû'l-Kâmîle li's-Şeyhi'l-Allâme Abdulfettâh b. Abdulganî el-Kâdî*. Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 17. Basım, 2009.
- Mâlikî, Abdolvâhid b. Muhammed b. Ebî's-Sedâd. *ed-Dürü'n-nesîr ve'l-azbû'n-nemîr fî şerhi müşkilât ve halli mukfilât işte mele aleyhâ kitâbü't-teysîr*. thk. Ahmed Abdullah Ahmed el-Mukrî. 4 Cilt. b.y.: y.y., 1990.
- Mersafî, Abdulfettâh es-Seyyid Acemî. *Hidâyetü'l-Kârî ilâ Tecvîd Kelâmi'l-Bârî*. Medine: Mektebetü Tayyibe, 1982.
- Mes'ûl, Abdulalî. *Mu'cem mustalahât 'ilmi'l-kırââtî'l-Kur'âniyye ve mâ yeteallak bih*. Kahira: Dârü's-Selâm, 2007.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hadî şerhu tayyibeti'n-neşr fî'l-kırââtî'l-aşr ve'l-keşf an ilelî'l-kırââtî ve tevcîhîhâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1997.
- Nasr, Atıyye Kâbil. *el-Kabesü'l-Câmi' li-kırâati Nâfi' min tarîki's-şâtibiyye*. Kahira: Dârü'l-Harameyn, 1994.
- Nasr, Atıyye Kâbil. *Gâyetü'l-mürîd fî ilmi't-tecvîd*. Kahira: y.y, 6. Basım, 1997.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Sarı, Mehmet Ali. "İmâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/177. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

-
- Seyyid b. Ahmed b. Abdurrahim. *Esânîdü'l-kurrâi'l-aşera ve ruvâtihimü'l-berara*. Cebîl: Mektebetü'l-Fehdi'l-Vataniyye, 2. Basım, 2005.
- Şâhîn, Abdussabûr. *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî dav'i ilmi'l-luğati'l-hadîs*. Kahira: Mektebetü'l-Hancî, 1966.
- Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh b. Halef b. Ahmed er-Ruaynî. *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fî'l-kırââtî's-seb'i*. nşr. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Medine: Mektebetü Dârü'l-Hüdâ, 3. Basım, 1996.
- Tavîl, es-Seyyid Rızk. *Fî ulûmi'l-kırâât medhal ve dirâse ve tahkik*. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Tüccar, Zülfikar. "Ebû Ubeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/244-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ubâde, Muhammed İbrahim. *Mu'cem mustalahâtî'n-nahv ve's-sarf ve'l-Arûz ve'l-kâfiye*. Kahira: Mektebetü'l-Âdâb, 2011.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr alâ't-tabakâti ve'l-a'sâr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2.Basım, 1988.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1427/2006.



ilahiyyat akademi

Sayı: 21, 2025, 127-151.

Issue: 21, 2025, 127-151.

Sudan'da Din Eğitimi: Tarihi Süreç ve Mevcut Durum

Religious Education in Sudan: Historical Process and Current Situation

Yusuf Aydın

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bölümü

Asst. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Religious Education Muş/Türkiye

yusufaydin19@hotmail.com | ORCID: [0000-0002-1907-0100](https://orcid.org/0000-0002-1907-0100) | ROR ID: [009axq942](https://ror.org/009axq942)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

22 Şubat 2025 22 February 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

26 Mayıs 2025 26 May 2025

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Yusuf Aydın). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yusuf Aydın).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Aydın, Yusuf. "Sudan'da Din Eğitimi". *İlahiyat Akademisi* 21 (Haziran 2025), 127-151. DOI: [10.52886/ilak.1645007](https://doi.org/10.52886/ilak.1645007)

Atıf/ Cite as

Aydın, Yusuf. "Religious Education in Sudan". *Theological Academia* 21 (June 2025), 127-151. DOI: [10.52886/ilak.1645007](https://doi.org/10.52886/ilak.1645007)

Öz

Tarihi süreçte dış siyasi müdahalelere ve iç savaşlara maruz kalan Sudan, değişikliklere ve yetersiz imkânlarla rağmen eğitime, özellikle de din eğitimine büyük önem vermiştir. Ülkenin eğitim yapısı ilk dönemlerden itibaren İslam'ı merkeze alan bir formda başlamış ve aynı parametre ile farklı biçimlerde günümüze değin devam etmiştir. Sudan eğitim sistemi okul öncesi dönemden üniversite dönemine kadar çeşitli kademelerden oluşmaktadır. Din eğitimi, okul öncesi dönemden üniversiteye kadar geleneksel ya da resmî yollarla verilmektedir. Geleneksel yöntemlerle din öğretimi faaliyeti yapan halveler, temelde Kur'an-ı Kerim öğretimini merkeze alan ve günümüzde de varlığını sürdüren en önemli kurumlar olmuştur. Bu kurumlar daha çok okul öncesi çocuklarına verilen dinî eğitim sürecini kapsamaktadır. Örgün eğitim kurumlarında ise her sınıf kademesinde din eğitimi dersleri zorunlu olarak müfredatta yer almaktadır. Din eğitimi ders kitapları farklı öğrenme alanlarından oluşmaktadır. Sınıf kademesine göre değişen bu öğrenme alanlarında Kur'an-ı Kerim ve hadis öğretimini merkeze alan bir yaklaşım söz konusudur. Ehli sünnet inancına dayalı anlatılan konularda herhangi bir fıkhi mezhebin benimsenmediği görülmüştür. Ülkede çok sayıda özel ve vakıf okulları bulunmaktadır. Devlet okulları ulusal müfredata tabi iken yabancı özel okullar farklı müfredatları uygulayabilme özgürlüğüne sahiptir. Uygulanan bu müfredatlarda Müslüman öğrenciler için din eğitimi dersi zorunlu iken gayrimüslim öğrencilere zorunlu değildir. Bu bakımdan ülkede yabancıların ve gayrimüslimlerin kendi dinlerinin eğitimini alma hakkı yasalarla garanti altına alınmıştır. Görüldüğü gibi Sudan'ın eğitim sistemi dinî temeller üzerine inşa edilmiştir ancak modern eğitim anlayışından da vaz geçilmemiştir. Geleneksel ve modern eğitimi bütünleştiren bir yaklaşım söz konusudur. Sudan farklı eyaletlerden oluşan bir yönetim yapısına sahiptir. Ancak takip edilecek müfredat ve ders kitapları bakanlığın ilgili kurumları tarafından hazırlanmaktadır. Sudan'ın eğitim sistemi, sekiz yıllık temel eğitim, üç yıllık ortaöğretim ve dört yıllık yükseköğretim şeklinde yapılandırılmıştır. Ancak, ekonomik zorluklar, siyasi istikrarsızlık ve altyapı eksiklikleri nedeniyle eğitimde ciddi eşitsizlikler bulunmaktadır. Kırsal bölgelerde okullaşma oranları düşük olup, özellikle kız çocuklarının eğitime erişimi sınırlıdır. Son yıllarda eğitim reformları yapılsa da kaynak yetersizliği ve çatışmalar nedeniyle gelişim süreci yavaş ilerlemektedir. Devlet okullarında eğitim tamamen ücretsizdir. Ülkede devam eden iç çatışmalar, ekonomik yetersizlikler, iç göç ve okul terki gibi sorunlar eğitim alanında yaşanan en önemli sorunlar olarak görülmektedir. Bu çalışmanın amacı tarihi süreçte ve günümüzde iç savaşlar ve darbeler yaşayan Sudan'ın din eğitimi tarihini ve mevcut yapısını incelemektir. Doküman incelemesi yöntemine dayanan bu nitel çalışmada başta Eğitim ve Öğretim Bakanlığının (vezaratü't-Terbiyeti ve't-talim) ve diğer resmî kurumların hazırladığı eğitim raporları incelenmiştir. Çalışmada öncelikle Sudan hakkında genel bilgiler verilmiş, din-devlet ilişkileri, eğitim ve inanç özgürlüğüne dair anayasal haklar ele alınmış, akabinde eğitim ve din eğitimi faaliyetlerinin tarihi sürecine değinilmiştir. Bu bağlamda ülkenin genel eğitim ve din eğitimi politikaları incelenerek genel değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ülkemizde Sudan'ın eğitim yapısına dair çalışmalara rastlanmadığı için bu çalışmanın literatüre katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Eğitimi Tarihi, Sudan, Eğitim, Örgün Eğitim Kurumları.

Abstract

The Sudanese education system, which has been subjected to foreign political interventions and civil wars throughout the history, has given great importance to education and religious education despite the changes and inadequate facilities. The educational structure of the country started as centered on Islam from the early periods and has continued with the same parameter in different forms until today. The Sudanese education system consists of various levels from pre-school to university. Religious education is provided in traditional or formal ways from pre-school to university. The Khalwahs, which provide religious education through traditional methods, have been the most important institutions which focus on the teaching of the Holy Qur'ān and have survived until today. These institutions mostly cover the religious education process given to preschool children. In formal education institutions, religious education courses are compulsory in the curriculum at every grade level. Religious education textbooks consist of different learning areas. In these learning areas, which vary according to the grade level, there is an approach centered on the teaching of the Qur'ān and hadith. It is observed that no fiqh sect was adopted in the subjects taught based on the belief of the Ahl al-Sunnah. There are many private and foundation schools in the country. While public schools are subject to the national curriculum, foreign private schools have the freedom to implement different curricula. In these curricula, while religious education is compulsory for Muslim students, it is not compulsory for non-Muslim students. In this respect, the right of foreigners and non-Muslims to receive education in their own religion is guaranteed by law. As can be seen, the Sudanese education system is built on religious foundations, but modern education has not been abandoned. There is an approach that integrates both traditional and modern education systems. Sudan as a country consists of different states. The schools in the country are supervised by the relevant ministry of education of the states. However, the curricula and textbooks to be followed are prepared by the relevant institutions of the Ministry of General Education. Sudan's education system is officially structured as 8 years of basic education, 3 years of secondary education and 4 years of higher education. However, there are serious inequalities in education due to economic difficulties, political instability and infrastructure deficiencies. Enrollment rates are low in rural areas and access to education is limited, especially for girls. Although education reforms have been undertaken in recent years, progress is slow due to the lack of resources and conflicts. Education in public schools is completely free of charge. Ongoing internal conflicts, economic inadequacies, internal migration and school dropout are seen as the most important problems in the field of education. The aim of this study is to examine the structure of religious education in Sudan, which has experienced civil wars and coups throughout its history and today. Based on the document analysis method, this study analyzes the educational reports prepared by the Ministry of Education and Training (Vizāra al-Tarbiya wa'l-Ta'lim) and other official institutions. The study first provides a general overview of the country, religion-state relations and constitutional rights, and then touches upon the historical process of education and religious education activities. In this context, general evaluations were made by examining the general education structure, religious education structure and current situation of the country. It is thought that the study will contribute to the literature.

Keywords: Religious Education, History of Religious Education, Sudan, Education, Formal Education Institutions.

Giriş

Resmî adı “Sudan Cumhuriyeti” (جمهورية السودان) olan ülkenin başkenti Hartum’dur. Kuzey Doğu Afrika’da yer alan ülke bir Arap ülkesidir ve resmî dili Arapçadır. 2018 itibarı ile yaklaşık 47 milyon nüfusa sahip ülkenin çoğunluğu (%92) Müslümanlardan oluşmaktadır. Ülke 1. 882 bin km² yüz ölçümüne sahiptir.¹ 2011 yılında Güney Sudan’ın bağımsızlığı ile birlikte yüz ölçümü bakımından Cezayir’den sonra Afrika’nın en büyük ülkesi olmuştur. Sudan 1956 yılında İngiliz ve Mısır ikili sömürge yönetimine karşı bağımsızlığını ilan etmiştir.

Sudan, 18 eyaletten oluşan federal bir cumhuriyettir. Sudan Cumhurbaşkanı, beş yıllık bir süre için halk oylamasıyla seçilmektedir. Cumhurbaşkanı hem devlet başkanı hem de hükümet başkanı olarak görev yapmaktadır. Sudan’ın yasama organı, Milli Meclis ve Eyaletler Meclisi olmak üzere iki meclisli bir yapıya sahiptir. Milli Meclis 491, Eyaletler Meclisi ise 50 milletvekilinden oluşmaktadır.²

Sudan, yerüstü ve yeraltı doğal zengin kaynaklara sahip olmasına rağmen bitmek bilmeyen siyasi istikrarsızlıklar ve iç çatışmalar yüzünden bu kaynakları yeterince kullanamamaktadır. Ülke ekonomisi sınırlı düzeyde yapılan tarımsal ve hayvancılık faaliyetlerine dayanmaktadır. Sudan pamuk, susam, yer fıstığı, hayvansal ürünler ve Arap zambaki gibi ürünleri ihraç etmektedir. Tarımsal ürünlerin ihraç edilmesine rağmen ülke uluslararası yardım kuruluşlarının gıda yardımına ihtiyaç duymaktadır. Dünyada ilaç sanayisi bakımından önemli bir ürün olan Arap zambakının yaklaşık %80’i Sudan tarafından karşılanmaktadır. Ülkenin en önemli yeraltı kaynakları arasında petrol ve doğal gaz bulunmaktadır. Ancak ülke bu kaynaklardan yeterince faydalanamamaktadır.³

Sudan’da aile başına düşen ortalama fert sayısı 7’dir. Ortalama yaşam süresi ise 55’tir. Demografik çeşitliliğe sahip Sudan genç bir nüfusa sahiptir. 15 yaşın altındaki nüfus yaklaşık 20 milyondur. Ülkede büyüklerin okuma yazma oranı %57’dir. Sudan’da 150 farklı kabilenin bulunduğu bilinmektedir. Bu kabileler arasında dil, din, kültür ve coğrafik farklılıklar bulunmaktadır. Ülkedeki kabileler arasında çoğu zaman su ya da arazi anlaşmazlıklarından kaynaklı sorunlar yaşanmaktadır. Sudan tarih boyunca darbeler, etnik ya da dinî gruplar arasında çıkan iç savaşlarla ve dış devletlerin müdahalesi sonucu doğan birçok problemle karşı karşıya kalmıştır. Bu olumsuzluklar ne yazık ki günümüzde de devam etmektedir. Yaşanan karışıklıklar başta eğitim olmak üzere sosyal, ekonomik vs. birçok alana sirayet etmektedir.⁴

Bu çalışmada Sudan’ın din eğitimi yapısı incelenmiştir. Ülkenin din devlet ilişkileri ve bu durumun eğitime yansımaları ele alınmıştır. Akabinde Sudan’da

¹ رئاسة الجمهورية القصر الجمهوري “معلومات عامة” (Erişim 17 Şubat 2024).

² T.C. Dışişleri Bakanlığı “Sudan’ın Siyasi Görünümü ” (Erişim 20 Şubat 2024).

³ Meral Avcı “Sudan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Şubat 2024).

⁴ Riasetü'l-Cumhuriyye, Sudan Government, “General Information” (Erişim: 8 Aralık 2024).

genelde eğitim özelde ise din eğitimi tarihinin arka planına değinildikten sonra ülkenin genel yapısı, mevcut durum ve din eğitiminin işleyişi üzerinde durulmuştur. Doküman incelemesi yöntemine dayanan çalışmamızda ilgili literatür taranarak kurumların resmî web siteleri incelenmiştir. Güncel ders kitaplarının tamamına bakılarak sınıf bazındaki ünite ve konular araştırmacı tarafından tablolaştırılmıştır. Toplumların eğitim sistemleri ve yönetim yapıları, kendi özgün şartlarına göre şekillenir. Diğer ülkelerin eğitim sistemlerinin incelenmesi ise problemlerin çözümüne katkı sağlayabilir. Bu nedenle farklı ülkelerin eğitim yapılarının incelenmesinin literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çalışmanın ortaya konulmasındaki temel dürtü ise Türkiye’de Sudan ile ilgili yapılan çalışmaların çok sınırlı olmasıdır.

1. Din-Devlet İlişkileri

Sudan’ın tarihi süreçte yaşadığı askeri darbeler,⁵ beraberinde anayasal değişiklikleri de getirmiştir. Ülke yönetimine hâkim olan yapılar, anayasayı kendi siyasi veya ideolojik görüşleri bağlamında ya tamamen değiştirmiş ya da maddeleri yenilemiştir. Sudan, bağımsızlığını ilan ettiği 1956 yılında ilk anayasasını kararlaştırmıştır. Sonraki süreçlerde birçok değişikliğe gidilmiş ancak anayasadaki köklü değişiklikler 1985, 2005, 2019 ve 2022 yıllarında yapılmıştır. 2022 yılında kararlaştırılan anayasa “geçiş anayasası” olarak isimlendirilmiştir. Yeni anayasada din ve devlet ilişkisi, devlet yapısı, haklar ve ceza sistemiyle ilgili maddelerde yapısal değişikliklere gidilmiştir. 2022 yılında da bazı düzenlemeler yapılmıştır. Cari anayasada kanun ve kamu düzeni gereklerine uygun olarak dinî inanç ve ibadet özgürlüğünü koruyan birçok hüküm bulunmaktadır. 2015 Anayasasından farklı şekilde, hukukun kaynağı olarak “şeriat” ya da İslam hukukuna atıfta bulunulmamış ancak ölüm cezasını kısıtlayan madde, bunun belirli suçlar için kısas ve had cezası olarak uygulanmasına izin vermiştir.⁶ Anayasada din ve düşünce özgürlüğü hakkındaki bazı maddeler şunlardır:

Madde 4/1: Sudan Cumhuriyeti Federal demokratik bir ülkedir. Yasama sistemi parlamenter yapıya dayanır. Ülkede din, dil, mezhep kültür, ekonomik veya hangi cihetten olursa olsun kimseye ayrıcalık yapılamaz. Vatandaşlar kanunlar karşısında eşittir.

Madde 4.2: Devlet insan onuruna uygun bir şekilde adalet ve eşitlik ilkesine bağlıdır. Temel insan hakları ve özgürlükleri devlet garantisi altındadır.

Madde 57: Her insanın inanç ve ibadet özgürlüğü hakkı vardır. Her insan, inancını ve dinin özgürce ifade edebilir, inancı veya dini gereği ibadetlerini özgürce yapabilir, demokratik çerçevede kendi dini ve inancıyla ilgili etkinlikler düzenleyip eğitim verebilir.

⁵ Moaaz Yahea Atıttalla Mansour, *Sudan’da Siyasi İstikrarsızlığa Yol Açan İç Parametreler (1956-2019)* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 39.

⁶ “٢٠٠٥ لسنة الانتقالي السودان جمهورية السودان دستور جمهورية السودان وزارة العدل دساتير السودان (Erişim 05 Ocak 2025).

*Yapılan dinî etkinlikler ülkenin kanunun ön gördüğü şekilde toplum düzenini bozmaması gerekir.*⁷

Ülkedeki Müslümanların neredeyse tamamı kendilerini Sünni olarak tanımlamaktadır, ancak farklı Sünni geleneklerin takipçileri arasında, özellikle de Sufi tarikatları arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Küçük Şii Müslüman topluluklar ağırlıklı olarak Hartum'da yaşamaktadır. Hartum bölgesinde en az bir Yahudi aile kalmıştır. Sudan Kiliseler Konseyi, 24'ü kayıtlı olmak üzere 36 Hristiyan mezhebinin varlığını bildirmektedir. Hristiyanlar başta Hartum, Port Sudan, Kassala, Gedaref, El Obeid ve El Fasher gibi büyük şehirler olmak üzere ülke genelinde yaşamaktadır. Hristiyanlar ayrıca Nuba Dağları'nın bazı bölgelerinde, Güney Kordofan Eyaleti'nde ve Mavi Nil Eyaleti'nin bazı bölgelerinde yoğunlaşmıştır.⁸

2. Eğitimin Tarihsel Süreci

Sudan'da din eğitimi faaliyetlerinin başlangıcı ile ilgili literatürde sınırlı sayıda bilgiye rastlanmıştır. Bununla birlikte din eğitimi faaliyetlerinin Funç Krallığı döneminde halveler aracılığı ile başladığı bilinmektedir. Halveler tarihi süreçte temel yapısını korumakla birlikte farklı formlarda günümüzde de faaliyetlerini sürdürmeye devam ettirmektedir. Halveler İslam eğitim tarihindeki ortaya çıkan kütaplara denk gelen bir formda etkinliklerini sürdürmüştür. Başlangıçta mescitlerde ya da alimlerin evlerinde bireysel anlamda başlayan halveler zamanla resmî hüviyete bürünmüştür. Daha çok çocuklara Kur'an-ı Kerim öğretilmesi amaçlanmıştır. Başlangıçta belirli bir programı olmayan halvelerde okutulan dersler geleneksel yollarla sürdürülmüş ya da bu derslerin hangisi olacağına halvenin bağlı olduğu ulema karar vermiştir. Farklı cemaat veya tarikatların açtığı halvelerde o grubun dinî ve ideolojik görüşü derslerin işlenişinde etkili olmuştur. Halvelerdeki derslere 7-9 yaş aralığında çocuklar kabul edilmiştir. Öğrenim süresi halvelere göre değişse de dört ya da beş yıllık bir eğitim süreci uygulandığı bilinmektedir. Sudan'daki ilk halvenin Şeyh Mahmut Areki tarafından açıldığı iddia edilse de literatürde net bilgiye rastlanmamıştır.⁹

Halvelerde eğitim uygulamaları daha çok Kur'an-ı Kerim'i merkeze alan bir dinî eğitim yapısına sahiptir. Halveler hafızlık, Kur'an-ı Kerim tecvit bilgisi, kelim, Arapça, ahlak ve temel İslami değerlerin eğitimi yapmıştır. Eğitimin zorunlu olmadığı halvelerin bazıları yatılı olarak varlığını sürdürmüştür. Halvelerin giderleri

⁷ وزارة العدل، "دستور جمهورية السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥".

⁸ Republik of the Sudan, Federal Ministry of Education, *General Education Sector Stratic Plan 2018-2022* (Hartum: Federal Ministry of Education, 2019), 47.

⁹ Osman Ahmed Elemin, *Baht Ridâ Sitte Ukûd fî mesîrati't-Talîm* (Hartum: Matbaati Câmîati Hartum, 1995), 61.

o bölgedeki halkın maddi yardımlarıyla karşılanmıştır. Belirli bir süreye kadar da devlet desteği almamıştır.¹⁰

Tarihi bir derinliği olan halveler günümüz Sudan'ında varlığını devam ettirmektedir. Sivil bir yapılanma olan bu kurumlar zamanla hükümetlerin ilgisini çekmiş ve resmî eğitim kurumları hüviyetine dönüşmüştür. İki yıllık öğrenim sürecini kapsayan halveler okul öncesi kurumlarıdır. Birçoğu maddi olarak devlet tarafından desteklenmektedir.¹¹

Günümüz Sudan'ında modern okulların ve eğitim kurumlarının yaygınlaşmasıyla halveler, eskisi kadar rağbet görmese de muhafazakâr aileler çocuklarını buralara göndermektedir. Halvelerdeki ders işleyiş biçimi farklılık gösterse de sistem olarak birbirinin benzeridir. Çocuklar sabah namazından iki saat önce kalkarlar, namaza kadar o gün okuyacakları sureye çalışırlar, sabah namazından sonra bir süre istirahat ettikten sonra sabah sekize kadar ikinci aşama olan ders tekrarını yaparlar. Kahvaltıdan önce dersler tahta levhalar olan löhlere yazılır ve hocaların nezaretinde ikindiye kadar ezber yapılır. Yatsı namazından sonra belirli müddet öğrenciler ikişerli olarak ezberlerini hocalara dinletirler. Daha sonra yaşı küçük olanlar içeride, büyükler dışarıda olacak şekilde halka yapılır. Ders öğrenciler arasında dönerek son kez tekrar edilir ve öğrenciler istirahate çekilir.¹²

2.1. Osmanlı-Mısır Dönemi (1821-1885)

Sudan'ı Mısır merkezli Kavalalı Hanedanı üzerinden idare eden Osmanlılar, Sudan'ın askeri, ekonomik ve eğitim gibi birçok alanda kalkınmasında önemli rol oynamıştır. Osmanlı Devleti'nin bölgeye gönderdiği yöneticiler Sudan'da önemli faaliyetler gerçekleştirmiştir. Bu faaliyetlerin en önemlileri ise eğitim alanında görülmüştür¹³

Osmanlı-Mısır hakimiyetinin Sudan'a girmesiyle birlikte 1846 yılından itibaren birçok Sudanlı Mısır'daki el-Ezher'e eğitim almaya gitmiştir. El-Ezher'e Sudan'dan gelen öğrenci sayısı fazla olduğu için onlar *senariyye* olarak isimlendirilmiş, Mısır devletince bursa bağlanmıştır. Dönemin Mısır valisi olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa Sudan'dan Mısır'a ve buradan da Avrupa ülkelerine eğitim almaları için birçok Mısırlı ve Sudanlı öğrenci göndermiştir.¹⁴ 1848-1854 yıllarında dönemin valisi olan I. Abbas Hilmi Paşa Osmanlı yönetimi ile arasında çıkan anlaşmazlıklar neticesinde İngilizlerin desteğini sağlamış, böylece İngilizler

¹⁰ Elemin, *Baht Ridâ Sitte Ukûd fî mesîrati't-Talîm*, 73.

¹¹ İshak Kızılaslan, "Tarihi Süreçleri Bağlamında Sudan'da Kur'an Eğitimi ve Türkiye'deki Kur'an Kursu Tecrübesi ile Karşılaştırması", *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/2 (30 Ekim 2022), 198.

¹² Elemin, *Baht Ridâ Sitte Ukûd fî mesîrati't-Talîm*, 85.

¹³ Hamid al-Douri Major Sami - Mohamed Aziz Al-Dawdy, "Islamic Education in Sudan" *Journal of Tikrit University for Humanities* 25/3 (Mart 2018), 247-268.

¹⁴ Nasır Seyyid, *Tarihu's-siyâse ve't-Ta'lîm fî Sudan* (Hartum: Dâru Câmiatu'l-Hartum, 1990), 65.

başta eğitim olmak Mısır'ın iç işlerine dahil olmaya başlamıştır. Avrupa'da eğitim gören Mısırlı ve Sudanlılara güvenmeyen Paşa, askeri ve sivil eğitim kurumlarını kapatarak ya da ödeneklerini keserek Mehmet Ali Paşa'nın uygulamalarını kaldırmaya çalışmıştır.¹⁵ Bu durum Sudan'ın eğitim yapısını olumsuz etkilemiştir.

Sudan'da modern anlamda ilk resmî okul ilk öğretim düzeyinde 1853 yılında I. Abbas (1848-1854) döneminde açılmıştır. Açılan bu okul o dönemdeki müfredat ve yönetim açısından Mısır'daki okullar ile aynı özellikleri haizdi. Öğretim süresi üç yıl olan bu okul, küçükler okulu olarak isimlendirilmişti ve tüm öğrenciler yatılı eğitim görüyordu. Okulun öğrencileri daha çok kırsal bölgelerden aşiret ve kabile şeyhlerinin çocuklarından tercih ediliyordu. Okula kabul yaşı 7-12 idi. Halkın Sudan topraklarında yeni bir eğitim kurumu olan bu okulun öğrenim süresini uzun bulması, çocuklarının yeterli dinî bilgiyi alamayacağı endişesiyle okula rağbet göstermemesine sebep olmuş ve öğrenci sayısı beklenen sayıya ulaşamamıştı. Okulda verilen dersler okuma, yazma, Arapça, Kur'an-ı Kerim ve hesap gibi temel derslerden oluşuyordu.¹⁶ Türk ve Sudanlı gerek mülki gerek askerî erkanın çocuklarının uyum içerisinde eğitim aldığı bu okulların faaliyetleri I. Abbas Hilmi Paşa'nın ölümüyle kesintiye uğramıştır.¹⁷

Mısır Hidivi İsmail Paşa (1863-1879) Mısır ve Sudan'da eğitim faaliyetlerine ivme kazandırmıştı.¹⁸ İsmail Paşa görevinin ilk yılı olan 1863'te Sudan'ın Hartum, Berber, Dongola, Taka, Kordofan, Sevakın ve Senar bölgelerinde ilköğretim düzeyinde yedi okul açmıştı. Hartum'daki okulun 125, diğer okulların 75'er öğrencisi bulunmaktaydı. Açılan bu okullar Mısır Maarif Bakanlığına bağlı olarak faaliyet gösteriyordu. 1870 yılında Hartum ve Kesla şehirlerinde telgraf hizmetlerinde çalışacak kişilerin yetiştirilmesi için iki tane meslek okulu açılmıştı.¹⁹ Bu okula ilköğretim mezunları kabul edilmişti. Mısır Hidivi Mehmet Tevfik Paşa (ö.1892) döneminde (1879-1892) biri tıp diğeri eczacılık alanında iki okul açılmıştı. Tevfik Paşa döneminde ayrıca Güney Sudan'da görev yapan asker ve komutanların çocukları için ilköğretim düzeyinde bir okul faaliyete geçirmişti. Dönemin Sudan topraklarında Osmanlı-Mısır hakimiyetinde farklı bölgelerde de birçok okul açılmıştır.

Osmanlı döneminde Sudan'da misyonerler eliyle azınlık okulları da açılmıştı. 1843 yılında Sudan'da yaşayan Avrupalıların çocuklarını eğitmek için bir okul açan misyonerler böylece bölgedeki faaliyetlerine başlamıştı. Teknik ve bilimsel konuların yanı sıra beşeri bilimler, Arapça, Fransızca ve İtalyanca dillerini içeren bir müfredata sahip bu okulda İtalyan uzmanların gözetiminde marangozluk, demircilik, dokuma ve ayakkabıcılık gibi farklı meslek gruplarının yetiştirildiği bölümler de söz

¹⁵ Ahmad Bilal Bele - Omer Mohammad Elammas, *Mahattât fî Mesrati't-t'alîm fî Sudan* (Hartum: y.y, 2018), 42.

¹⁶ Bele - el-Ammas, *Mahattât fî Mesrati't-t'alîm fî Sudan*, 45.

¹⁷ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları* (İstanbul: IRCICA, 2006), 52.

¹⁸ Muhammed Fuad Şukrî, *El-Hukmu'l-Mısri fî Sudan 1820-1885* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 57.

¹⁹ Muhammed İbrahim Yahya, *Et-talîm ed-dînî fî Sudan* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987), 68.

konusuydu. Daha sonra ticari bir bölümün de açıldığı bu misyoner okulundan mezun olan öğrenciler devlet dairelerinin farklı birimlerine atanmıştır. Osmanlılarla başlayan eğitim alanındaki modernleşme hareketleri diğer alanlarda olduğu gibi daha sonraki Mehdi döneminde son bulmuştur.²⁰

2.2. Osmanlı Hakimiyeti Sonrası Mehdilik Hareketi Dönemi (1881-1885)

Osmanlıların Afrika'da yaşadığı en önemli tecrübelerden biri de 1881'de Sudan'da başlayan Mehdi Hareketi olmuştur. Muhammed Ahmet b. Abdullah öncülüğünde başlangıçta faaliyetlerini dini saikler üzerine bina eden Mehdilik hareketi zamanla belirli bir güce eriştikten sonra siyasi bir hâle dönüşmüştür. Bu hareket, ülke topraklarındaki yabancı ülkelerin hakimiyetine son vermek amacıyla önce Osmanlı idare sistemine, ardında da İngilizlerin işgal girişimlerine karşı sert şekilde bir muhalefet yapmıştır. Din, siyaset ve eğitim alanında önceki dönemlerin etkisini tamamen kaldırmayı planlayan bu hareket, Sudan milliyetçiliğinin gelişmesine de zemin hazırlamıştır.

Sudan'da doğup büyüyen Mehdilik hareketinin öncüsü Muhammet Ahmet b. Abdullah, yetiştiği ve din eğitimi dersleri aldığı hocaları tarafından da ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bunu en büyük nedeni ise Muhammet Ahmet'in dinî yorumlara gelenekçi ve kendine özgü bir yöntemle yaklaşması olmuştur. Başta ifade edildiği gibi bu hareketin temel çıkış noktası dini saikler olsa da sonraki dönemlerde başka alanlarda da hakimiyet kurma amacı gütmüştür. Nitekim Mehdilik hareketine dahil olanlar dinî, siyasi ya da milliyetçilik mücadelesi gibi nedenlerle harekete katılmıştır.²¹ Mehdilik Hareketi'nin Sudan'da birçok değişime neden olduğu hatta bu değişimin etkilerinin 20. yüzyılda da devam ettiği söylenebilir.²²

Mehdilik hareketinin patlak vermesiyle birlikte misyonerlik faaliyetlerine son verilmiştir. Başta Osmanlı olmak üzere önceki eğitim sistemi tamamen değiştirilmiştir. Bunun yerine tamamen din eğitiminin ağırlıklı olduğu bir eğitim sistemi tasarlanmıştır. Bu bağlamda başlangıçta sayıları çok olmasa da Sudan'ın farklı bölgelerinde bir Kur'an eğitimi kurumu olan halveler açılmıştır. 15 yıl süren Mehdilik hareketinin nüfuzu ve faaliyetleri, İngilizlerin Sudan'ı 1898 yılındaki işgaliyle son bulsa da hareketin dinî, siyasi ve sosyal etkileri sonraki dönemlerde devam etmiştir.²³

²⁰ Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi (TASAM) "Osmanlı Devrinde Sudan'da Çağdaş Kurumlar ve Alt Yapının Kurulması" (Erişim: 08 Aralık 2023).

²¹ Tarig Mohamed Nour Ali, *Osmanlı Sudan'ı, Sevakin'de Türk-İngiliz Rekabeti* (İstanbul: İskenderiye Kitap, 2021), 320.

²² Abdullah Özdağ, "Sudan'da Mehdilik hareketi (1881-1885)", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 37/63 (2018), 325.

²³ Seyyid, *Tarihu's-siyâse ve't-Ta'lim fi Sudan*, 68.

2.3. İkili Yönetim Dönemi (1899-1956)

19 Ocak 1899'da "condominium" adı verilen ikili yönetim dönemi başlamıştır. Bu dönemde iktidar, İngiltere tarafından belirlenen ve Mısır Hidiv'i tarafından zorunlu olarak tayin edilen valilerin idaresine devredilmiştir 1920'ye kadar ortak yönetimle İngilizler ilgilenirken maddi giderler Mısır tarafından finanse edilmiştir. Ancak İngilizler yönetimde söz sahibiyken, ikili yönetimin üzerinde ittifak ettiği anlaşmaya göre Mısır'ın herhangi bir karar verme yetkisi kalmamıştır.²⁴ Anlaşma metnine göre alınan kararlar Sudan'la ilgili olsa dahi hiçbir Sudanlı yönetime dahil edilmemiştir.²⁵

İkili yönetim döneminde Mehdi hareketinin eğitim uygulamaları tedrici bir şekilde değiştirilmiştir. Yeni yönetim, dini merkeze alan eğitim anlayışını değiştirme yoluna giderek müfredata pozitif bilimleri dahil etmiştir. Daha sonra eğitim kurumlarındaki öğrenci sayılarını azaltarak devlet kademelerinde görev yapacak memurları yetiştirme ile sınırlı bırakmıştır. Yönetim, Sudan'ın farklı bölgelerinde faaliyet gösteren halveler, kısıtlı da olsa uygulamalarını devam ettirmiştir. Örgün eğitim kurumlarında laik, halvelerde ise din merkezli bir eğitim anlayışı getirilmiştir. İkili yönetim, misyonerlerin eğitim kurumlarındaki faaliyetlerine geniş imkânlar sağlamıştır. Misyonerlerin okullardaki faaliyetlerinin artmasıyla birlikte Hristiyanlığın etkisinde kalmamak için halk, çocuklarını bu okullardan almış, böylece okullardaki Sudanlı öğrencilerin sayılarında ciddi düşüş meydana gelmiştir. Öğrenci sayılarındaki azalma, yeterli öğretmen ve idareci sayısının olmaması, mali yetersizlikler gibi nedenlerden dolayı başta başkent Hartum olmak üzere diğer bölgelerdeki eğitim sistemini durma noktasına getirmiştir.

İkili yönetim, eğitimdeki kötü gidişin önlenmesi için birtakım yeniliklere gitmiş bunun ilk adımı olarak yeni eğitim kurumları açmıştır. Böylece 1900-1901 yıllarında Ummu Derman ve Hartum bölgelerinde ikisi ilköğretim, biri meslek, diğeri öğretmen yetiştiren okullar olmak üzere dört okul açılmıştır. Öğretmen yetiştiren okulun öğrenim süresi beş, diğer okulların ise dört yıl olarak belirlenmiştir. Devlet okullarda Mısır okullarındaki müfredatın aynısı uygulanmıştır. Başlangıçta bu okullara kabul şartı olarak halve mezunu olma şartı getirilmiş ancak ilerleyen dönemlerde bu kural değişmiş ve bu kurumlara ancak devlet okulları mezunları kabul edilmiştir. İleriki dönemlerde öğretmen yetiştiren okulun adı Gordon Koleji olarak değiştirilmiştir.²⁶ Bu kolejde 1905 yılına kadar birçok bölüm açılmıştır. Gordon Koleji'nin açılmasının ardından eğitim kurumlarının sayısında hızlı bir artış görülmüştür. Böylece Berbe ve Ummu Derman bölgelerinde eğitim dili İngilizce olan ortaöğretim düzeyinde iki okul açılmıştır. Akabinde sadece kız öğrencilerin öğrenim gördüğü okulların yanı sıra kız öğretmen okulu açılmıştır. 1908 yılına gelindiğinde

²⁴ Avcı, "Sudan".

²⁵ Sana Fikri Zaki Saad, *İkili Yönetim Döneminde Sudan'da İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapı (1898-1956)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 45.

²⁶ Saad, *İkili Yönetim Döneminde Sudan'da İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapı (1898-1956)*, 37.

Sudan'daki okullar ilkokul, ortaokul, lise tıp ve askeri okullar şeklinde tasnif edilmiştir.²⁷

Sudan'da din eğitimi faaliyetlerinin gelişmesinde gerek yerel alimler ve tarikatlar²⁸ gerek Mısır'dan gelen alimlerin rolü büyüktür. Farklı bölgelerde bulunan alimler kendi evlerinde büyük öğrenci kitlelerine özel dersler vermiş birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ulemanın büyük kısmı Şeyh Bedevi adında bir alimin başkanlığında yürütülen bir kurul altında faaliyet göstermiştir. Şeyh Bedevi'nin vefatından sonra yönetim bu kurulun başına aynı zamanda kadı olan Şeyh Ebu Kasım Ahmet Haşim'i getirmiştir. Şeyh Ebu Kasım, daha önce farklı yerlerde ders veren alimleri tek çatı altına toplamış böylece öğrenciler aynı yerde farklı alimlerden farklı derslerin tedrisatını yapma imkânı bulmuştur. Ummu Derman mescidinde teşekkül eden bu yapı zamanla kurumsallaşarak bir enstitü haline gelmiştir. 1912 yılında El-Ezher'in yönetmeliği esas alınarak açılan enstitü ilk aşama, lise aşaması ve yüksek aşama şeklinde üç kategoriye ayrılmıştır. Her bir aşamanın öğrenim süresi dört, toplamda 12 yıl olarak belirlenmiştir. Ağırlıklı olarak dinî ilimlerin öğretildiği bu enstitü 1948 yılına kadar yapısını değiştirmeden faaliyetlerini devam ettirmiştir. Bu dönemden sonra enstitü bünyesinde kütüphanenin yanı sıra birçok kurul ve bölüm teşekkül etmiştir.²⁹

Tablo 1. 1935-1946 yılları arasındaki öğrenci sayıları

Yıl	Erkek ögr. sy.	Kız ögr. sy.	Toplam	Sudanlı ögr. sy.
1933	2005	1996	3791	1340
1935	2793	2288	5081	1579
1936	3152	2195	5347	2200
1937	3732	2478	6210	2092
1938	4397	2622	7019	3345
1946	8707	3560	12267	8700

Kaynak: <https://shs.hal.science/halshs-01514910/document/1000>

2.4. Bağımsızlık Sonrası (1956 ve Sonrası)

Sudan 1956 yılında İngiltere'den bağımsızlığını aldıktan sonra başta eğitim olmak üzere birçok alanda gelişim ve değişim yaşamıştır. Ancak önceki dönemin bıraktığı yönetim anlayışı ve eğitim sisteminin izleri bir müddet daha devam etmiştir. Sudanlılar ilk defa kendi kendilerini yönetme fırsatını elde etmiş, eğitim

²⁷ Saad, *İkili Yönetim Döneminde Sudan'da İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapı (1898-1956)*, 48.

²⁸ Kadir Özköse, "Sudan'da Tasavvufî Hayatın Şekillenmesine Kâdiriyye ve Şâziliyye Tarikatlarının Etkisi", *Sufiyye* (Haziran 2021), 165-181.

²⁹ Saad, *İkili Yönetim Döneminde Sudan'da İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapı (1898-1956)*, 39.

alanında yeni kararlar almıştır. Ancak bu dönemden günümüze kadar ülkede yaşanan darbeler, darbe girişimleri, iç savaşlar, mezhep, kabile taassubiyeti gibi sorunlar ülkeyi adeta krize sokmuştur. Yaşanan bu sorunların en büyük yansımaları eğitim başta olmak üzere, güvenlik, sosyal ve ekonomik alanlarda görülmüştür. Ülke bağımsızlığını elde ettikten iki yıl sonra ilk askeri darbeyi yaşamıştır. General İbrahim Abbud tarafından kurulan askeri rejim 1964 yılına kadar devam etmiştir. Bu dönemde Güney bölgelerinin Araplaştırılma çabası, Batılı misyonerlerin ülkeden çıkartılması gibi nedenler Güney Sudan yöneticilerinin ve halkının tepkisini çekmiş, böylece Güney Sudan sorunu daha da belirgin bir hâl almıştır. Başta İsrail olmak üzere bazı Afrika ülkelerinin de desteğiyle Anya Nya adındaki isyancı güçler öne sürülerek ülkede iç savaş patlak vermiş ve 17 yıl süren çatışmalar 1972 yılında son bulmuştur.³⁰

1956 yılında itibaren eğitim sisteminde yapısal değişiklikler yapılmıştır. Böylece çocuk eğitimi ağırlıklı olarak geleneksel eğitim kurumları olan halvelerde devam etmiştir. Okullarda Mısır ve Sudan programları uygulanmıştır. Kuzey Sudan'daki eğitim olanakları güneye göre daha fazla uygulanmıştır. Kuzeydeki eğitim faaliyetlerinin idaresi Nil Ezrak ve Kuzey Kesla eğitim müdürlüğünce yürütülmüştür. Bu iki müdürlüğün olanakları eğitim öğretim faaliyetlerinin sağlıklı bir şekilde idaresinde yetersiz kalmıştır. Darfur bölgesinde eğitim faaliyetleri neredeyse hiç kalmamıştır. Hartum bölgesi ve kuzey bölgelerindeki eğitim faaliyetleri ise daha çok ilkokul düzeyinde yoğunlaşmıştır.³¹

1958 yılında tamamı Sudanlılardan oluşan eğitim kurulu aldığı kararlarla yeni uygulamalar başlattı. Örneğin ilkokulun öğrenim süresi 6 yıl olarak belirlendi. Lise aşaması genel ve yüksek lise olarak iki gruba ayrıldı. Yüksek lise ise ilmi ve mesleki olarak sınıflandırıldı. Meslek liselerinin açılmasıyla kırsal alanda ciddi atılımlar yapılarak, özellikle tarım liseleri aracılığıyla tarımsal gelişmenin büyümesi amaçlandı. Kurulun yaptığı köklü değişimlerden biri de lise son seviyesine kadar Arapçayı resmî öğretim dili yapması oldu. Ancak İngilizce, ilkokul 4. sınıftan itibaren müfredatta yer aldı. Okullarda öğretmenlik yapacakların üniversite ya da dengi kurum mezunları olması şartı getirildi. Eğitimdeki kız erkek eşitsizliği arasındaki fark indirilmeye çalışıldı. Bu uygulamaların bir kısmı ülkede yaşanan iç savaşlar ve ekonomik sorunlar nedeni ile devam ettirilemedi. Bu dönemden sonra en bariz değişim kız öğrenci sayılarında yaşandı. 1956 yılında 206 kız okulundaki öğrenci sayıları 34150 (%37) iken bu oran 1938 yılında 616 okula ve 126477 öğrenciye yükseldi.³² Bu durumun nedenleri olarak açılan okul sayılarının artması ve toplumun kadınlara bakış açısındaki olumlu değişiklikler gösterilebilir.

³⁰ Serhat Orakçı, *Sudan Raporu Parçalanmadan Toparlanmaya* (İNSAMER, 2018), 4.

³¹ Saad, *İkili Yönetim Döneminde Sudan'da İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapı (1898-1956)*, 39.

³² Riasetü'l-Cumhuriyye, "General Information" (Erişim 8 Aralık 2024).

3. Mevcut Durum

Günümüzde Sudan eğitim sisteminde, ülkenin genel ekonomik ve sosyal durumu nedeniyle birçok sorun yaşanmaktadır. Sudan'da okuryazarlık oranı düşüktür ve eğitim altyapısı yetersizdir. Ülkenin iç savaşlar ve siyasi istikrarsızlık yaşaması, eğitim sistemini olumsuz etkilemektedir. Bununla birlikte, Sudan Hükümeti eğitime daha fazla kaynak ayırmaya başlayarak uluslararası yardımlarla eğitim alanında iyileştirmeler yapmaya çalışmaktadır. Ancak halâ eğitimde cinsiyet eşitsizliği ve bölgesel farklılıklar gibi sorunlar mevcuttur. Sudan'daki eğitim sistemi, ülkenin genel gelişimine katkıda bulunmak için daha fazla destek ve kaynak gerektirmektedir.³³

Nisan 2023 ortalarında Sudan ordusunun içindeki paramiliter bir grup olan Hızlı Destek Kuvvetleri orduya baş kaldırmış ve ülke yönetimini ele geçirmeye çalışmıştır. Bu girişim başta eğitim kurumları olmak üzere birçok devlet kurumunu olumsuz etkilemiştir. İç savaşa dönüşen bu darbe girişimi ile birçok kişi tehdit altında yaşamını sürdürmeye devam etmektedir. Yüksek öğretim kurumları başta olmak üzere okullar eğitime ara vermiş, okullar sivillerin yaşam alanına dönüşmüştür. Savaşın yoğun olmadığı bölgelere doğru bir iç göç başlamıştır. Bu süreçte eğitim tamamen durmuş, bazı kurumlar uzaktan eğitim sürecine geçmiştir. Yüksek Öğrenim ve Bilimsel Araştırmalar Bakanlığı üniversitelerin ve okulların ne kadar zarar gördüğünü tespit etmek için bir komisyon kurmuş ve inceleme başlatmıştır.

Günümüzde iç savaşın etkisi azalsa da devam etmektedir. Özellikle her iki grup mensuplarının gençlerden oluşması ve üniversite öğrencisi olması yükseköğretim kurumları içerisinde de çatışmalara neden olmuştur. Ülkede yaşanan iç savaşlar ve siyasi istikrarsızlık ekonomik sorunları beraberinde getirmiş böylece birçok öğrenci ailesinin ekonomik yapısına katkı sunmak amacıyla okulu terk etmiştir. Üstelik okul terki her geçen yıl artarak devam etmektedir. Okula devam oranı 2009'da %67 iken 2017'de %62'ye gerilemiştir.³⁴ Çocuk işçiliği, erken evlilikler ve okul masrafları gibi sorunlar bu gerilemenin nedenleri arasındadır.

4. Genel Eğitim Yapısı

Sudan'daki tüm okullar Birleşik Eğitim ve Öğretim Bakanlığının (vezartü't-terbiye ve t-talîm el-ittihadiyye) sorumluluğundadır. Bakanlık genel olarak stratejik planlama, program yapısı, eğitimle ilgili uluslararası faaliyetler gibi uygulamalardan sorumludur. Bunun dışındaki tüm eğitim unsurları eyaletlerin eğitim yöneticileri

³³ United Nations Children's Fund (UNICEF), *Sudan* (Sudan: UNICEF, 2020), 47.

³⁴ Republik of the Sudan, Federal Ministry of Education, *General Education Sector Stratic Plan 2018-2022* (Hartum: Federal Ministry of Education, 2019), 47.

tarafından idare edilmektedir. Genel eğitim bakanlığında tüm eyaletlerin birer eğitim temsilcisi bulunmaktadır.³⁵

Sudan'da zorunlu eğitim süresi on bir yıldır. Genel bir yapı olarak Sudan eğitim sistemi şu üç temel aşamadan oluşmaktadır:

Okul öncesi dönem: Ana okulu ve halveleri kapsayan bu aşamaya öğrenci kabul yaşı 4 tür ve öğrenim süresi iki yıldır. Bu aşama zorunlu değildir.

Esâsi (İlköğretim) aşaması: süresi sekiz yıl olan bu aşama örgün eğitimin ilk basamağıdır. Bu aşamaya kabul yaşı altıdır.

Sanevî (Lise) aşaması: Bu aşamanın süresi üç yıldır. Bir önceki aşamayı bitiren öğrenci öğrenim gördüğü okulun yapısına, notlarına ve bitirme sınavından alacağı puana göre lise tercihi yapmak durumundadır. Liseler genel olarak akademik (Fen bilimleri ve sosyal bilimler). Meslek liseleri ise (Meslek, Ziraat, Ticaret, Kız meslek) şeklinde kategorize edilmiştir.³⁶

Her aşamanın sonunda öğrenciler genel bir sınava tabi tutulmaktadır. Bu sınavdan başarılı olanlara bir üst aşamaya kayıt yapma hakkı tanınmaktadır.

Tarihi süreçte Sudan'ın siyasi, kültürel ve toplumsal yapısında İslamiyet belirleyici bir unsur olmuştur. Bu durum, eğitimle ilgili yasalarda ve eğitim hedeflerinde de görülmektedir. Sudan eğitim kanunlarında İslam dinini esas alan ahlaklı ve inançlı bir toplum yetiştirilmesi amaçlanmıştır. 2001 yılında düzenlenen genel eğitim kanununun 5. Maddesi kapsamında genel eğitimin temel hedefleri şu şekilde belirlenmiştir:

- *Toplumda İslam inancını ve ahlakını güçlendirmek, böylece toplumun birlik ve beraberlik dinamiklerini güçlendirerek iyi işleri teşvik etmek.*
- *Özgüven bilinci yüksek Allah'a tevekkül eden özgür bir toplum yetiştirmek.*
- *Kültürel çeşitliliğe saygı duyan toplum ruhuna ve vatanına bağlı, toplumsal kültürü geliştirecek bir toplum yetiştirmek*
- *Gençlerin zihinlerini bilimle doldurarak olumlu düşünceye teşvik etmek.*
- *Eğitimde fırsat eşitliği sağlayarak gençlerin yetenek ve becerilerinin gelişimine katkı sunmak.*
- *Gençler arasında çevre bilinci geliştirmek, onları çevreyi korumaya hazırlamak.*³⁷

Sudan Anayasasında eğitim hakkı devlet güvencesi altına alınmıştır. Bu bağlamda her vatandaşın kendi dini ve inancının eğitimini alma hakkı vurgulanmıştır.

- *Madde 67.1: Eğitim her vatandaşın hakkıdır. Dil, din, ırk, mezhep aidiyeti ne olursa olsun devlet tüm vatandaşlarının eğitim hakkını temin etmektedir.*

³⁵ UNICEF, Sudan, 51.

³⁶ "٢٠٠٥ دستور جمهورية السودان - وزارة العدل - (Erişim 11 Aralık 2024).

³⁷ Republik of the Sudan, Education Sector Stratic Plan 2018-2022, 56.

- Madde 67.2: Genel eğitim aşaması zorunludur ve ücretsizdir.³⁸

5. Din Eğitimi Yapısı ve Ders Kitapları

Devletin zorunlu kıldığı eğitim müfredatı, tüm öğrencilerin ilkokuldan ortaokula kadar din dersi almasını gerektirir. Müfredat ayrıca, uluslararası okullar ve Hristiyan gruplar tarafından işletilen özel okullar dahil olmak üzere tüm okulların, okul öncesinden üniversitenin ikinci yılına kadar Müslüman öğrencilere İslam eğitimi dersleri vermesini zorunlu kılar. Yasa, Müslüman olmayanların İslam eğitimi derslerine katılmasını zorunlu kılmaz ve bir sınıfta en az on beş Hristiyan öğrenci varsa, devlet okullarının Hristiyan öğrencilere kendi din eğitimi dersinin verilmesini zorunlu kılar. Hükümet, bu hükmü yerine getirmek veya genel olarak gerekli sayıda öğretmen işe almak için her zaman yeterli kaynak sağlamamıştır. Bakanlığa göre, bu sayı çoğu okulda sağlanamamıştır. Müslüman olmayan öğrenciler, din eğitimi gerekliliğini yerine getirmek için genellikle normal okul saatleri dışında kendi dinlerine ait din derslerine katılırlar. Din eğitimi müfredatını belirlemekten Millî Eğitim Bakanlığı sorumludur. Bakanlığa göre, İslami müfredat Sünni geleneği takip etmelidir.³⁹

Sudan'da İslam eğitimi ders kitaplarının hazırlanmasında belirli süreçlerden geçilmiştir. Ülkede yaşanan darbelere bağlı yönetim değişiklikleri ders programlarının ve kitaplarının yapısının değişimine de neden olmuştur. Günümüzde de Sudan'daki ders kitaplarının içeriğine dair tartışmalar halâ devam etmektedir.

5.1. Temel Eğitim Aşamasında Din Eğitimi

Temel eğitim aşaması birinci sınıftan başlayarak sekizinci sınıfa kadar devam eden bir süreçtir. Her sınıf düzeyinde İslam eğitimi (et-Terbiyetü'l-İslamiyye) adında zorunlu bir din eğitimi dersi bulunmaktadır. Bazı sınıf düzeylerinde Kur'an-ı Kerim ve fıkıh dersleri seçmeli ders olarak müfredatta yer almaktadır. Bu aşamada genel olarak ders kitaplarındaki konuların sınıf ve öğrenci düzeyine göre hazırlanmıştır. Aynı konular farklı referanslar kullanılarak sınıf düzeylerine göre farklı şekilde anlatılmış olsa da fazlaca tekrar olduğu görülmektedir. Ders kitaplarındaki konuların dil ve anlatım açısından sınıf düzeyine uygun fasih bir dille anlatıldığı görülmüştür. Ana ve ara alt başlıklara yer verilmiştir. Ancak ünite başlarında ilgili hazırlık çalışmalarına, ünitenin amaç ve kazanımlarına pek değinilmemiştir. Her ünitenin sonunda ölçme değerlendirme ve etkinlik çalışmaları olsa da örnek olay

³⁸ " ٢٠٠٥ جمهورية السودان وزارة العدل - دستور جمهورية السودان الإنتقالى لسنة ٢٠٠٥ "

³⁹ United States of Amerika Demartment of State "2022 Report on Internetal Religious Freedom Reports: Sudan" (Erişim 21 Şubat 2024).

inceleme, hikâye anlatımı gibi yöntemler çok az kullanılmıştır.⁴⁰ Ders kitaplarında güncel konulara da pek fazla yer verilmemiştir.

Sudan'da örgün eğitimin tüm kademelerinde Kur'an-ı Kerim veya tilavet konularına yer verilmiştir. 7. ve 8. sınıf düzeyinde ise tecvit konularına ağırlık verilmiştir. Bazı sınıf düzeylerinde Kur'an-ı Kerim adına ayrı bir ders de okutulmaktadır. Sınıf düzeylerinde verilen Kur'an-ı Kerim ünitelerinde sureler, ezberlenecek ve okunacaklar şeklinde tasnif edilmiştir. Bu ünite temelde surelerin ezberletilmesi ve doğru okunması esasına dayanmaktadır. Bununla beraber surelerde geçen temel kavramlar tablolar halinde açıklanmış, ayetlerin genel bir tefsiri yapılmıştır (Ekler: Tablo 1). Ünite sonunda ise surelerle ilgili ölçme değerlendirme etkinliklerine yer verilmiştir.⁴¹

Hadis ünitesinde alt sınıf düzeylerinde kısa hadislerle yer verilmiştir. Temelde bazı hadislerin ezberlenmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte hadisler üzerinden inanç, ibadet, ahlak, sosyal gibi konulara yer verilmiş, bu konular hadisler bağlamında değerlendirilmiştir (Ekler: Tablo 2). Tüm sınıf düzeyinde ünitenin sonunda ölçme değerlendirme ve etkinlik soruları yer almaktadır.⁴²

Temel eğitim aşamasının tüm kademelerinde fıkıh konuları yer almaktadır. Bu konular herhangi bir mezhep çerçevesinde değil, kitabı hazırlayan komisyonun tercih ettiği görüşler doğrultusunda ele alınmaktadır. Bu görüşler içerisinde dört fıkhi mezhebin de referans alındığı görülmektedir (Ekler: Tablo 3).⁴³

İnanç konuları birinci sınıftan son sınıfa kadar tüm aşamalarda yer almaktadır. Tüm sınıf düzeyinde aynı alan başlıklarının olduğu görülmektedir. Alan başlıkları aynı olsa dahi sınıf düzeyine göre farklı konular ele alınmaktadır. Örneğin Esmâül Hüsnâ başlığı altında her sınıf düzeyinde farklı isim ve sıfatlar ele alınmıştır. İnanç konuları ile ilgili herhangi bir mezhebin benimsendiğine dair bir ibare yoktur. Bu durum daha çok kitapları hazırlayanların görüşlerine dayanmaktadır. Genel olarak konuların muhtevasına bakıldığında ehli sünnet görüşünün benimsendiği ama belirli bir mezhebe dayanmadığı görülmektedir (Ekler: Tablo 4).⁴⁴

Ders kitaplarında yer alan ahlak ve siyer öğrenme alanlarında sınıf düzeyine göre farklı konular ele alınmıştır. Daha çok ayet ve hadis temelli örnekler üzerinden konular ele alınmıştır. Ayetlerin ve hadislerin güncel yaşantı ile irtibatlandırılmasına yeteri kadar yer verilmediği görülmektedir. Her konu sonrası ölçme değerlendirme etkinlikleri bulunmaktadır (Ekler: Tablo 5,6).⁴⁵

⁴⁰ Manassatu Efedni et-Talimiyye (Afedne), "el-Menhecu's-Sudani el-Kamil" (Erişim 5 Ocak 2025).

⁴¹ Afedne, "el-menhecu's-Sudani el-Kamil".

⁴² Afedne, "el-menhecu's-Sudani el-Kamil".

⁴³ Afedne, "el-menhecu's-Sudani el-Kamil".

⁴⁴ Afedne, "el-menhecu's-Sudani el-Kamil".

⁴⁵ Afedne, "el-Menhecu's-Sudani el-Kamil".

5.2. Lise Aşamasında Din Eğitimi

Lise aşaması temel eğitim aşamasından sonra iki yıllık bir öğretim sürecini kapsamaktadır. Bu aşamada öğrenciler bir lise türüne seçmek durumundadır. Bu aşama öğrencinin üniversitede seçeceği alanı da etkilemektedir. Liseler sayısal (ilmi) ve edebi (sözel) şeklinde tasnif edilmiştir. Bunun yanı sıra az da olsa ticaret, meslek, şeri ve ziraat alanında yoğunlaşan liseler de bulunmaktadır. Tüm liselerde İslam eğitimi (et-terbiyetü’l-İslamiyye) dersi zorunlu olarak müfredatta yer almaktadır. İslam araştırmaları, fıkıh, Kur’an-ı Kerim gibi seçmeli derslere de yer verilmiştir. Lise aşamasında sınıf düzeyinde ufak farklılıklar olsa da genel bir yapı olarak ders kitapları farklı öğrenme alanlarından oluşmaktadır. Bu öğrenme alanları temel eğitim aşamasında olduğu gibi üniteler şeklinde değil bölümler olarak ele alınmıştır. Lise aşamasındaki ders kitaplarında konular genellikle Kur’an-ı Kerim ve fıkıh alanlarına yoğunlaşmaktadır. Bu konular tablolar halinde verilmiştir (Ekler: Tablo: 7,8,9).⁴⁶

Sonuç

Din eğitimi tecrübesi eski tarihlere dayanan Sudan Cumhuriyeti günümüze değin farklı aşamalardan geçmiştir. Eğitim faaliyetleri başlangıçta klasik din eğitimi formunda Kur’an-ı Kerim öğretimini merkeze alan bir yapıda başlasa da tarihi süreçte farklı biçimlerde devam etmiştir. Ülkede iç ve dış siyasi çekişmeler neticesinde genelde eğitim, özelde din eğitimi yapısı yasal değişikliklere maruz kalmış, her gelen yönetim kendi ideolojisi ve siyasi görüşü bağlamında yapısal değişikliklere gitmiştir. Yaşanan sorunlara bağlı olarak eğitime ayrılan kaynak yetersizliği, siyasi çekişmeler, iç çatışmalar ve okul terkleri eğitim alanındaki temel sorunlardır. Ülkede hâlen devam eden iç çatışmalar neticesinde eğitim kurumları faaliyetlerini yapamaz hale gelmiştir. Çoğu okul sığınma ve barınma yerleri olarak kullanılmaktadır. Ülkede eğitim hakkı ve inanç özgürlüğü anayasal güvence altına alınmış olsa da uygulamada sorunlar yaşanmaktadır. Siyasi bir yapı olarak Sudan eyaletlerden oluşmaktadır. Her eyaletin eğitimden sorumlu bakanlıkları olsa da ülkedeki tüm eğitim kurumları Birleşik Eğitim ve Öğretim Bakanlığı’nın (vezartü’t-Terbiye ve’t-Talîm el-İttihadiyye) sorumluluğunda faaliyetlerini sürdürmektedir. Devlet okullarında tek müfredat takip edilirken özel okullarda uluslararası müfredatlar uygulanmaktadır. Müslüman öğrenciler için İslam eğitimi dersi zorunludur. Gayrimüslim öğrenciler bu dersten muaftırlar. Sudan’da eğitim okul öncesi, temel eğitim ve lise şeklinde üç aşamada değerlendirilmektedir. On bir yıllık eğitim zorunludur ve ücretsizdir. Din eğitimi dersleri okul öncesinden son sınıfa kadar zorunlu dersler arasında yer almaktadır. Din eğitimi derslerinde Eğitim Bakanlığı’nın hazırladığı müfredat ve ders kitapları takip edilmektedir. Okul öncesi

⁴⁶ Afedne, “el-Menhecu’s-Sudani el-Kamil”.

aşamada din eğitimi, genelde halvelerde yapılmaktır. Temel eğitim ve lise aşamasında et’Terbiyeti’l-İslâmiyye adında bir dersin yanı sıra Kur’an-ı Kerim dersleri de yer almaktadır. Ders kitapları sınıf düzeyine göre farklı öğrenme alanlarından oluşmaktadır. Kur’an-ı Kerim ve hadis konularının ağırlıklı olduğu ders kitaplarında ehli sünnet inancının benimsendiği görülmektedir. Okullarda din eğitimi derslerini veren öğretmenler şeriat fakültesi mezunlarından olması tercih edilmektedir.

Kaynakça/References

- Afedne, Manassatu Efedni et-Talimiyye “al-Menhecu’s-Sudani al-Kamil”. Erişim 5 Ocak 2025. <https://afedne.com/المنهج-السوداني-كاملاً-لمرحلي/>.
- Ammas, Omer Mohammad- Bele, Ahmad Bilal. *Mahattât fî Mesrati’t-t’alîm fî Sudan*. Hartum, y.y., 2014.
- Atıtalla Mansour, Moaaz Yahea. *Sudan’da Siyasi İstikrarsızlığa Yol Açan İç Parametereler (1956-2019)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Avcı, Meral "Sudan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudan>
- Emin, Osman Ahmed. *Baht Ridâ Sitte Ukûd fî mesîrati’t-Talîm*. Hartum: Matbaatu Câmiati Hartum, 2. Basım, 1995.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Mısır’da Türkler ve Kültürel Mirasları*. İstanbul: IRCICA, 2006.
- Kızılaslan, İshak. “Tarihi Süreçleri Bağlamında Sudan’da Kur’an Eğitimi ve Türkiye’deki Kur’an Kursu Tecrübesi ile Karşılaştırması”. *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/2 (30 Ekim 2022), 190-211. <https://doi.org/10.53662/esamdergisi.1147958>
- Major Sami, Hamid al-Douri,- Al-Dawdy, Doria Mohamed Aziz “Islamic Education in Sudan”, *Journal of Tikrit University for Humanities*, 25/3 (2018), 247–268. <https://doi.org/10.25130/jtuh.25.3.2018.j>
- Orakçı, Serhat. *Sudan Raporu Parçalanmadan Toparlanmaya*. İNSAMER, 2018. https://insamer.com/tr/sudan-raporu-parcalanmadan-toparlanmaya_1544.html.
- Özdağ, Abdullah. “Sudan’da Mehdilik Hareketi (1881-1885)”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 37/63 (Mayıs 2018), 309-330. https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000685
- Özköse, Kadir. “Sudan’da Tasavvufî Hayatın Şekillenmesine Kâdiriyye ve Şâziliyye Tarikatlarının Etkisi”. *Sufiyye* 10 (Haziran 2021), 163-178. <https://doi.org/10.46231/sufiyye.958804>
- Republik of the Sudan, Federal Ministry of Education, *General Education Sector Stratic Plan 2018-2022* Hartum: Federal Ministry of Education, 2019. <https://www.globalpartnership.org/node/document/download?file=document/file/2019-01-sudan-general-education-sector-strategic-plan-2018-2023.pdf>
- Riasetü'l-Cumhuriyye, Sudan Government, "General Information". Erişim 8 Aralık 2024. <https://www.presidency.gov.sd/eng/page/general-info>

- Saad, Sana Fikri Zaki. *İkili Yönetim Döneminde Sudan'da İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapı (1898-1956)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Seyyid, Nasır. *Tarihu's-Siyâse ve't-Ta'lîm fî Sudan*. Hartum: Dâru Câmîiatu'l-Hartum, 3. Basım, 1990.
- Sudan'ın Siyasi Görünümü / T.C. Dışişleri Bakanlığı". Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.mfa.gov.tr/sudan-siyasi-gorunumu.tr.mfa>
- Şukrî, Muhammed Fuad. *el-Hukmu'l-Mısırî fî Sudan 1820-1885*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Tarig, Mohamed Nour Ali. *Osmanlı Sudan'ı, Sevakın'de Türk-İngiliz Rekabeti*. İstanbul: İskenderiye Kitap, 2021.
- TASAM, Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi "Osmanlı Devrinde Sudan'da Çağdaş Kurumlar ve Alt Yapının Kurulması". Erişim 08 Aralık 2023. https://tasam.org/tr-TR/Icerik/70114/osmanli_devrinde_sudanda_cagdas_kurumlar_ve_alt_yapinin_kurulmasi.
- UNICEF, United Nations Children's Fund, *Sudan*. Sudan: UNICEF, 2020. <https://www.unicef.org/sudan/media/6086/file/Thematic%20Report.pdf>
- United States of Amerika, Demartment of State "2022 Report on Internetal Religious Freedom Reports: Sudan". Erişim 21 Şubat 2024. <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/>
- Yahya, Muhammed İbrahim. *Et-talîm ed-dînî fî Sudan*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1987.
- " ٢٠٠٥ دستور جمهورية السودان الإنتقالى لسنة ٢٠٠٥ . Erişim 11 Aralık 2024. <https://www.moj.gov.sd/posts/post/59>

Ekler

Tablo1. Temel eğitim düzeyindeki sınıflarda Kur'an-ı Kerim ünitesinde yer alan konular

Sınıf	Konular
1	Ezber sureleri: Fâtiha, Târık, A'lâ, Ğâşiye, Fecr, Beled, Şems, Leyl, Duhâ, İnşirâh, Tîn, Alak, Kadr, Beyyine, zilzâl, Âdiyât, Kâria, Tekâsür, Asr, Hümeze, Fîl, Kureyş, Mâûn, Kevser, Kâfirûn, Nasr, Nâs.
2	Ezber sureleri: Kureyş, Kadr, Tîn, İnşirâh, Kâfirûn, Mâûn, Fîl, Hümeze, Alak. Okuma Sureleri: Fecr, Ğâşiye, Burûc, İnşikâk, Mutaaffîfîn.
3	Ezber sureleri: Tekâsür, Kâria, Zilzâl, Duhâ, Leyl, A'lâ. Okuma Sureleri: Beled, Mutaaffîfîn, İnfitâr, Tekvîr.
4	Ezber sureleri: Şems, İnşikâk, Tekvîr, Mutaaffîfîn, Abese. Okuma Sureleri: Nebe', Nâziât, Mürselât.
5	Ezber sureleri: İnfitâr, İnsan, Kıyâmet, Müddesir, Müzemmil. Okuma Sureleri: Mülk, Kalem.
6	Ezber sureleri: Haşr, Rahmân, Vâkıa. Okuma Sureleri: Kamer, Necm, Tûr, Zâriyât.
7	Tecvit: Sakin Nûn ve Tenvin, İzhar, İdğam, İklab, İhfa, Sakin Mim'in Hükümlerinin Özeti Kur'an: Allah ve Rasulüne Karşı Adab, Haberlerin Doğruluğunu Tespit Ve Savaşı İki Gurubun Uzlaşması, Taraflardan Birine Kötü Davranmanın Hor Görmenin Haram Oluşu, İman Hakikati.
8	Tecvit: Medd-İ Tabi, Fer'i Med, Genel Mahâric-İ Hurûf, Dil, Dudak ve Boğaz. Kur'an: Duhan Suresi ve Konuları, Kur'an-ı Kerim'in İnmesi, Müşrikleri Azap ile Tehdit, Firavun Kavminin Kıssası, Müşriklerin Bi'seti İnkârı, Kıyamet Gününde Müşriklerin Cezası, Kıyamet Gününde Muttakilerin Mükâfâtı, Câsiye Suresi, Ayetleri İnkâr Edenleri Tehdit, Allah'ın Kullarına Verdiği Nimetler, Allah'ın İsrailoğullarına Verdiği Nimetler, Allah'ın Büyüklüğü ve Fazileti, Müminlerin ve Kafirlerin Karşılıkları.

Tablo 2. Temel eğitim düzeyindeki sınıflarda Hadis-i Şerif ünitesinde yer alan konular

Sınıf	Konular
1	Allah Sevgisi, Resulullah Sevgisi, Kur'an-ı Kerimi Öğrenmenin Fazileti, Kur'an-ı Kerim'i Makamlı Okuma, Komşuya İkram, Komşulukla İlgili Bir Kıssa, İslam Selamı, Yeme Adabı, Düzen Sevgisi, Ailemi Seviyorum, Arkadaş Sevgisi.
2	Anne Babaya İyi Davranmak, İslam'da Temizlik ve Güzellik, İslam Selamı, Vatan Sevgisi, Sözüne Sadık Olmak.
3	Takva, İlim, Büyüklere Saygı Küçüklere Merhamet ile İlgili Hadislerin Tahlili.
4	Haset, Hayvan Hakları, Hile, Müminlerin Özellikleri, Münafıkların Özellikleri ve Sıla-i Rahim ile İlgili Hadisler.
5	Namaz, Emanet, Vatan, Alışveriş, Yolculuk, Sıla-i Rahim ile İlgili Hadislerin Tahlili.

6	Müminin Değeri, Devam Eden Cahiliye Adetleri, Irkçılık, Allah Sevgisi, İslamî Açıdan Fikir Özgürlüğü, Hz. Peygamber'in Tavsiyeleri ile İlgili Hadisler.
7	Güzel Davranışlar, Hayâ, Sadaka Türleri, Çalışmanın Fazileti, İyiliğe Karşılık Teşekkür Etmek, Başkalarını Sıkıntılarını Gidermek, Vatan ile Övünmek.
8	Boş İşleri Terk Etmek, Müminlerin İman Sevgisi, Müslüman, Din Nasihattir, Kötülüğe Yönelenleri Uyarma, Büyüklere Hürmet.

Tablo 3. Temel eğitim düzeyindeki sınıflarda Fıkıh ünitesinde yer alan konular

Sınıf	Konular
1	Abdest ve Namaz Fıkhı, Abdest, Abdestin Faydaları, Taharet -Elbise, El ve Mekân-Temizliği, Namazın Tanımı, Beş Vakit Namaz İsimleri, Namaz Vakitleri, Teşehhüt, Ezan, Kamet.
2	Nasıl Namaz Kılarım? Namazın Faziletleri,
3	Suyun Hükümleri, Tuvalet Adabı, Abdestin Farzları ve Sünnetleri,
4	Teşehhüt, Ezan, Kamet, Namaz Sonrası Dualar,
5	Cemaatle Namaz, Namazın Faziletleri, Nafile Namazlar, Kaza Namazı, Sehiv Secdesi
6	Namazın Farzları ve Sünnetleri, Namazı Bozan Haller, Kaza Namazı ve Sehiv Secdesi
7	Taharet ve Temizlik, Necaset, Guslün Hükümleri, Orucun Hükümleri, Orucun Hükümleri ve Adabı, Orucun Çeşitleri, Orucu Bozan Durumlar.
8	Hac, Haccın Hükümü ve Vakitleri, Haccın Rükünleri, Haccın Erkanı, Haccın Gereklilikleri, Haccın Yapılışı, Umre, Hz. Peygamber'in Şehrini Ziyaret,

Tablo 4. Temel eğitim düzeyindeki sınıflarda İmanç ile ilgili konular

Sınıf	Konular
1	Rabbim Allah'tır, İslam'a Giriş Şartı Olarak Kelime-i Şehâdet, Esmâül Hüsnâ, İmanın Rükûnları.
2	Allah'a İman, Peygamberlere İman, Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim Kıssaları.
3	Meleklerle İman
4	Ayetel Kürsî'deki Allah'ın İsimleri ve Sıfatları, Semavi Kitaplara İman, Esmâül Hüsnâ.
5	Ahret Gününe İman, Kıyamet Günü, Hayır ve Hayırlı Davranışlar, Esmâül Hüsnâ.
6	Ahret Gününe İman, Hayrın ve Şerrin Allah'tan Geldiğine İman.
7	Kaza ve Kadere İman, Kaza ve Kadere Rıza Etmek Tevekkül, İmanın Lezzeti, Teemmül ve Tefekkür.
8	Kelime-İ Tevhit, Allah ve Peygamber Sevgisi, Allah Korkusu, Allah'tan Dilemek, Kulluk,

Tablo 5. Temel eğitim düzeyindeki sınıflarda Yer Alan Ahlak ile ilgili konular

Sınıf	Konular
1	Bu sınıf düzeyinde ahlak konularına hadis-i şerif ünitesinde yer verilmiştir.
2	Bu sınıf düzeyinde ahlak konularına hadis-i şerif ünitesinde yer verilmiştir.
3	Diğerleri ile Yardımlaşma, İnsanlar İçin Hayır Sevgisi, Okulu Korumak, Yol Adabı, Öğretmene Saygı,
4	Emanet, Doğruluk, Hz. Ömer Döneminde Adalet ve Özgürlük.
5	Sorumluluk, Hoşgörü. Emanetin Karşılığı,
6	Bu sınıf düzeyinde ahlak konularına hadis-i şerif ünitesinde yer verilmiştir.
7	Bu sınıf düzeyinde ahlak konularına hadis-i şerif ünitesinde yer verilmiştir.
8	Bu sınıf düzeyinde ahlak konularına hadis-i şerif ünitesinde yer verilmiştir.

Tablo 6. Temel eğitim düzeyindeki sınıflarda Siyer ile İlgili Konular

Sınıf	Konular
1	Peygamberimizin Nesebi, Peygamberimizin Doğumu, Peygamberimizin Süt Anneleri
2	Peygamberimizin Çocukluğu, Mekke'ye Dönüşü, Gençliği, Evlilikleri.
3	Nübüvvet ve Risâletin Başlangıcı, Allah'a Davet ve Cihat, Gizli Tebliğ Döneminin İlanı, Davet Yolundaki Engeller, İşkence ve Eziyet, Hz. Peygamberi Engelleme Girişimleri
4	Sahabelerin Birinci ve İkinci Habeşistan Hicreti, Müslümanlara Yapılan Eziyet ve Zorlukların Devamı, Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu, Kureyş'in Hz. Peygamberle Müzakereleri, Benî Hâşim ve Benî Muttalib'e Uygulanan Boykot, Hüzün Yılı.
5	İslam'ın Herkese Sunulması, Yesribli ve Ensarlı Gruplara İslam'ın Anlatılması, Hicretin Başlangıcı, Bilal B. Rabâh Efendimiz, Ammar B. Yâsir Efendimiz, Osman B. Affan Efendimiz.
6	İsra ve Miraç, Birinci Akabe Biatı, İkinci Akabe Biatı.
7	Hz. Peygamberin Mekke'den Medine'ye Hicreti, Medine Devleti'nin Sistemi, Mescidi Nebevinin İnşası ve Mescidin Önemi, Medine Halkı Arasındaki Kardeşlik Uygulaması, Medine Vesikası, Hz. Ali R.A.
8	Büyük Bedir Savaşından Önceki Seriyyeler, Bedir Gazvesi, Furkan Günü Galibiyeti ve Rahmanın Ordularının Rolü, Uhut Savaşı, Müslümanların Düşmanla Karşı Karşıya Kalması, Savaşın Seyri, Hz. Peygamberin Sebati ve Cesareti, Uhut'taki Olağanüstü Rabbani Durumlar, Ümmü Seleme R.A.,

Tablo 7. Lise 1. Sınıf ders kitabında yer alan konular

Bölüm	Konular
1 Sünnet İlimleri	Sünnetin Tarifi, Sünnetin Hücceti ve Yasamadaki Yeri, Hadislerin Yazımı, Hadis İlimleri, Hadis Terimleri İlmi, Sahih ve Merdûd Hadis.

2 Aile fıkhı	İslam'da Aile, Evliliğin Tarifi, Eş Seçimi, Nişan, Kadınlar İçin Haramlar, Evliliğin Rükûnları, Mehir, Düğün Yemeği, Eşlerin Hakları, Boşanma, İddet, Çocukların Eğitim Hakkı.
3 Siyer	Hz. Peygamberin Özellikleri, Örnek Olarak Hz. Peygamber, Hz. Peygamberin Ahlakı, Bir Kul Olarak Hz. Peygamber.
4 İslam'da Toplumsal Sistem	İslam'da Toplumsal Sistem, İslam'da Manevi Eğitimin Temelleri, İslam Toplumunun Dinamikleri, İslam'da İnsan Hakları.

Tablo8. Lise 2. Sınıf Ders kitabında yer alan konular

Bölüm	Konular
1 Sahabeler	Kur'an ve Sünnette Sahabelerin Özellikleri, Sahabelerin Rolü ve Önemi, Ordu Komutanları, Fedakârlık ve Gönüllülük, Vahyin Yazımı.
2 İslam Yasama Tarihi	Hz. Peygamber Döneminde Yasama, Sahabe Döneminde Yasama, Tabiin ve Müçtehit İmamlar Döneminde Yasama, Geleneksel Dönem, Modern Dönem.
3 Fıkıh Ekolleri	İmam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfi, İmam Ahmet B. Hanbel, Mezhep Olan İmamlar.
4 İslam'da Hüküm ve Hadler	İslam'da Hüküm, Deliller, İslam'da Had Suçları.
5 İslam'da Alışveriş Fıkhı	Satış Hükümleri, Şirketler, Ziraat, Kira, Vekalet, Rehin, Haram Satışlar, Güvence.
6 Cihat Fıkhı	İslam'da Cihadın Hükümü, Savaş Ne Zaman Cihat Olur? İslam'da Barış, Savaş Ne Zaman Meşru Olur? Genel Hükümler.

Tablo 9. Lise 3. sınıf Ders Kitabında yer alan konular.

Ünite	Konular
1 Tecvit ve Kur'an-ı Kerim	Tecvit: Feri Med ve Mukatta Harfleri. Kur'an-ı Kerim: Nur Suresi (Ezber ve Konuları) Zina Cezası, İfk Olayı, Ziyaret Ve İzin Adabı, Hicap Ayetleri, Toplumsal Krizlerin Çözümü, Allah Yer Yüzünün Ve Semaların Nurudur, İmansız Eylemlerinin Kıymeti Yoktur, Allah'ın Kudretinin Delilleri, Yalancılara Ve Münafıkların Özellikleri, Dürüst Müminlerin Özellikleri, Müminlerin Devleti İman İle Devam Eder, Aile İçerisinde İzin Adabı, Engelli Bireylerin Sıkıntılarını Giderme, Mümin Toplumunda Liderle Muamele Adabı, Miras Ayetleri, Allah'ın Kullarının Özellikleri, Adaleti Emretmek Ve Ahde Vefa
2 Genel Fıkıh Kuralları	Nesil Hükümleri: Evlatlar Dünya Hayatının Süsüdür, İslam'ın Çoğalmaya Daveti, Hamilelik Engelleri, Kürtaj, İman. İman: Allah'ın Dışında Yemin Etmenin Yasaklanması, Yemin Türleri ve Hükümü, Yemin Kefareti. Adak: Kur'an'da Adanın Yasalaşması, Adanın Hükümü, Adanın Türleri. Vakıf: Vakfın Hükümü, Vakfın Türleri, Vakfın Şartları, İslam Medeniyetinde Vakfın Etkileri.

	Borç: Borcun Anlamı, Borcun Meşruiyeti, Borcun Hükümü, Borcun Şartları, Borcun Hükümleri, Borç Olacak Eşyalar, Ölümden Önce Borcun Ödenmesinde Aceleci Olmak, Fiyatlandırma Uyarıları.
3 İslam Ümmetinin Özellikleri	Rabbani, İnsani, Kapsayıcı, Mutedil, Sebat ve Örneklik İslam Tevhit Dinidir: Uluhiyet Tevhidi, İsim ve Sıfatlarda Tevhit, İslam’da Tevhidin Yansımaları. Kur’an ve Sünnette İman ve İlim: Sahih-İ Buhari’de İman, İlim,



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 153-178.

Issue: 21, 2025, 153-178.

Arza Rivayetleri ve Değerlendirilmesi

Al-'Arḍa Narrations and Their Evaluation

Kahraman BULGURCU

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı,

Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Science, Department of Quran Reading and Recitation Science
Konya/Türkiye

kahraman.bulgurcu@selcuk.edu.tr | ORCID: [0000-0002-1914-0703](https://orcid.org/0000-0002-1914-0703) | ROR ID: [045hgzm75](https://ror.org/045hgzm75)

Makale Bilgisi**Makale Türü**

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi

1 Şubat 2025

Kabul Tarihi

29 Nisan 2025

Yayın Tarihi

29 Haziran 2025

İntihal

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Kahraman Bulgurcu).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information**Article Type**

Research Article

Date Received

1 February 2025

Date Accepted

29 April 2025

Date Published

29 June 2025

Plagiarism

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Kahraman Bulgurcu).

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Bulgurcu, Kahraman. "Arza Rivayetleri ve Değerlendirilmesi". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 153-178. DOI: [10.52886/ilak.1631241](https://doi.org/10.52886/ilak.1631241)

Atıf/ Cite as

Bulgurcu, Kahraman. "Al-'Arḍa Narrations and Their Evaluation". *Theological Academia* 21 (Haziran 2025), 153-178. DOI: [10.52886/ilak.1631241](https://doi.org/10.52886/ilak.1631241)

Öz

Allah (c.c.) rahmetinin bir eseri olarak her dönemde kullarına Peygamberleri aracılığıyla vahyini göndermiştir. O, insanlardan istediği yaşam biçimini vahyi aracılığıyla onlara haber vermiştir. İnsanlığa son elçi olarak gönderdiği Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Kur'an-ı Kerim'i indirmiştir. Allah (c.c.) son vahyini kendi koruması altına aldığını bildirmiştir. Buna rağmen Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlar başta olmak üzere her dönemde yaşayan Müslümanlar Kur'an'ın muhafazası ve yayılması için her türlü gayreti göstermişlerdir. Hz. Peygamber, kendisine inen vahyi, vahiy katiplerine yazdırmış; kendisi ve ashabından pek çoğu ayetleri ezberlemiştir. Allah Resulü (s.a.v.) ramazan aylarında ise kendisine o zamana kadar inen vahyi Cebrail ile tekrar etmiştir. Bu karşılıklı okuma ve dinleme eylemi daha sonra arza adıyla anılmıştır. İlk dönemlerden itibaren takip edilen bu uygulamalar, Kur'an'ın sağlam bir şekilde muhafazasına katkı sağlamıştır. Arza, Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında her ramazan bir defa, Allah Resulü (s.a.v) vefat ettiği yıl ise iki defa gerçekleşmiştir. Arza uygulaması pek çok ilim ehlinin dikkatini çekmiş ve eserlere konu olmuştur. Arzanın vukuunu bildiren en önemli bilgi Hz. Peygamber'in açıklamalarıdır. Dolayısıyla bu konudaki en temel bilgiler Hz. Peygamber'in sözlerini ihtiva eden hadis kitaplarında bulunmaktadır. İlgili rivayetler hadis kitaplarında farklı konular içinde yer almış, tüm rivayetlerin toplu halde bir araya getirilmediği görülmüştür. Bu sebeple vahyin korunmasının şekillerinden biri olan arza hakkındaki rivayetlerin bir arada toplanıp değerlendirilmesinin önemli olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda hadis kitaplarında arza hakkında sahâbeden nakledilen rivayetler incelenmiştir. İnceleme sonucunda arzanın, Kur'an-ı Kerim'in inmeye başlamasından itibaren her yıl ramazan ayında gerçekleştiği, günümüze kadar sahih rivayetlerle ulaştığı tezahür etmiştir. Arza hakkında Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) (ö. 32/652-53), Hz. Âişe (r.anha) (ö. 58/678), Ebû Hüreyre (r.a.) (ö. 58/678), Semüre b. Cündeb (r.a.) (ö. 60/680), Abdullah b. Abbas (r.a.) (ö. 68/687-88) ve Enes b. Mâlik (r.a.) (ö. 93/711-12) olmak üzere altı sahâbiden hadis rivayet edilmiştir. Rivayetlerde genel olarak bahsedilen konu Cibrîl ile Resûlullah'ın her yıl Kur'an'ı bir defa arz ettikleri, Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl ise arz olayının iki defa olduğu mevzusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca arza ile ilgili başka rivayetlerin de yer aldığı ve rivayetlerin örtüşen yanları yanı sıra farklılıkları da ihtiva ettiği görülmüştür. Rivayetlerde arza olayı sülasi fiil olarak araza-ya'rizu kalıbından zikredildiği gibi işteş olan müfâale babından âraza-yüârizu ve dârase-yüdârisü kalıbında anlatıldığı da tezahür etmektedir. Arza olayının ilk vahyin indirilmesinden son vahye kadar, her ramazan ayında hem Mekke hem de Medine'de gerçekleştiği ve geceleyin meydana geldiği, Resûlullah ile Cibrîl arasında okumanın karşılıklı olarak yapıldığı ve Abdullah b. Mes'ûd ile Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) son arzaya katıldığı bilgisi rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, Arza, Ramazan, Resûlullah, Cebrâil.

Abstract

Allah (swt) has sent His revelation to His servants through His Prophets in every period because of His mercy. He has informed them of the way of life He wants from people through His revelation. He revealed the Holy Qur'ān to the Prophet Muhammad (pbuh), whom He sent as the last messenger to humanity. Allah (swt) has declared that He has taken His last revelation under His protection. Nevertheless, the Prophet and the first Muslims, as well as Muslims living in every period, made every effort to preserve and spread the Qur'ān. The Prophet dictated the revelation that came down to him to the scribes of revelation; he and many of his companions memorised the verses. In the months of Ramadan, the Messenger of Allah (pbuh) repeated the revelation that had descended to him until that time with Gabriel. This act of mutual reading and listening was later known as al-'arḍa. These practices, which have been followed since the early periods, have contributed to the preservation of the Qur'ān in a sound manner. Al-'arḍa took place between the Prophet and Gabriel (Jibrīl) once every Ramadan and twice in the year of the death of the Messenger of Allah (pbuh). The practice of al-'arḍa has attracted the attention of many scholars and has been the subject of works. The most important information about the occurrence of al-'arḍa is the statements of the Prophet. Therefore, the most basic information on this subject is found in the hadith books containing the Prophet's sayings. The related narrations were included in different subjects in hadith books, and it was observed that not all narrations were brought together in a collective form. For this reason, it is thought to be important to collect and evaluate the narrations about al-'arḍa, which is one of the forms of protection of revelation. In this context, the narrations narrated from the Companions about al-'arḍa in hadith books were analysed. As a result of the examination, it was revealed that the al-'arḍa took place every year in the month of Ramadan since the revelation of the Holy Qur'ān, and that it has reached the present day with authentic narrations. Hadiths have been narrated about al-'arḍa from six companions: 'Abdullāh b. Mas'ūd (r.a.) (d. 32/652-53), 'Ā'ishah (r.a.) (d. 58/678), Abū Hurayrah (r.a.) (d. 58/678), Samurah b. Jundab (r.a.) (d. 60/680), 'Abdullāh b. 'Abbās (r.a.) (d. 68/687-88) and Anas b. Mālik (r.a.) (d. 93/711-12). The narrations generally focus on the fact that Jibrīl and the Messenger of Allah read the Qur'ān once every year, and that in the year of the Prophet's death, the reading took place twice. It has also been observed that there are other narrations about the al-'arḍa and that the narrations contain differences as well as overlapping aspects. In the narrations, the event of al-'arḍa is mentioned as a ṭhulāthī verb as well as in the form of the mufā'ala. It is understood from the narrations that the event of al-'arḍa took place in both Mecca and Medina every Ramadan from the first revelation to the last revelation, that it took place at night, that the reading was mutual between the Messenger of Allah and Jibrīl, and that 'Abdullāh b. Mas'ūd and Zayd b. Thābit (d. 45/665) participated in the last al-'arḍa.

Keywords: Hadith, Qur'ān, Al-'arḍa, Ramadan, The Messenger of Allah, Gabriel.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm Resûlullah zamanında hıfz, kitabet ve arza yöntemleri ile korunmuştur. *Arza* kelimesi, Arapça عرض/araza sülasi fiilinden neşet etmiştir. Arza sunmak, arz etmek, ortaya çıkmak, göstermek ve kitap okumak gibi anlamlara gelir.¹ *Arza* kelimesi, her yıl ramazan ayında o zamana kadar indirilen Kur'an ayetlerini Hz. Peygamber'le Cebrâil'in karşılıklı olarak okumalarının özel ismi haline gelmiştir.² Bu sayede her yıl, o âna kadar indirilen âyetler gözden geçirilerek tekrarlanmış oluyordu. Hz. Peygamber'le Cebrâil arasında cereyan eden bu olay, sonraları İslam toplumlarında ortaya çıkan mukabele geleneğinin dayanağı olmuştur.³ Arza olayı başta hadis kitapları olmak üzere temel kaynaklarda yer almıştır. Hadis kitaplarında bazen bab başlığı konularak bazen de ilgili bazı konular içinde zikredilmiştir.⁴

Arza, Kur'an'ın muhafazasıyla ilgili olduğu için her dönemde yaşayan ilim ehlinin dikkatini çekmiştir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de arza hakkında bazı araştırmalar yapılmıştır. Konu hakkında Abdülbaki Turan tarafından Diyanet İslam Ansiklopedisinde çok kısa bir madde yazılmıştır.⁵ Ziya Şen arzanın mahiyeti hakkında,⁶ Muhammed Mücella Rebabi'a ise son arza ile ilgili bir makale yazmıştır.⁷ Ayrıca İhsan Kahveci'nin, Kevseri'nin son arz, yedi harf ve Kur'an'ın cem'i meselelerine yaklaşımı ile ilgili bir tebliği⁸ bulunmaktadır.⁹ Söz konusu çalışmalarda arza ile ilgili bazı rivayetler zikredilmiş ve bir kısım değerlendirmeler yapılmış olmakla birlikte arza ile ilgili tüm rivayetler ele alınmamıştır.

Çalışmada arza ile ilgili rivayetler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda hadis kitaplarında nakledilen rivayetler toplanacak ve rivayeti bulunan sahâbînin

¹ Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 1/271-273; Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Atţâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 3/1082-1090.

² Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 215.

³ Abdülbaki Turan, "Arza", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/446.

⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buḥârî, *Şahîhu'l-Buḥârî*, thk. Muṣṭafa Dîb el-Buḡâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Fezâilü'l-Kur'ân", 7. bab başlığı ve ilgili baktaki hadisler; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Ḥorâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Ḥasan 'Abdulmun'im eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 7/248, "Fezâilü'l-Kur'ân", 7. bab başlığı ve baktaki hadisler.

⁵ Turan, "Arza", 3/446-447.

⁶ Ziya Şen, "Arza ve Mahiyeti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2015), 43-64.

⁷ Rebabi'a bu makalesinde Cebrail ile Hz. Peygamber, Hz. Peygamber ile sahâbe ve sahâbenin birbirleri arasındaki arza olayından bahsetmiştir. Muhammed Mücellâ Rebabi'a, "el-Arzatü'l-Ahîre li'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne't-Tahammül ve't-Tahmîl", *İslâmî İlimler Dergisi* XI/1 (2016), 154-188.

⁸ İhsan Kahveci, "Kevseri'nin Mütevatir Kıraatler-Kur'an İlişkisi Bağlamında Son Arz, Yedi Harf ve Kur'an'ın Cem'i Meselelerine Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın Analizi", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri* (Düzce: Düzce Belediyesi, 2007), 245-265.

⁹ Orhan Güvel, bütünsel yaklaşım metoduyla Kur'an'ın arzı hakkında bir kitap yazmıştır. Ancak bu eser makalenin hakemleme sürecinde yayımlandığı için ondan faydalanılamamıştır. Orhan Güvel, *Kur'an'ın Arzı Meselesi Arza Rivayetlerinin Bütünsel Yaklaşım Metoduyla Tetkiki* (İstanbul: Kuramer/Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2025).

naklettiği hadis o sahâbînin ismi altında ele alınacaktır. Rivayetlerin sıralamasında ilk olarak Hz. Âişe'nin rivayeti zikredilecektir. Çünkü o, arza hadisini Hz. Fâtıma'dan (r.anha) (ö. 11/632) nakletmiştir.¹⁰ Ayrıca arza ile ilgili Hz. Peygamber'den direkt aktarılan tek rivayet de budur. Diğer rivayetler, hadisi nakleden sahâbînin ölüm tarihine göre sıralanacaktır. Araştırmada öncelikle rivayetlerin kaynağı, farklılıkları, isnad değerlendirmeleri hakkında bilgiler verilecek; daha sonra arza ile ilgili hadislerden çıkarılacak değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. Arza Rivayetleri

Arza rivayetleri tespit edebildiğimiz kadarıyla sahâbeden Hz. Âişe, İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre, İbn Abbas, Semüre b. Cündeb ve Enes b. Mâlik'ten nakledilmiştir. Onlardan nakledilen rivayetlerin kaynakları, sıhhat durumları, yerine göre râvi değerlendirmeleri ele alınacak ve varsa rivayetler arasındaki farklılıklar hakkında bilgiler verilecektir.

1.1. Hz. Âişe Rivayetleri

Hz. Âişe'nin arza ile ilgili rivayet ettiği hadis, Hz. Fâtıma (r.anha) ile Resûlullah arasında geçen konuşma hakkındadır. O, şöyle demiştir: “Fâtıma yürüyerek geldi. Onun yürüyüşü tıpkı Allah Resulü'nün yürüyüşü gibi idi. Peygamber (s.a.v.) ‘Merhaba kızım’ dedi. Sonra onu sağ ya da sol tarafına oturttu. Sonra ona gizlice bir söz söyledi. Bunun üzerine Fâtıma ağladı. Ben ona niçin ağlıyorsun? dedim. Sonra Peygamber (s.a.v.) ona gizlice bir şey daha söyledi. Bu kez Fâtıma güldü. Ben içimden bugünkü gibi sevincin ve hüznün bu kadar birbirine yakın olduğunu görmedim diye düşündüm ve Fâtıma'ya Resûlullah'ın ona ne söylediğini sordum. O, ‘Allah Resulü'nün sırrını ifşa edemem’ dedi.”

Hz. Peygamber vefat edince ona bu sırrı sordum, şöyle cevap verdi: Resûlullah bana: “Cibrîl'in her yıl kendisiyle Kur'an'ı bir kez arz ettiğini, bu yıl ise iki defa arz ettiğini” söyledi ve “Ben bundan ecelimini geldiğini düşünüyorum. Ailem içinde bana ilk kavuşacak olan sensin.” buyurdu. Bunun üzerine ben ağladım. Sonra bana “Sen cennet kadınlarının veya mümin kadınların efendisi olmaya razı değil misin? buyurdu.” İşte ben bu yüzden güldüm.¹¹

¹⁰ Hadisi Resûlullah'tan duyan Hz. Fâtıma'dır. Fakat hadis, Hz. Âişe'nin Hz. Fâtıma'dan nakliyle hadis kitaplarına ve bize ulaşmıştır.

¹¹ Buhârî, “İstî'zân”, 43; “Menâkıb”, 22; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-şâhîhu'l-muhtaşar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah sallallahu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs'i'l-Arabî, ts), “Fezâilü's-Sahâbe 98, 99 (No. 2450); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), “Cenâiz”, 64 (No. 1621); Nesâî, *es-Sünenül'l-kübrâ*, 7/393 (No.

Rivayet Hz. Âişe'den Mesrûk, Âmir eş-Şa'bî, Firâs kanalıyla gelmektedir. Firâs'tan ise Ebû Avâne ve Zekerıyyâ b. Ebû Zâide hadisi rivayet etmişlerdir. Hadis bu isnadla sahih olarak değerlendirilmiştir.¹² Ayrıca hadis aynı isnadla sadece "Resûlullah, Cibrîl'e Kur'an'ı her yıl bir defa arz ederdi vefat ettiği yıl ise iki defa arz etti" kısmıyla da rivayet edilmiştir.¹³ Yine bu cümle, sonunda "Ben öleceğim" ziyadesi ve Hz. Fâtıma'nın ağladığı, bunun üzerine Allah Resulü'nün ona "Bana ailemden ilk kavuşacak olan sensin" dediği bilgisiyle Yahya b. Ca'de'den (ö. 81-90) mürsel olarak aktarıldığı görülmektedir.¹⁴ Yahya'nın bunu Hz. Peygamber'den dinlemesi mümkün değildir, çünkü o tâbiîndendir. Ayrıca bu hadisi Resûlullah'tan dinleyen ve aktaran sadece Hz. Fâtıma olduğu için onun bu hadisi Hz. Fâtıma'dan aktarması gerekmektedir. Fakat Hz. Fâtıma, Resûlullah'tan yaklaşık altı ay sonra vefat etmiştir. Dolayısıyla Yahya'nın hadisi Hz. Fâtıma'dan da dinlemesi imkansızdır. Yahya, Ümmü Hânî'nin torunu olup o, sahâbeden ninesi Ümmü Hânî (ö. 50/670'ten sonra), Ebû Hüreyre, Zeyd b. Erkam (ö. 68/688) ve diğerlerinden rivayette bulunmuş biridir.¹⁵ Muhtemelen o, bu bilgiyi onlardan birinden veya Mesrûk'tan (ö. 63/683 [?]) işitmiş olmalıdır. Ayrıca Tahâvî (ö. 321/933) hadisi Hz. Âişe'nin Hz. Fâtıma'dan aktardığı şekliyle kendisine kadar ulaşan farklı bir isnadla ve bazı değişikliklerle rivayet etmiştir.¹⁶ Bu rivayette Hz. Âişe'den hadisi aktaran Fâtıma bint Huseyn'dir (ö. 110/729). Fakat hadis, Fâtıma bint Huseyn'den rivayet

8310), 7/457 (No. 8464); Ebû Dâvûd et-Ṭayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Ṭayâlisî*, thk. Muḥammed b. 'Abdulmuḥsîn et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/5 (No. 1470); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 44/9-10 (No. 26413); Ebû Yalâ Ahmed b. 'Alî el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Yalâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs., 1404/1984), 12/111 (No. 6475); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hâmdî b. 'Abdülme'cîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 22/418-419 (No. 1032, 1033).

¹² Müsned muhakkikleri hadisin Buhârî ve Müslim'in şartı üzere sahih olduğunu ifade etmişlerdir. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/10.

¹³ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî, *el-Kitâbü'l-muşanneffî'l-eḥâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/154 (No. 30293).

¹⁴ Ebû Ya'kûb İshâk İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk b. Râhûye*, thk. 'Abdulğafûr b. 'Abdulḥak el-Belûşî (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991), 5/6 (No. 2101).

¹⁵ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'îr-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 31/253-254; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ahmed b. Os.mân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-ulâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 2/1017; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Aşkalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Os.mâniyye, 1326/1908), 11/192-193.

¹⁶ Buradaki rivayette fazla olarak Hz. Peygamber'in "Sonra gönderilen her peygamberin kendisinden önceki Peygamber'in yarısı kadar yaşadığını, İsa Peygamber'in 120 yıl yaşadığını, bu sebeple ömrünün altmış yılı geçmeyeceğini düşündüğünü, Hz. Fâtıma'nın ve Hz. Meryem'in Cennet kadınlarının efendileri olduğunu" Hz. Fâtıma'ya söylediği bilgisi geçmektedir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muḥammed et-Taḥâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 1/139-140.

eden oğlu, Muhammed b. Abdullah b. Amr'ın zayıflığı sebebiyle zayıf olarak değerlendirilmiştir.¹⁷

Hız. Âişe'nin naklettiği zikri geçen rivayetin vurguladığı iki ana unsur, her yıl Hız. Peygamber'in Cebrâil ile Kur'an'ı bir defa arz ettikleri o yıl ise arzanın iki defa gerçekleştiği ve bundan da Resûlullah'ın ölümünün yaklaştığını anlaması olduğu görülmektedir. Akabinde ise bunu kızı Fâtîma'ya bildirince onun üzülmeye üzerine onu teselli etmek için söylediği müjde dikkat çekmektedir.

1.2. Abdullah b. Mes'ûd Rivayetleri

Arza konusunda gelen rivayetlerden birine sahip olan Abdullah b. Mes'ûd'un bir öğrencisinden öğrendiğimize göre Abdullah, (Kûfe'den) Medine'ye gitmek istediğinde arkadaşlarını/öğrencilerini toplamış ve onların ilim konusundaki üstünlüklerine vurgu yapmıştır.¹⁸ Sonra Hız. Peygamber zamanında bir sahâbî ile Kur'an kıraati hususunda aralarında geçen olayı anlatmış ve Resûlullah'tan duyduğu bir hadisi zikrettikten sonra sözlerine şöyle devam etmiştir. "Kur'an içinde çelişkiler bulundurmaz; o, çokça okunarak eskimez ve onun değeri düşmez. Kim onu bir harf (kıraat) üzere okuyorsa ondan yüz çevirerek onu bırakmasın. Kim de Resûlullah'ın kendisine okuttuğu harflerden bir harf üzere okuyorsa onu okumayı bırakmasın. Çünkü kim Kur'an'dan bir âyeti inkâr ederse onun hepsini inkâr etmiş olur. Kur'an'ın okunduğu bu harf, sizden birinizin arkadaşına söylediği gel anlamına gelen "i'cel", "hayye" ve "hellâ" gibi eş anlamlı kelimelerdir. Vallahi Muhammed'e (s.a.v.) indirileni benden daha iyi bilen birini bilsem mutlaka ondan ilim öğrenir ve böylece onun ilminden kendi ilmime bir şeyler katardım. ... Şüphesiz ki Resûlullah'a her ramazan Kur'an arz olunurdu. Onun vefat ettiği yıl ben ona Kur'an'ı iki defa arz ettim ve o, bana benim güzel okuduğumu söyledi. Ben bizzat Resûlullah'ın ağzından yetmiş sûre ezberledim."¹⁹

İbn Mes'ûd'dan nakledilen bu rivayet bazı farklılıklarla başka kaynaklarda da geçmektedir.²⁰ Rivayeti, İbn Mes'ûd'dan nakleden râvinin ismi verilmemiştir. Rivayeti bu meçhul şahıstan Abdurrahman b. Âbis en-Nehaî isimli kişi nakletmiştir.²¹ *Müsned* muhakkikleri, ismi zikredilmemiş meçhul râvi sebebiyle

¹⁷ Hadisin ilgili râvi sebebiyle zayıf olduğunu bildiren, muhakkik Şuayb el-Arnaû'tur. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 1/140.

¹⁸ İbn Mes'ûd'un buradaki sözü uzun olup konu ile ilgisi olmayan yerler özetlenmiş; bir cümle de çıkarılarak yerine üç nokta konulmuştur.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/395-396 (No. 3845).

²⁰ Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1399), 3/1008; Taberânî, *el-Mucemü'l-kebîr*, 10/97 (No. 10076), 10/204 (No. 10473); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevî, *el-Beyhaqî, Şuâbü'l-îmân*, thk. 'Abdulaliyy 'Abdulhamîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/534 (No. 2074).

²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/395 (No. 3845); İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/1008; Beyhaqî, *Şuâbü'l-îmân*, 3/534 (No. 2074).

hadisin zayıf olduğunu, diğer râvilerinin ise Buhârî ve Müslim'in râvilerinden olup sika olduklarını bildirmişlerdir.²² *el-Mu'cemü'l-kebîr*'deki rivayetin isnadında Abdurrahman b. Âbis, rivayet aldığı kişiyi vasfederken onun Amr b. Şürahbîl olabileceğini bildirmektedir.²³ Amr b. Şürahbîl el-Hemdânî el-Kûfî (ö. 63/683), İbn Mes'ûd'un önemli talebelerinden biridir. Nitekim *Müsned*'deki rivayetin isnadında Abdurrahman b. Âbis'in rivayet aldığı kişi "racülün min Hemdân min ashâbi Abdillâh" diye geçmektedir. Gerçekten de Amr b. Şürahbîl, el-Hemdânî nisbesiyle anılmaktadır. Aynı zamanda o İbn Mes'ûd'un talebesidir.²⁴ Böylece rivayette İbn Mes'ûd ile Abdurrahman b. Âbis arasındaki meçhul râvi tespit edilmiş ve rivayetin sened yönüyle sahih olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca rivayet, İbn Mes'ûd'dan, başka bir talebesi Ebû Vâil Şakîk b. Seleme el-Esedî (ö. 82/701) tarafından da nakledilmiştir.²⁵ Bu sebeple rivayet başka isnadlarla da kuvvetlenmiştir.

İbn Mes'ûd'un zikri geçen sözü birkaç olaya işaret etmektedir. İbn Mes'ûd, Hz. Osman döneminde muhtemelen Kur'an'ın istinsahı zamanı veya sonrasında Kûfe'den Medine'ye gitmeye karar vermiş ve yolculuk öncesi öğrencilerine bazı tavsiyelerde bulunmak için onlarla mescitte toplanmıştır. Onun konuşmasından öne çıkan bazı çıkarımlar şöyle zikredilebilir:

O, öncelikle Kur'an'ın istinsahı konusunda ona görev verilmeyince kendisinin ilimde olan faziletini ve önceliğini vurgulamıştır. Kur'an'ın istinsahında Kureys lehçesinin ele alınması üzerine Kur'an'ın yedi harf üzerine indirildiği hadisine²⁶ atıfta bulunmuştur.²⁷ Yine o, Kur'an hakkında ayrılığa düşmemelerini tavsiye ettikten sonra Resûlullah'tan öğrenilen herhangi bir harfi/okuyuşu terk etmemelerini söylemiş ve ilim konusunda kendisinden daha bilgili biri olduğunu bilse hemen ondan ilim öğrenmek için gideceğini ifade etmiştir.²⁸

İbn Mes'ûd, sözlerinin sonunda Hz. Peygamber'in her yıl Kur'an'ı Cebrâil ile birbirlerine arz ettiklerini bildirmiş ve kendisinin de Resûlullah'ın vefat ettiği yıl Hz. Peygamber'e Kur'an'ı iki defa arz ettiğini söylemiştir. Hz. Peygamber'in her yıl Kur'an'ı Cebrâil ile birbirlerine arz ettiklerini ifade eden hadislerin devamında

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/396-397.

²³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/97 (No. 10076).

²⁴ Ebû Hâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Büstî İbn Ḥibbân, *es-Sıkkât* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-'Os.mâniyye, 1393/1973), 5/168; Ebû Bekr 'Ahmed b. 'Alî b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Mencûyeh İbn Mencûye, *Ricâlü Şahîhi Müslim*, thk. 'Abdullâh el-Leysî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1986), 2/71; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 4/135.

²⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/204 (No. 10473).

²⁶ Buhârî, "Husûmât", 3; "Fezâilü'l-Kur'an", 5; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn, 270-271. Yedi harf hadislerinin tahriri ve değerlendirmesi için bk. Emin Aşıkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 43-106.

²⁷ Yedi harf için bk. Muhsin Demirci, "el-Ahrufü's-Seb'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989); Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*.

²⁸ İbn Mes'ûd'un bu sözü başka kaynaklarda da geçmektedir. Mesela bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 8; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 114-115.

Peygamberimizin vefat ettiği yıl Cebrâil ile Resûlullah'ın Kur'an'ı iki defa arz ettikleri bilgisi yer alırken,²⁹ burada ise onlardan farklı olarak İbn Mes'ûd, Hz. Peygambere iki defa arz ettiğini bildirmiştir.

Müsned dışındaki eserlerde Resûlullah'a her yıl Kur'an'ın bir defa arz edildiği, vefat ettiği yılda ise arzanın iki defa olduğu bilgisi geçmektedir. Yine kendisinin Resûlullah ile Cebrâil arasındaki bu iki arzadan sonra Kur'an'ı, Hz. Peygamber'e okuduğunu ve Resûlullah'ın da ona "güzel okudun" dediğini nakletmektedir.³⁰ Dolayısıyla *Müsned*'de zikredilen Resûlullah'ın vefat ettiği yıl İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'e iki defa okuduğu bilgisinde râvilerden kaynaklanan bir karıştırmanın olduğu muhtemeldir. Çünkü diğer rivayetlerde böyle bir bilgi yer almamaktadır. Bu sebeple iki defa arz etme bilgisinin Resûlullah ile Cebrâil arasında olduğu görülmektedir. İbn Mes'ûd sözünün devamında bizzat Hz. Peygamber'den yetmiş sûre ezberlediğini de ifade etmiştir.³¹

1.3. Ebû Hüreyre Rivayeti

Arza rivayetinin nakledildiği sahâbîlerden biri de Ebû Hüreyre'dir. Onun anlattığına göre Cibril, Resûlullah'a her yıl Kur'an'ı bir defa arz ederdi. Vefat ettiği yıl ise ona iki defa arz etmiştir.³²

Hadis, Ebû Hüreyre > Ebû Sâlih > Ebû Hasîn > Ebû Bekir b. Ayyâş isnadıyla gelmiş; Ebû Bekir'den sonra farklı râviler tarafından nakledilmiştir. Hadis, sahih olarak değerlendirilmiştir.³³

1.4. İbn Abbas Rivayetleri

İbn Abbas'dan (r.a.) arza ile ilgili iki hadis rivayet edilmiştir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'in insanların en cömerdi olduğu ve onun en cömert olduğu zamanın ramazanda Cebrâil ile Kur'an'ı birbirlerine arz ettikleri vakit olduğu rivayetidir. İkincisi ise Resûlullah'ın Cibril'e her yıl bir defa Kur'an'ı arz ettiği, vefat

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/295-296 (No. 2494), 44/9 (No. 26413); Buḥârî, "Menâkıb", 22, Fezâilü'l-Kur'an, 7; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 98-99 (No. 2450); İbn Mâce, "Cenâiz", 64 (No. 1621).

³⁰ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/1008; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/97 (No. 10076), 10 /204 (No. 10473); Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/534 (No. 2074).

³¹ Onun bu sözünün başka kaynakları için bk. Buḥârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 8; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 114.

³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/102 (No. 9190); Buḥârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 7; İbn Mâce, "Sıyâm", 58 (No. 1769); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/248 (No. 7938); Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zuheyr eş-Şâviş (Dimaşk; Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 6/396 (No. 1835).

³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/102; Buḥârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 7.

ettiği yıl ise iki defa arz ettiği ve son arzada İbn Mes'ûd'un da bulunduğu bu sebeple onun kiraatinin son kiraat olduğu bilgisinin yer aldığı rivayettir.

İbn Abbas'tan nakledilen ilk rivayete göre o şöyle demiştir: "Resûlullah insanların en cömerdi idi. En cömert olduğu zaman, ramazanda Cibrîl ile bulunduğu vakittir. O, ramazanda her gece Cibrîl ile buluşur, karşılıklı olarak onunla Kur'an'ı müdârese edip/okuyup incelerdi.³⁴ Bundan dolayı Resûlullah (s.a.v.) hayır konusunda, sürekli esen rüzgârdan daha cömertti."³⁵

Rivayet, bazı kaynaklarda Kur'an'ı karşılıklı müdârese edip/arz etme yerine Hz. Peygamber'in Cebrâil'e arz ettiği şekliyle geçmektedir.³⁶ Yine Resûlullah'ın Cebrâil'e arz ettiği ifadesi ve vefat ettiği yıl Kur'an'ı iki defa arz etti ziyadesiyle kaynaklarda yer almaktadır.³⁷ Ayrıca hadis, Resûlullah'ın cömertliğiyle ilgili kısmı olmaksızın her Ramazan Kur'an'ı Cebrâil'e arz ettiği, vefat ettiği yıl ise iki defa arz ettiği şeklinde de zikredilmiştir.³⁸ İbn Abbas'ın bahsettiği bu olay meşhur bir rivayet olup, birçok hadis kitabında yer almış ve sahih olarak değerlendirilmiştir.³⁹

Hz. Peygamber'in güzel ahlakı ve cömertliği sahâbenin dikkatini çekmiştir. Onun ahlakı Kur'an olup, o yaşayan bir Kur'an idi. Bu sebeple Cebrâil ile Kur'an'ı arz ettiği ramazan ayı en cömert olduğu zaman dilimiydi. Onun bu özelliği arkadaşları tarafından fark edilmiştir. Onun özelliklerini anlattığı bir sözünde Enes b. Mâlik, onu insanların en cömerdi olarak zikretmiştir.⁴⁰

İbn Abbas'tan nakledilen ikinci rivayette talebesi Mücâhid'in (ö. 103/721) bildirdiğine göre İbn Abbas "Hangi okuyuş son kiraattır, İbn Mes'ûd'un kiraati mi Zeyd'in kiraati mi?" diye sordu. Biz de "Zeyd'in kiraati" dedik. "O, hayır Resûlullah Cibrîl'e her yıl bir defa Kur'an'ı arz ederdi. Vefat ettiği yıl iki defa arz etti. İbn

³⁴ Burada karşılıklı olarak Kur'an'ı müdârese edip/okuyup incelerdi diye tercüme edilen kısmın Arapçası hadiste القرآن يدارسه olarak geçmektedir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/375 (No. 2616), 5/473 (No. 3539); Buḥârî, "Bed'ül-Vahy", 1; "Bed'ül-Halk", 6; "Menâkıb", 20; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen es-Sünenü's-Şuğrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü'l-Maḥbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Siyâm", 2 (No. 2095).

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/375 (No. 2616), 5/473 (No. 3539); Buḥârî, "Bed'ül-Vahy", 1; "Bed'ül-Halk", 6; "Menâkıb", 20; Nesâî, "Siyâm", 2 (No. 2095); Ebû Muhammed Abd b. Humejd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, thk. Şubḥi el-Bedrî es-Şaîdî, Maḥmûd Muhammed Ḥalîl (Kâhire: Mektebetü's-Sunne, 1408), 217 (No. 646).

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/397 (No. 3425); Buḥârî, "Savm", 7; Fezâilü'l-Kur'ân", 7; Müslim, "Fez'ail", 50 (No. 2308).

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/481 (No. 2042), 5/146-147 (No. 3010); Ebû Muhammed Abd b. Humejd, *el-Müntehab*, 217 (No. 647).

³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/154 (No. 30289).

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/375 (No. 2616), 5/473 (No. 3539); Buḥârî, "Bed'ül-Vahy", 1; "Bed'ül-Halk", 6; "Menâkıb", 20.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/261 (No. 12922), 21/347 (No. 13865); Buḥârî, "Edeb", 39; "Cihâd ve's-Siyer", 39; Müslim, "Fezâil", 48; Muhammed b. İsmâ b. Sevre b. Mûsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maḥbaati Muḥtafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), "Cihâd", 14 (No. 1687); İbn Mâce, "Cihâd", 9, (No. 2772).

Mes'ûd'un kiraati de son kiraattir." dedi.⁴¹ Başka bir rivayette, soru ve cevap kısmı olmaksızın sadece rivayetin devamındaki İbn Abbas'ın sözü zikredilmiştir.⁴²

Bu rivayeti İbn Abbas'tan Zir b. Hubeyş⁴³ (ö. 82/701) ve Ebû Zabyân⁴⁴ (ö. 90/708) da nakletmiştir. Onların rivayetinde, İbn Abbas'ın sorusu ve cevabından sonra "Resûlullah'a her yıl Kur'an'ın bir defa arz edildiği, vefat ettiği yıl ise iki defa arz edildiği ve İbn Mes'ûd Kur'an'dan nesh edilene ve değiştirilene şahit oldu."⁴⁵ dediği yer almıştır.⁴⁶

Mücâhid⁴⁷ ve Ebû Zabyân'ın⁴⁸ İbn Abbas'tan naklettikleri zikri geçen rivayet sahih olarak değerlendirilirken, Zir b. Hubeyş'in İbn Abbas'tan naklettiği rivayet hasen olarak değerlendirilmiştir.⁴⁹ Bu rivayet, son arzaya İbn Mes'ûd'un katıldığı ve onun kiraatinin Resûlullah'ın okuduğu son kiraat olduğunu göstermektedir. Bu sebeple İbn Mes'ûd'un Kur'an'ın nesh edilene, değişene, âyetlerin ve sûrelerin tertibine şahit olduğu ortaya çıkmaktadır. Tahâvî, Resûlullah'ın Cebrâil'e Kur'an

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/295-296 (No. 2494); Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbü'rî Ḥâkim, *el-Müstedrek âle's-Şaḥîḥayn*, thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/250 (No. 2903).

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/140 (No. 2999).

⁴³ Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 12/103 (No. 12602).

⁴⁴ Husayn b. Cündüb b. Amr el-Kûfî'dir. Zehebî, *Siyer*, 4/362-363.

⁴⁵ Metnin son kısmının Arapçası *شَهِدَ عَبْدُ اللَّهِ مَا نَسَخَ مِنْهُ وَمَا بَدَّلَ* şeklindedir. Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında tebdil edilene kısmı yoktur.

⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/154 (No. 30288); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/395 (No. 3422); Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buḥârî, *Ḥalku Efâli'l-İbâd*, thk. 'Abdurrahman 'Amîre (Riyad: Dâru'l-Ma'ârif es-Su'ûdiyye, 1398), 87; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/248 (No. 7940), 7/353 (8201); Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 4/435 (No. 2562); Ṭahâvî, *Şerḥu Müşkili'l-âsâr*, 1/263 (No. 286), 8/138 (No. 3120), 9/257 (No. 3625), 14/229 (No. 5590); a.mlf., *Şerḥu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muḥammed Zuhri en-Neccâr, Muḥammed Seyyid Câdilḥaḳ (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/356 (No. 2105).

⁴⁷ Mücâhid'den hadisi nakleden İbrahim b. Muhâcir 'leyyinü'l-hadîs' olup, isnaddaki diğer râviler Şeyhayn'ın râvileridir. İbrahim b. Muhâcir sebebiyle isnad zayıf olsa da hadisin metni sahih olarak değerlendirilmiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/295-296 (No. 2494), 5/140 (No. 2999). Ayrıca Ḥâkim isnadın sahih olduğunu söylemiş; Zehebî de ona muvafakat etmiştir. Ḥâkim, *el-Müstedrek*, 2/250 (No. 2903).

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/395 (No. 3422); Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 4/435 (No. 2562).

⁴⁹ Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 12/103. İsnadda Zir b. Hubeyş'ten hadisi rivayet eden meşhur kiraat âlimi Âsım b. Behdele hakkında muhaddisler farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 13/476-478; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Os.mân Zehebî, *Mîzânü'l-i-tidâl fî naḳdi'r-ricâl*, thk. Alî Muḥammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 2/357. Bu sebeple Zehebî onun rivayetlerini hasen olarak değerlendirmiştir. Zehebî, *Mîzân*, 2/357. Ancak her ne kadar bazı muhaddislere göre sika olmasına rağmen hadis rivayetinde hata yaptığı söylene de özellikle ihtisas alanı olan kiraatle ilgili bir rivayette daha dikkatli olacağı belirtilebilir. Âsım b. Behdele'den hadisi rivayet eden Şerik b. Abdullah en-Nehaî'yi (ö. 177/794) bir kısım âlim cerh etse de ta'dîl edenler daha çoktur. Hatta Buhârî *Sahîh*'te ondan istiḥşad için rivayette bulunurken, Müslim de mutâbaat için onun hadisini almış ve başkaları da onunla ihticac etmişlerdir. bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 12/467-475.

okurken İbn Mes'ûd'un da şahit olma mertebesine ulaşmasını ancak Allah'ın Hz. Peygamber'e emretmesi sebebiyle olduğunu bildirmektedir.⁵⁰

1.5. Semüre b. Cündeb Rivayetleri

Hasan-ı Basrî⁵¹ (ö. 110/728), Semüre b. Cündeb'in (r.a.) şöyle dediğini nakletmiştir: Kur'an Resûlullah'a üç defa arz edildi.⁵² *Müstedrek*'te sayı belirtilmeden "Kur'an Resûlullah'a birkaç⁵³ defa arz edildi."⁵⁴ şeklinde geçmektedir.⁵⁵ Rivayetin sonunda râvi Hammâd'ın (ö. 167/784) onlar/ilim adamları, bizim kıraatimiz son arzadaki kıraattir, demişlerdir bilgisi yer almaktadır.⁵⁶ Ayrıca rivayet Semüre'den, Hz. Peygamber'in "Kur'an bana üç defa arz olundu" dediği şeklinde Resûlullah'ın sözü olarak nakledilmiştir.⁵⁷

Semüre'den nakledilen dört rivayette de isnadda sırasıyla Semüre, Hasan-ı Basrî, Katâde, Hammâd b. Seleme, Haccâc b. el-Minhâl bulunmaktadır. Isnadda zikri geçen râvilerin hadis rivayetinde itimat edilen kişiler olduğu bilinmektedir. Semüre'nin sözünü Haccâc'dan nakleden Muhammed b. el-Müsennâ,⁵⁸ Muhammed b. Beşşâr⁵⁹ ve Ali b. Abdülazîz el-Begavî⁶⁰ güvenilir kişilerdir.⁶¹ Resûlullah'ın sözü

⁵⁰ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 14/229.

⁵¹ Hasan-ı Basrî'nin Semüre'den hadis işitmediği söylense de genel kabul, onun Semüre'den hadis işittiği yönündedir. bk. Abdullah Aydın, "Hasan Basri: Hayatı ve Hadîs İlmindeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 1988), 109-110.

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr el Atekî el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Menşûr bi-ismi'l-Bahrü'z-zehhâr)*, thk. Mañfûzurrahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1998), 10/416 (No. 4564); Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Müsnedü'r-Rûyânî*, thk. Eymen 'Alî Ebû Yemânî (Kahire: Muessesetu Kurtuba, 1416), 2/52 (No. 817).

⁵³ Hâkim'in eserinden yaklaşık yüzyıl önce yazılan Bezzâr ve Rûyânî'nin *Müsned*'lerinde üç sayısının olup *Müstedrek*'te olmaması, Hâkim'in râvilerinden biri tarafından üç sayısının sehven düşürülmüş olabileceğini aklımıza getirmektedir.

⁵⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/250 (No. 2904).

⁵⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/250. Hâkim, rivayetin bir kısmının Buhârî'nin şartına, bir kısmının da Müslim'in şartına göre sahih olduğunu fakat bu hadisi tahrîc etmediklerini zikretmiştir. Zehebî hadisin sahîh olduğunu bildirmiştir. Yine İbn Hacer ve Mübârekpûrî gibi alimler hadisin isnadının hasen olduğunu ve Hâkim'in ona sahîh dediğini ifade etmişlerdir. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askâlânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahihi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Haţib (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959), 9/44; Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Mirâtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâtî'l-Meşâbih* (Hindistan: İdâratü'l-Bühûsî'l-İlmiyye, 1404), 7/149.

⁵⁶ Bezzâr, *Müsned*, 10/416; Rûyânî, *Müsned*, 2/52; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/250.

⁵⁷ Rûyânî, *Müsned*, 2/55 (No. 826).

⁵⁸ Bezzâr, *Müsned*, 10/416.

⁵⁹ Rûyânî, *Müsned*, 2/252.

⁶⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/250.

⁶¹ Ali b. Abdülazîz el-Begavî'nin hadis rivayetindeki durumu için bk. Zehebî, *Siyer*, 13/348-349; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/362-363. Muhammed b. Beşşâr'ın hadis rivayetindeki durumu için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'r-ricâl*, 24/511-518; Zehebî, *Siyer*, 12/144-149. Muhammed b. el-Müsennâ'nın hadis rivayetindeki durumu için bk. Zehebî, *Siyer*, 12/123-125.

olarak aktarılan rivayeti ise Haccâc'dan oğlu Ubeydullah b. Haccâc rivayet etmiştir.⁶² Ubeydullah'ın gerek babasından⁶³ gerekse başkalarından az da olsa rivayeti bulunmaktadır.⁶⁴ Fakat onun hayatı ve hadis rivayetindeki durumu ile ilgili tabakat ve cerh-ta'dîl kitaplarında herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Nitekim Taberî'nin hocaları ile ilgili eser yazan Ekrem b. Muhammed Ziyâde de Taberî'nin hocası Ubeydullah'ı bilmediğini ve onun tercemesine ulaşamadığını bildirmiştir.⁶⁵ Bu sebeple gerek Ubeydullah'ın tanınmaması gerekse Semüre'den nakledilen diğer üç rivayet sebebiyle, Ubeydullah'ın naklettiği rivayette Hz. Peygamber'e atfedilen sözün sahâbî Semüre'ye ait olma ihtimali bulunmaktadır.

Semüre'nin (r.a.) bahsettiği söz konusu arzın mahiyetiyle ilgili net bir bilgiye ulaşamamıştır. Onun, ramazanlardaki arzayı mı yoksa Kur'an'ın nüzul sürecindeki başka bir olayı mı kastettiği bilgisine rastlanılmamıştır.

1.6. Enes b. Mâlik Rivayetleri

İbn Sîrîn (ö. 110/729), Enes b. Mâlik'in şöyle dediğini aktarmıştır. "Cibrîl her yıl ramazanda Kur'an'ı bir defa arz ederdi. Vefat ettiği yıl ise Resûlullah'a, Kur'an'ı iki defa arz etmiştir." İbn Sîrîn "Bugün okuduğumuz kıraatin son arzada okunan kıraat olduğunu umuyorum/düşünüyorum." demiştir.⁶⁶

Makdisî'nin (ö. 643/1245) naklettiği bu rivayetin isnadında Dârekutnî de bulunmaktadır. Makdisî, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Yahya b. Huleyf b. Ukbe, Abdullah b. Avn, İbn Sîrîn, Enes b. Mâlik isnadıyla nakledilen bu rivayette Yahya b. Huleyf'in teferrüd etmesi sebebiyle hadisin *garîb* olduğunu söylediğini bildirmiştir.⁶⁷ İsnadı ise hasen olarak değerlendirilmiştir.⁶⁸

⁶² Rûyânî, *Müsned*, 2/255.

⁶³ Rûyânî, *Müsned*, 2/55 (No. 826); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli 'Âyi'l-Kurân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 10/471; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebrî*, 22/282 (No. 723); Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. 'Amr b. Ğurâme el-Umrevî (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 30/66.

⁶⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târik b. İvâdullâh b. Muhammed, 'Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 4/373 (No. 4470); Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nubu'vve*, thk. Maḥfûzu'r-Raḥmân Zeynullâh es-Selefi, Muhammed b. Şâlih ed-Debbâsî (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 9/60; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 5/458.

⁶⁵ Ekrem b. Muhammed Ziyâde el-Fâlûcî el-Eserî, *Mu'cemu şü'yûhu't-Taberî ellezî ravâ anḥum fi kütübihî'l-müsnedeti'l-matbûa* (Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1426), 319.

⁶⁶ Ebû 'Abdillâh Ziyâuddîn Muhammed b. 'Abdîlvâhid b. Ahmed Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisi'ü'l-Muḥtâre mimma lem yuḥricḥü'l-Buḥârî ve Müslim fi Şaḥîḥayhimâ*, thk. Âbdulmelik b. 'Abdullâh b. Deḥiş (Beyrut: Dâru Ḥaḍr, 1420/2000), 7/162-163.

⁶⁷ Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisi'ü'l-Muḥtâre*, 7/163.

⁶⁸ Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisi'ü'l-Muḥtâre*, 7/163.

Enes'in naklettiği bu hadis, onun rivayeti olarak başka bir hadis kitabında tespit edilememiştir. Hatta Makdisî ile Enes b. Mâlik arasındaki isnadda Dârekutnî de bulunmakta ancak onun eserlerinde de Enes'ten böyle bir rivayet bulunamamıştır.⁶⁹ Fakat rivayeti, zikri geçen isnad ve devamındaki İbn Sîrîn'in sözüyle birlikte İbn Sa'd,⁷⁰ İbn Sîrîn'in sözü olarak nakletmiştir.⁷¹ Yine rivayet, İbn Sîrîn'in sözü olarak farklı bir isnadla da nakledilmiştir.⁷² Bu sebeple İbn Sîrîn'in sözünün bazı râviler tarafından Enes b. Mâlik'e nisbet edildiği düşünülmektedir.

Makdisî'nin eserinin, *Sahîhain* dışında yer alan müsned, sünen, tabakat, tarih kitapları ve cüz gibi küçük hacimli derlemelerde yer alan sahih hadislerden oluşturduğu bildirilmiştir.⁷³ Bu sebeple Enes'in bu rivayeti daha önce yazılmış ve günümüze ulaşamamış hadis mecmualarından alınmış olmalıdır.⁷⁴ Ayrıca İbn Sîrîn'in uygulamayı mürsel olarak anlatmış olabileceği de hatıra gelmektedir.

2. Arza Uygulaması Hakkında Rivayetlerden Çıkarımlar

Sahâbenin arzaya dair naklettiği bu rivayetlerden arzanın mahiyeti ile ilgili bazı tespitler ortaya çıkmaktadır. Bunların başında arzanın her ramazan ayında bir defa, son ramazanda ise iki defa olduğudur. Umûm bildiren bu ifadeden -her ne kadar farklı görüşler olsa da-⁷⁵ her ramazan ifadesi dolayısıyla arzanın Kur'an'ın indirilmeye başladığı ilk ramazan dışında hicret öncesi Mekke'de ve hicret sonrası Medine'de bütün ramazanlarda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim bununla ilgili olarak İbn Hacer el-Askalânî, (ö. 852/1449) "Arza Kur'an'ın indirilmeye başlanmasından itibaren bütün ramazanlarda olmuştur. Her ne kadar ramazan orucu hicretten sonra ramazan ayında farz kılınmışsa da arza, sadece hicretten

⁶⁹ Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113), Dârekutnî'nin *el-Fevâidü'l-efrâd* adlı eserini alfabetik sıraya koyarak *Etrâfu'l-ğarâib ve'l-efrâd* isimli eserini hazırlamıştır. bk. M. Yaşar Kandemir, "İbnü'l-Kayserânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/110. Ancak hadise, Dârekutnî'nin söz konusu eserinin günümüze gelen bölümlerinde ulaşamamıştır. İbnü'l-Kayserânî'nin eserinde hadisin ilk kısmı verilerek Yahya b. Huleyf'in teferrüdü sebebiyle garîb olduğu zikredilmiştir. Ebü'l-Faql Muhammed b. Tâhir b. 'Alî b. Ahmed el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Etrâfu'l-Çarâib ve'l-Efrâd min Hadîs-i Resûlillah*, thk. Maḥmûd Muhammed Naşşâr, es-Seyyid Yûsuf (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/232-233.

⁷⁰ İbn Sa'd, Yahya b. Huleyf ve Abdülvehhâb b. Atâ'dan, onlar da Abdullah b. Avn'dan o da İbn Sîrîn'den rivayet etmiştir.

⁷¹ Ebü 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1388/1968), 2/195.

⁷² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/154 (No. 30292).

⁷³ Bunun için bk. Mehmet Efendioğlu, "Ziyâeddin el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/492.

⁷⁴ Makdisî'nin zikri geçen kitabının, kaybolmuş eserlerdeki bazı rivayetleri günümüze aktarması sebebiyle önemli olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁵ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Kaştallânî, *İrşâdû's-sârî li-şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Mısır: el-Maṭba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 7/455; Şen, "Arza ve Mahiyeti", 46-47; Mehmet Dağ - İbrahim Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi Rivayet Merkezli Bütüncül Bir Okuma* (İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2023), 195.

sonraki ramazanlara has kılınmaz. Çünkü ramazan orucu farz kılınmadan önce de bu ay ramazan olarak isimlendirilmekteydi.” demiştir.⁷⁶

Başka bir husus, arzada Kur'an'ın kim tarafından okunduğudur. Resûlullah mı okuyor Cebrâil mi yoksa her ikisi sırayla mı birbirine okuyorlardı? Bazı rivayetlerde Cebrâil'in okuduğu bildirilirken,⁷⁷ bazı rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in Cebrâil'e okuduğu zikredilmiştir.⁷⁸ Bir kısım hadiste fiil müfâale babında işteş/karşılıklı oluş bildiren manada kullanılmıştır. Bu hadislerde geçen kelimeler يعارض/yüârizu⁷⁹ ve يدارس/yüdârisü⁸⁰ fiilleridir.⁸¹ Bundan da her ikisinin karşılıklı olarak birbirlerine okuduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî,⁸² Kastallânî (ö. 923/1517)⁸³ ve Zâhid el-Kevserî (1879-1952) gibi alimler Hz. Peygamber ve Cebrâil'in birbirlerine karşılıklı okuduklarını bildirmişlerdir.⁸⁴ Bu sebeple Kevserî, son arzada iki Resûlullah, iki de Cibrîl tarafından olmak üzere arzanın dört defa olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵ Verilen bilgilerden arza olayının karşılıklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Sahâbenin arza olayını farklı şekilde nakletmesi, rivayetler birlikte düşünüldüğünde şöyle izah edilebilir: Bazı sahâbiler Cebrâil'in okumasına, bazıları Hz. Peygamber'in okumasına dikkat çekerken, bazıları ise karşılıklı okumalarını olduğu gibi anlatmış olabilir.

Bir diğer mesele arzanın hangi vakitte gerçekleştiğidir. Acaba hadise gündüz mü gece mi yaşanmıştır? Yukarıda arza ile ilgili zikredilen rivayetler içinde sadece

⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/44.

⁷⁷ Buḥârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 7. Bab başlığında ve Ebû Hüreyre hadisinde zikredilmiştir. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/154 (No. 30292); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/395 (No. 3422); İbn Mâce, "Siyâm", 58 (No. 1769); Taḥâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 1/263 (No. 286).

⁷⁸ Buḥârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 7. (İbn Abbâs rivayeti). İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/154 (No. 30293), 329 (No. 31811); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/481 (No. 2042), 4/295-296 (No. 2494), 5/146-147 (No. 3010).

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/395-396 (No. 3845), 9/44 (No. 26413); Buḥârî, "Bed'ül-Halk", 6, "Menâkıb", 22; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 98-99 (No. 2450); İbn Mâce, "Cenâiz", 64 (No. 1621); Nesâî, *es-Sünenül'l-kübrâ*, 7/393 (No. 8310); Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 12/111 (No. 6745).

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/375 (No. 2616); Buḥârî, "Bed'ül-Vahy", 1, "Bed'ül-Halk", 6; "Menâkıb", 20; Nesâî, "Siyâm", 2 (No. 2095).

⁸¹ Demirci, sahih hadis kaynakları diyerek sadece *Kütüb-i tis'a*'da bulunan arza hadislerini araştırmış ve onların 13 tane olduğunu söylemiştir. (Bunlar yukarıda rivayetleri bulunan sahâbilerden nakledilen birçoğu aynı olan hadislerdir.) Fakat söz konusu rivayetler, yeri geldikçe dipnotlarda zikredildiği gibi diğer hadis kaynaklarını saymazsak bile bu dokuz kitapta çok daha fazladır. Yine o, bir hadiste arz edenin Cebrâil olduğunu, üç rivayette ise karşılıklı arz etme anlamındaki yüârizu fiilinin bulunduğunu söyler. Ancak bu iki şekildeki arz hakkında onun verdiği bilgilerden daha fazla hadis olduğu yukarıdaki dipnotlarda verilen kaynaklardan anlaşılmaktadır. Muhtemelen Demirci, asıl alanı hadis olmaması ve araştırma yaptığı dönemde elektronik imkanlardan faydalanmanın şimdiki kadar ilerlememiş olması sebebiyle bu rivayetlere ulaşamamıştır. Ayrıca o, karşılıklı okuma anlamında kullanılan yüdârisü fiilinin kullanıldığı hadislere de hiç değinmemiştir. bk. Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 149.

⁸² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/43.

⁸³ Kaştallânî, *İrşâdû's-sârî*, 7/455.

⁸⁴ Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, y.y.), 26.

⁸⁵ Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 26.

İbn Abbas'tan nakledilen bir hadiste arzanın vaktiyle ilgili bir zaman dilimi bildirilmiştir. İbn Abbas'ın naklettiği "Resûlullah insanların en cömerdi idi. En cömert olduğu zaman, ramazanda Cibrîl ile buluştuğu vakittir. O, ramazanda her gece Cibrîl ile buluşur, karşılıklı olarak onunla Kur'an'ı müdârese edip/okuyup incelerdi. Bundan dolayı Resûlullah hayır konusunda, sürekli esen rüzgârdan daha cömertti." anlamındaki rivayette arzanın gece vakti meydana geldiği açıkça bildirilmektedir.⁸⁶

İbn Hacer ve Kastallânî, gündüz meşgaleler,⁸⁷ dini ve dünyevi vazifeler dolayısıyla arzanın gece vaktinde olduğunu bildirmişler ve Resûlullah'ın Kur'an'dan indirileni ramazan gecelerine göre taksim ettiğini ve bu taksim edilen kısmı gecenin belli bir kısmında okuduğunu söylemişlerdir. Çünkü onun bu okunacak Kur'an'dan başka geceleyin teheccüd kılma, ailesine zaman ayırma ve bedenini dinlendirmek için uykuya da vakit ayırması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁸⁸

İbn Hacer ve Kastallânî gibi şârihlerin arzanın gece olduğunu bildiren açıklamalarına rağmen konu ile ilgili çalışma yapan Ziya Şen, "Arzanın gündüzleri yapıldığına dair ilk bilgileri ise, şerh literatürüne borçluyuz." dedikten sonra "Buhârî şârihi Kastallânî'nin bu görüşte olduğunu" ifade ederek⁸⁹ sadece Kastallânî'nin eserinden kaynak göstermiş⁹⁰ ve o, bu görüşü için başka bir hadis şârihini ve eserini zikretmemiştir. Ancak onun kaynak olarak gösterdiği Kastallânî'nin eserinde bahsi geçen konuyla ilgili bir bilgi bulunmadığı gibi aksine yukarıda zikredildiği gibi Kastallânî arzanın gece olduğu görüşünün yanında, geceleyin olmasının hikmetlerinden de bahsetmiştir.⁹¹ Şen'in Kastallânî'den kaynak olarak verdiği yerde, şârihin açıklaması bulunmayıp *Sahîh-i Buhârî*'de geçen bir hadis bulunmaktadır. Rivayette Resûlullah'ın Abdullah b. Amr'a ayda bir hatmet, emrine karşı Abdullah'ın daha fazlasını istemesi ve sonunda yedi⁹² gecede bir hatim yapmaya söz vermesi yer almaktadır. O, yaşlanınca geceleyin kendisine kolaylık olsun diye Kur'an'ın yedide birini gündüz ailesinden birine arz ederdi.⁹³ Dolayısıyla burada bir karıştırma olduğu anlaşılmaktadır. Arzanın gece olduğunu bildiren sahih rivayetlere rağmen Muhammed Hamidullah'ın hiçbir kaynak vermeden arzanın gündüz olduğunu ve arzalarda sahâbîlerin kendilerine ait yazılı nüshaları getirip takip

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/375 (No. 2616), 5/397 (No. 3425), 473 (No. 3539); Buhârî, "Bed'ül-Vahy", 1; "Savm", 7; "Bed'ül-Halk", 6; "Menâkıb", 2; Fezâilü'l-Kur'an", 7; Müslim, "Fezâil", 50 (No. 2308); Nesâî, "Sıyâm", 2 (No. 2095).

⁸⁷ Nitekim bununla ilgili olarak Kur'an'ı Kerim'de "Çünkü gündüzün sana uzun bir meşgûliyet vardır." buyrulmuştur. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Müzzemmil Sûresi, 73/7.

⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/45; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 7/456.

⁸⁹ Şen, "Arza ve Mahiyeti", 48.

⁹⁰ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 7/483.

⁹¹ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 7/456.

⁹² Buhârî, bazı râviler tarafından beş ve üç gecenin de nakledildiğini fakat çoğunun yedi geceyi zikrettiğini bildirmiştir. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 34.

⁹³ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 34; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 7/483.

etmelerini ifade etmesi⁹⁴ taaccüb edilecek bir durumdur.⁹⁵ Hamidullah'ın bahsettiği şekilde Cebrâil'in de hazır bulunduğu bu ortamda sahâbenin ellerinde bulunan nüshalarla ramazanlarda Hz. Peygamber'i dinledikleri bilgisi kayda değer bir bilgi olarak gözükse de her yıl meydana gelen böylesi önemli bir olayın, başta hadis kitapları olmak üzere herhangi bir temel kaynakta bulunmaması, arzanın onun bahsettiği şekilde mümkün olmadığını göstermektedir.

Muhsin Demirci, sahâbîlerin de arzaya iştirak ettiğini düşünerek arzanın Mekke'de Hz. Peygamber'in belirlediği bir yerde Medine'de ise mescidde olabileceğini söylemektedir.⁹⁶ Fakat arzaya böyle bir sahâbe grubunun katıldığıyla ilgili kaynaklarda bir bilgiye ulaşılamadığı için bu yoruma katılmak pek mümkün görünmemektedir. Arzanın hem Mekke'de hem de Medine'de gerçekleştiği yerle ilgili temel kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Arza ile ilgili diğer bir konu arzalara herhangi bir sahâbenin katılıp katılmadığı mevzudur. Son arzanın dışındaki arzalara herhangi bir sahâbenin katıldığıyla ilgili Hamidullah'ın verdiği bilginin⁹⁷ dışında kaynaklarda bir bilgiye ulaşılamamıştır. Hamidullah da bu bilgiyi aktarırken herhangi bir kaynak zikretmemiştir. Kaynaklarda son arzaya katıldığı net bir şekilde bildirilen sahâbînin İbn Mes'ûd olduğu görülmektedir. İbn Mes'ûd'un son arzaya katıldığı bilgisi yukarıda İbn Abbas'ın verdiği bilgiye dayanmaktadır. O, İbn Mes'ûd'un kıraatinin son kıraat olduğunu, son arzaya katıldığını ve Kur'an'dan nesh edilene ve tebdil edilene şahit olduğunu bildirmiştir.⁹⁸ Ancak İbn Mes'ûd'un gerek yukarıda geçen rivayetinde ve gerekse diğer rivayetlerinde kendisinden son arzaya katıldığı ile ilgili

⁹⁴ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1993), 2/698.

⁹⁵ Bununla ilgili Hamidullah'ın verdiği bilgilerin eleştirisi için bk. Dağ - Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi Rivayet Merkezli Bütüncül Bir Okuma*, 195-196.

⁹⁶ Demirci, *Kur'an Tarihi*, 153.

⁹⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/698.

⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/154 (No. 30288); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/395 (No. 3422); Buḥârî, *Halku Efâli'l-İbâd*, 87; Nesâî, *es-Sünenül'l-kübrâ*, 7/248 (No. 7940); Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 4/435 (No. 2562); Taḥâvî, *Şerḥu Müşkili'l-âsâr*, 1/263 (No. 286), 8/138 (No. 3120); Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-âsâr*, 1/356 (No. 2105).

muttasıl isnadla bir bilgi aktarılmamıştır.⁹⁹ Ondan sadece Resûlullah'ın vefat ettiği yıl Kur'an'ı ona arz ettiği bilgisi¹⁰⁰ nakledilmiştir.¹⁰¹

Son arzaya katıldığı belirtilen bir diğer sahâbî Zeyd b. Sâbit'tir (ö. 45/665 [?]). el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122) "Zeyd b. Sâbit'in, Kur'an'ın nâsih ve mensûhunun açıklandığı Resûlullah'ın Cebrâil'e Kur'an'ı arz ettiği son arzaya şahit olduğu" söylenir demiştir.¹⁰² Begavî söz konusu bilgiyi meçhul sıgayla "yükâlû/denilir ki" kelimesiyle ifade etmiştir.¹⁰³ Bu şekildeki meçhul sığa kesinlik ifade etmeyip zan ifade etmektedir. Rivayetin Kur'an'ın nâsih ve mensûhunun açıklandığına dair kısmı olmaksızın Zeyd'in son arzaya katıldığını Begavî ayrıca Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den (ö. 73/692 [?]) şöyle nakletmiştir:

Zeyd b. Sâbit, Resûlullah'ın vefat ettiği yıl Kur'an'ı iki defa Hz. Peygamber'e okumuştur. Bu sebeple bu kıraat Zeyd b. Sâbit kıraati diye isimlendirilmiştir. Çünkü o, Kur'an'ı Resûlullah için yazmış, ona okumuş ve son arzaya şahit olmuştur. Ve o, ölünceye kadar bu kıraati insanlara okutmuştur. Bu yüzden Ebû Bekir ve Ömer Kur'an'ın cem'inde ona itimat etmişler ve Osman da Mushafları yazma konusunda onu görevlendirmiştir.¹⁰⁴

Yine Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit, Muhacir ve Ensar'ın kıraatinin aynı olduğu, onların âmmenin okuduğu gibi okudukları, bu okuyuşun Resûlullah'ın vefat ettiği yıl Cibrîle iki defa okuduğu kıraat olduğu ve Hz. Ali'nin de yaşadığı müddetçe Osman Mushaf'ına göre

⁹⁹ İbn Mes'ûd'dan muttasıl isnadla bir bilgi gelmemiş fakat ondan *أَخَذْتُ بِالْعَرَضَةِ إِذْ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْكِتَابِ فَأَنْشَأَ يَتْلُوهُ فَأَمَرَ الزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوْنِ أَنْ يَكْتُبَ لَهُ* "Eğer son arzaya benden sonra katılan ve devemin beni kendisine ulaştıracağı birini bilseydim, kesinlikle ona giderdim veya ona varmak için bütün gücümü sarf ederdim." dediği nakledilmiştir. Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. 'Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî Ebû 'Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, thk. Mervân el-A'îyye vd. (Dımaşk; Beyrut: Dâru İbn Kes'îr, 1416/1995), 102; Ebû 'Os.mân Sa'îd b. Manşûr el-Horâsânî Sa'îd b. Manşûr, *et-Tefsîr min Süneni Sa'îd b. Manşûr*, thk. Sa'd b. 'Abdullâh b. 'Abdulâzîz Âl-i Hâmid (b.y.: Dâru's-Şamî, 1417/1997), 1/246. İki kaynaktan da isnadda sırasıyla İbn Mes'ûd, İbn Sîrîn, Eyyûb es-Sahtiyânî ve İbn Uleyye İsmail b. İbrahim bulunmaktadır. İbn Sîrîn, rivayeti İbn Mes'ûd'un şöyle dediği, *بُنْتُ*/bana haber verildi formatıyla nakletmiş olup; kendisiyle İbn Mes'ûd arasında bilgiyi aktaran kişiyi zikretmemiştir. O, İbn Mes'ûd'un vefatından birkaç yıl sonra doğduğu için ondan herhangi bir şey işitmemiştir. Dolayısıyla isnadda bir kopukluk bulunmaktadır. Zikri geçen bilgi İbn Mes'ûd'dan, arza-i ahîraya katıldığı kısmı olmaksızın başta Buhârî ve Müslim olmak üzere hadis kitaplarında yer almaktadır. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 8; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 114-115.

¹⁰⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10 /204 (No. 10473).

¹⁰¹ *Müsned*'deki rivayette iki defa arz ettiği zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/395-396 (No. 3845).

¹⁰² Begavî, *Şerhu's-Sünne*, 4/525.

¹⁰³ Aynı bilgiyi Begavî'den yaklaşık 150 yıl sonra vefat eden Ebû Şâme el-Makdisî ve Süyûtî de nakletmiştir. bk. Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî ed-Dimeşkî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: y.y., 1395/1975), 69; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etu'l-Mıṣriyyeti'l-Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974), 1/177.

¹⁰⁴ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, 4/525-526. Ebû Şâme el-Makdisî de aynı bilgiyi zikretmiştir. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, 69.

okuduğu ve onu imam kabul ettiği nakledilmiştir.¹⁰⁵ Muhsin Demirci, Zerkeşî ve Hamidullah'tan naklen Zeyd'in son arzaya katıldığını söylemiştir.¹⁰⁶ Yine Şen de İbn Âşûr'un (1879-1973) tefsirinde Zeyd'in son arzaya şahit olduğuna dair bazı rivayetlerin bulunduğunu ileri sürer.¹⁰⁷ Fakat onun kaynak olarak gösterdiği yerde sadece "Zeyd'in Resûlullah'ın Cebrâil'e Kur'an'ı arz ettiği son arzaya şahit olduğu söylenir" şeklindeki bilgi geçmektedir.¹⁰⁸ Bunun dışında İbn Âşûr, onun son arzaya katılmasıyla ilgili hiçbir bilgi zikretmemiştir.¹⁰⁹

Zeyd b. Sâbit'in son arzaya katılımıyla ilgili ilk bilgi, Begavî'nin eserinde yer almaktadır. Daha önceki eserlerde bu konuda bir bilgiye ulaşamamıştır. Onun kıraatinin son arzada okunan kıraate uygun olduğu¹¹⁰ ve Resûlullah'ın vefat ettiği yıl Kur'an'ı iki defa Hz. Peygamber'e okuduğu, bu sebeple onun kıraatinin Zeyd b. Sâbit kıraati diye isimlendirildiği görülmektedir. Nitekim başta dört halife olmak üzere sahâbenin hepsi onun kıraatini benimsemiştir. Çağdaş kıraat âlimlerinden Gânim Kaddûrî el-Hamed'in de ifade ettiği gibi onun kıraati cemaatin kıraati olarak kabul

¹⁰⁵ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, 4/525; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, 68-69. Zerkeşî de es-Sülemî'den benzer bilgiler nakletmiş; ayrıca o, Zeyd'in son arzaya katıldığını da zikretmiştir. Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdîr eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: Dâru'l-İhyâi'l-Kutubî'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/237.

¹⁰⁶ Demirci, *Kur'an Tarihi*, 150. Fakat Demirci'nin Hamidullah'ın eserini kaynak olarak verdiği yerde Hamidullah böyle bir bilgi zikretmeksizin sadece Zeyd'in vahiy kâtipliği esnasındaki faaliyetinden bahsetmiştir. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/698.

¹⁰⁷ Şen, "Arza ve Mahiyeti", 50.

¹⁰⁸ İbn Âşûr, söz konusu bilgiyi Şemsüddîn el-İsfahânî'nin tefsirinde zikrettiğini söylemektedir. Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 749/1349), *Envârü'l-hakâikü'r-rabbâniyye fî tefsîri'l-leṭâifi'l-Kur'âniyye* isimli tefsirin müellifidir. Muhsin Demirci, "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/510. Şemsüddîn el-İsfahânî söz konusu bilgiyi muhtemelen Begavî'den almıştır. Çünkü Ebû Bekir, Ömer, Osman, Zeyd b. Sâbit, muhacir ve ensarın kıraatinin aynı olduğu bilgisi ve Zeyd'in son arzaya katıldığı söylenir, ifadesi meçhul sıgayla aynen zikredilmiştir.

¹⁰⁹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/52.

¹¹⁰ Meşhur tâbiîn âlimi Abîde es-Selmânî (ö. 72/691), "Bugün insanların okuduğu kıraat, Resûlullah'a vefat ettiği yıl arz olunan kıraattir." demiştir. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/154 (No. 30291). Abîde ömrünün çoğunu Kûfe'de yaşamış, İbn Mes'ûd'dan fıkıh ve kıraat öğrenmiştir. İbn Mes'ûd'un öğrencisi olması sebebiyle ilk başta bu kıraat İbn Mes'ûd'un kıraati midir diye düşünülebilir. Fakat onun bahsettiği kıraat Zeyd'in kıraatidir. Çünkü Hz. Osman mushafları istinsah ettirdikten sonra Kûfe'ye gönderilen mushafla beraber Ebû Abdurrahman es-Sülemî'yi göndermiştir. Sülemî vefat ettiği 73 yılına kadar kırk yıl Kûfe'de Kur'an okutmuştur. Abîde ile Sülemî yaklaşık aynı yıllarda vefat ettiğine göre Abîde'nin ömrünün son kırk yılında Sülemî Kur'an muallimliği yapmıştır. Onun okuttuğu kıraat ise Zeyd kıraatidir. Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-Seba fî'l-Kirâât* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972), 67-69.

edilmiş, İbn Mes'ûd kıraati¹¹¹ ise Zeyd'in kıraatinden sonra en meşhur kıraat¹¹² olmuştur.¹¹³

Sonuç

Kur'ân'ı Kerîm'in korunma yöntemlerinden biri de arzadır. Kur'an'ın korunması ve Hz. Peygamber'in kalbinde onu hıfz etmesi konusunda Allah güvence vermiş olsa da kulun üzerine düşeni yapması gerekmektedir. Resûlullah da arza ile üzerine düşeni yapmış ve Kur'an'ın muhafazası için gayret göstermiştir. Böylece her yıl yapılan arza ile Kur'an'ın tespiti, tertibi ve nesh olunan kısımları da belirlenmiş oluyordu. Arzaya dair rivayetleri inceleyen bu araştırma sonucunda arza ile ilgili Hz. Âişe, İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre, İbn Abbas, Semüre b. Cündeb ve Enes b. Mâlik gibi altı sahâbîden hadis nakledildiği görülmüştür. Ayrıca bir kısım tâbîden bu konuda mürsel rivayet bulunmaktadır. Hemen hemen tamamı sahih olan bu rivayetlerden hareketle arzanın mahiyeti hakkında şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Arza uygulaması, sahih rivayetlerle sabittir.

2. Bu uygulama Kur'an'ın indirilmeye başladığı ramazan ayından itibaren her ramazanda yapılmıştır. Son ramazanda arza iki defa yapılmış olup bu konudaki hadisler sahihtir.

3. Arzanın gündüz gerçekleştiğine dair bir bilgi bulunamamış, buna mukabil bir rivayette bunun gece yapıldığı tespit edilmiştir.

Hz. Peygamber'le Cebrâil arasında olan arzada her yıl ramazan ayına kadar indirilen sûre ve ayetler tekrar edilmiştir.

İbn Mes'ûd ile Zeyd b. Sâbit'in son arzaya katıldığı bilgisi geçmektedir. İbn Mes'ûd'un katıldığı bilgisi ilk dönem hadis kaynaklarında yer alırken Zeyd ile ilgili bilgiler sonraki dönem eserlerinde yer almaktadır.

¹¹¹ Resûlullah (s.a.v.) "Kim yeni indiği gibi Kur'an'ı okumayı istiyorsa, onu İbn Ümmü Abd'in kıraati üzere okusun." diyerek İbn Mes'ûd'un okuyuşunu övmüştür. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/211 (No. 35), 309 (No. 175); İbn Mâce, "Mukaddime", 11 (No.138).

¹¹² İbn Mes'ûd'un Hz. Osman döneminde Kur'an'ın istinsahından sonra diğer mushafların yakılması emrine karşı itirazları şu şekilde izah edilebilir: Hz. Osman, arza-i ahîrede okunan harf üzerine yani Kureyş lehçesi üzerine Kur'an'ı yazdırmıştı. Bu sebeple diğer harf üzere olan mushafların yakılmasını emretmişti. İbn Mes'ûd ise Resûlullah'a yetmiş sûre okuduğunu ve onun kendisine iyi okuduğunu söylediğini bildirmişti. (Buḥârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 8; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 114.) Muhtemelen o, bu sureleri başka harf üzere de okumuştur. Bu yüzden Hz. Peygamber'den öğrendiği herhangi bir harfi bırakmayacağını söylemiştir. Onun itirazı Zeyd'in okuduğu kıraate değildi. Kendisinin diğer harfe göre okuduğu kıraatin yasaklanmasınaydı. Çünkü onun, diğer harfleri de içine alan Hz. Ebû Bekir'in cem' ettiği Mushaf'a itirazda bulunduğu dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/395-396 (No. 3845); Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, 111-113, 139-145; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/116.

¹¹³ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Muhâdarât fî ulûmî'l-Kurân* (Ammân: Dâru Ammân, 1423), 121-122.

Resûlullah ile Cebrâil arasında geçen arza olayından ayrıca şu neticeler de çıkarılabilir:

Hiz. Peygamber'le Cebrâil arasında geçen arza olayı sebebiyle Müslümanlar arasında ramazan aylarında görülen mukabele geleneği ortaya çıkmıştır. Böylece Müslümanlar bireysel okumalarının yanında beraberce ve karşılıklı olarak da Kur'an'ı okuyarak Allah'ın iki seçkin elçisi arasındaki hatırayı canlandırmış ayrıca varsa okuyuş hatalarını daha düzgün okuyan hafızları dinleyerek telafi etmiş olmaktadırlar. Bu geleneğin devam ettirilmesi, hayır ayı olan ramazanda insanın vahiyle beraberliğini artıracak ve bu sebeple iyiliklerini de artıracaktır.

Hadislerde Allah Resulü'nün ramazan gecelerinde Cebrâil ile Kur'an'ı arz etmeleri neticesinde Kur'an'ı okumanın Hiz. Peygamber üzerindeki etkisine ve hayatına yön vermesine önemli bir vurgu yapıldığı görülmektedir. Bundan da Kur'an okuyan Müslümanların, okudukları Kur'an'ın tesirinin üzerlerinde ve yaşantılarında görülmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça/References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım., 1420.
- Aşıkkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*. ed. Bedreddin Çetiner. 43-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Aydınlı, Abdullah. "Hasan Basri: Hayatı ve Hadîs İlmindeki Yeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 1988).
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zuheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Dimaşk; Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr el Atekî. *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Menşûr bi-ismi'l-Bahrü'z-zehhâr)*. thk. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1998.
- Buḥârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. thk. Muṣṭafa Dîb el-Buḡâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1414/1993.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *Ḥalku 'Ef'âli'l-İbâd*. thk. 'Abdurrahman 'Amîre. Riyad: Dâru'l-Ma'ârif es-Su'ûdiyye, 1398.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Dağ, Mehmet - Tetik, İbrahim. *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi Rivayet Merkezli Bütüncül Bir Okuma*. İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2023.
- Dârekuṭnî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelu'l-Vâride fî'l-'Eḥâdîsi'n-Nubuvve*. thk. Maḥfûzu'r-Raḥmân Zeynullâh es-Selefi, Muhammed b. Şâlih ed-Debbâsî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Demirci, Muhsin. "el-Ahrufü's-Seb'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Demirci, Muhsin. "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2020.

- Ebû Muhammed Abd b. Humejd. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*. thk. Şubhî el-Bedrî es-Şa'îdî, Maḥmûd Muḥammed Ḥalîl. Kâhire: Mektebetü's-Sunne, 1408.
- Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Aḥmed 'Abdulğafûr 'Atţâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. İsmail el-Maḳdisî ed-Dimeşkî. *el-Mürşidü'l-Vecîz 'ilâ 'Ulûmin Tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: y.y., 1395/1975.
- Ebû Ya'lâ, Aḥmed b. 'Alî el-Mevsîlî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Ebû 'Ubeyd, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. 'Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atiyye vd. Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1416/1995.
- Efendioğlu, Mehmet. "Ziyâeddin el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/491-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Eserî, Ekrem b. Muhammed Ziyâde el-Fâlûcî. *Mu'cemu şüyûhu't-Taberî ellezî ravâ anhüm fi kütübihi'l-müsnedeti'l-matbûa*. Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1426.
- Güvel, Orhan. *Kur'an'ın Arzı Meselesi Arza Rivayetlerinin Bütünsel Yaklaşım Metoduyla Tetkiki*. İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2025.
- Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek âle's-Şahîhayn*. thk. Muştafâ 'Abdulḳâdir 'Aṭâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Ḥalîl b. Aḥmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Muhâdarât fi ulûmi'l-Kurân*. Ammân: Dâru Ammân, 1423.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1993.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdis ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerḥu Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1326/1908.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sîkât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430.
- İbn Mencûye, Ebû Bekr 'Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. Mencûyeh. *Ricâlü Şahîhi Müslim*. thk. 'Abdullâh el-Leyşî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1986.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk. *Müsnedü İshâk b. Râhûye*. thk. 'Abdulğafûr b. 'Abdulhaq el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Îmân, 1991.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1388/1968.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: y.y., 1399.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dimeşk*. thk. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Faql Muhammed b. Tâhir b. 'Alî b. Ahmed el-Makdisî. *Etrâfu'l-Ğarâib ve'l-Efrâd min Hadîsi Resûlillah*. thk. Maĥmûd Muhammed Naşşâr, es-Seyyid Yûsuf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- Kahveci, İhsan. "Kevseri'nin Mütevatir Kıraatler-Kur'an İlişkisi Bağlamında Son Arz, Yedi Harf ve Kur'an'ın Cem'i Meselelerine Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın Analizi". *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri*. 245-265. Düzcce: Düzcce Belediyesi, 2007.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbnü'l-Kayserânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kaşallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Maţba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 7. Basım, 1323.
- Kevserî, Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâtî'l-Meşâbih*. 9 Cilt. Hindistan: İdâratü'l-Bühûsî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1404.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muhtaşar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen es-Sünenü's-Şuğrâ*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Maṭbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Ḥorâsânî. *es-Sünenül'l-kübrâ*. thk. Ḥasan 'Abdulmun'im eş-Şelebî. 10 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001.
- Rebabi'a, Muhammed Mücellâ. "el-Arzatü'l-Ahîre li'l-Kur'ânî'l-Kerîm Beyne't-Tahammül ve't-Tahmîl". *İslâmî İlimler Dergisi* XI/1 (2016), 154-188.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn. *Müsnedü'r-Rûyânî*. thk. Eymen 'Alî Ebû Yemânî. 2 Cilt. Kahire: Muessesetu Ḳurtuba, 1416.
- Sa'îd b. Manşûr, Ebû 'Osmân Sa'îd b. Manşûr el-Ḥorâsânî. *et-Tefsîr min Süneni Sa'îd b. Manşûr*. thk. Sa'd b. 'Abdullâh b. 'Abdulâzîz Âl-i Ḥamîd. 5 Cilt. b.y.: Dâru's-Şamî'î, 1417/1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥudayrî. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mişriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- Şen, Ziya. "Arza ve Mahiyeti". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2015), 43-64.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Ṭâriḳ b. 'İvaḍullâh b. Muhammed, 'Abdülmuḥsin b. İbrahim el-Ḥuseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, ts.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Ḥamdî b. 'Abdülme'cîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuḥsin et-Turkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.

- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mısrî. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. Muḥammed Zuhri en-Neccâr, Muḥammed Seyyid Câdilḥaḳ. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed. *Şerhu Müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1415.
- Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Ṭayâlisî*. thk. Muḥammed b. 'Abdumuḥsîn et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Muḥammed b. 'Îsâ b. Şevre b. Mûsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir-Muḥammed Fu'âd 'Abdülbâkî-İbrâhîm Utve 'Avd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maṭbaati Muştafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 2. Basım, 1395.
- Turan, Abdülbaki. "Arza". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fi naḳdi'r-ricâl*. thk. Alî Muḥammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-'alâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḳl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Żiyâeddin el-Maḳdisî, Ebû 'Abdillâh Żiyâüddîn Muḥammed b. 'Abdilvâhid b. Aḥmed. *el-Eḥâdisü'l-Muḥtâre mimmâ lem yuḥrichü'l-Buḥârî ve Müslim fi Şaḥîḥayhimâ*. thk. Âbdulmelik b. 'Abdullâh b. Deḥîş. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Ḥaḍr, 1420/2000.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 179-205.

Issue: 21, 2025, 179-205.

Kur'ân ve Tenasüh Tartışmaları: Bağlam ve Deliller Üzerine Bir İnceleme

The Qur'ân and Reincarnation Debates: An Examination of Context and Evidence

İbrahim Halil Erdoğan

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Theology, Antalya/Türkiye

ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr | ORCID: [0000-0002-8081-1895](https://orcid.org/0000-0002-8081-1895) | ROR ID: [01m59r132](https://ror.org/01m59r132)**Özer Baş**

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

PhD Student, Akdeniz University, Institute of Social Sciences, Department of Fundamental Islamic Sciences, Antalya/Türkiye

ozerbass@akdeniz.edu.tr | ORCID: [0009-0000-8508-4351](https://orcid.org/0009-0000-8508-4351) | ROR ID: [01m59r132](https://ror.org/01m59r132)**Makale Bilgisi****Article Information****Makale Türü****Article Type**

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi**Date Received**

15 Ocak 2025

15 January 2025

Kabul Tarihi**Date Accepted**

12 Haziran 2025

12 June 2025

Yayın Tarihi**Date Published**

29 Haziran 2025

29 June 2025

İntihal**Plagiarism**Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan**Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İbrahim Halil Erdoğan, Özer Baş).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Halil Erdoğan, Özer Baş).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Erdoğan, İbrahim Halil – Baş, Özer. "Kur'ân ve Tenasüh Tartışmaları: Bağlam ve Deliller Üzerine Bir İnceleme". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 179-205. DOI: [10.52886/ilak.1620853](https://doi.org/10.52886/ilak.1620853)

Erdoğan, İbrahim Halil – Baş, Özer. "The Qur'an and Reincarnation Debates: An Examination of Context and Evidence". *Theological Academia* 21 (June 2025), 179-205. DOI: [10.52886/ilak.1620853](https://doi.org/10.52886/ilak.1620853)

Öz

Bu çalışma, Kur'an'da yer alan bazı ayetlerin tenasüh (reenkarnasyon) inancını desteklediği yönünün savunulması ve bu iddiaların Kur'an'ın teolojik ve bağlamsal bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesini konu almaktadır. Tenasüh, ruhun bir bedenden ayrılarak farklı bedenlerde tekrar dünyaya gelmesi olarak tanımlanır ve İslam'ın ahiret inancı ile uyumlu bir anlayış değildir. Bu makale, tenasüh yanlılarının sıklıkla başvurduğu ayetleri dilbilimsel ve tefsir yöntemleriyle inceleyerek bu iddiaların geçersizliğini göstermeyi amaçlamaktadır. Özellikle Bakara 2/28 ve Mü'min 40/11 gibi ayetler, çalışmanın merkezinde yer almakta ve bu ayetlerde ifade edilen "iki ölüm" ve "iki diriliş" kavramlarının, tekrardoğuş olarak yorumlanamayacağı vurgulanmaktadır. Bu ifadeler, insanın yaratılışından itibaren yaşadığı varoluş döngüsünü ve ahiret inancının bir parçasını oluşturur. Tenasüh yanlılarının sıkça referans gösterdiği Mü'min 40/11 ve İnşıkak 84/19 ayetleri ise, insanın ahirette karşılaşacaklarına işaret etmekte olup, dünyada tekrar bedenlenmeye dair bir anlam taşımamaktadır. Kur'an'da yer alan diğer ayetler de ayrıntılı olarak ele alınmış ve her birinin tekrardoğuş inancını desteklemediği ortaya konmuştur. Rum 30/40 ve Yunus 10/4 gibi ayetlerde, yaratılış ve yeniden yaratılış Allah'ın kudretine delil olarak zikredilmekte, ancak bu ifadelerin tenasühü desteklediği düşünülemez. Kur'an, insanın dünyaya bir kez geldiğini, ölümün ötesinde ise ahiret dönemine geçiş yapıldığını açık bir biçimde ifade eder. Bu durum, özellikle Mü'minün 23/99-100 ayetlerinde vurgulanmakta; ölen bir kişinin dünya hayatına geri dönme talebinin reddedileceği açıklanır. Ayette geçen ifadeler, yalnızca ahiret sürecine işaret etmekte ve insanın dünya hayatını tamamladıktan sonra kıyamet günü hesaba çekileceği mesajını taşımaktadır. Makale, ayrıca tenasüh yanlılarının ayetlere getirdiği yorumların bağlamdan kopuk ve zorlama olduğunu vurgular. Bu yorumların, Kur'an'ın teolojik bütünlüğünü ihlal ettiği belirtilmiş ve tekrar doğuş inancının Kur'an'dan dayanak bulamayacağı ortaya konmuştur. Bunun yerine, Kur'an'ın insan hayatını tek bir süreç olarak tanımladığı, ölümden sonra sadece ahiret dirilişinin gerçekleşeceği ve bireylerin bu dünyadaki amellerine göre nihai bir hesap vereceği vurgulanmaktadır. Mü'min 40/11 ve İnşıkak 84/19 ayetlerinde yer alan "tabakadan tabakaya geçiş" veya "iki ölüm ve iki diriliş" ifadeleri ise, insanın varoluş sürecini ve ahirete dair aşamaları açıklamaktadır. Bu çalışma, teolojik ve dilbilimsel delillerle Kur'an'ın öğretilerinin tenasühü reddettiğini güçlü bir şekilde kanıtlamaktadır. Ayetlerin bağlamı, dilsel analizleri ve nüzül sebeplerine dair yapılan incelemeler, Kur'an'ın mesajının yanlış anlamalara meydan vermeyecek şekilde apaçık olduğunu göstermektedir. Tenasüh inancı, tarih boyunca farklı kültürlerde benimsenmiş olsa da bu inancın İslam teolojisi ile uyumlu olmadığı çok açıktır. Hint kökenli dinlerden Yahudi Kabalist geleneğe kadar farklı coğrafyalarda görülen bu inanç, İslam'ın ahiret inancı ile bağdaşmamaktadır. İslam'a göre, insan yalnızca bir kez dünyaya gelir ve kıyamet günü ilahi huzurda amellerine göre yargılanır. Kur'an'ın öğretileri, insan hayatının bir kez yaşanacak bir fırsat olduğunu ve Allah'ın adalet ve kudretinin ahiret üzerinde odaklandığını vurgular. Mü'minün 23/99-100 ayetinde açıkça ifade edildiği gibi, ölümden sonra geri dönüş olmayacak, yeniden diriliş yalnızca ahiret sürecinde gerçekleşecektir. Bu kapsamda, tekrardoğuş inancını destekleyen görüşlerin Kur'an'ın teolojik yapısıyla çeliştiği ve yanlış yorumlamalara dayandığı net bir şekilde ortaya konmuştur. Makale, ayrıca, tenasühçülerin bağlamsal ve dilsel analizlerde yaptığı hatalara dikkat çekmekte ve bu inancın İslam teolojisinin temel prensipleriyle uyummadığını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ahiret, Reenkarnasyon, Tekrardoğuş, Tenasüh.

Abstract

This study examines claims that certain Qur'ānic verses support the belief in reincarnation and evaluates these assertions within the theological and contextual framework of the Qur'ān. Reincarnation, defined as the soul's return to the world in a new body, fundamentally contradicts the Islamic understanding of the afterlife. Through linguistic and exegetical analysis, the study refutes these claims, focusing on verses such as al-Baqarah 2:28 and al-Mu'min 40:11, which mention "two deaths" and "two lives." Proponents interpret these phrases as evidence for reincarnation, but they more accurately describe the human cycle of creation, death, resurrection, and the afterlife. Other verses, like al-Inshiqāq 84:19, which speaks of a "transition from stage to stage," and al-Rūm 30:40, emphasizing Allāh's omnipotence, are also misinterpreted. These references highlight stages of human existence and Allāh's control over life and resurrection, not repeated earthly lives. The Qur'ān consistently portrays human life as a singular opportunity that culminates in eternal accountability. This principle is clearly stated in al-Mu'minūn 23:99-100, which affirms that once a person dies, they cannot return to this world, reinforcing the finality of earthly life and the progression to the afterlife. The study critiques the interpretations offered by reincarnation proponents, arguing that their readings are often decontextualized and forced. These misinterpretations undermine the theological coherence of the Qur'ān, which emphasizes the singularity of human life and the definitive nature of the afterlife. For example, the "two deaths and two lives" mentioned in al-Mu'min 40:11 and al-Inshiqāq 84:19 are better understood as references to the eschatological stages of existence, not as evidence for reincarnation. While reincarnation is present in various cultural and religious traditions, such as Hinduism and Jewish Kabbalah, it is incompatible with Islamic theology. Islam asserts that humans are created once and are held accountable for their actions in a single lifetime. The Qur'ān highlights Allāh's justice and omnipotence, emphasizing resurrection as an event that occurs exclusively in the hereafter. This research underscores the consistency and clarity of the Qur'ān's message, which leaves no room for reincarnation within Islamic doctrine. Arguments supporting reincarnation rely on misreadings that contradict the theological structure of the Qur'ān. The verse al-Mu'minūn 23:99-100 explicitly states that once a person dies, their opportunity to return to earthly life ceases, affirming the finality of human existence and resurrection. In conclusion, this study demonstrates that the linguistic and contextual interpretations of the Qur'ānic verses do not support the concept of reincarnation. The Qur'ān presents human life as a single, unrepeatable journey that ends with resurrection and divine accountability. This clarity in the Qur'ān's teachings reinforces the incompatibility of reincarnation with Islamic theology, affirming the definitive and coherent nature of its message.

Keywords: Theology, Afterlife, Reincarnation, Rebirth, Transmigration of Souls.

Giriş

Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yaşamını sürdürdüğü düşüncesi, neredeyse tüm dinlerin ortak bir inancı olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, ruhun ölümden hemen sonra veya belirli bir süre geçtikten sonra dünyaya dönerek varlığını sürdüreceği inancını ifade eden tenasüh düşüncesine sahip bireylerin sayısı da azımsanamayacak derecededir. Bu inancın kökleri, insanlık tarihinin en eski dönemlerine kadar uzanmakta olup, literatürde bu inancı tanımlamak üzere kullanılan çok sayıda kavram, onun yaygınlığını ve çeşitli kültürler üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle Hint kökenli dinler başta olmak üzere, bazı Afrika yerel dinleri, Yahudi Kabalist geleneği ve İslam coğrafyasında yer alan Nusayriyye, İsmailiyye, Dürzilik ve Yezidilik gibi topluluklarda bu inancın varlığı dikkat çekmektedir. Günümüz dünyasında ise tahmini verilere göre, her altı kişiden birinin bu inancı benimsediği belirtilmektedir.¹

Günümüzde Batı'da ruhçuluk akımı, kendi inanç ve düşünce sistemini kurarak neredeyse bağımsız bir din niteliği kazanmış durumdadır. Bu akımın, doğal olarak, ülkemizdeki bireyleri etkilemek amacıyla çeşitli faaliyetlerde bulunacağı da öngörülebilir. Nitekim, ülkemizdeki temsilcilerinin çeşitli dernekler ve kuruluşlar aracılığıyla aktif bir şekilde çalışmalar yürüttükleri görülmektedir. Kendi yayımladıkları eserler, dilimize çevirdikleri kitaplar ve düzenledikleri sosyal organizasyonlar yoluyla dikkat çekmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu akıma ait eserler incelendiğinde, fikirlerinin İslam dininin temel kaynaklarından referanslar ile desteklenmeye çalışıldığı, böylece yerli bir zemin oluşturma ve taraftar bulma amacının güdüldüğü görülmektedir. Ayrıca, günümüzün gelişmiş iletişim araçları sayesinde, tarihteki yansımalarından çok daha güçlü, donanımlı ve fikrî anlamda gelişmiş bir şekilde etkilerini sürdürmektedirler.

Bu çalışmanın amacı, ruhçu akım temsilcilerinin Kur'ân-ı Kerîm'den derledikleri delillerin tekrardoğuş inancını destekleyip desteklemediğini analiz etmektir. Araştırmada, tekrardoğuş inancının İslam'ın ahiret inancıyla bu ayetler aracılığıyla eşitlenip eşitlenmediği ve bu bağlamda ortaya konulan iddiaların eleştirel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Çalışmanın kapsamı, öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'den öne sürülen örneklerin incelenmesiyle sınırlı olacaktır. Bununla birlikte, tekrardoğuş teorisyenlerinin geliştirdikleri kavramlar ele alınacak ve bu kavramlar çerçevesinde ilgili ayetleri nasıl yorumladıkları değerlendirilecektir. Bir tekrardoğuş inancını benimseyen bireyin zihin dünyasının, bu inancın tarihsel gelişiminden bağımsız düşünülmemeyeceği açıktır. Bu doğrultuda, söz konusu öğretinin kaynakları

¹ Andrea Gondos, *The Life of the Soul: Jewish Perspectives on Reincarnation from the Middle Ages to the Modern Period* (New York: State University of New York Press, 2024), 2; John Ducasse Curt, *The Belief in a Life After Death* (USA: Charles Thomas Yayınevi, 1961), 2027-2020; Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996), 70; Mikel Burley, *Rebirth and the Stream of Life: A Philosophical Study of Reincarnation, Karma and Ethics* (New York: Bloomsbury Academic, 2016), 16; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, thk. Âsım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/558.

ve tarihsel süreçteki gelişimi kısaca ele alınacaktır. Ayrıca, ruhçu akım temsilcilerinin literatürlerinde yer alan, Kur'an'da tekrardoğuşa işaret ettiği iddia edilen örnekler tespit edilerek analiz edilecektir. Bu örnekler temelinde Kur'an-ı Kerim'in tekrardoğuş inancına bakışı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Tekrardoğuş Kavramını İfade Eden Terimler

İnsan ruhunun ölümsüzlüğü ve ölümün ardından varlığını yeniden sürdüreceği inancı, insanlık tarihinin hemen her döneminde ve neredeyse tüm dinlerde yer alan temel inançlardan biridir.² Ruhun ölümden hemen sonra ya da belirli bir süre geçtikten sonra yeniden yeryüzüne dönerek varlığını sürdürmesini ifade eden *tekrardoğuş* anlayışı, bu yaygın inancın bir varyasyonu olarak değerlendirilebilir. Bu anlayışın kökleri tarih öncesi dönemlere kadar uzanmaktadır. Ayrıca, doğu ve batı dillerinde bu olguyu tanımlamak için kullanılan terimlerin çeşitliliği ve fazlalığı, tekrardoğuşun ne denli yaygın ve köklü bir kavram olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.³

Latince kökenli İngilizce terimler arasında *Rebirth* (Yeniden doğuş), *Reincarnation* *Reembodiment* (yeniden bedenlenme) ve *Transmigration* (ruh göçü) dikkat çekerken, Grekçe kökenli terimler arasında *Metempsychosis* (Yeniden tecessüm), *Palingenesis* (Yeniden oluş), *Metemstomatosis* (Yeniden bedenleşme) ve *Metaggenesis* (Yeniden canlanma) öne çıkmaktadır. Süryanice'de ise ruhun bir bedenden diğerine geçişini ifade etmek için yalnızca *Taspikha* veya *Taspikha denashatha* terimleri kullanılmaktadır. Yahudi Kabbalist metinlerinde ise bu kavram, *Sodha ibbur* veya *Gilgul* terimleriyle ifade edilmektedir.⁴ Günümüzde birçok dilde yer etmiş olan *Reenkarnasyon* kavramı, ülkemizde de bilinirliğini korumakta ve bunun yanı sıra *Ruh göçü*, *Tekrardoğuş* ve *Yeniden doğuş* gibi terimlerle de adlandırılmaktadır. Bu terminolojik çeşitlilik, tekrardoğuş kavramının farklı kültürlerde ve dillerde nasıl benimsendiğini göstermektedir.⁵

2. Tekrardoğuşun Kaynağı ve Gelişim Süreci

Reenkarnasyon inancının dünyanın farklı bölgelerinde birbirinden bağımsız olarak mı ortaya çıktığı, yoksa belirli bir bölgeden diğer bölgelere mi yayıldığı sorusu, araştırmacılar arasında tartışma konusu olmayı sürdürmektedir. Bu inancın, temel psikolojik özellikleri ve asli ihtiyaçları itibarıyla birbirine benzeyen insan

² Burley, *Rebirth and the Stream of Life: A Philosophical Study of Reincarnation, Karma and Ethics*, 26.

³ Fikret Karaman, "Tenasuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Ekim 2017), 9-34.

⁴ Gondos, *The Life of the Soul: Jewish Perspectives on Reincarnation from the Middle Ages to the Modern Period*, 3; Curt, *The Belief in a Life After Death*, 207.

⁵ Burley, *Rebirth and the Stream of Life: A Philosophical Study of Reincarnation, Karma and Ethics*, 16.

topluluklarının doğal olarak ulaştığı ortak bir inanış mı, yoksa tarihsel bir aktarım sonucu yayılan bir düşünce mi olduğu yönünde çeşitli görüşler bulunmaktadır.

Tarihsel veriler, tekrardoğuş düşüncesinin Kadim Mısır, Mezopotamya, Yunan, Roma ve Hindistan gibi insanlık tarihinin en eski yerleşim bölgelerinde kabul gördüğünü göstermektedir. Günümüzde ise özellikle Hindistan başta olmak üzere dünyanın farklı coğrafyalarında bu inancın halen yaygın olarak benimsendiği bilinmektedir. Tekrardoğuş fikrinin, ilk insanların ruhun ölümsüzlüğüne dair kanaatlerinden doğduğu ileri sürülmektedir. Ayrıca, çocukların dedelerine veya akrabalarına olan fiziksel ve davranışsal benzerliklerinin, bu inancı güçlendiren önemli bir etken olduğu ifade edilmektedir.⁶ Tarihin babası olarak anılan Herodot, ruhun ebediliği fikrinin ilk kez Mısırlılar tarafından ortaya atıldığını iddia etmektedir. Bu tespit, tekrardoğuş inancının kökenine dair önemli bir tarihi perspektif sunmaktadır.⁷

Yunan düşüncesinde tekrardoğuşla ilgili ilk izlere Pisagor'un fikirlerinde rastlanır. Rivayete göre Pisagor, bir köpeğin dövülürken çıkardığı cıgılkıların, ölen bir arkadaşının sesine benzediğini fark etmiş ve bu gözlemden hareketle arkadaşının ruhunun köpekte yeniden bedenlendiği sonucuna varmıştır.⁸ Bu iddia, Pisagor'un ruh göçü (metempsychosis) düşüncesini somut bir örnek ile ifade ettiğini göstermektedir. Yunan düşüncesinde Pisagor ile temelleri atılan tekrardoğuş fikri, Eflatun (Platon) tarafından daha sistematik ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Eflatun'un *Diyaloglarında*, tekrardoğuş inancına ilişkin detaylı açıklamalar yer almakta ve bu bağlamda, insan ruhunun hakikati kavrayabilme derecesine bağlı olarak ölümden sonra uygun bedenlerde yeniden cisimleneceği görüşü dile getirilmektedir. Bu düşünce, ruhun ebedi bir yolculuk içinde gelişim ve öğrenme sürecini vurgulayan felsefi bir çerçeveye sunmaktadır.⁹

Eflatun'un, Hint tenasüh anlayışıyla büyük benzerlikler taşıyan tekrardoğuş düşünceleri, zamanla Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde kabul görmüş ve buradan Avrupa'nın diğer bölgelerine yayılmıştır. Bu düşüncelerin, Eflatun'un felsefi sistemindeki etkileyici ve kapsamlı anlatımları sayesinde farklı kültür ve medeniyetlerde yankı bulduğu ve özellikle ruhun ölümsüzlüğü fikri çerçevesinde geniş bir kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Hint ve Yunan düşüncesi arasındaki bu benzerlikler, insanlık tarihindeki kültürel etkileşimlerin derinliğini ortaya koymaktadır.¹⁰

⁶ Mehmet Şemseddin Günlaltay, *Felsefe-i Üllâ*, thk. Nuri Çolak (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994).

⁷ Walter Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, çev. Suat Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 32.

⁸ Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, 32.

⁹ Plato, *The Dialogues of Plato*, çev. Benjamin Jowett (London: Oxford University Press, 1892), 1/20; Swami Abhedananda, *Vedanta Philosophy: Five Lectures on Reincarnation* (New York: Vedanta Society, 1907), 48.

¹⁰ Gondos, *The Life of the Soul: Jewish Perspectives on Reincarnation from the Middle Ages to the Modern Period*, 23; Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İncanının Tenasüh İncancıyla İlişkisi*, 76.

Tekrardoğuş inancının kökenlerini çok daha erken dönemlerde aramak, tarihsel açıdan isabetli bir yaklaşım olacaktır. İlk insanlar, atalar ve akrabalar ile çocuklar arasındaki fiziksel ve davranışsal benzerlikleri gözlemlemiş ve bu durumu tekrardoğuş inancı ile açıklamaya çalışmışlardır. Ancak, peygamberlerin getirdiği ilahi öğretilerden uzaklaşıp doğaya tapınmaya yöneldiklerinde, insanlar ve hayvanlar arasındaki ruhsal farklılıkları göz ardı etmiş ve ruhların insanlar ve hayvanlar arasında geçiş yapabileceğine inanmışlardır.¹¹ Her ne kadar tekrardoğuş inancı kadim bir inanış olarak kabul edilse de, bu inancı en sistematik ve ayrıntılı şekilde ele alan düşünce sisteminin Hint felsefesi olduğu söylenebilir. Hint düşünce geleneği, tekrardoğuşu yalnızca bir inanış değil, aynı zamanda insanın manevi yolculuğunun ayrılmaz bir parçası olarak açıklayan derin bir felsefi çerçeve sunmuştur.¹²

3. Tekrardoğuşçuların İnanç Dünyası

Tekrardoğuş inancı; insan, ruh, karma ve tekâmül kavramları üzerine temellenmiş bir düşünce sistemidir. Bu öğeler, ruhun bedensel deneyimler yoluyla bilgi ve tecrübe kazanarak nihai olgunluğa ulaşmasını esas alır. Tekrardoğuşçulara göre insan, evrendeki en üstün varlık olmayıp, ruhun öğrenme ve gelişim sürecinde kullandığı bir araçtır.¹³ Ruh, ilahi bir enerji olarak tanımlanır ve bedensel formdan bağımsız bir varlığa sahiptir. Bilgi edinmek ve bu bilgiyi uygulamak amacıyla bedene bağlanan ruh, bedeni bir deneyim ve öğrenim sahası olarak kullanır.¹⁴ Bu bağlamda, insan bedeni, ruhun tekâmül yolculuğunda geçici bir araç niteliği taşır.¹⁵

Karma anlayışı, tekrardoğuş inancının temel taşlarından biridir ve bireyin geçmiş eylemlerinin sonuçlarıyla yüzleşmesini öngören bir yasa olarak tanımlanır. Karma, evrensel adaletin bir tezahürü olarak kabul edilir ve bireye geçmişteki hatalarını telafi etme fırsatı sunar.¹⁶ Bu prensip, yaşamın tesadüfler üzerine kurulmadığını ve Tanrı'nın adaletinin, bireylerin kendi eylemleri üzerinden işlediğini savunur.¹⁷ Tekrardoğuşçular, dünyayı ruhun olgunlaşması için bir eğitim alanı olarak görür ve her karşılaşılan zorluğu ruhsal gelişim sürecinin bir parçası olarak değerlendirir.¹⁸

¹¹ Günlaltay, *Felsefe-i Üllâ*, 190.

¹² Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, 79.

¹³ Sadi Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995), 62.

¹⁴ Erol Konyalıoğlu - Cezmi Aksoylu, *Kader-Karma ve Tekrardoğuş* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990), 12.

¹⁵ Kollektif, *"Sadıklar Planı" Ruhsal Tebliğler* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1988), 554.

¹⁶ Gondos, *The Life of the Soul: Jewish Perspectives on Reincarnation from the Middle Ages to the Modern Period*, 33.

¹⁷ Konyalıoğlu - Aksoylu, *Kader-Karma ve Tekrardoğuş*, 27-32.

¹⁸ Adnan Bülent Baloglu, *İslama Göre Tekrardoğuş (Reenkarnasyon)* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 78; Konyalıoğlu - Aksoylu, *Kader-Karma ve Tekrardoğuş*, 13; Metin Yasa, "Reenkarnasyon Beşiri Ruhun

Ruhun tekâmülü, tekrardoğuş inancının merkezinde yer alır. Hayatın bir tekâmül süreci olduğu kabul edilir ve dünya, bu sürecin gerçekleştiği çok sayıda ortamdan yalnızca biri olarak değerlendirilir.¹⁹ Ruh, her bir yeniden doğuşta deneyim kazanarak ve önceki yaşamların birikimiyle daha üst bir bilinç seviyesine ulaşarak olgunlaşır.²⁰ Tekâmül süreci yalnızca bireysel bir gelişim olarak değil, aynı zamanda kolektif bir öğrenme ve katkı sağlama mekanizması olarak da görülür.²¹ İnsan, kendi deneyimlerinden olduğu kadar başkalarının tecrübelerinden de yararlanır ve aynı şekilde kendi tecrübeleriyle başkalarının tekâmülüne katkıda bulunur.²²

Tekrardoğuşçu düşüncede ruh, her bir yaşam döngüsünde bilgi ve tecrübeler kazanarak olgunlaşmaya devam eder. Bu süreç, ruhun ilahi bir mükemmelliğe ulaşmasına kadar devam eder.²³ Her yeni yaşam, ruhun eksiklerini tamamlaması ve daha üst bir varlık seviyesine ulaşması için bir fırsat sunar.²⁴ Hayatın zorlukları, ruhun bu tekâmül yolculuğunda karşılaşması gereken doğal duraklar olarak görülür. Bu anlayış, insan yaşamını, ruhun evrensel yolculuğundaki bir aşama olarak değerlendirir ve her bir yaşam döngüsünü, ruhun nihai amacına ulaşmasında bir adım olarak kabul eder.²⁵

4. Tekrardoğuşçuların Kur'an Delilleri

Tekrardoğuşçular, öldükten sonra tekrar bedenlenmenin, geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam ettiğini iddia eder ve bu doğrultuda insanın dünyaya bir kez gelmediğini savunurlar. Bu görüş çerçevesinde, Kur'an-ı Kerim'deki dirilme (*ba's*) ile ilgili tüm ayetler, "öldükten sonra bu dünyada tekrar dirilmek" şeklinde yorumlanmaktadır.²⁶ Onlara göre, tekrardoğuş belirli bir amaç doğrultusunda gerçekleşmektedir ve bu amaç, ruhun tekâmüle ulaşmasıdır. Bu nedenle, tekrardoğuşu, ruhun tekâmülünü sağlayan bir süreç olarak ele almadan anlamaya çalışmak, bu kavramın özü ve işlevini tam olarak kavrayamamak anlamına gelir.

Tekrardoğuş; karma, ruh, tekâmül ve insan kavramlarını bir bütünlük içinde barındıran çok yönlü bir olgu olarak tanımlanır. Tekrardoğuşçular, dünyayı bir okul, kıyamet vaktine kadar geçen süreyi ise tüm derslerin alınması ve tamamlanması

Ölümsüzlük Arzusunu Tatmin Eder mi?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 1997), 239-246.

¹⁹ Kollektif, "Sadıklar Planı" *Ruhsal Tebliğler*, 669.

²⁰ Burley, *Rebirth and the Stream of Life: A Philosophical Study of Reincarnation, Karma and Ethics*, 17; Baloğlu, *İslama Göre Tekrardoğuş (Reenkarnasyon)*, 78-79.

²¹ Kollektif, "Sadıklar Planı" *Ruhsal Tebliğler*, 650.

²² George King, *Karma and Reincarnation* (California: The Aetherius Society, 2014), 9; Metin Celal, *Evrenselyasa Tekrardoğuş* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1997), 3/334.

²³ Celal, *Evrenselyasa Tekrardoğuş*, 3/334.

²⁴ Celal, *Evrenselyasa Tekrardoğuş*, 3/335.

²⁵ Gustave Geley, *Tekâmülcü Ruhçuluk*, çev. Ergün Arıkdal (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1985), 61.

²⁶ Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*, 94-101.

gereken bir eğitim süreci olarak görmektedir. Bu anlayışa göre, kıyametten önce bir insan, dünya okulundaki sınıfını başarıyla geçmeli ve mezun olduktan sonra cennetlerde tekâmül sürecine devam etmelidir. Aksi takdirde, kıyamete kalan birey, bütünlemeye kalmış bir öğrenci gibi değerlendirilir ve yeniden tüm yolları baştan katetmek zorunda kalır. Bu durum, o kişinin cehennemi olarak görülmektedir. Bu bağlamda, her hayat, bir *sırat köprüsü* üzerinden geçiş olarak yorumlanır. Sırat köprüsünden düşmek ise dünyaya yeniden doğmakla eşdeğer kabul edilir. Tekrardoğuşçulara göre, insanın yaratılış amacını gerçekleştirebilmesi için tek bir ömür yeterli değildir.²⁷ Dolayısıyla ruh, tekâmül yolculuğunda birden fazla yaşam tecrübesine ihtiyaç duymakta ve bu süreç, kıyamet öncesinde tamamlanmak üzere tekrar tekrar doğumlarla devam etmektedir.

Tekrardoğuşçular, inanç dünyalarını şekillendiren görüşlerin Kur'an-ı Kerim tarafından da desteklendiğini ileri sürmekte ve bu iddialarını somut örneklerle temellendirmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre, Kur'an'da yer alan bazı ayetler, geçmişte tekrardoğuşun yaşandığını ve bunun insanlık için ilahi bir gerçeklik olduğunu ortaya koymaktadır.²⁸ Tekrardoğuşçuların bu bağlamda dayandıkları ayetler şu şekildedir:

4.1. Dirilme ve Ölüm Döngüsünü Desteklediği İddia Edilen Ayetler

Kur'an'da dirilme ve ölüm döngüsünü desteklediği iddia edilen ayetler arasında, el-Bakara 2/28, Nuh 71/17-18, Tâ-Hâ 20/55, en-Nisa 4/56, el-Mümin 40/11, el-Bakara 2/243, el-Bakara 2/55-56, el-Ankebut 29/19, er-Rum 30/27, el-Bürûc 85/13, el-Hacc 22/66, ve er-Rum 30/40 yer alır. Bu ayetlerde ölüm, yaratılış, öldükten sonra dirilme ve ahirette hesaba çekilme döngüsüne vurgu yapılmaktadır. Tekrardoğuşun amacını desteklediği iddia edilen ayetlerden Yunus 10/4 ve İnşikak 84/19, yaratılışın tekrar edileceği, tabakalardan geçişle insanın bir yolculuk içinde olduğu gibi yorumlanmıştır. Ancak, bu ayetlerde bahsedilen süreçler, ruhun tekrardoğuşuna değil, ölümden sonra dirilmeye ve ahiret sürecine işaret etmektedir. Tekrardoğuşçular, yukarıdaki ayetlerin dirilme, ölüm, tekrar yaratılma ve yeniden bedenlenme süreçlerini işaret ettiğini ileri sürmekte ve bu ifadelerin tekrardoğuşu ilahi bir yasa olarak sunduğunu savunmaktadırlar. Özellikle ruhun tekâmülü için bu döngünün bir zorunluluk olduğu düşüncesi, bu ayetlerle temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu yorumlar, tekrardoğuşun karma, ruh ve tekâmül gibi kavramlarla iç içe geçmiş bir olgu olduğu inancını desteklemek için kullanılmaktadır. Bu ayetlerden hareketle, sonuçta herkesin doğru yolu bulacağı ve insanlara fırsat eşitliği tanındığı yönünde bir yorum yapılmaktadır. Tekrardoğuşçu anlayışa göre, her insanın gereken sayıda yeniden yaratılacağı, böylece bilgi ve tecrübeye dayalı tekâmül sürecini tamamlayacağı ifade edilmektedir. Bu yaklaşıma

²⁷ Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*, 99-100.

²⁸ Celal, *Evrenselyasa Tekrardoğuş*, 3/80-81; Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*, 100-101.

göre, insanların hak ettikleri adaletin gerçekleşmesi, ruhun farklı yaşam tecrübeleriyle olgunlaşmasıyla mümkün hale gelecektir.²⁹

İnsanların değişen koşullarda eğitim ve öğretim süreçlerinden geçerek farklı tabakalarda tekâmül edeceği fikri öne sürülmekte ve bu sürecin yalnızca bir insan ömrüne sığdırılamayacağı belirtilmektedir. Bu nedenle, tekrardoğuş döngüsü, insanın varoluş amacını gerçekleştirmesi ve ruhsal olgunluğa ulaşması için zorunlu bir süreç olarak görülmektedir. Bu bağlamda her birey, yeniden yaratılmalar yoluyla, evrensel bir adaletin gereği olarak bilgi ve tecrübesini artırarak nihai hedefine ulaşacaktır.

4.2. Örneklerin Değerlendirilmesi

Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetlerde yer alan kelime ve kavramların, Arap dili ve belagati açısından incelenmesi; bu kelimelerin çeşitli anlamlarının ortaya konması, ayetlerin bağlamı, nüzul sebebi, nüzul zamanı, sure bütünlüğü ve genel Kur'ân bütünlüğü dikkate alınarak değerlendirilmesi, ayetin gerçek anlamını ortaya çıkarmak için gereklidir. Bu ilkeler doğrultusunda tekrardoğuş düşüncesinde olan kimselerin kendilerine destek verdiğini düşündükleri bu Kur'an ayetleri teker teker analiz edilecektir.

Bakara 2/28: “Allah Teâlâ'ya nasıl olup da kâfir olursunuz ki, ölü iken sizi O diriltti, sonra sizi yine O öldürecek, tekrar sizi O diriltecek, nihayet ahirette O'na döneceksiniz.”

Tekrardoğuşçular, bu ayette insanların tekâmüle ulaşması için birkaç kez ölüm ve dirilmenin gerçekleştiğini öne sürmekte ve bu ifadelerin tekrardoğuşu desteklediğini iddia etmektedir.³⁰ Onların temel dayanağı, ayette iki ölüm ve iki dirilmenin zikredilmesidir. Özellikle “*ve küntüm emvâten*” (siz ölü varlıklar halinde idiniz) ifadesi, onların yorumlarına göre, insanların birden fazla yaşam döngüsüne tabi tutulduğunu işaret etmektedir. Bu ifade, onların bakış açısında, insanların yaşamlarını tamamladıktan sonra ölmeleri ve ardından yeniden dünyada dirilmeleri şeklinde anlaşılmaktadır. Bu iddianın temel noktası, ayette geçen ölüm ve dirilme ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Ancak, ayetin bağlamı ve diğer ifadeleri dikkate alındığında, tekrardoğuşla ilişkilendirilmesi mümkün görünmemektedir. Ayetteki İlk diriltme, insanın yokluk halinden yaratılarak bu dünya hayatına getirilmesi, daha sonraki öldürme, dünya hayatının sona ermesidir. Ölümden sonraki diriltme ise kıyamet günündeki yeniden diriliştir. Nihai dönüş, ahiret hayatında Allah'a dönüştür.³¹ Bu bağlamda, ayette geçen ölüm ve dirilme döngüsü, insanın yaratılış sürecini ve ahiretteki yeniden dirilişini ifade etmekte, tekrardoğuşu işaret etmemektedir. Ayetteki ifadelerin anlamlarının, Kur'ân bütünlüğü

²⁹ Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*, 102; Mehmet Bulgen, “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Mart 2014), 63-92.

³⁰ Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*, 100.

³¹ M. Said Işık, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Düşünce Yayınları, 1995), 261.

çerçevesinde ele alınması, meselenin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu çerçevede, ayetin tekrardoğu desteklediği yönündeki iddialar, bağlamdan kopuk ve Kur'ân'ın genel mesajıyla uyumsuz bir yorum olarak değerlendirilmektedir.³²

Tefsirlerde "*ve küntüm emvâten*" (oysa siz ölü varlıklar halinde idiniz) ifadesi, insanın doğmadan önceki durumlarına işaret eden çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.³³ Bu bağlamda, *emvât* (ölüler, ölü varlıklar) tabiri, insanın dünyaya gelmeden önceki hallerine dair şu anlamlarla açıklanmıştır: İnsan yok iken, yani yaratılmamış ve hiçbir şey değilken,³⁴ Adem ve onun zürriyetinden misak alındıktan sonraki ölü hâlindeyken, Toprak hâlindeyken,³⁵ Ana rahmine nutfe olarak intikal ettiği sırada ölü bir varlık olarak,³⁶ Zikredilmeyen, kendisinden bahsedilmeyen bir varlık olarak.³⁷ Bu yorumlar, ayetin insanın dünyaya gelmeden önceki durumlarına işaret ettiğini açıkça göstermektedir. *Emvât* kelimesinin çoğul formda kullanılması, bu evrelerden bir veya birkaçını kapsadığına delil olarak görülmektedir.

Ayet, insanın dünya hayatına gelmeden önceki hâlini ve dünyadan ayrılışını "*ölüler*" sözcüğüyle ifade ederek bir karşılaştırma yapmıştır. İnsan önce ölüydü, yani yoktu; daha sonra Allah tarafından yaratılarak diriltildi. Bu yaratılışı gerçekleştiren Allah, insanı ölümünden sonra da diriltmeye muktedirdir.³⁸ Ayette yer alan "*fe ahyâküm*" (sizi diriltti) ifadesi, bu anlamda bir ön hazırlık yapmakta ve ardından gelen "*sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek*" ifadeleriyle yaratılış ve yeniden diriliş kavramlarını akla daha yakın bir şekilde sunmaktadır.³⁹ Bu bağlamda, ayetin tekrardoğu ifade ettiği yönündeki iddialar, bağlamdan koparılmış ve zorlama bir yorum olarak değerlendirilmektedir. Ne Hz. Peygamber'in bu ayeti tekrardoğuyla ilişkilendirdiğine dair bir beyanı ne de İslam geleneğindeki herhangi bir müfessirin bu şekilde bir yorumu bulunmaktadır.

Nûh 71/17-18: "*Ve Allah sizi bir bitki gibi yerden bitirdi. Sonra sizi yere geri gönderiyor ve sonra bir çıkarişla tekrar çıkarıyor.*"

Bu ayette de benzer bir bağlam söz konusudur. İnsanların kabirlerinden çıkarılarak diriltilmeleri, ayette ilk yaratılışlarına dikkat çekilerek akla yakınlaştırılmaktadır. Allah'ın, insanları bir bitki gibi yerden yaratması, yaratılışın

³² Mehmet Taşdelen, "Âyetler Işığında İnanç Açısından Reenkarnasyon", *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 19 (Haziran 2022), 155-187.

³³ İbn Cerir Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiyyeti ve't-Turâs, ts.), 1/222-223; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdılmağşûd b. 'Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1/91.

³⁴ Mâverî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 1/92.

³⁵ Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 1/223-224.

³⁶ Ebû Hayyân Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahrî'l-Muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 1/131.

³⁷ Veysel Güllüce, *Kur'ân Işığında Reenkarnasyon* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 78.

³⁸ Işık, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 263.

³⁹ Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyeti li'n-Neşrî, 1984), 1/376.

bir nevi örneklendirilmesi ve yeniden dirilişin mümkünlüğüne işaret olarak değerlendirilmektedir.⁴⁰ Ancak Tekrardoğuşçular, bu ayeti kendi inançlarına dayanak göstererek, insanların suçlarının bedelini ödemeleri ve olgunlaşmaları için yeniden topraktan çıkarılarak dünyaya gönderileceklerini iddia etmektedir.⁴¹ Bu yorum, birkaç açıdan problem taşımaktadır. Öncelikle, Hz. Nuh'un muhataplarının müşrikler olduğu ve onların dünyaya yeniden gönderileceği iddiası, Kur'an bağlamı ve İslam'ın inanç sistemiyle uyusmamaktadır. Tekrardoğuşçuların bu ayeti yorumlarına delil olarak kullanmaları zorlama bir yaklaşımdır. Hz. Nuh'un muhataplarının ileride müşrik olacaklarını önceden bildiği varsayımı dayanaksızdır ve Kur'an'da böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ayrıca, ayette geçen "topraktan çıkarılma" ifadesi, kıyamet gününde gerçekleşecek olan genel dirilişi ifade etmektedir. Tekrardoğuş inancında ise insanların dünyaya dönüşleri kıyamet kopmadan önce gerçekleştiği için bu bağlam, tekrardoğuş düşüncesiyle örtüşmemektedir. Bu durum, ayetin tekrardoğuşu desteklemek yerine, tam tersine ona karşı bir delil olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Son olarak, tekrardoğuş inancında, bir kişinin toprağa gömülüp tekrar oradan çıkarılarak yeniden bedenlenmesi gibi bir anlayış bulunmamaktadır. Bu nedenle, ayetteki "topraktan çıkarılma" ifadesini tekrardoğuş inancına bağlamak, inancın kendi içinde çelişkiler doğurmakta ve ayetin bağlamına uygun bir yorum olarak değerlendirilmemelidir.⁴²

Tâ-hâ 20/55: *"Sizi yerden yarattık, oraya döndüreceğiz, sizi tekrar oradan çıkaracağız."*

Ayeti, tekrardoğuş inancını desteklemek amacıyla yorumlanmışsa da, ayetin bağlamı ve anlamı dikkate alındığında böyle bir çıkarımın mümkün olmadığı açıkça görülmektedir. Ayette, insanın yaratıldığı unsur olan toprağa dikkat çekilmiş ve bu şekilde insanın öldükten sonra tekrar toprak hâline gelmesinin, ardından diriltilmesinin ilahi kudretle ne kadar kolay olduğu vurgulanmıştır. Ayetin mesajı şu şekilde özetlenebilir: "İlk olarak nasıl topraktan yaratıldıysanız, ikinci olarak da öylece diriltileceksiniz. Birinciye yapan Allah, ikinciye de yapmaya muktedirdir."⁴³ Bu ifade, yaratılışın ve ölümden sonraki dirilişin Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu akla yakınlaştırmayı amaçlamaktadır. Örneğin, Neseî, bu ayeti yorumlarken Hz. Âdemoğlunun topraktan yaratıldığına işaret edildiğini, ölümünden sonra dönüşünün yine toprağa olacağını ve haşirde, yani yeniden diriliş gününde, kabrinden (topraktan) diriltilmesinin vurgulandığını belirtmiştir. Bu bağlamda, ayet, yaratılış ve ölümden sonraki dirilişin bir döngüsünü açıklamaktadır.

⁴⁰ Güllüce, *Kur'an Işığında Reenkarnasyon*, 82.

⁴¹ Kollektif, *"Sadıklar Planı" Ruhsal Tebliğler*, 671-673; Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*, 100.

⁴² Güllüce, *Kur'an Işığında Reenkarnasyon*, 82.

⁴³ Ebû 'Abdillâh Fâhrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1999), 26/307.

İlahi kudretin ilk yaratmayı gerçekleştirdiği gibi, ikinci dirilişi de gerçekleştirebileceği fikrini pekiştirmektedir.⁴⁴

en-Nisâ 4/53: “Doğrusu ayetlerimizi inkâr edenleri ateşe sokacağız; derilerinin her yanışında, azabı tatmaları için onları başka derilerle değiştireceğiz. Allah güçlüdür, hakimdir.”

Bu ayeti, cehennemde derilerin değiştirilmesi ifadesiyle tekrardoğuş inancını desteklemek amacıyla yorumlanmıştır. Ancak bu yorum, ayetin bağlamından ve Kur'ân'ın bütünlüğünden koparılmış bir yaklaşıma dayanmaktadır. Ayet, açıkça cehennemde kavrulan ciltlerin yenilenmesinden bahsetmekte ve azabın kesintisiz süreceğini vurgulamaktadır. Tekrardoğuş inancını savunanlar, bu ayeti kendi anlayışlarına dayanak göstererek cehennemi bu dünya ile özdeşleştirmiş ve ruhların başka bedenlere girip yeniden dünyaya gelmesini ima ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre ruh ebedidir ve bedenden bedene geçerek dünyada azap çekmektedir. Ancak bu yorum, ayetin anlamını aşan ve Batını bir tefsir anlayışına dayanan bir yaklaşımdır. Ayetteki cehennem açıkça ahiret cehennemine işaret etmekte olup, bu dünyayı cehennem olarak tanımlamak Kur'ân'ın genel öğretisiyle bağdaşmamaktadır.⁴⁵

Ayet, insanın acıyı algılama mekanizmasına dikkat çekmiş ve derilerin değiştirilmesiyle azabın kesintisiz devam edeceğini ifade etmiştir. İnsan, acıyı beyne ulaştıran sinirler aracılığıyla algılar ve bu sinirler genellikle deride yoğunlaşmıştır. Derisi yanmış bir beden acı hissetmeyeceği, ancak yeni deriyle bu azabın devam edeceği belirtilmiştir. Bu ifade, azabın sürekli kılınmasını açıklamaktadır ve ruhun başka bedenlere geçmesini ima etmemektedir.⁴⁶ Zemahşerî, ayetin azabın sürekliliğini vurguladığını belirtmiş ve derinin değişmesinin cehennem azabının kesintisiz bir şekilde devam edeceğini ifade ettiğini söylemiştir. Bu açıklama, başka bedenlere geçişi ima etmez.⁴⁷ Mâtürîdî ise, bu ayetin azap ve lezzetlerin ruhların cesetlere iadesiyle değil, cesedin yenilenmesiyle gerçekleşeceğini ifade ettiğini belirtmiştir. Bu görüş, cehennemdeki azabın beden değil, ruhun ve şuurun sürekli etkilenmesine dayandığını vurgulamaktadır.⁴⁸

el-Mü'min 40/11: “Dediler: Rabbimiz! Bizi iki kez öldürdün, iki kez dirilttin. Artık günahlarımızı itiraf ettik. Buradan çıkmak için bir yol daha var mı?”

Mü'min suresindeki ayette, peygamberlerin Allah'tan başka bir varlığa kulluk edilmemesi çağrısına uymayıp putperestliği tercih edenlerin ahiretteki durumu tasvir edilmektedir. Hayatlarını isyan içinde geçiren bu kişiler, ahirette hak ettikleri

⁴⁴ Ömer Neseî, *et-Teyâsîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Mâhir Edîp Habbûş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019), 10/300-301.

⁴⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991), 2/303.

⁴⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/81.

⁴⁷ Cârullah Zemahşerî, *Tefsîru'z-Zemahşerî el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 1/522.

⁴⁸ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/10.

kötü âkıbetle yüzleşince pişmanlık duyacak ve Allah'ın azabından kurtulmak için günahlarını itiraf ederek bir çıkış yolu arayacaklardır. Ancak bu çabalarının, azaptan kurtulmalarını sağlayamayacağı ifade edilmektedir. Ayette geçen "iki ölüm" ifadesi, insanın ana rahmine gelmeden önceki yokluk hâlini ve dünya hayatının sona erdiği ölüm hâlini ifade eder. "İki dirilme" ise insanın ana rahminde hayat bulmasını ve ahirette yeniden diriltilmesini işaret eder. Bu anlamda, insanlar önce yok (ölü) iken var edilmiş, dünya hayatını tamamladıktan sonra bir kez ölmüş ve nihayet kıyametten sonra ikinci kez diriltilmişlerdir. Bu döngü, Kur'ân'ın başka ayetlerinde de vurgulanan yaratılış, ölüm ve yeniden dirilme düzenine işaret etmektedir. Nitekim bu ayetin, Bakara 2/28 ayetiyle aynı manayı ifade ettiği görülmektedir: "Allah Teâlâ'ya nasıl olup da kâfir olursunuz ki, ölü iken sizi O diriltti, sonra sizi yine O öldürecek, tekrar sizi O diriltecek, nihayet ahirette O'na döneceksiniz."

Tekrardoğuşçular, bu ayeti kendi inançlarına dayanak göstermeye çalışsa da bağlam ve içerik incelendiğinde bu iddianın temelsiz olduğu anlaşılmaktadır. Ayet, tekrardoğuş inancını değil, ahirette ölümden sonra gerçekleşecek yeniden dirilişi ifade etmektedir. Ayette geçen "iki ölüm" ve "iki dirilme," insanın yaratılışı, ölümü ve ahiret hayatındaki dirilişi ile açıklanabilir.⁴⁹ Bu döngü, Kur'ân'ın başka yerlerinde de dile getirilen bir süreçtir ve tekrardoğuşun iddia ettiği dünyaya tekrar tekrar dönmeyi içermez. Ayrıca, ayette bu ifadelerin cehennemde azap çeken inkârcılar tarafından dile getirildiği açıkça belirtilmektedir. Onlar, bu sözleri azaptan kurtulmak için söylemektedir ve burada geçen "çıkma" ifadesi, ahiret azabından kurtulmayı ifade eder. Tekrardoğuş inancında ise ölümden sonra yeniden bedenlenme kıyamet kopmadan önce gerçekleşmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ayet ile tekrardoğuş arasında herhangi bir ilişki kurmak mümkün değildir. Bu ayet, insanın yaratılış, ölüm ve yeniden diriltilme döngüsünü vurgulayan bir ilahi düzeni ifade etmektedir. Tekrardoğuşçuların bu ayeti kendi görüşlerine dayanak göstermesi, ayetin bağlamını ve anlamını aşan, zorlama bir yorumdur. Kur'ân'ın genel bütünlüğü ve ahiret inancı dikkate alındığında, bu ayet, tekrardoğuşla değil, ahiretteki hesaba çekilme ve nihai dirilişle alakalıdır. Böylece, ayet tekrardoğuşa kapı aralamadığı gibi, bu tür yorumları destekleyen herhangi bir içerik de barındırmamaktadır.

el-Bakara 2/243: *"Binlerce kişi oldukları hâlde, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah, onlara 'ölün' dedi, sonra da onları diriltti. Şüphesiz Allah, insanlara karşı lütuf ve ikram sahibidir. Ama insanların çoğu şükretmezler."*

Bu ayet, reenkarnasyon inancını desteklemek amacıyla yorumlanmışsa da, ayetin bağlamı, tarihi arka planı ve kullanılan kavramların anlamları dikkate alındığında, bu tür bir çıkarımın temelsiz olduğu anlaşılmaktadır. Bakara Suresi, Medine döneminde nazil olmuş ve Müslümanları cesurca mücadeleye teşvik eden

⁴⁹ Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*, 100.

mesajlar içermektedir.⁵⁰ Bu ayet, Müslümanlara Allah yolunda mücadele etmelerini öğütlerken, geçmişte yaşayan bir topluluğun korkak davranışları nedeniyle uğradıkları kötü âkıbete dikkat çekmektedir. Ayet, cesaret ve fedakârlık çağrısı yaparak, Müslümanları bu topluluğun düştüğü hataya düşmekten sakındırmaktadır. Bu bağlamda, geçmişte bir topluluk düşman saldırısına maruz kalmış ve ölüm korkusuyla yurtlarını terk etmiştir. Sonuçta, saldırıya uğrayarak yok olmuş, bazıları öldürülmüş, diğerleri esir alınmış ve topluluk manevi ve fiziki olarak dağılmıştır. Ancak arta kalan fertler, bu felaketten ders çıkararak değerlerine sahip çıkmış ve bir müddet sonra eski itibarlarını yeniden kazanmışlardır.⁵¹

Kur'ân'da "ölüm" ve "dirilme" kavramları, sıkça manevi anlamda kullanılmaktadır. İsrailoğullarının firavunun zulmünden kurtarılması manevi bir "dirilme" olarak ifade edilmiş; Allah'ın çağrısına uymanın bireysel ve toplumsal dirilişi ifade ettiği belirtilmiş ve vahiy olmadan yaşanan hayat "ölüm," vahyin getirdiği bilinç ise "dirilme" olarak tanımlanmıştır. Bu bilgiler ışığında ayette geçen "ölün" ifadesi, "mücadeleyi bırakmayın, cesur olun" mesajını sembolik olarak ifade etmektedir. "Onlara hayat verdi" ifadesi ise, onların değerlerine sahip çıkıp yeniden saygınlık kazandıklarında manevi ve toplumsal anlamda dirildiklerini ima eder.⁵²

Ayet, ölüm korkusuyla mücadeleden kaçınan toplumların yok olmaya mahkûm olduğunu, değerlerine sahip çıkan toplulukların yeniden diriliş ve saygınlık kazanabileceğini ve Allah'ın bu tür olaylar üzerinden kullarına manevi dersler verdiğini vurgulamaktadır.⁵³ Bu ayetin tekrardoğuş inancına herhangi bir destek sağlamadığı açıktır. Ayette, ölüm ve dirilme kavramları fiziksel değil, manevi anlamda kullanılmıştır. Tekrardoğuş inancı, insanların kıyamet kopmadan önce defalarca yeniden dünyaya dönmesini savunur. Ancak ayet, bu dünyaya bir dönüşten değil, toplumsal ve manevi dirilişten bahsetmektedir. Ayrıca ayette, ölmeden önce yapılan iyi veya kötü amellere dair bir tekâmül süreci söz konusu değildir. İlâhi takdirin işleyişine vurgu yapılmaktadır. Bu ayet, tekrardoğuş inancı için bir delil teşkil etmemektedir. Kur'ân'ın genel bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde, bu ayetin Allah'ın mutlak kudretine, insanların toplumsal ve manevi durumlarına işaret ettiği, tekrardoğuş düşüncesiyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığı açıkça görülmektedir. Ayet, mücadele ve cesaret temalarını işlerken, ahiretteki nihai dirilişe işaret eden bir bağlama sahiptir.

el-Bakara 2/55-56: *"Bir zaman da 'Ey Musa, biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız!' demiştiniz de derhal size yıldırım çarpmıştı. Siz de bunu görüyordunuz. Sonra belki şükredersiniz diye, sizi ölümünüzün ardından tekrar diriltmiştik."*

⁵⁰ İshak Lütfi Kудay - Ali Sevilay Akay, *Spiritualizmin Ruh Ansiklopedisi* (İstanbul: Gayret Kitabevi, 1950), 237-238.

⁵¹ Abdülkerim Yünus Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânû li'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1970), 1/302.

⁵² Metin Çetin, "Bakara Sûresi 243. Âyet Bağlamında Rivayetlerin Tefsire Etkisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2023), 207.

⁵³ Çetin, "Bakara Sûresi 243. Âyet Bağlamında Rivayetlerin Tefsire Etkisi", 208.

Âyet, İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya itaatsizliklerini ve bunun sonucunda yaşadıkları ilahi imtihanı tasvir etmektedir. Tekrardoğuşçuların bu ayeti kendi inançlarına dayanak gösterme çabası, ayetin bağlamı, tarihi arka planı ve kavramsal bütünlüğü dikkate alındığında temelsiz kalmaktadır. Bu olay, daha detaylı bir şekilde A'râf Suresi'nin 155-156. ayetlerinde açıklanmaktadır. Altın buzağıya tapan İsrailoğulları'nın ileri gelenlerinden bir grup, Hz. Musa tarafından Tûr Dağı'na götürülmüş ve burada bir ilahi tecelli gerçekleşmiştir. İsrailoğulları, Allah'ın emir ve yasaklarını duymalarına rağmen, "Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayacağız" demiştir. Bunun üzerine bir yıldırım çarpmış ve şiddetli bir deprem meydana gelmiştir. Bu hadise sonucu kavmin ileri gelenleri baygın düşmüş, ölüme benzer bir hâle girmiştir. Hz. Musa'nın duası üzerine Allah, onları yeniden hayata döndürmüş ve bu olay, onların şükretmeleri için bir ilahi lütuf olarak gerçekleşmiştir.

Ayette geçen mevt (ölüm) terimi, fiziksel anlamda bir ölümü değil, bir baygınlık hâlini ifade etmektedir. Kur'an'da uyku ve baygınlık hâli de ölüm kavramıyla ifade edilmiştir. Örneğin, "Geceleyin sizi öldüren, gündüzün de neler yaptığınızı bilen; sonra belirlenmiş eceliniz tamamlansın diye (her) sabah sizi diriltten O'dur..."⁵⁴ ve "Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar..."⁵⁵ ayetleri, uykunun ve baygınlık hâlinin bir tür ölüm olarak ifade edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda Bakara 2/55-56 ayetindeki "ölüm" ifadesinin de fiziksel ölüm olmadığı açıkça anlaşılmaktadır.⁵⁶

Bu ayet, İsrailoğulları'nın bir imtihandan geçirildiğini ve şükretmelerini sağlamak için Allah'ın onları baygınlık hâlinde geri döndürdüğünü anlatmaktadır. Ayet, tekrardoğuşçuların iddia ettiği gibi, ruhun başka bedenlerde yeniden bedenlenmesi gibi bir duruma işaret etmemektedir. Ayrıca ayetteki "ölüm" ve "dirilme," bu dünyadaki bir olayla sınırlıdır ve ahiret hayatına dair bir ifade içermemektedir. Bu durum, olayın manevi bir ders verme amacı taşıdığını vurgulamaktadır. Özetle Bakara 2:55-56 ayeti, İsrailoğulları'nın inkârcı tavırlarına karşı bir ilahi imtihanı ve ders verme sürecini tasvir etmektedir. Ayette geçen ölüm ve dirilme ifadeleri, fiziksel bir ölüm ve yeniden bedenlenmeyi değil, bir baygınlık hâli ve sonrasında ayılmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda, ayetin tekrardoğuşla hiçbir bağlantısı bulunmamaktadır. Tekrardoğuşçuların bu ayeti kendi görüşlerine dayanak olarak göstermesi, ayetin anlamını bağlamından koparmak ve yorumunu Kur'an'ın genel mesajına aykırı bir şekilde saptırmaktan ibarettir. Ayet, Allah'ın kudretini ve İsrailoğulları'na yönelik rahmetini vurgulamaktadır.

el-Ankebût 29/19: "Görmediler mi Allah yaratmayı nasıl başlatıyor, sonra dönüp yeniden yaratıyor? Bu Allah'a göre kolaydır."

⁵⁴ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-En'âm 6/60.

⁵⁵ ez-Zümer 39/42.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 3/518.

Bu ayet, Allah'ın yaratma fiiline ve bu fiilin sürekliliğine dikkat çekmektedir. Devamında yer alan ifadeler, yaratılışın, ahiret inancına ve insanın sorumluluk bilincine yönelik bir delil olduğunu ortaya koymaktadır. Ayet, Allah'ın yaratmayı ilk başlatan ve ardından bunu sürdüren kudretine vurgu yapmaktadır. Allah, başlangıçta tüm kâinatı yoktan var etmiş ve bu varlık düzenini bir süreç içinde devam ettirmiştir. Doğanın döngüleri, mevsimlerin dönüşümü, gece ve gündüzün ardışıklığı gibi süreçler bu yaratılışın sürekliliğine işaret etmektedir. Ayrıca ayette, Allah'ın bu yaratma fiilini tekrar gerçekleştirebileceği, dolayısıyla ölümden sonra dirilişin mümkün olduğu ima edilmektedir. İlk yaratılışın delil olarak sunulması, ahiret inancının temellendirilmesi açısından önemlidir. Bu vurgu, ahiretteki dirilişin Allah için kolay bir iş olduğunu göstermektedir. "Görmezler mi?" ifadesi, insanın aklını ve duyularını kullanarak Allah'ın yaratma fiilini idrak etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁷ İnsan, kâinattaki düzen ve yaratılışın ardındaki hikmeti düşündüğünde, bu düzenin rastgele değil, bir plan çerçevesinde yaratıldığını anlamalıdır. Bu idrak, insanı tevhid inancına yöneltir ve ahiret bilincini pekiştirir.

Bu ayet, tekrardoğuşçuların iddialarına dayanak oluşturamaz. Ayette "yaratmayı tekrar etmek" ifadesi, dünyada defalarca doğup ölmek anlamında değil, ahiret hayatında ölümden sonra diriliş bağlamında kullanılmaktadır. Yaratılışın ikinci kez gerçekleşeceği vurgusu, ölümden sonra diriltme ve ahiret hayatını ifade eder. Tekrardoğuşçuların iddia ettiği gibi, kıyamet öncesinde ruhların tekrar bedenlenmesi bu ayetle ilişkilendirilemez. Ayetin devamında Allah'ın yaratma fiilinin sürekli olduğu ve bu fiilin hikmetine işaret edildiği görülmektedir. Allah'ın yaratmayı başlatması ve ahirette tekrar diriltmesi, aynı ilahi kudretin bir tezahürüdür. Bu döngü, ahiret inancını pekiştirir, tekrardoğuş gibi bir sürece atıfta bulunmaz.⁵⁸ Ayetin devamındaki ifadeler, yaratılışın ardındaki hikmeti anlamaya yönlendirir. "Yeryüzünde gezip dolaşın ve Allah'ın ilk yaratılışı nasıl başlatıp devam ettirdiğini görün" ifadesi, insanın yaratılış ve varoluşun ardındaki hikmeti düşünmesi gerektiğini belirtir. "Allah daha sonra ikinci hayatı da işte böyle gerçekleştirecektir" ifadesi, ölümden sonraki dirilişi açıkça ifade eder. "O, dilediğine azap eder, dilediğini esirger" ifadesi ise ahiretteki adalet ve merhameti vurgular.⁵⁹ Bu ayet, Allah'ın yaratıcı kudretini ve ahiret inancının temellerini ortaya koymaktadır. İlk yaratılışın ve kâinattaki düzenin sürekli vurgulanması, ahiret hayatının mümkün olduğunu akla yakınlaştırmak içindir. Ayette, tekrardoğuşa dair herhangi bir ima bulunmamaktadır. Aksine, ayetlerin bağlamı ve Kur'ân'ın genel mesajı, yaratılışın hikmetini anlamak, tevhid inancını kavramak ve ahiret hayatına hazırlık yapmak üzerine kuruludur. Tekrardoğuşçuların bu ayeti kendi inançlarına dayanak göstermesi, ayetin anlamını ve bağlamını çarpıtmaktan ibarettir. Ayet,

⁵⁷ el-A'râf 7/29; Yûnus 10/34; el-Enbiyâ 21/104; en-Neml 27/64; er-Rûm 30/11; el-Burûc 85/13.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20/228.

⁵⁹ Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 20/138-139.

Allah'ın kudretini, hikmetini ve ahiret inancının temellerini derin bir şekilde kavrayarak bu dünyada sorumluluk bilinciyle yaşama çağrısında bulunmaktadır.

er-Rûm 30/27: *“Yaratmaya başlayan O’dur. Sonra onu çevirip yeniden yapar.”*

Âyet, Allah'ın yaratıcı kudretine vurgu yapan mesajlar içermekte olup, Ankebut Suresi'nin 19. ayetiyle benzer bir anlam taşımaktadır. Ayetin verdiği temel mesaj, Allah'ın yaratma gücünün mutlak olduğunu ve ilk yaratılış ile yeniden yaratmanın O'nun için eşit derecede kolay olduğudur. Ayet, Allah'ın yaratma fiilini başlatan ve ardından bu yaratmayı tekrar eden kudret sahibi olduğunu ifade etmektedir. Allah, ilk yaratılışı yoktan var ettiği gibi, bir varlığı ikinci kez yaratmaya da muktedirdir. Bu süreç, Allah'ın mutlak kudreti için bir zorluk teşkil etmez. Ayrıca ayet, ölümden sonra dirilişin mümkün olduğunu göstermek için ilk yaratılışın delil olarak sunulmasına işaret eder. Allah, yoktan var ettiği bir varlığı, ölümden sonra da diriltmeye muktedirdir. Bu durum, ahiret inancının temellendirilmesi açısından önemli bir vurgu taşımaktadır. Ayet, insanları yaratılışın ardındaki ilahi hikmeti düşünmeye teşvik etmektedir. İlk yaratılışı idrak eden bir kişi, ölümden sonra dirilişi de kavrayabilir.⁶⁰

Tekrardoğuşçular, bu ayeti kendi inançlarına dayanak göstermek istemiş olabilirler. Ancak ayetin bağlamı ve mesajı dikkate alındığında, bu iddiaların geçersiz olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ayette bahsedilen “yeniden yapma,” kıyamet günü ahiret hayatı için gerçekleşecek olan dirilişi ifade etmektedir. Bu, dünyaya defalarca gelmeyi savunan tekrardoğuş inancından tamamen farklıdır. Ayetteki vurgu, yaratılışın Allah için eşit derecede kolay olduğudur. İlk yaratılışın ve yeniden yaratmanın ahirete yönelik bir süreç olduğu açıkça belirtilmektedir ve bu durum fiziksel olarak dünyaya defalarca dönmeyi ima etmez.

Kur’ân'ın genel mesajı dikkate alındığında, yaratılış ve ölümden sonra diriliş, ahiret inancının temel dayanakları arasında sunulmaktadır. Bu ayet, bu inanç sistemini destekler niteliktedir; ancak tekrardoğuşu ima eden herhangi bir vurgu içermemektedir. Ayetin amacı, ahiretteki dirilişi mümkün kılan ilahi kudreti açıklamak ve insanların bu konuda düşünmesini sağlamaktır. Dolayısıyla Rum 30:27 ayeti, Allah'ın yaratıcı kudretine, yoktan var etme ve tekrar yaratma gücüne işaret etmektedir. Ayette, tekrardoğuş inancına dair bir ima bulunmamaktadır. Tekrardoğuşçuların bu ayeti kendi görüşlerine dayanak olarak yorumlaması, ayetin bağlam ve mesajını çarpıtmaktan ibarettir. Ayet, Allah'ın yaratma fiilini ve ahiret inancını destekleyici bir delil olarak değerlendirilmelidir.

el-Bürûc 85/13: *“İlkin var eden, sonra geri çevirip yeniden yaratan O’dur.”*

Bu ayet, Allah'ın yaratıcı kudretine vurgu yapmakta ve benzer ifadeler Kur’ân'ın diğer ayetlerinde de yer almaktadır. Örneğin Rum Suresi'nin 11. ve 27. ayetleri ile Ankebut 17. ayeti, Allah'ın mahlûkatı ilk defa yaratması ve kıyamet

⁶⁰ Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-İlâhî* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1994), 4/253-254.

gününde yeniden diriltilerek hayata döndürmesi temasını işlemektedir. Bürûc 85/13 ayetinde de bu ortak tema yer almakta ve Allah'ın yaratma fiilinin mükemmelliği ile ahiretteki dirilişin mümkünlüğü vurgulanmaktadır.

Ayet, “ilkın var eden” ifadesiyle Allah'ın mahlûkatı yoktan yaratmasını, “sonra geri çevirip yeniden yaratan” ifadesiyle ise kıyamet günü ölüleri diriltilerek ahiret hayatını başlatmasını ifade etmektedir. Bu vurgu, Allah'ın yaratma ve yeniden yaratma fiillerinin, O'nun mutlak kudretine dayandığını açıkça göstermektedir. Allah, bu yaratma fiillerini hiçbir ortak veya maddeye ihtiyaç duymaksızın gerçekleştirmekte ve bu durum, ahiret inancını güçlendirmek amacı taşımaktadır. Yaratılışın tekrar vurgulanması, insanlara ölümden sonra dirilişin mümkün olduğunu hatırlatan güçlü bir mesajdır. Tekrardoğuşçular, bu ayeti kendi görüşlerine dayanak göstermek isteyebilirler. Ancak, ayetin tekrardoğuşla ilişkilendirilmesi hem bağlam hem de Kur'ân'ın genel mesajı açısından yanlıştır. Ayet, kıyamet gününde gerçekleşecek dirilişe işaret etmektedir ve tekrardoğuşçuların iddia ettiği gibi insanın kıyamet öncesinde defalarca dünyaya dönmesini ifade etmez. Kur'ân, yaratılış ve yeniden yaratma kavramlarını ahiret inancıyla ilişkilendirmiş ve bu kavramları ahiret hayatını anlamaya yönelik olarak sunmuştur. Bu kavramlar, ruhun beden değiştirerek tekrar tekrar dünyaya dönmesiyle ilgili değildir.

Ayetin “geri çevirip yeniden yaratma” ifadesini tekrardoğuş olarak yorumlamak, bağlamı aşan ve ayetin gerçek anlamını çarpıtan bir yaklaşım olur. Bu ifade, ölülerin kıyamet gününde yeniden diriltilmesini ve Allah'ın yaratıcı gücünün sınırsızlığını ifade eder. Kur'ân'ın genel mesajı, bu dünyadaki yaşamın ölümle sonlanacağını ve ardından ahiret hayatının başlayacağını öğretir.⁶¹ Bürûc 85/13 ayeti, Allah'ın yaratıcı kudretini ve ölümden sonra dirilişi açıkça vurgulamaktadır. Tekrardoğuş inancına herhangi bir atıfta bulunmamakta, aksine Allah'ın kıyamet günü mahlûkatı yeniden yaratacağını ve her şeyin O'nun mutlak kudreti altında olduğunu ifade etmektedir. Bu ayet, ahiret inancını temellendiren ve Allah'ın yaratma fiilindeki hikmeti düşünmeye davet eden güçlü bir mesaj sunmaktadır. Tekrardoğuşçuların bu ayeti kendi görüşlerine dayanak olarak yorumlaması, ayetin anlamını bağlamından koparan bir zorlama yorumdan öteye geçmemektedir.

el-Hacc 22/66: “O'dur ki sizi diriltti. Sonra sizi öldürür. Sonra sizi yine diriltir. Hakikaten insan çok nankördür.”

Âyet, Allah'ın yaratıcı kudreti ve insanoğlunun bu kudrete karşı sergilediği nankörlük üzerinde durmaktadır. Ayetin bağlamı, önceki ayetlerde (63-65) Allah'ın evrendeki düzeni ve insanın yaşamını kolaylaştıran nimetleriyle birlikte, insana düşen şükür sorumluluğunu hatırlatan mesajlarla şekillenmiştir. Önceki ayetlerde, Allah'ın gökten indirdiği yağmurla yeryüzünü yeşertmesi, gemilerin denizlerde hareket etmesi ve göklerin yeryüzüne düşmemesi gibi olaylar, Allah'ın mutlak

⁶¹ Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 21/25.

kudreti ve hikmetine işaret etmektedir. İnsanlara bu nimetlerin ardındaki ilahi hikmeti düşünmeleri ve Allah'a şükretmeleri gerektiği hatırlatılmaktadır. Bu bağlamda, Hacc 22/66 ayeti, Allah'ın insan yaşamındaki tasarrufunu ve kudretini vurgularken, insanoğlunun bu nimetlere karşı gösterdiği nankörlüğü eleştirmektedir. Ayetteki "diriltti, öldürdü ve yine diriltti" ifadeleri, Allah'ın insan yaşamı üzerindeki mutlak tasarrufunu ifade etmektedir. İlk dirilme, insanın yokluktan yaratılması; ölüm, dünya hayatının sona ermesi; ikinci dirilme ise kıyamet günü gerçekleşecek yeniden diriltilmedir. Bu süreç, Allah'ın kudretine ve ahiret inancına güçlü bir vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda ayet, insanın şükürsüzlüğüne dikkat çekerek, bu durumun Allah'a karşı bir nankörlük olduğuna işaret eder.⁶²

Ayet, Allah'ın insanın yaratılış, ölüm ve yeniden diriliş üzerindeki mutlak kudretini anlatmaktadır. Bu döngü, ahirete yönelik bir süreci ifade eder ve dünyada defalarca tekrarlanan bir yaratılışa işaret etmez. İkinci dirilme, kıyamet günü gerçekleşecek ahiret dirilişidir ve Kur'ân'ın genel bağlamında bu dirilme yalnızca ahiret hayatıyla ilgilidir. Tekrardoğuşçuların iddia ettiği gibi bir "bedenden bedene geçiş" ya da "yeniden doğuş" teması ayette bulunmamaktadır. Ayetin ana mesajı, Allah'ın kudreti karşısında insanın şükür ve itaat sorumluluğudur. Hacc 22/66 ayeti, insanın yaratılış, ölüm ve ahirette yeniden diriltilmesi bağlamında Allah'ın mutlak kudretini ve insanın bu kudret karşısında nankörlüğünü ele almaktadır. Ayet, tekrardoğuş inancına dair hiçbir ima içermemekte, aksine, insanın kıyamet sonrası ahiret hayatına yönelik yaratılış döngüsünü vurgulamaktadır. Tekrardoğuşçuların bu ayeti kendi görüşlerine dayanak olarak yorumlaması, ayetin bağlam ve mesajını aşan, zorlama bir yaklaşımdır. Bu ayet, Allah'ın kudretini idrak ederek şükür ve sorumluluk bilinciyle yaşamının gerekliliğini açıkça ortaya koymaktadır.⁶³

er-Rûm 30/40: *"Allah sizi yarattı. Sonra besledi. Sonra öldürüyor, sonra diriltiyor."*

Rûm Sûresi'ndeki bu âyet, Allah'ın insan üzerindeki mutlak hâkimiyetini, insana bahşettiği nimetleri ve bu nimetlere karşı insanın sorumluluklarını hatırlatmaktadır. Ayetin bağlamı, Allah'ın yaratıcı kudretine, rızık verme fiiline, ölümden sonraki dirilişe ve insanın Allah'a teslim olma gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Önceki ayetlerde (37-39), Allah'ın rızık artırma ve azaltma kudretine dikkat çekilmiş, insanlara bu durumu düşünerek Allah'a şükretmeleri ve yardımsever olmaları gerektiği öğütlenmiştir. Allah'ın verdiği nimetler, başkalarına lütuf değil onların hakkıdır; dolayısıyla bu nimetlerin paylaşımı bir şükür ve sorumluluk gereğidir. Ayrıca, faiz ve zekâtın karşılaştırıldığı ifadelerde, Allah'ın hoşnutluğunu gözeterek yapılan harcamaların gerçek bereketi getirdiği vurgulanmıştır. Rum 30/40 ayeti, Allah'ın insanı yaratma, rızık verme, öldürme ve yeniden diriltme fiillerine vurgu yaparak, insan yaşamındaki tüm süreçlerin Allah'ın kontrolü altında olduğunu belirtir. Bu süreçlerin sıralaması, insan yaşamının başlangıcından ahiretteki dirilişe kadar olan bütünlüğünü ifade eder. Allah'ın bu

⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 17/326.

⁶³ Zemahşerî, *Tefsîru'z-Zemahşerî el-Keşşâf*, 3/68.

yaratıcı fiilleri, O'nun mutlak kudretine işaret etmekte ve bu kudrete karşı insanların şükürle mukabele etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayette ayrıca Allah'ın yaratıcı sıfatlarına hiçbir varlığın ortak koşulamayacağı belirtilerek, tevhid inancı güçlendirilmiştir.⁶⁴

Ayetteki “yaratmak,” “öldürmek” ve “diriltmek” ifadeleri, insanın dünya hayatındaki başlangıcını, ölümünü ve ahiret günündeki yeniden dirilişi ifade etmektedir. Tekrardoğuş inancında savunulan defalarca dünyaya geri dönüş anlayışıyla bu ifadeler arasında bir bağ kurmak mümkün değildir. Ayetin bağlamında, bu süreçlerin ahirete yönelik olduğu açıkça görülmektedir.⁶⁵ Ayetin temel vurgusu, Allah'ın kudretine olan teslimiyetin gerekliliğidir. İkinci diriliş, ahiret günü gerçekleşecek olan ve insanın nihai hesabının görüleceği diriliştir. Ayette, dünyada tekrar tekrar diriltirme anlamına gelebilecek bir ifade bulunmamaktadır. Aksine, Allah'ın yaratıcı kudretinin benzersizliğine ve bu kudretin sadece O'na mahsus olduğuna dikkat çekilmektedir.⁶⁶ Özetle Rum 30:40 ayeti, Allah'ın insan üzerindeki mutlak hâkimiyetini ve insana bahsettiği nimetlerin şükür gerektirdiğini vurgular. Ayet, ahiret inancını ve yeniden dirilişi desteklerken, tekrardoğuş inancını ima eden herhangi bir ifade içermemektedir. Tekrardoğuşçuların bu ayeti kendi inançlarına dayanak göstermesi, ayetin bağlamını ve Kur'ân'ın genel mesajını göz ardı eden bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Ayet, Allah'ın yaratıcı kudretine ve insanın bu kudrete karşı olan sorumluluğuna dikkat çekerek, ahiret bilincini ve tevhid inancını pekiştirmektedir.

Yûnus 10/4: *“Hepinizin dönüşü yalnızca O'nadır. Bu, Allah'ın verdiği kesin bir sözdür. Çünkü O, varlıkları önce yoktan yaratır; sonra da iman edip sâlih amel işleyenleri âdil bir şekilde mükâfatlandırmak için ölümlerinin ardından tekrar hayata döndürür. Kâfirlere gelince, sürekli küfür içinde bulunduklarından dolayı onlar için kaynar sudan bir içecek ve can yakıcı bir azap vardır.”*

Âyet, insanın ölümden sonraki dirilişi ve ahiret hayatı bağlamında Allah'ın mutlak kudretini ve adaletini vurgulamaktadır. Ayet, yaratılışın ve yeniden yaratılışın anlamını açıklayarak insanın bu bağlamdaki sorumluluğunu hatırlatmaktadır. Allah'ın ilk yaratmayı başlatması, yoktan var etme kudretinin bir göstergesidir. İkinci yaratma ise ahiret hayatında gerçekleşecek olan yeniden diriltmeyi ifade etmektedir. Bu iki süreç, Allah'ın adaletinin bir gereği olarak gerçekleştirilir. İman eden ve sâlih amel işleyenler cennet nimetleriyle ödüllendirilirken, küfürde ısrar edenler cehennem azabıyla cezalandırılacaktır. Ayet, insanların nihai dönüşünün Allah'a olduğunu belirtir. Bu dönüş, ölüm sonrası gerçekleşir ve her insan ahirette yaptığı amellerin karşılığını alır. Mü'minler için

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 21/107.

⁶⁵ Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 8/282.

⁶⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, 4/317-319.

cennet nimetleri, kâfirler için ise cehennem azabı öngörülmektedir. Bu ödül ve ceza sistemi, Allah'ın adaletinin açık bir tezahürüdür.⁶⁷

Ayetin bağlamında yaratma fiilinin sürekliliği vurgulanmakla birlikte, bu tekrar dünyaya defalarca geliş anlamında değil, ahiretteki yeniden diriltirme sürecini ifade etmektedir. Bu bağlamda ayet, insanın dünya hayatında sahip olduğu sorumluluğu ve ahirete hazırlanma gerekliliğini hatırlatır. Bu ayet, tekrardoğuş inancına herhangi bir dayanak oluşturmaz. Ayette yaratılışın tekrarlanması açıkça ahiret hayatına yönelik bir süreç olarak ifade edilmektedir.⁶⁸ İnsanların dünyaya defalarca dönmesini ima eden bir ifade bulunmamaktadır. Ayetin bağlamı, Allah'ın yaratıcı kudreti ve ölümden sonraki ahiret süreci üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tekrardoğuş inancında olduğu gibi bir bedenden diğerine geçiş veya dünyaya tekrar geliş bu bağlamda yer almaz. Ayrıca ayetteki yaratma ve yaratışın tekrarı, ilahi adaletin bir parçasıdır. Bu süreç, insanların dünya hayatındaki amellerine dayalı olarak ahirette gerçekleşir. Tekrardoğuş gibi dünyaya tekrar geliş düşüncesi bu çerçevede yer almamaktadır. Özetle Yunus 10/4 ayeti, Allah'ın mutlak kudretini, yaratma fiilinin sürekliliğini ve ahiret hayatına yönelik adalet düzenini vurgulamaktadır. Ayetteki "yaratma ve yaratışın iadesi" ifadesi, ölümden sonra dirilme ve ahiretteki mükâfat-ceza düzenine işaret etmektedir. Ayeti tekrardoğuşla ilişkilendirmek, ayetin bağlamını ve anlamını yanlış yorumlamaktan öteye geçmez. Bu ayet, insanın Allah'a olan sorumluluğunu, ahiret bilincini ve dünya hayatındaki hazırlığının önemini hatırlatan bir mesaj sunmaktadır.⁶⁹

el-İnşikâk 84/19: "Siz mutlaka tabakadan tabakaya bineceksiniz."

Bu ayet, insan hayatında meydana gelen değişim ve dönüşümleri simgelemektedir. Ayette geçen tabaka kelimesi, çeşitli haller, aşamalar veya süreçler olarak yorumlanmıştır. Bu bağlamda, ayetin anlamı insanın dünya hayatından ahiret hayatına kadar geçireceği farklı safhalara işaret etmektedir.⁷⁰

Müfessirler, ayetin yorumunda insan hayatının dünya ve ahiret boyutundaki aşamaları üzerinde durmuşlardır. Fahreddin Râzî, ayeti ölümle başlayan ve ahirette devam eden farklı aşamalar şeklinde yorumlamış, bu sürecin kıyamet ve ahiretteki hesap, mizan, cennet ya da cehennem gibi safhaları içerdiğini belirtmiştir.⁷¹ Zemahşerî de benzer şekilde, ayeti ölüm sonrası süreçlerin zorluklarına ve ahirette insanın karşılaşacağı farklı haller olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda, tabakadan tabakaya geçiş, ölüm, diriliş, hesaba çekilme ve sonuçta cennet veya cehenneme sevk edilmeyi ifade etmektedir.⁷² Surenin bağlamı, özellikle inkârcıların Allah'ın

⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 11/90.

⁶⁸ Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Kes'îr ed-Dimeşkî İbn Kes'îr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şems ed-Dîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/382.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6/7.

⁷⁰ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1991), 30/138.

⁷¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 2/101.

⁷² Zemahşerî, *Tefsîru'z-Zemahşerî el-Keşşâf*, 4/727.

ayetlerini reddetmeleri ve secde etmeyerek saygısızlık göstermeleri sebebiyle kınanmasını içermektedir. Bu nedenle, ayet ahiret inancını reddedenlere yönelik bir uyarı olarak da anlaşılmaktadır.

Bu ayeti tekrardoğuş inancıyla ilişkilendirmek mümkün değildir. Ayette geçen tabaka kelimesi, insanın ölüm sonrası ahiret sürecinde geçireceği aşamaları ifade etmekte olup, dünya hayatında tekrar tekrardoğuş gibi bir anlam içermemektedir. Kur'ân'ın genel mesajında, insanın dünya hayatını bir defa yaşayacağı ve ölümle birlikte ahiret sürecine geçileceği açıkça belirtilmiştir. Örneğin, el-En'âm 6/27 ve el-Mü'minûn 23/99-100 ayetlerinde, insanların dünyaya geri dönüş isteklerinin reddedildiği vurgulanmıştır. Ayrıca, Kur'ân, insanın ecelinin değiştirilemez olduğunu ve ölüm sonrası ahirette ebedi bir sürece geçildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla el-İnşikâk 84/19 ayeti, insanın dünya hayatından ahiret hayatına kadar geçireceği süreçleri simgelemektedir.⁷³ Ayet, ölüm sonrası kıyamet, hesap, mizan ve sonuçta cennet veya cehennem gibi aşamaları vurgulamaktadır. Tekrardoğuş inancına dair herhangi bir ima taşımayan bu ayet, Kur'ân'ın ahiret inancını destekleyen ve insanın bu süreçler karşısında sorumluluğunu hatırlatan bir mesaj sunmaktadır. Ayeti tekrardoğuşla ilişkilendirmek, ayetin anlamını bağlamından koparmak ve Kur'ân'ın genel öğretisini yanlış yorumlamak anlamına gelir.

Sonuç

Bu çalışmada yapılan analiz, Kur'ân'ın tenasüh kavramını açık bir şekilde reddettiğini ortaya koymaktadır. Yeniden doğuş veya ruhun tekrar bedenlenmesi anlamına gelen tenasüh anlayışı, Kur'ân'ın teolojik çerçevesiyle bağdaşmayan bir inançtır. Tenasüh yanlılarının Kur'ân ayetlerinden hareketle ileri sürdükleri iddiaların, bağlamdan kopuk, dilsel olarak zorlama ve Kur'ân'ın genel anlam bütünlüğüyle uyumsuz olduğu tespit edilmiştir. Kur'ân, insan varlığını kesin bir çizgiyle tanımlamaktadır: yaratılış, tek bir dünya hayatı, ölüm ve kıyamet gününde yeniden diriliş. Bu doğrusal yaşam modeli, ruhun birçok kez dünyaya geri döndüğünü öne süren tenasüh anlayışının tam tersidir. Kur'ân'ın öne çıkardığı bu model, insanın amellerine bağlı olarak ahiretteki nihai karşılığını alacağı bir hayatı temel alır. Çalışmada, tenasüh yanlılarının delil olarak sundukları el-Bakara 2/28, el-Mü'min 40/11 ve er-Rûm 30/40 gibi ayetler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu ayetler, doğru bağlamda ve Kur'ân'ın bütünlüğü içinde ele alındığında, yaratılış, ölüm ve kıyametteki dirilişi ifade ettiği, ancak yeniden dünyaya dönüş anlamına gelmediği anlaşılmıştır. Örneğin, "ölüm ve hayat" döngüsü, insanın yaratılışı ile ölümden sonra diriltilmesini ifade etmekte; tekrar tekrar bedenlenmeyi işaret etmemektedir. Kur'ân, insanın bu dünyadaki amellerine bağlı olarak ahirette hesap vereceğini ve ebedi bir hayatın başlayacağını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu

⁷³ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/517.

bağlamda, ahiretteki diriliş, Kur'ân'ın temel bir öğretisi olup, insanın dünyaya tekrar dönüşünü gereksiz ve anlamsız kılmaktadır. Tenasüh inancı, bu teolojik çerçeveye çelişmekte ve Kur'ân'ın vurguladığı tek hayat ve hesap gününü ihlal etmektedir. Tenasüh yanlılarının, Kur'ân'da geçen "yeniden yaratma" ifadelerine dayandırdıkları yorumlar, ayetlerin bağlamından kopararak yapılmıştır. Bu ifadeler, kıyametteki dirilişi işaret etmekte olup, ruhun dünyada tekrar tekrar bedenlenmesine dair bir anlam taşımamaktadır. Kur'ân'daki birçok ayet, insanın bu dünyaya bir kez gönderildiğini, ölümün ardından berzah âleminin başlayacağını ve kıyamet günü yeniden diriltilerek ebedi ahiret hayatına geçileceğini açıkça ifade etmektedir. Bununla birlikte, Kur'ân, dünyaya tekrar dönme talebinde bulunan inkârcıların bu taleplerinin reddedileceğini belirterek, tenasüh inancının İslâmî perspektiften tamamen geçersiz olduğunu göstermektedir. Bu çalışma, Kur'ân'ın teolojik bütünlüğünü koruyarak, tenasüh inancını açık bir şekilde reddetmektedir. Kur'ân'ın insan hayatını tek bir süreç içinde değerlendiren öğretisi, tenasüh gibi döngüsel yaşam modellerine yer bırakmamaktadır. Bu nedenle, Kur'ân'ın ayetlerini bağlamından kopararak farklı anlamlar yüklemek yerine, ayetlerin bütünsel teolojik çerçevede ele alınması gerektiği bir kez daha vurgulanmıştır. Çalışma, Kur'ân'ın ahiret inancını ve insanın bu dünyadaki amellerine dayalı sorumluluğunu hatırlatarak, İslâm teolojisinin temel ilkelerinin anlaşılmasına katkı sunmaktadır.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20)

Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%90), Yazar-2 (%10)

Kaynakça/References

- Abhedananda, Swami. *Vedanta Philosophy: Five Lectures on Reincarnation*. New York: Vedanta Society, 1907.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *İslama Göre Tekrardoğuş (Reenkarnasyon)*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Bulgen, Mehmet. "İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Mart 2014), 63-92. <https://doi.org/10.15370/muifd.17915>
- Burley, Mikel. *Rebirth and the Stream of Life: A Philosophical Study of Reincarnation, Karma and Ethics*. New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Celal, Metin. *Evrenselyasa Tekrardoğuş*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1997.
- Curt, John Ducas. *The Belief in a Life After Death*. USA: Charles Thomas Yayınevi, 1961.
- Çaycı, Sadi. *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995.
- Çetin, Metin. "Bakara Sûresi 243. Âyet Bağlamında Rivayetlerin Tefsire Etkisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2023), 194-214.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Geley, Gustave. *Tekamülcü Ruhçuluk*. çev. Ergün Arıkdal. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1985.
- Gondos, Andrea. *The Life of the Soul: Jewish Perspectives on Reincarnation from the Middle Ages to the Modern Period*. New York: State University of New York Press, 2024.
- Güllüce, Veysel. *Kur'ân Işığında Reenkarnasyon*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. *Felsefe-i Üllâ*. thk. Nuri Çolak. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Hatîb, Abdulkerîm Yûnus. *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1970.
- Işık, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Düşünce Yayınları, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyeti li'n-Neşrî, 1984.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Muḥammed Ḥuseyn Şems ed-Dîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1998.

- Karaman, Fikret. "Tenasuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Ekim 2017), 9-34.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- King, George. *Karma and Reincarnation*. California: The Aetherius Society, 2014.
- Kollektif. "*Sadıklar Planı*" *Ruhsal Tebliğler*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1988.
- Konyalıoğlu, Erol - Aksoylu, Cezmi. *Kader-Karma ve Tekrardoğuş*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990.
- Kranz, Walter. *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*. çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Kuday, İshak Lütfi - Akay, Ali Sevilay. *Spiritualizmin Ruh Ansiklopedisi*. İstanbul: Gayret Kitabevi, 1950.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdılmağşûd b. 'Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Nesefî, Ömer. *et-Teyisr fî İlmi't-Tefsir*. thk. Mâhir Edîp Habbûş. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Plato. *The Dialogues of Plato*. çev. Benjamin Jowett. London: Oxford University Press, 1892.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1999.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1994.
- Taberî, İbn Cerîr. *el-Câmi'u'l-Beyân an Te'vîlî Âyi'l-Kur'ân*. Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Turâs, ts.
- Taşdelen, Mehmet. "Âyetler Işığında İnanç Açısından Reenkarnasyon". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 19 (Haziran 2022), 155-187. <https://doi.org/10.16947/fsmia.1136466>
- Yasa, Metin. "Reenkarnasyon Beşiri Ruhun Ölümsüzlük Arzusunu Tatmin Eder mi?" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 1997), 239-246. <https://doi.org/10.17120/omuifd.35906>

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.

Yitik, Ali İhsan. *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.

Zemahşerî, Cârullah. *Tefsîru'z-Zemahşerî el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.

Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Münîr*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1991.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 207-231.

Issue: 21, 2025, 207-231.

Kuveytli Yazar İsmâil Fehd İsmâil'in es-Sebîliyyât Adlı Romanında Rüya-Gerçek İkilemi

The Dream-Reality Dilemma in Kuwaiti Author Ismâ'îl Fahd Ismâ'îl's Novel al-Sabîliyyât

Sevda ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı
Asst. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of İslamic Sciences, Department of Arabic Language and
Rhetoric, Muş/Türkiye

s.yaslak@alparslan.edu.tr | ORCID: [0000-0002-3725-2266](https://orcid.org/0000-0002-3725-2266) | ROR ID: [009axq942](https://ror.org/009axq942)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

20 Şubat 2025 20 February 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

26 Mayıs 2025 26 May 2025

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Sevda Çetin). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sevda Çetin).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Çetin, Sevda. "Kuveytli Yazar İsmâil Fehd İsmâil'in es-Sebîliyyât Adlı Romanında Rüya-Gerçek İkilemi". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 207-231. DOI: [10.52886/ilak.1643931](https://doi.org/10.52886/ilak.1643931)

Atıf/ Cite as

Çetin, Sevda. "The Dream-Reality Dilemma in Kuwaiti Author Ismâ'îl Fahd Ismâ'îl's Novel al-Sabîliyyât". *Theological Academia* 21 (Haziran 2025), 207-231. DOI: [10.52886/ilak.1643931](https://doi.org/10.52886/ilak.1643931)

Öz

Rüyalar insan hayatında önemli yeri olan ve sırrı çözilemeyen gizemli bir olgudur. Rüyaların gizemi pek çok alanda (psikoloji, tasavvuf, edebiyat, din...) ve Freud başta olmak üzere pek çok bilim insanı tarafından araştırılmıştır. Ancak rüyalar çözilemeyen gizemi nedeniyle farklı inanışlarda farklı şekillerde yorumlanmıştır. Rüyaların kötü ruh hali, travmalar, bastırılmış duygular, stres ve depresyon gibi psikolojik sorunların yanı sıra çevresel nedenler sonucunda görüldüğüne dair çok sayıda görüş bulunmaktadır. İnsanoğlu, rüyasında gördüğü olaylardan olumlu-olumsuz düşüncelere ya da rüyaların bir mesaj olabileceği hissine kapılabilir. Bu nedenle rüyaların insan üzerinde önemli bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Birçok farklı alana konu olan rüya olgusu, edebiyat alanında da önemli bir yer tutmaktadır. Edebiyatta rüyalar, eserleri ve karakterleri yönlendiren bir etkiye sahiptir. Kuveytli yazar İsmâil Fehd İsmâil, es-Sebîliyyât adlı romanında rüya örneğini çokça kullanmıştır. Romanda, rüya-gerçek ikileminde yaşayan yaşlı bir kadının gerçeküstü hayatı anlatılır. 1980 yılında patlak veren İran-İrak savaşında, İran bölgesine yakın olan yerlerde yaşayan halk zorunlu göçe tabi tutulur. Zorunlu göçe maruz kalan yerlerden biri de es-Sebîliyyât köyüdür. Romanın ana kahramanı olan Ümmü Kâsım da köyün yerleşimcilerinden biridir. Ümmü Kâsım, ailesi ile birlikte doğup-büyüdüğü köyünden ayrılarak Necef'e yerleşir. Ancak bu zorunlu göç, yaşlı kadında uyum sorunu, depresyon ve kaygı gibi psikolojik sorunlara yol açar. Göç sonrası, Ümmü Kâsım, yeni çevresine uyum sağlamakta güçlük çeker ve köyüne duyduğu özlemle başa çıkmaya çalışır. Bir süre sonra Ümmü Kâsım'ın vefat eden kocası Bû Kâsım, sürekli rüyasına gelir. Ümmü Kâsım görmüş olduğu bu rüyaları bir mesaj olarak düşünür, yaşadığı sıkıntıların çözümüne bir yol bulmaya çalışır. O, rüyalarını yorumlayarak gördüklerini geçmişten bir mesaj ya da gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olaylar olarak kabul edip kendince birtakım önlemler alır. Rüyalarıyla hareket etmeye başlar. Yaşlı kadın, rüyalarında sonradan oluşabilecek felaketleri önleyebildiği için görmüş olduğu rüyalarını yorumlamada oldukça başarılı tahminlerde bulunduğu söylenebilir. Rüyalarının kendisine verdiği mesajlar, asla pes etmemesi gerektiğini vurgulaması yönüyle önemlidir. Geçmişine duyduğu özlem de bu kararlı çabasına destek olmaktadır. Romandaki rüya olgusu, yaşlı kadının aidiyet duygusunu ve geleceğe dair umutlarını ortaya koyar. Bu romanda yaşlı kadının yaşadığı içsel ve dışsal dönüşümler ele alınmaktadır. Eserin kurgusu, rüya ile gerçek ikilemi arasında gidip gelen bir anlatımla şekillenir. Yaşlı kadının rüyalarında aldığı mesajlar, onun geçmişe, geleceğe ve aidiyet duygusuna olan bağlılığını simgeler. Bu çalışmanın amacı romanın ana kahramanı Ümmü Kâsım'ın gördüğü rüyalar aracılığıyla rüya-gerçek arasında nasıl bir bağ kurduğunu incelemektir. Bu bağlamda çalışma, sadece Ümmü Kâsım'ın gördüğü rüyalarla sınırlı tutulmuş, diğer kahramanların ruhsal halleri ve gerçeklikle kurduğu ilişkiler incelenmemiştir. Sonuç olarak inceleme sürecinde, rüyaların romandaki işlevinin, bireysel bir bilinç yansımalarının ötesine geçerek es-Sebîliyyât köyünün geleceğine yönelik sembolik ve kurgusal ipuçları taşıdığı tespit edilmiştir. Bu yönüyle romanın, rüya ve gerçeklik arasındaki sınırı sorgulayan ve sezgisel bilgiyi merkeze alan sembolik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bu çalışmada çağdaş Kuveyt edebiyatının önemli yazarlarından biri olan İsmâil Fehd İsmâil'in es-Sebîliyyât adlı romanında rüya olgusunun romana ve kişilere etkisi üzerinde durulacaktır. Roman bir bütün olarak, metne bağlı inceleme yöntemi ışığında ele alınacak, kitapta yer verilen rüya olgusu irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Modern Arap Edebiyatı, Arap Romanı, İsmâil Fehd İsmâil, es-Sebîliyyât, Rüya.

Abstract

Dream is a mysterious phenomenon that has an important place in human life and whose secret cannot be solved. The mystery of dreams has been investigated in many fields (psychology, mysticism, literature, religion...) and by many scientists, especially Freud. However, dreams have been interpreted in different ways in different beliefs due to their unsolvable mystery. There are many opinions that dreams are caused by psychological problems such as bad moods, traumas, repressed emotions, stress and depression, as well as environmental reasons. Human beings may have positive or negative thoughts from the events they see in their dreams, or they may feel that dreams can be a message. Therefore, it is possible to say that dreams have an important effect on people. The phenomenon of dreams, which is a subject in many different fields, also holds an important place in literature. In literature, dreams have an influence that directs works and characters. Kuwaiti author Ismail Fahd Ismail has used the example of dreams extensively in his novel *Al-Sabîliyyât*. In the novel, the supernatural life of an old woman, who lives in the dilemma between dream and reality, is depicted. During the Iran-Iraq War, which broke out in 1980, the people living in areas close to Iran were forced to migrate. One of the places subjected to forced migration is the village of Sabîliyyât. The main character of the novel, Umm al-Qâsim, is one of the settlers of the village. Umm al-Qâsim, along with her family, leaves her birthplace and moves to Najaf. However, this forced migration causes psychological issues like adaptation problems, depression, and anxiety in the elderly woman. After the migration, Umm al-Qâsim struggles to adapt to her new environment and tries to cope with the longing she feels for her village. After a while, Umm al-Qâsim's late husband, Abû al-Qâsim, frequently appears in her dreams. Umm al-Qâsim considers these dreams as messages and tries to find a way to solve the problems she is facing. By interpreting her dreams, she accepts what she sees as a message from the past or potential events that may occur in the future, and she takes measures accordingly. She begins to act based on her dreams. The elderly woman is said to be quite successful in interpreting her dreams, as she is able to prevent potential disasters she might see in her dreams. The messages from her dreams are significant in that they emphasize that she should never give up. Her longing for the past also supports her determined effort. The dream phenomenon in the novel reveals the elderly woman's sense of belonging and her hopes for the future. This novel addresses the inner and outer transformations that the elderly woman experiences. The structure of the work is shaped by a narrative that oscillates between the dilemma of dream and reality. The messages the old woman receives in her dreams symbolize her connection to the past, the future, and her sense of belonging. The aim of this study is to examine how the novel's main character, Umm al-Qâsim, establishes a connection between dreams and reality through the dreams she experiences. In this context, the study is limited solely to the dreams seen by Umm al-Qâsim; the psychological states of other characters and their relationships with reality are not analyzed. As a result of the analysis, it has been determined that the function of dreams in the novel goes beyond a reflection of individual consciousness and carries symbolic and fictional clues regarding the future of the village of al-Sabîliyyât. In this respect, it can be said that the novel possesses a symbolic structure that questions the boundary between dream and reality and centers intuitive knowledge. This study will focus on the impact of the phenomenon of dream on the novel *al-Sabîliyyât* and its characters by Ismail Fahd Ismail, one of the important authors of contemporary Kuwaiti literature. As a whole, the novel will be examined through a text-based analysis method, and the phenomenon of dream presented in the book will be explored in detail.

Keywords: Arabic Language and Literature, Modern Arabic Literature, Arabic Novel, Ismail Fahd Ismail, *Al-Sabîliyyât*, Dream.

Giriş

Arapça kökenli rüya (رؤيا) kelimesi, “gözle görmek/bakmak manasına gelen” ra’â (رَأَى) kökünden gelir. Rü’yâ kelimesi ise “uykunda gördüğün şey” yani uyku esnasında görülen görüntüler anlamına gelir.¹ Erol Gündüz rüya ile ilgili olarak şöyle bir çözümleme yapar:

“Rüya, hiç şüphesiz hayatımızın bir parçasıdır. Her insan rüya görür ve gördüğü rüyayı çeşitli şekillerde değerlendirir; bazılarını önemser, bazılarını önemsemez. Çoğu insan rüyada gördüklerini kendisi için bir mesaj olarak değerlendirir. Rüyada bazı şeylerin kişiye doğrudan gösterildiğine inanılırken bazılarının da çeşitli işaretlerle anlatıldığı düşünülür.”²

Uzun süreli rüya analizleri, kişilerin rüyalarında gördükleri konuların yıllar boyunca tutarlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu rüyalar, insanların uyanık yaşamlarında ilgilerini çeken ve duygusal olarak onları etkileyen kişiler, toplumsal etkileşimler ve faaliyetlerle sürekli bir ilişki içinde gelişir.³ Buradan yola çıkarak rüyaların, uyku esnasında zihinde beliren görüntüler olduğu ve her bireyin rüyaları farklı şekillerde yorumladığı söylenebilir. Yapılan incelemelerde, rüyaların kişilerin uyanık yaşamlarında duygusal olarak etkilendiği kişiler ve etkileşimlerle sürekli bir bağlantı kurduğunu gösterir.

Rüya denilince, akla ilk olarak Sigmund Freud gelir. Çünkü Freud, rüya araştırmalarına modern bilimsel ve psikolojik bir çerçeve getiren önemli kişilerden biridir. Psikanaliz kuramının kurucusu Freud’un rüya alanında önemli çalışmaları bulunmaktadır. Ancak rüya araştırmaları Freud ile başlamamıştır. Rüyalar, insanlık tarihi boyunca çeşitli din ve kültürlerde; tasavvufî, dinî, felsefî, sosyolojik ve psikolojik açılardan farklı alanlarda incelenmiştir.⁴

Rüya, psikanalizde kişinin bilinçaltındaki düşünceleri aktarmada temel etkenlerden biri olarak kabul edilir ve edebiyatta önemli bir yer tutar. Edebiyat ve psikoloji arasındaki bağlantı sayesinde, rüyalar biçim analizlerinde işlevsel bir rol oynar. Psikanalizde, bireyin psikolojik halini anlamak için rüyalar kullanılırken, edebî metinlerde de bu rüya motifleri eserlerin bağlamını ve içeriğini yorumlamada yardımcı olur. Edebî metinlerde karşılaşılan rüya motiflerinin farklı amaçları vardır: önseme, ilahi uyarı, içsel yolculuk veya bilinçaltının dışa vurumu ya da yazarın mesajlarını okuyucuya aktarma aracı olarak kullanılır. Bu nedenle, rüya motifinin

¹ Cemâlu’d-Dîn Ebu’l-Fadl İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sâdr, ts.), 291-297; Muhammed b. Muhammed Murtazâ Ez-Zebîdî, thk. ‘Abdu’l-Cesûr Şâhîn, *Tâcü’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs* (Kuveyt: y.y., 2001), 38/102-106.

² Erol Gündüz, “Divan ve Halk Edebiyatı Sanatçılarına İlham Kaynağı Olan Rüya”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2009), 188.

³ Bernard Lahire, *Rüyaların Sosyolojik Yorumu*, çev. Zuhal Karagöz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022), 86-87.

⁴ Kelly Bulkeley, *Psikolojik, Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar* (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2008), 1-4.

biçem analizlerinde ele alınması, edebî eserleri anlamada önemli bir yer tutar.⁵ Bu bağlamda rüyaların edebiyat ve psikolojide önemli bir yer tuttuğu gerçektir. Edebi eserlere konu olan rüya motifleri, eserlerin yorumlanmasına ve yazarların mesajlarını okurlara iletmesine yardımcı olur.

Arapların, İslam'dan önce dinî siyasi, ekonomik ve kültürel konularda olduğu gibi spesifik anlamda rüya ve rüyaya yüklenen mana konusunda da Mezopotamya, Mısır, Yunan, Pers ve Hint kültürleriyle etkileşimi olmuştur. Aynı zamanda Mekke ve Medine'de yaşayan farklı din ve inançlara sahip kişi ve toplulukların etkileri de Araplarda zengin bir rüya kültürü oluşturmuştur. Özellikle Şikk ve Satih unvanlarına sahip kişiler rüya yorumu konusunda önemli bir yere sahiptiler Hz. Muhammed'in dedesi Abdulmüttalib'in, rüyasında kaybolan zezem kuyusunun yerini görmesi, Hz. Muhammed'in annesinin, doğumundan önce bazı rüyalar görmesi, bu dönemde rüyalara duyulan ilgiyi göstermektedir. İslam, böyle bir ortamda doğduğu için rüyalara uzak kalmamıştır. Kur'an ve sünnette rüyalara dikkat çekilmesi de bunun bir delilidir.⁶ Nitekim Kur'ân'da; Hz. Yusuf'un, Hz. İbrahim'in ve Hz. Muhammed'in rüyaları (Enfal Suresi: 8/43, Yusuf Suresi: 12/4-5, Enbiya Suresi: 21/5, Saffat Suresi: 37/102 Kur'ân'da geçen rüya ile ilgili ayetlerden bir kaçıdır) mevcuttur.⁷ Rüyalar Arap hikayelerinde de önemli yer tutmuştur. *Binbir Gece Masalları*'nda yer alan rüyalar, rüyalara verilen önemi yansıtır. İtalyan yönetmen Pasolini'nin "*Binbir Gece Masalları*'nı" konu alan filmin başında ekranda şu alıntı yer alır: "Bir sanat eseri sadece bir rüyadan oluşmaz, birçok rüyadan oluşur." Bunu boşuna yapmamıştır; Aslında *Binbir Gece Masalları*'nda rüyalar ve vizyonlar önemli bir rol oynar. Kitabın kendisi, doğası ve koşulları gereği - hikayeleri ve masalları hep gece anlatılır - uzun ve kesintisiz bir rüya gibi şekillenir. *Binbir Gece Masalları*'ndaki rüyaların biçimine ve içeriğine bir göz atıldığında rüyaların oldukça yüzeysel bir rol oynadığı görülür, çünkü bunlar, sonrasında gerçekleşecek olaylara dair açık semboller ya da rüya sahibine karşılaştığı sorunların çözümü için yol göstericidir. Mesela, yedi kızı olan bir baba, bir gün rüyasında hazinedeki en güzel mücevheri alıp götüren yabancı bir kuş görür. Yine Mutasavvıf'ın sevgilisi ve onun rüyasıyla ilgili hikâye de buna örnektir.⁸ Pek çok edebiyatçı eserlerinde rüya konusuna bir mesaj, ilahi bir uyarı, bilinçaltının etkisi, geçmiş ya da gelecekte haber alma gibi farklı şekillerde yer vermiştir.

Rüya konusu, anlatı türlerinin en güçlüsü olarak nitelenen roman⁹ türünde de önemli bir yer bulmuştur. Romanda konu, yazarın iletmek istediği duygu, düşünce ya da temayı okuyucuya aktarmada kullandığı temel malzemedir. Gerçek ya da

⁵ Senem Üstün Kaya, "Dünya Edebiyatlarında Rüya Motifi: Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/24 (2021), 451.

⁶ Çetin Özer, *Rüya Olgusu ve Dindarlık* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 53-54.

⁷ İbrahim Çalan, "*Ahmet Hamdi Tappınar'ın Eserlerinde Rüya ve Musiki*" (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 24-25.

⁸ "el-Ahlâm ve'r-Rüya fî'l-Edebi'l-'Arabî ve'l-Âdâbi'l-Âlemiyyeti" (Erişim 08.01.2025).

⁹ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021), 23.

kurmaca bir duygu, düşünce, olay, tasvir, anı ve hayal gibi unsurlar soyut ya da somut her şey konunu kapsamına dahildir.¹⁰ Bu çerçevede, rüya da romanlarda hem içerik hem de anlatım açısından önemli bir unsur olarak yerini alır. Kuveytli yazar İsmâil Fehd İsmâil de *es-Sebîliyyât* adlı eserinde rüya motifini ele almıştır. Çalışmada rüya, sadece olay örgüsü olarak ele alınmamış, rüya karakterinin psikolojik derinliği de yansıtılmaya çalışılmıştır. *es-Sebîliyyât*, daha çok tek bir konu ve merkezî bir karakterin etrafında şekillenen ana tema üzerine kurulu olan dramatik bir romandır.¹¹ Romanın başından sonuna kadar değişime uğramayan sabit karakter¹² olan Ümmü Kâsım'ın rüyaları sadece kaygı ve bağımlılık gibi psikolojik unsurları değil, aynı zamanda savaş göç ve yerinden edilme gibi sosyolojik pek çok anlamı taşır. Çalışmanın ilk kısmında Yazarın, hayatı hakkında bilgi verilmiştir. İkinci kısımda yazarın *es-Sebîliyyât* adlı eseri özetlenmiş, üçüncü bölümde de romanda geçen rüya motifleri incelenmiştir.

1. İsmâil Fehd İsmâil'in Hayatı (1940-2018)

İsmâil Fehd İsmâil, 1940 yılında Irak'ın Basra köylerinden biri olan *es-Sebîliyyât*'ta dünyaya gelmiştir. Yedi erkek ve üç kız çocuğundan oluşan ailenin en büyük çocuğudur. İsmâil Fehd, henüz dört yaşındayken babası görme yetisini kaybetmiştir. Babası kitaplara aşık biri olarak oğlunun okuma ve yazmayı öğrenmesi için ısrar edince, İsmâil Fehd, beş yaşına girmeden okumayı öğrenmiştir. Her gece babasına *Kelile ve Dimne*, *Elf Leyle ve Leyle*'den okumalar yapmıştır. Çevresindeki insanlara ve arkadaşlarına da hikâyeler anlatmış, aynı zamanda çocuklara *Ali Bâbâ* ve *Kurnaz Tilki* hikâyelerini okuduğu için ailenin ve köyün hikâye anlatıcısı olmuştur. *Elf Leyle ve Leyle*'yi okuması, babasının otoritesine başkaldırmasına neden olmuş ve on yaşındayken evden ayrılmıştır. Edebiyatla yakından ilgilenen İsmâil Fehd'in henüz on dört yaşında el-Mu'allimu'l-Cedîde isimli dergide ilk şiiri yayımlanmıştır.¹³

İlk şiirini on bir yaşındayken sınıf arkadaşlarından birinin nehirde trajik bir şekilde boğulmasından esinlenerek yazmıştır. Dört yıl sonra şiir, geniş bir kitlenin dikkatini çekmiş, Arapça öğretmeni tarafından okunduktan sonra okul gazetesinde yayımlanmıştır. Genç İsmâil Fehd, artık "okul şairi" olarak tanınmaya başlamıştır. Bu olaylar ve İsmâil Fehd'in bunlardan duyduğu memnuniyet, onun kişiliğinde farklı olma arzusunun ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermiştir. Kendi küçük topluluğunda dikkat çekmeyi seven genç hikâye anlatıcısı, zamanla sadece kendi

¹⁰ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 121.

¹¹ İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş 2* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 53.

¹² Nurullah Çetin, *Türk Romanı Tahlilleri I* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 17.

¹³ Ali Hüseyin el-Fevvâz, "İsmâil Fehd İsmâil", *İrâkîyyun* (Ekim 2018), 2.

ülkesinde değil, tüm Arap dünyasında fark yaratmayı hedefleyen bir romancıya dönüşmüştür.¹⁴

Ortaöğretiminin ardından 1957 yılında lise eğitimini de Basra'da tamamlar ve aynı yerde bir ilkokulda öğretmenlik yapmaya başlar. İsmâil Fehd, çocukluğunu ve gençliğini Irak monarşisi altında geçirmiştir. 1966 yılında Kuveyt'e taşınır ve 1966'dan 1969'a kadar öğretmen olarak Kuveyt'te çalışır. 1969'da altı ay boyunca Mısır'da idari bilimler üzerine eğitim alır. Mısır'dan döndükten sonra Kuveyt Eğitim Bakanlığı'nda idari bir pozisyon alır ve 1976'da Yüksek Tiyatro Enstitüsü'ne kaydolana kadar bu görevde kalır. 1979 yılında bu bölümden mezun olur. 1980 yılında dramatik eleştiri alanında lisans derecesiyle mezun olur. 1987 yılında İsmâil Fehd, kamu hizmetinden emekli olur.¹⁵

Yazar, Mısır'da kaldığı sürede ve Lübnan'a yaptığı kısa ziyaretlerde Necîb Mahfuz, Salâh 'Abdu's-Sabûr, 'Abdu'r-Rahmân el-Ebnûdî ve Ğassân Kenefânî gibi ünlü Arap yazarlarıyla tanışmıştır. Aynı zamanda, Iraklı yazarlarla da iletişim halindedir; bunlar arasında en önemlisi 'Abdu'r-Rahmân er-Rabî'î'dir. İsmâil Fehd, bu kişilerden nasıl etkilenmişse, aynı şekilde, Leylâ el-Osmân ve Tâlib el-Rifâ'î gibi genç Kuveytli yazarlardan da etkilenmiştir.¹⁶

Arap yazarları arasında, Filistinli yazar ve siyasetçi Ğassân Kenefânî'den hem sanatsal hem de politik açıdan büyük ölçüde etkilenmiştir. 1960'ların başında Beyrut'ta tanışan ikili, yakın dost olmuşlardır. İsmâil, hem sanatsal hem de politik açıdan Kenefânî'den etkilenmiştir. Kenefânî, siyasete Arap Milliyetçi Hareketi'ne bağlı olarak başlamış ancak politik fikirleri geliştikçe Marksizm'e yönelmiş ve George Habash'ın, Filistin meselesinin çözümünün Arap dünyasında bir sosyal devrim olmadan gerçekleştirilemeyeceği inancını benimsemiştir. İsmâil Fehd, bu fikirden etkilenmiş ve Filistin sorununu bu perspektiften ele almıştır. Ayrıca o, Kenefânî aracılığıyla, 1967 Haziran Savaşı sonrasında Marksist ideolojiye yönelmiştir. Sanatsal düzeyde ise, İsmâil, Kenefânî'nin Mâ Tebeḳḳa Lekum (Sizin için geriye kalanlar) adlı romanından etkilenmiştir.¹⁷

İsmâil Fehd, öncü, tecrübeli, ufku geniş, yardımsever bir kimliğe sahiptir. Kuveyt romanının temel seyrini derinlemesine ve özgün bir şekilde şekillendirmiştir. Yazar, yaşadığı çevreye dair görünenle yetinmeyen, dışlanmış grupların yollarına giren ve kafeslerinde hapsedikleri acılarını ortaya çıkaran derin bir bakış açısına sahiptir.¹⁸ İsmâil Fehd, varoluşçuluk felsefesinden önemli ölçüde etkilenmiştir.

¹⁴ Al-Ajmi Mursel, *İsmâil Fahd İsmâil: A Thematic Study of His Novels* (Michigan: The University of Michigan, Doktora Tezi, 1990), 79.

¹⁵ Mursel, *İsmâil Fahd İsmâil: A Thematic Study of His Novels*, 76-77.

¹⁶ O. Ishaq Tijani, "Trauma in the Novels of the Iraqi-Kuwaiti Writer, Isma'il Fahd Isma'il", *Middle East-Topics&Arguments* (Kasım 2018), 70.

¹⁷ Tijani, "Trauma in the Novels of the Iraqi-Kuwaiti Writer, Isma'il Fahd Isma'il", 70.

¹⁸ Süleymân eş-Şatî, "İsmâil Fehd İsmâil-el-Kelimetu ve el-Fi'lu", *el-Beyân* (İsmâil Fehd İsmâil Özel Sayısı) 582 (2019), 36.

Albert Camus gibi yazarların eserlerine hayranlık duymuştur. 1950 ile 1965 arasında, varoluşçulukla ilgili derinlemesine okumalar yapmış ve bu akım, yazdığı ilk eserler üzerinde önemli bir etki bırakmıştır.¹⁹

Iraklı romancı ve eleştirmen Abdurrahmân er-Rubâ'î 1987 yılında İsmâîl Fehd'in kendisine şöyle söylediğini söyler:

Arap dünyasının herhangi bir yerinde meydana gelen dramatik bir olayın diğer bölgeleri de etkileyeceğine inananlardanım. Evet, Basra'da doğdum, ancak babam Kuveyt vatandaşıydı ve 1966'da Kuveyt'e taşındım. Bugün Kuveyt'te yaşıyorum ve Kuveyt vatandaşıyım. Şunu söylemek doğru olur: Bir insan olarak Kuveyt vatandaşıyım, ancak bir romancı olarak Arabım.²⁰

İsmâîl Fehd, edebi türler arasında romana özel bir önem vermiş ve romanlarına büyük titizlik göstermiştir. Romanlarının en çarpıcı özelliği, konu ve tematik içeriklerinin çeşitlilik göstermesidir. İlk olarak, 60'lı yıllarda Irak toplumunu ele alan temalarla başlamıştır. Filistin sorunu, terörizm sorunu, Kuveyt toplumu ve Mısır tarihi gibi konuları ele almıştır. Bu çeşitlilik yazarın her şeyden önce bir Arap olduğunu iddia etmesini destekler niteliktedir.²¹ İsmâîl Fehd kaleme aldığı romanları hakkında şöyle der: "Bütün romanlarım, hayatımdaki geçmiş deneyimlerimin yönlerini, daha az ya da daha çok, yansıtır; ancak bu yansıma, bir olayın başıma geldiği gibi birebir yansıtıldığının anlamına gelmez." Eserlerinde bu otobiyografik unsurları açıkça belirtmemiş olsa da bazı karakterlerle empati kurduğunu kabul etmiştir.²²

İsmâîl Fehd, çocukluğundan vefat ettiği güne kadar kitaplarla iç içe bir hayat yaşamıştır. Küçük yaşlardan okuma bilincine sahip olan İsmâîl Fehd, edebiyata düşkün biri olduğu için arkadaşı Tâlib er-Refâ'î şöyle der: "Eğer bir gün bana İsmâîl'in hayatını anlatacak bir resim çizmem uygun görülseydi, kitaplarla dolu bir bahçe çizerdim. İsmâîl'i kitapların arasına oturturdum."²³ Arkadaşının bu sözlerinden de anlaşıldığı üzere İsmâîl Fehd'in hayatının yazarlıkla geçtiği ve yazmayı bir yaşam biçimi haline getirdiği söylenebilir.

Yazarın romanlarının tamamındaki ortak tema, Arapların milli sorunlarına ve karşılaştıkları zorluklara vurgu yapmasıdır. Roman karakterlerinin dış dünyayla yaşadıkları çatışmalar ve içsel buhranları, yazarın eserlerinde üzerinde durduğu diğer önemli konulardır.²⁴

İsmâîl Fehd'in; *Kânet es-Semâ' Zerkâ'* (1970), *el-Habl* (1972), *ed-Difâfu'l-'Uhra'* (1972), *et-Tuyûr ve'l-Esdiqâ'* (1972), *Meleffu'l-Hâdîse* (1974), *eş-Şiyyâh* (1976), *Semâ'u*

¹⁹ Fevvâz, "İsmâîl Fehd İsmâîl", 2.

²⁰ Mursel, *İsmâîl Fahd İsmâîl: A Thematic Study of His Novels*, 75-76.

²¹ Mursel, *İsmâîl Fahd İsmâîl: A Thematic Study of His Novels*, 77-78.

²² Tijani, "Trauma in the Novels of the Iraqi-Kuwaiti Writer, Isma'il Fahd Isma'il", 71.

²³ Tâlib er-Refâ'î, "İsmâîl Fehd İsmâîl Hayâtun, Kitâbetun, Bâkiyetun", *el-Beyân* (İsmâîl Fehd İsmâîl Özel Sayısı) 582 (2019), 12.

²⁴ Leyla Yakupoğlu Boran, *Modern Kuveyt Edebiyatı* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2021), 239.

Nâ'îye (2000) ve *Tuyûru't-Tâcî* gibi çok sayıda romanı yanında diğer türde eserleri de bulunmaktadır.

2. es-Sebîliyyât Adlı Romanın Özeti

İsmâil Fehd'in doğduğu köyün adını verdiği *es-Sebîliyyât* romanı ٢٠١٥ yılında Nûfâ Buls lî'n-Neşr ve't-Tevzî' isimli yayınevi tarafından Kuveyt'te basılmıştır. Roman, 158 sayfa, 16 bölümden oluşmaktadır. Romanda 1980 yılının ikinci yarısında patlak veren İran-Irak savaşında (Eylül 1980-Ağustos 1988) es-Sebîliyyât köyünde yaşananlar anlatılmaktadır. İki ülke arasında başlayan savaş ivme kazanınca; Iraklı yetkililer bir talimat yayınladı. Düşman bölgelerine yakın olan komşu köy ve kasabalarda ikamet eden vatandaşların güvenliği göz önünde bulundurulduğundan bu yerlerin boşaltılmasına karar verilir. Yetkililer, mevcut durumun güvenliği sağlamaya yönelik olduğunu ve durumun üç aydan fazla sürmeyeceğini, kısa bir süre sonra her şeyin normale döneceğini söyler.

Romanın ana kahramanı olan Ümmü Kâsım isimli kadın, ailesi ile birlikte ne yapacaklarını, nereye gideceklerini bilmeden üç gün geçirirler. Ahsâ'da akrabaları vardır ancak oraya ulaşmak için uluslararası sınırları geçmek gerektirdiğinden bu imkânsız gibi görünür. Tahliye emrini ihlal ettiği tespit edilen herkes hapis ve para cezasına çarptırılacağından mecburen yola koyulmak zorunda kalırlar. Ümmü Kâsım, ailesi ve dokuz eşiyle yola koyulurlar.

Ümmü Kâsım'ın sırasıyla Kâsım, Hamîd, Sâlih isminde üç oğlu, Zehra ve Hüsnâ adında iki kızı vardır. Romanda annenin adı verilmemiş, anneye henüz 35 yaşının doldurmamış olan büyük oğlunun adıyla Ümmü Kâsım (Kasım'ın annesi) şeklinde hitap edilmiştir. Romanın bir diğer kahramanı da Kâsım'ın babası Bû Kâsım'dır. Bû Kâsım, kalp yetmezliği olarak bilinen ciddi bir kalp rahatsızlığı ile mücadele eder. Bu hastalık için sürekli tedavi ve ilaç kullanımı gereklidir, ancak bu rahatsızlık maliyetli bir süreçtir. Bû Kâsım, üç ay boyunca parası olmadığı için ilacını alamaz ve yolculuğun üçüncü günü vefat eder. Ümmü Kâsım ve çocukları babalarının mezarını rahat bulabilmeleri için onu en-Nâsriyye şehrinin kuzey girişine yakın uluslararası yolun kenarında bulunan iki hurma ağacının arasına defnederler. Romanın ana kahramanı Ümmü Kâsım, kocasının yokluğuna dayanacak halde değildir. Kocasını hiç aklından çıkamaz, her durumu kocasıyla ilişkilendirir. Bu arada savaşın şiddeti gittikçe artar, savaşın üzerinden 6 ay geçer. Durum çok da iç açıcı değildir. Ümmü Kâsım ve çocukları Necef'te bir hayat düzen kurarlar, eşeklerini de kiralamaya başladıklarından maddi durumlarında iyileşme başlar. Ancak Ümmü Kâsım gördüğü her şeyde kocasını arar, kocasının yokluğuna dayanamaz.

Bir gün çocuklarından habersiz kendini emanet gibi hissettiği Necef'ten ayrılarak terk etmek zorunda kaldığı es-Sebîliyyât köyüne dönmeye karar verir. Eşeklerinden birini yanına alarak yola koyulur. Çünkü eşekler geldikleri yere geri

dönebilen, gittiği rotayı takip etme içgüdüüne sahip hayvanlardır. Romanın önemli kahramanlarından biri de Ümmü Kâsım'ın yanına aldığı beş yaşındaki Kademu Hayr isimli akıllı eşegidir. Bu eşek yolculuk ve sonrasında yaşlı kadına yoldaş olacaktır.

Ümmü Kâsım, eşeği ile çıktığı yolda mola verdiği esnada uykuya dalar, kocası rüyasına gelir. Ümmü Kâsım, rüya aleminde kocasıyla sürekli iletişim halinde olan bir kadındır. Rüyalarının bir mesaj, bir ipucu taşıdığına inanmaktadır.

Yaşlı kadın, köyüne dönüş yolunun üçüncü gününde kendisini takip eden çocuklarından Habîb ile karşılaşır, oğulları her ne kadar annelerini geri dönme noktasında ikna etmeye çalışsalar da başarılı olmazlar. Ümmü Kâsım, es-Sebîliyyât'ta dönme konusunda karardır ve kararından vazgeçmez. Kocasının gömüldüğü iki hurma ağacının olduğu yere çocuklarından önce ulaşır ve kocasının mezarına seslenerek konuşur: "... 'Senin isteğin doğrultusunda seni (Bû Kâsım) burada bırakmayacağım.' Evlatları onun yanına geldiğinde ise onlara şöyle der: 'Babanız bu ıssız yerde olmaktan dolayı acı çekiyor. Burada kalmak istemiyor.' dedi."²⁵

Kocasının cesedini köyüne götürmek için mezarını açtırmaya karar verirler ve bu işlem, din adamı eşliğinde iki saat sürer ancak ceset çürüdüğü için Ümmü Kâsım elleriyle geriye kalan kemik parçalarını toplar, çocuklarıyla vedalaşır. Ümmü Kâsım kocasının kemiklerinin bulunduğu bezi göğsüne bastırarak eşeğiyle birlikte es-Sebîliyyât'a gitmek üzere güne doğru yola koyulur.

Ümmü Kâsım, Basra iline girince devriyelere yakalanma ihtimalinden korktuğu için endişelenir. Çünkü bu bölge sivillere yasak olan bir bölgedir. Yaşlı kadın yaşadığı korku ve endişenin yanı sıra köyüne kavuşmanın sevinci içindedir. Ancak gördükleri karşısında şaşkına uğrar çünkü tüm nehirler kurumuştur. Savaşın köyü ne hale getirdiğini görür ve üzülür, her yer karanlıktır çünkü savaş koşulları karanlık gerektirir. Tek korkusu askerlerle karşı karşıya gelmektir.

Evinin avlusunda bulunan hurma ağacının yanına eşinin mezarını kazar. O sırada üç asker içeri girer, onları gören Ümmü Kâsım bayılır. Kendine geldiğinde heyecanlandığı ve korktuğu için titreyen sesiyle askerlere durumu anlatır. Eşinin her gece rüyasına geldiğini ve köye gömülmesini vasiyet ettiğinden bahseder. Askerler onunla yakından ilgilenir. Askerler burada kalmanın yasak olduğunu söyleyince Ümmü Kâsım nedenini sorar. İçlerinden bir subay sivil halkın güvenliği için buraya girmenin yasak olduğundan kuralları ihlal etmeleri durumunda cezalandırılacaklarını söyler. Talimatları uygulamaktan başka çareleri yoktur ancak Ümmü Kâsım ağlayarak on bir gün kadar izin almayı başarır.

Artık kocasını gömmek için bir engel yoktur. Ümmü Kâsım kocasının mezarını kazar, kemiklerinin olduğu bezi mezara koyar ancak mezarın üzerini

²⁵ İsmâil Fehd İsmâil, *es-Sebîliyyât* (Kuveyt: Nûfâ Blus li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2017), 28-29.

örtmez. es-Sebîliyyât'ı gezer köy çok kötü bir durumdadır ancak Ümmü Kâsım bu köyü eski haline getirme umudunu hiç kaybetmez. Göç öncesi zamanları hatırlar, göçün ve savaşın sadece insanları değil tüm canlıları etkilediğini görür. Tüm ağaçlar, bahçeler her şey kurumuş, her yer harap olmuştur. Ancak Ümmü Kâsım bir damla su da olsa bu toprağı yeşertmeye kararlıdır. Var gücüyle köye hayat getirmeye çalışmaktadır. Bu yolda en büyük desteği vefat eden kocasından yani rüyalarına giren eşinden alır.

Ümmü Kâsım, bundan sonraki sürede kocasıyla sürekli bir iletişim halinde olur ve gördüğü rüyalarla amel ederek hareket etmeye başlar. Bu durumu Teğmen Abdulkerim ve Subay yardımcısı Sâdık gibi yanında olan askerlere de anlatır. Pek çok şeyi rüyasında görür. Köydeki askerlerle sürekli yardımlaşma halindedir. Askerlere yiyecek ve içecek bulur, onlarla birlikte mutludur. Erzak kamyonu gelince Ümmü Kâsım gidecektir. Ancak savaşın şiddeti zaman zaman arttığından günlerce erzak kamyonu gelmez. es-Sebîliyyât köyü yaşlı kadının rüyalarıyla hayat bulacaktır. Romanının sonunda çatışmada Ümmü Kâsım'ı anne yerine koyan asker Câsım yaralanır, parmaklarını kaybeder, Bağdat Eğitim Hastanesi'ne yatırılır ancak savaş nedeniyle kimse ondan haber alamaz. Ümmü Kâsım, eşini suçlar ve eşini köyde bırakarak oğullarının yanına yalnız gitmeye karar verir. Çünkü kocası Bû Kâsım, her ne kadar kötü şeyler olsa da yaşlı kadını güzel şeyler olacağına inandırmıştır. Şimdi rüyalarına gelmediği için kırıgındır ancak yaralanan asker Câsım'ın erzak kamyonuyla birlikte köye gelmesiyle Ümmü Kâsım da yeniden köyde kalmaya karar verir.

3. İsmâil Fehd İsmâil'in es-Sebîliyyât Adlı Romanında Rüya Motifi

İnsanın yaşamını sürdürmesi için bir yer değiştirme eylemi olan göçü tetikleyen çok sayıda sebep (siyasi, ekonomik ve toplumsal ve doğal sebepler) ve birçok göç türü bulunmaktadır. Göç, her zaman rızaya bağlı olarak gerçekleşmez; örneğin mülteciler, yerinden edilerek yurdundan çıkartılıp sürgüne gönderilmiş kişiler zorunlu olarak göç edebilirler. Yine, göç hareketini doğal koşullar tetikleyebileceği gibi ekonomik eşitsizlik ya da farklı olaylar da göçü tetikleyebilir.²⁶ Göç hareketi sonucunda göçmenlerde ortama uyum sağlayamama, bazı kültürel sorunlar ya da yalnızlık, depresyon gibi bazı psikolojik sorunlar ortaya çıkabilir. Edebiyat ve toplum ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda dünya edebiyatında pek çok edebiyatçı göç temasını eserlerinde ele almıştır. Bu yazarlardan biri de Irak asıllı Kuveytli yazar İsmâil Fehd İsmâil'dir.

İsmâil Fehd'in *es-Sebîliyyât* adlı romanında yaşadığı köyden göç etmek zorunda kalan Ümmü Kâsım isimli yaşlı bir kadının yaşadığı mekânsal değişim ve psikolojik süreç ele alınmıştır. Romanda gittiği yere alışmakta zorluk çeken Ümmü

²⁶ Mehmet Şirin Çetin vd., "İklim Krizi ve Göçe İlişkin Kavramsal Değerlendirme", *Kent Akademisi* 17/1 (2024), 220-221.

Kâsım'ın göç sonrası uyum sağlayamama sorunu ve yaşadığı köy olan Sebîliyyât'a duyduğu özlem ve gördüğü ilginç rüyalar anlatılmıştır.

Romanda rüya-gerçek ikileminde, rüyayla-gerçek arasında bir yaşam sürülmüştür. Kocası Bû Kâsım, olay örgüsünün hareket noktasıdır. Çünkü nerdeyse rüyaların tamamında vardır. Ana kahraman, kocası Bû Kâsım'ın rüyasına gelmesi üzerine tüm zorluklara katlanarak köyüne geri dönme kararı alsa da tekrar aynı duyguları yaşamaktan korkar. Yaşlı kadının vefat eden eşi rüyalarına gelerek, gelecekte yaşanacak olaylarla ilgili mesajlar verir. Bu nedenle Ümmü Kâsım, gördüğü rüyalardan bir ipucu, bir yol bulmaya çalışır. Ümmü Kâsım'ın gördüğü rüyalar ve bu rüyalarla hareket etmesi kolektif bilinçaltının bir yansıması olarak düşünülebilir. Rüyasında kocasını ve köyünü görmesi aidiyet duygusu ve geçmişe duyduğu özlemini yansıtmaktadır. Roman, köy halkının göç olayı ile başlar.

Irak ve İran arasındaki savaşın tırmanmaya başlamasıyla (Eylül 1980- Ağustos 1988), Iraklı yetkililer savaş bölgelerine yakın köy ve beldelerde yaşayan vatandaşlarımızın güvenliğini sağlamak için gelecekte ne olacağını kararlaştırdığımızı belirten bağlayıcı bir bildiri yayınladı. Ümmü Kâsım, hoparlör taşıyan askeri bir cipin es-Sebîliyyât köyünden geçen yola girdiğini ve sesin yüksek olduğunu hatırlıyordu. Tüm sakinlerin üç gün içinde evlerini boşaltmaları gerekiyordu. Onlardan birisi, "nereye gideceklerini sorarsa, diğer Irak vilayetleri, Basra vilayetinden göç edenleri kabul etmeye uygundur." cevabı veriliyordu. Bunun ardından sakinleştirici, güven verici sözler ekleniyordu: "Mevcut seferberlik durumu üç aydan fazla sürmeyecek ve her şey eski haline dönecek"²⁷

O gece Ümmü Kâsım'ın ailesinden kimse uyumaz. el-Ahsâ'da akrabaları vardır ancak oraya gitmek nerdeyse imkansızdır. Köydeki herkes tanıdıklarının ya da akrabalarının yanına gitmiştir. Ümmü Kâsım ve ailesi belirsizlik içinde üç gün geçirirler. Fakat tahliye emrini ihlal ettiği tespit edilen herkes, hapis ve para cezasına çarptırılacağından hemen yola koyulurlar. Yazar, bu belirsiz durumu şöyle anlatmıştır:

Bilinmeyen bir yere gitme kararı iki gün aldı. Eşyalarının hangilerini eşeklere yükleyip hangilerini bilinmeyen bir kadere terk edeceklerine karar verme çabası ise üç günü aldı. Güneş batmadan önce sokaklarında dolaşan başka bir askeri aracı görünce şaşırdılar. Ayrılmayı geciktirenleri hapis ve para cezası bekliyor.²⁸

Ümmü Kâsım ve ailesi emirleri çiğneyecek türden insanlar olmamakla birlikte yaşadıkları yeri terk etmek zorunda kalmaları çok da kabullenilecek bir durum değildir. Ümmü Kâsım'ın Necef'e göçü, fiziksel bir hareket olmasının yanı sıra aynı zamanda duygusal bir yolculuk olacaktır. Her ne kadar yeni bir yere alışmaya çalışsa da geçmişteki anılarından kurtulamayacaktır. Bundan sonra Ümmü Kâsım, kaybettiği eşiyle rüya aleminde görüşerek hareket edecektir. Ana kahramanın rüya

²⁷ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 9.

²⁸ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 10.

alemindeki yolculuğu fiziksel bir değişimin yanı sıra bir çeşit içsel yolculuğa, geçmişle hesaplaşmaya ve gelecekte olması beklenen bir olaya dönüşecektir.

Ümmü Kâsım Necef'teyken kocası rüyalarına gelmeye başlar. Aradan zaman geçerse "Tekrar ne zaman bir araya geleceğiz?" diyerek kocasına sitemde bulunur. Savaşın şiddeti artar, savaşın üzerinden altı ay geçer. Herkes kendine bir düzen kurar. Geçmişte kalan anılar, mekânlar yaşlı kadının zihninde silinmez bir etki bıraktığı için ani ve gizli bir kararla es-Sebîliyyât'a gitmeye karar verir. Çünkü Ümmü Kâsım için es-Sebîliyyât, geçmişine ve yaşadığı topraklara olan bağlılık demektir, köyü kimliğinin bir parçasıdır. Necef'te adeta yabancı gibidir. "Onları tanıyordu. Aralarında onun yalnızlık sıkıntısını ciddiye alacak yoktu. Uzak evine bizzat kendi çabasıyla geri dönmeye karar verdi: (O anda kendi kendine konuşur) 'Onların kendi hayatı var, ben kendi hayatımdan sorumluyum...'"²⁹ diyerek kocasının bozulan cesedinden kalan kemikleri yanına alarak köyü es-Sebîliyyât'a gider. Romanda yaşlı kadının en önemli özelliği, azmi ve kararlılığıdır. Her ne kadar yaşadığı köy, savaştan dolayı boşaltılmış ve virane olmuş olsa da köyüne dönme ısrarında inanılmaz bir irade göstermiştir. Çünkü herkesin terk etmek zorunda kaldığı köyüne geri dönmek istemesi, yaşadığı yere duyduğu derin bağlılığıdır. Köyüne dönmek için tehlikelerle dolu bir yolculuğa çıkması, bedensel dayanıklılığının yanı sıra korkusuz ve kararlı gücünü gösterir.

Ümmü Kâsım, bu yolculuğunda en büyük desteği, eşeği Kademu Hayr'dan alacaktır. Eşeğiyle arasında olağanüstü bir uyum ve güçlü bir bağ vardır. Kademu Hayr, bundan sonraki hayatında onun bir parçası, yoldaşı ve koruması olacaktır. Ümmü Kâsım ahıra giderek eşeğine şöyle seslenir:

'Kademu Hayr!'

Ahırda eşeklerden başka kimsenin olmamasından faydalanan Ümmü Kâsım ona fısıldayarak konuşmaya başladı: 'Yolun zorluklarına katlanacak kabiliyetin, cesaretin var, azmin var, fakat bazen kavgacısın.' Gözlerinin derinliklerine baktı ve aynı şekilde fısıldayarak devam etti: 'es-Sebîliyyât'taki evimize varıncaya kadar bana bakacağına, göz kulak olacağına söz veriyor musun?'³⁰

Yaşlı kadın, eşeğinden sonra en büyük desteği vefat eden eşi Bû Kâsım'dan alacak, kocası rüya aleminde kendisine rehber olacaktır. Bu yolculuk ve sonrasında Ümmü Kâsım, rüya ve gerçek hayat arasında gidip gelecektir. Yolculuk sırasında eşi tekrar rüyasına gelir ve aralarında şöyle bir diyalog geçer:

'Kabrimi ziyaret etmeye niyetlenmen güzel'. (Ümmü Kâsım) İçinden sevindi: 'Geçici bir ziyaret olmayacak.' Bû Kâsım, onun sözlerini düşündü: 'Maksadını anlamadım.' Kararını hatırladı: 'Seni orada tek başına bırakmamak için elimden geleni yapacağım. 'Sözlerini(kocası) bekletmeden şikâyet ederek şöyle dedi: 'Sebîliyyât'a dönme ısrarın karşısında endişeleniyorum.' Onunla tartıştı:

²⁹ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 14.

³⁰ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 15-16.

‘Endişelenmeni gerektirecek bir durum görmüyorum. Buranın güvenli bir yer olmadığını aklından çıkarma.’ Kendini tuhaf bir şekilde soru sorarken buldu: ‘Güvenli yer nerede?’ Bir tür şaşkınlıkla bir şey söyledi: ‘Fakat orası sivillere yasak olan askeri operasyonların olduğu bir bölge. ‘Şaşkınlıkla sözünü kesti: ‘İlk kez devletin ağzıyla konuştuğunu duyuyorum.’ Konuşmak için ağzını açtı fakat konuşmadı.³¹

Rüya, eşeğinin anırmasıyla son bulur. Bu rüya, Ümmü Kâsım için bir uyarı gibidir çünkü kocası fiziksel alanın yani es-Sebîliyyât’ın güvenliliği noktasında duyduğu endişeyi ifade eder. Kocas, köydeki mevcut güvenlik kaygısını, duyduğu endişeyi ifade ederken karısının verdiği cevaplar kendine duyduğu güveni ve bu yoldaki kararlılığını gösterir. Ümmü Kâsım’ın gördüğü rüyaların neredeyse tamamı bir haber içerir. Bazı rüyalar geçmişe ait unutulmuş anıları hatırlatırken, bazıları ise henüz yaşanmamış gelecekte olması muhtemel olaylara dair ipuçları verir.

Yaşlı kadın, kocasının mezarının olduğu yere gelir. Çocukları da ondan haber alamayınca annelerinin babalarının mezarının yanına gelmiş olabileceğini düşünürler. Çocuklarına: “Babanız bu kabirde (yerde) bulunmaktan acı çekiyor... Burada kalmak istemiyor.”³² diyerek cesedini köye götürme isteğini ifade eder. Oğulları annelerinin yanlarına gelmesi için çok ısrar eder. İlerleyen konuşmalarında anne oğullarına şöyle der: “Kalbim sizinle, fakat benim ve merhum babanızın ruhu es-Sebîliyyât dışında huzur bulmayacak.”³³ diyerek kararlılığını belirtir.

Ümmü Kâsım, kocasının kemikleriyle birlikte köyüne varır, üçüncü günün sonunda bir bahçenin içinde bulunan küçük bir tepenin arkasına saklanır. Orada uykuya teslim olur. Gece olduğunda kocası tekrar rüyasına gelir. Romanda rüya anı şöyle anlatılır:

Uykuya teslim oldu. Kocas, ona göründü. Evlerinin kapısının önünde duruyordu. Aklından ona uzun süredir yokluğunun sebebini sorsa, onu azarlarsa, ‘yokluğunda benim halimi umursamamak senin adetin değil, böyle olarsa beni de yanına al’ demek geçiyordu. İçinden ona gülümsediğini hissetti. Kocasının elini ona uzattığını, avucunu aradığını hissetti. Avucunu ona teslim etti. Kocasının sitem dolu bir şekilde fısıldadığını duydu: ‘Kendini gereğinden fazla yoruyorsun.’ Ona şöyle cevap verdi: ‘Senin varlığın tek başına yeter...’ Cümlesini tamamlayamadı. Avucunda elinin dokunuşunun hissi kalarak gözden kayboldu.³⁴

Kocas, karısının verdiği mücadeleden haberdar gibidir. Eşinin durmadan bir şeyler yapmasına üzülr, bunu rüyasında ona söyler. Ümmü Kâsım, “Yokluğunda benim halimi umursamamak senin adetin değil” diyerek kocasına duyduğu özlemi ve kırgınlığı ifade eder. Kocasının kaybının ardından yaşadığı duygusal boşluğu dile getirir. Adeta Bû Kâsım, karısının verdiği mücadeleden haberdar gibidir. Kocas,

³¹ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 21-22.

³² İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 29-30.

³³ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 30.

³⁴ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 35.

Ümmü Kâsım'a "Kendini gereğinden fazla yoruyorsun" diye fısıldarken, söyledikleri ona karşı duyduğu kaygı ve sevginin bir ifadesi olsa da aynı zamanda geleceğe dönük bir mesajı da içerir. Çünkü yaşlı kadının es-Sebîliyyât'a hayat verme çabası, umut arayışı içinde olması, yaşamın zorluklarına karşı sağlam durması onu zaman zaman yoracaktır.

Ümmü Kâsım, es-Sebîliyyât'a girdikten sonra köyün mevcut haline çok üzülür. Çünkü es-Sebîliyyât'da savaş öncesinde her yer yeşillik ve sulaktır. Sürekli köyünün geçmişi ve şimdiki durumu arasında kıyaslamalar yapar. Yaşlı kadın, çok hüznlenir ve bir şekilde köye hayat getirmek, hayvanları, ağaçları ve çiçekleri yeniden yaşama bağlamak için su getirmek zorunda olduğunu hisseder. Tek başına bu görevi üstlenip buralara suyu getirebileceğine inanır. Çünkü su, yaşam gücüdür. Gördüğü rüyaları başarılı bir şekilde yorumlaması es-Sebîliyyât'a hayat verecektir. Romanda Ümmü Kâsım'ın doğadaki işaretleri anlayabilmesi, hayvanlarla iletişim kurabilmesi, rüyalarıyla amel³⁵ ederek hareket etmesi ona gerçeküstü nitelikler kazandırmıştır.

Savaş, her yerde olduğu gibi es-Sebîliyyât'ı da çok kötü etkilemiştir, yaşlı kadın sonunda evine ulaşır, evinin avlusuna kocasının kalıntılarını gömmek isterken askerlere yakalanır, bayılır ve kendine geldiğinde, kendisine sorular yönelten askerlere kocasının isteği üzerine buraya geldiğini ve gördüğü rüyaları anlatır. Durum öyküde şu şekilde anlatılır:

“Gece rüyada beni ziyaret ederdi. Ziyaretleri sırasında ona hep aynı soruyu yöneltirdim: ‘Neden üzgünsün?’ Bana şöyle cevap verirdi: ‘Çünkü yabancı bir toprakta gömülüym.’

‘Benden ne istiyorsun?’ diye sordum: Keşke harekete geçip kalıntılarımı geri getirsen ve beni evimize götürsen. Avlumuzdaki tatlı hurma ağacının altına gömülmem sana vasiyetimdir.’ Gözleri uzaklara daldı. ‘Dün gece rüyama geldi.’ dedi. ‘Beni defnettikten sonra senden Kur'an tilaveti yapmanı istiyorum. Kabrimin başında kırk gün boyunca günde iki saat Kur'an-ı Kerim tilaveti yapmanı istiyorum.’

‘Mesajının son sözleri böyleydi. Subay, sessizlik talep ettiğini göstermek için elini kaldırdı ve sordu: ‘Kocanızın naaşı şu an nerede?’ O da ‘Evin içinde kefenine sarılı halde’ diye yanıtladı. Subay kararını verdi: ‘Bugün defnini gerçekleştirmene yardımcı olacağız ancak hemen ardından seni yasak bölgelerin ötesine taşımayı planlayacağız.’”³⁶

Yaşlı kadının söyledikleri oldukça derin ve güçlü duyguları ifade eder. Aralarındaki duygusal bağ ölüm sonrasında da devam etmiştir. Kocasını *Kur'an* okumasını isteyerek karısına manevi sorumluluk yüklemiştir. İsmâil Fehd, romanda rüya motifini işleyerek eseri ilgi çekici kılmayı başarmıştır. Ana karakter gördüğü

³⁵ Yusuf Kenan Atılğan, “Gaybi Bilgi”, *Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: Klm Yayınları, ts.), 129-131.

³⁶ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 55.

rüyaları sayesinde kocasının kaybıyla başa çıkmaya çalışır. Rüya, onun için bir tür teselli arayışıdır. Yazar, okuyucuya vermek istediği mesajları ana kahramanın gördüğü rüyalar üzerinden verecektir. Okuyucu, Ümmü Kâsım'ın gördüğü rüyalar sayesinde onu daha iyi tanıyacak hakkında daha derin bilgiye ulaşacaktır.

Romanın ilerleyen kısımlarında yaşlı kadına neden burada kalma konusunda ısrar ettiği sorulur:

... Teğmen Abdülkerim, 'Hiç kimse tehlikeli bir bölgede yaşamak istemez... Neden burada kalmakta ısrar ediyorsun?' diye sordu. Kadının cevabı onu şaşırttı: 'Merhum Bû Kasım istedi.' deyince 'Böyle mi vasiyet etti?' dedi. 'Hayır, bu bir vasiyet değil.' Açıklamasını bekleyerek ona baktı. 'Uykumda beni ziyaret ediyor, her iki gecede bir rüyama gelerek yanında kalmamı istiyor.' Şaşkınlığını gizleyemedi: 'Hayatta kalman için operasyon bölgesinden uzak durmanı istemesi gerekirdi' dedi. 'Konu sadece Bû Kâsım'la ilgili değil... Buradan uzakta da yaşayamam...' Devam eden konuşmasının sonunda: 'Bu yerle ilgilenen birinin bulunması gerekiyor... Terk edilmiş evler yıkılmaya müsaittir.' dedi.³⁷

Ümmü Kâsım, aslında sadece kocasının isteğiyle köyünde kalmamış, doğup büyüdüğü yer olan es-Sebîliyyât'a derin bir sevgi beslemiş, yaşadığı topraklarda anılar biriktirmiş olması buraları terk etmeyi imkânsız kılmıştır. Kalma konusunda ısrar eden bizzat kendisidir. Bu ısrarlı direnişi, köyüne bağlılığının göstergesidir. Yaşlı kadın, durumundan rahatsız değildir, aksine memnundur. Adeta rüya görme hali, onun için ruhsal bir iyileşme aracı olmuştur.

Köyüne döndüğünde baktığı her yerde komşularını, mekanları, yaşanan olayları, hissettiği duyguları hatırlar. Dolayısıyla es-Sebîliyyât, Ümmü Kâsım için sadece bir mekân değil aynı zamanda yaşanan olayların ve duyguların saklı olduğu bir hafıza deposu gibidir. Fakat yaşlı kadın, köye hayat getirmeye kararlıdır, tek korkusu kendisine verilen on günlük sürenin dolacak olmasıdır.

Ümmü Kâsım, kocasının ölümüne rağmen iç dünyasında onu yaşatma mücadelesi ve kendisinden beklentileri, yaşadığı şeyleri her gün kocasına anlatmasına sebep olmuştur:

Çünkü beni duyuyorsun... Şimdi es-Sebîliyyât'ta onlarca asker var. Etrafında olup bitenlerden rahatsız olmadığını biliyorum. Ama bize; bana ve Kademu Hayr'a gelince, onların savaşının sonuçlarından korkumuz yok. Herkes kendi gününde ölür. Gerçek korkum, on günlük sürenin dolması ve sürgün edilme zamanının gelmesi.

Birkaç dakika boyunca dikkatle düşündü: Sana söz veriyorum, senden vazgeçmeyeceğim.³⁸

Yaşlı kadının, "Sana söz veriyorum, senden vazgeçmeyeceğim" cümlesi sadakat sözüdür. Ümmü Kâsım romanda farklı bir karakter gibi görünse de aslında

³⁷ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 63-64.

³⁸ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 77.

bu durum sadakatini yansıtır. Çünkü kocasını da yaşadığı topraklara duyduğu sevginin bir parçası olarak görür. Yas ve kayıp gibi duygular her bireyde farklı anlamlar taşımakla birlikte Ümmü Kâsım aidiyet duygusunda oldukça ileri gitmiştir. Nereye giderse kocasının kalıntılarını da yanına alacaktır. Bir gün Teğmen Abdulkerim ve Sadık Çavuş yanına gelirler aralarında geçen diyalogun bir kısmı şöyledir:

'Kocanın mezarını açık bırakmışsın!' sözü Teğmen'i şaşırttı. 'Çünkü onun yanında kalacağımı garanti edemem.' diye yanıtladı kadın. 'Ayrılırken kocanın kalıntılarını da yanına alacak mısın?' diye sorduğunda, 'İsteği doğrultusunda.' cevabını verdi. 'Kocan sana sürekli görünüyor mu?' 'Her gece bir kez... Vaktiniz varsa, bu sabah yaptığı ziyareti ayrıntısıyla anlatabilirim.' Teğmen merakını gizleyerek gülümsedi ve şöyle karşılık verdi: 'Zamanım müsait.'³⁹

Ümmü Kâsım ve teğmen arasında geçen diyalogun oldukça dikkat çekici bir atmosferi vardır. Yaşlı kadın, kocası ölse de onunla hala bağ kurmaya ondan kopmamaya çalışır. Ümmü Kâsım ilginç bir balta rüyası görmüştür. Gördüğü bu rüyanın tüm diğer rüyalar gibi bir mesaj olduğuna inanmış ve rüyayı gelecek günlerde gerçekleşecek olaylarla bağlantısı olduğunu düşünmüştür. Rüyasının devamında:

'Bû Kasım'ın bir marangoz baltasıyla donandığını ve Seyyid Recep Nehri ile Cûme Nehri'nin girişine kurduğunuz iki toprak barajını yıkmayı (Bû Kâsım'ın) planladığını anlattım.' Teğmen Abdulkerim buna şaşırır ve şöyle der: 'Bu toprak barajlar biz gelmeden önce de aynı yerlerdeydi. Onları, ordunun mühendislik birimleri kurmuştu.' Kadın, 'Varlığının hikmeti nedir?' diye sorunca da 'Biz emirleri yerine getiririz ve soru sormayız.'⁴⁰ şeklinde cevap verir.

Balta, bir şeyi yıkma ya da düzeltme gibi değişim gücü anlamına geliyor olabilir. Yaşlı kadın için bu bir değişime hazırlıktır çünkü rüyasında gördüğü olayların bir mesaj olduğuna ve kocasının da ona rehberlik ettiğine inanır. Bu bağlamda rüyada gördüğü her bir sembol ya da olaylar farklı anlamlar taşıyabilir. Ümmü Kâsım'ın rüya ve gerçek alemde gidip gelmesi romana büyüleyici bir atmosfer katmaktadır.

Ümmü Kâsım, dini değerlerine önem veren, maneviyatı yüksek bir kadındır. Seyyid Recep Türbesi, Ümmü Kâsım için önemlidir. Buraya her gittiğinde farklı bir huzur yaşar, buradaki her şey ona sıra dışı duygular hissettirir. Bir gün Seyyid Recep türbesinde rüya görür. Oğlu Salih, rüyada ona ayın on dördünde gece yarısı, dolunayla birlikte gel-git seviyesinin en yüksek dereceye ulaşacağını söylemiştir. Ümmü Kâsım, bu rüyanın sıradan bir rüya olmadığını ve verilmek istenen bir mesaj olduğunu düşünür. Ay tamamen kaybolduğunda gel-git seviyesi zirveye ulaşır. Gördüğü rüya ile bağlantı kurmaya başlar, ancak rüyayı nasıl yorumlayacağını

³⁹ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 82.

⁴⁰ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 82.

henüz tam olarak bilemez. Önce olsa umursamazdı ancak Seyyid Recep Türbesi'nde gördüğü için bunun bir mesaj olabileceğini düşünür. Tüm gün düşünür. Gün batımında evine geri döner. Kur'an-ı Kerim'den bir cüz alarak kocasının açık mezarının karşısına çömelerek oturur ve gece çökene kadar okumaya başlar. Ardından kocasıyla konuşmaya başlar:

...'Abbûd el-Atraş'ın baltasını taşıyarak beni iki kez ziyaret ettin. Bana ne iletmek istiyorsun?' Birkaç saniye durup kocası onu dinliyormuş gibi bekledi ve : 'Evimizin kat kat büyüklüğündeki bir barajı yıkmak için bir marangoz baltasıyla silahlanmanın hikmeti nedir?' diye bir soru yöneltti. Şat (Kıyı) tarafından gelen nemli bir rüzgâr birkaç kez yüzüne dokundu. Karanlığın daha da arttığını fark etti. Başını kaldırıp gri bulutların gökyüzünde düzenli bir şekilde yayıldığını gördü. Bu, gök gürültülü fırtınaların ve beklenmedik yağmurların mevsimi olduğunu hatırladı. Eğer yoğun bir şekilde yağarsa, kuruyan toprağı günlerce besleyebilirdi. İçine bir sessizlik çökmüştü sonra kocasının kalıntılarına hitap etmeye devam etti: 'Burada, rüyamda beni ziyaret ettiğinde, sözlerini ciddiye almadım. Gel-git en yüksek noktasına ulaşana kadar bekleme ve sonra bir kanal kazma fikri...' Cümlesini kesti. 'Birlikte yaşadığımız hayatta bazı haberleri abarttığında sitemle gülümseyerek diyordun... Aklı başında olan birine uygun şeyler anlat... Şimdi senin gibi aynı şeyi tekrarlamak aklımdan geçiyor: Eğer Seyyid Recep Türbesi'nde rüyamı ziyaret etmeseydin, sadece bir rüya olamazdı...' dedi.⁴¹

Aklına oğlu Sâlih'in ayın on dördünün gece yarısı dolunay olduğu sözleri gelir, bu gece de ayın 28'i gel-gitin Şat'da zirveye ulaşacağı anlamına geldiğini düşünür. Bu sadece bir rüya değildir onun için. Yağmur şiddetlenince baltasını eline alır ve evden çıkar. Baltayla işe koyulur, küçük bir kanal kazar, Şat'tın suyunu yavaşça kendine doğru çeker. Uğraşları sonucu elindeki baltayla nehre suyun akmasını sağlar. Romanda baltayı, büyük engelleri aşma ve zor durumlarla başa çıkmayı temsil eden bir simge olarak yorumlamak mümkündür. Yağmur, kuruyan toprak için yeniden doğuş demektir. Ümmü Kâsım, rüyasıyla gerçeklik arasında bir bağ kurarak rüyasının sırlarını çözme yi başarır.

Sadık çavuş gelir, Ümmü Kâsım'a Teğmen, Abdulkerim'in onu görmek istediğini, baraj hakkında bir şeyler soracağını söyler. Teğmen Ümmü Kâsım'a inanmaz bu gerçeklerin doğru olamayacağını düşünür. Çünkü bunun arkasında iş birliği yaptığı kişilerin olduğunu düşünür.

Teğmen ne düşünürse düşünsün Ümmü Kâsım çok mutludur. Çünkü yağmurlar sayesinde barajlar dolar, es-Sebîliyyât'ta tüm canlılar uzun süredir beklediği suya kavuşur ve Ümmü Kâsım bu döngünün bir parçası olmanın huzuru içindedir. Adeta Sebîliyyât'a suyla birlikte hayat gelmiştir. Yaşlı kadın, birdenbire yüksek sesle "*Kalmalıyım!*" Necef'ten türlü türlü zorlukları geçerek gelmiştir. Şimdi sürgün edilmeyi kabul edemez. Sanki kocası karşısında onu dinliyormuş gibi, "*Beni*

⁴¹ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 90.

*hayal kırıklığına uğratmayacağım... Ne yapmam gerektiği konusunda bana yol göster..."*⁴² gibi sorular sorar. Aslında zamanla bu rüyalar Ümmü Kâsım için es-Sebîliyyât'ın kaderini belirleyen bir öğeye dönüşmüştür. Rüyaları çoğunlukla gerçeklerle bağlantılıdır. Gördüğü her rüya hayatını, kaderini belirleyen bir araca dönüşmüştür:

"... Memnuniyetle gülümsedi ve eşine yeniden hitap etti: 'Sana iki fidan getireceğime söz veriyorum.' Ardından bir şart ekledi: 'Eğer burada kalış süremi uzatmanın bir yolunu bana öğretirsen.' Bir an sustu ve devam etti: 'Buradaki askerler bir tür ateşkes halinde olduklarını, bunun Nevruz Bayramı'nda sona ereceğini söylüyorlar. O zamandan sonra hayatın nasıl olacağını bilmiyorum. Top mermileri gördüm. Bombardıman ortasında kalırsam ne tür bir korku hissedeceğimi bilemiyorum. Ancak burayı bırakıp gideceğimi sanmıyorum." Sesi, sevgisiyle dolarak yumuşadı: "Beni gitmeye zorlasalar bile, seni yanıma alırım." dedi."⁴³

es-Sebîliyyât'ta tekrar bir çatışma yaşanır. Bombardımanın üzerinden iki hafta geçer. Ümmü Kâsım, sandalyesinde oturarak eşiyile konuşmaya başlar. Haftalar sonra tekrar kuraklık başlar, kocasının kabrinin derinliğine uzun uzun bakar. Devamında uzun ve ilginç bir rüya görür:

Ümmü Kâsım, balık dolu büyük bir leğenin önünde bağdaş kurmuş bir şekilde oturmuş küçük bir bıçak yardımıyla balık temizlemeye devam ederken ne kadar vakit geçtiğini anlayamadı. Yorgunluk, kollarına kadar vuruyordu. Kendi kendine şikâyet ederek (homurdanarak) tekrarladı: 'Yanıdakiler son balıklar (olmalı) Salih.' Oğlu durmadı, farklı türlerde ve büyüklüklerde daha fazla balık taşıyarak girdi. Gülümseyerek ona: 'Bir sürü hayır (iyilik)' dedi. Ümmü Kâsım sitemli bir iç geçirdi. 'Ama ben yorulдум. Salih bir kahkaha attı: 'Seyyid Recep nehrinde fazla balığımız var.' Ümmü Kâsım ona, gece yarısından önce ağlarını taşıdığında, suyun yükselmesinin en yüksek seviyesine ulaşma anını yakalamak gerektiğini hatırlattı... Ümmü Kâsım devamında 'Baban nerede, neden hala dönmedi?' diye sordu. Salih, 'O ve kardeşim Kâsım, balık toplamak için ellerinden geleni yapıyorlar.' şeklinde karşılık verdi. Ümmü Kâsım'ın zihni dağıldı. Balık avıyla uğraşmak Bû Kâsım'ın adetlerinden değildi. Belki bir an unutmuştu. Ümmü Kâsım, karşısında Bû Kâsım'ı ayaklarını karnına çekmiş bir halde oturarak bir bıçak yardımıyla balık kesmeye devam ederken gördü. Şaşkınlığı sevincindendi. 'İlk defa bana ev işinde yardım ediyorsun.' Bû Kâsım, sevgiyle gülümsedi. 'Misafirlerimizin sayısı kırka yakın.' Ümmü Kâsım, bir kez daha daldı. Subay yardımcısı Sadık geldi, Ümmü Kâsım onu, önünde oturmuş, pişirmek için bir kap içerisinde balık kesme işiyle uğraşırken gördü. Subay yardımcısının sesi şaşkınlığını gizleyemedi: 'Askerlerimiz bu kadar bolluğu hayal bile edemezler.' Subay yardımcısı çalışmayı bıraktı, başını kaldırıp uzağı dinledi. 'Neyin var?' diye sordu.

Bu sahnede Ümmü Kâsım'ın burnunun ucunda dolaşan taze balık kokusu geride kalarak içindekilerle birlikte tamamen yok oldu. Ümmü Kâsım

⁴² İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 103.

⁴³ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 105.

doğrulmadan önce, yatağında oturarak: ‘Allah’ım, onu (rüyayı) hayırlara çıkar.’ diye dua etti.⁴⁴

Karanlıkta oturur, uzaktan gelen topçu bombardımanının sesi kulağında yankılanır. Ümmü Kâsım’ın aklı rüyasında olanlara takılır. Bu balık, Ümmü Kâsım rüya tabirlerinde söylenenleri hatırlar. “Çok balık iyilik anlamına gelir.” Yorumunun imkânsız olduğunu düşünür. Savaşın tutuşmasının ortasında hiçbir hayır (iyilik) olamaz. Oğlu Salih’in babasından önce görünmesi (ortaya çıkması) Ümmü Kâsım’ın kafasını karıştırır.

(Ümmü Kâsım) rüyanın ortasındaki Bû Kâsım’ı, kırk misafir hakkında konuşmasının yanı sıra balığı kesmeye olan katkısını hatırladı. Rüyasının yorumlanması konusundaki şaşkınlığı, Subay yardımcısı Sadık’ın ortaya çıkmasıyla daha da karmaşık hale geldi: ‘Askerlerimiz hayal bile edemezler...’ Burada bir bağlantı var, Ümmü Kâsım’ın Şat’ın yükselmesini (suyunun yükselmesini) görmesi gerekir.⁴⁵

Ümmü Kâsım rüyasını Teğmen Abdülkerim’e de anlatır. Yaşlı kadın, barajı işaret eder ve aralarında şöyle bir diyalog geçer:

...‘Bir süre burada kalmaya ihtiyacım var.’ Teğmen, ‘Neden?’ diye sorunca Ümmü Kâsım tekrar duraksadı: ‘Bû Kâsım dün beni ziyaret etti...’ Teğmen gülümsedi: ‘Umarım baltasını taşımıyordu.’ Ümmü Kâsım kafasını sallayarak reddetti ve açıkladı: ‘Seyyid Recep Nehri’ndeki balıklarla ilgili bir şey demek istedi.’ dedi.⁴⁶

Teğmen Abdülkerim, söyleyecek bir şey bulamaz. Ümmü Kâsım, baraja ulaşır ve Şat’a doğru durur. Suyun yükselme hâli neredeyse zirveye ulaşır, suyun yüzeyindeki yüzen otların hareketi kuzeye doğru yavaşlar. Dalganın hareketi hafiftir ve neredeyse hissedilmez. Ümmü Kâsım suyun güneye eğimiyle birlikte sabur balığının en büyük avını yapmak için suyun yükselmesi ve çekilme anını gözetlerler. Şimdi eş-Şat’ta ne tekne vardır ne de vapur. Yaşlı kadın, suyu durgun olan Seyyid Recep Nehri’ne doğru döner ve uzaklara bakar. Bir şeyin varlığını gösteren basit bir dalgalanma hareketi görür, belki bir balık ya da daha fazlasıdır, birkaç saniye oraya bakar. Suyun yüzeyi durgunlaşır. Ümmü Kâsım eş-Şat’a geri döner ve suyun yüzeyinde yüzen otların yerinde durduğunu görür. Şimdi su çekilmeye başlar. Ümmü Kâsım, nehre döner ve baraj yakınında suyun yüzeyinde peş peşe dalgalanmalar görür. Öğle güneşinin ışınları, suyun yüzeyini deler ve nehrin derinliğinin bir kısmını ortaya çıkarır. Ümmü Kâsım’ın kalp atışları hızlanır. Farklı türde ve boyutta onlarca balığın varlığını fark eder. Balıklar, geldikleri yolu hatırlamaya çalışıyormuş gibi, kendilerini eş-Şat’a götürecek bir çıkış yolu ararlar. Ümmü Kâsım dikkatle bakar ve haftalardır burada alıkonan balıkların hareketini

⁴⁴ İsmâil, *es-Sebilyyât*, 121-122.

⁴⁵ İsmâil, *es-Sebilyyât*, 123.

⁴⁶ İsmâil, *es-Sebilyyât*, 122.

izler. Balıklardan biri, hafif bir yükselmeye suyun dışına sıçrar, sonunda tekrar düşer. Yaşlı kadın, bu rüyası sayesinde tüm askerlere balık yedirir.

Ümmü Kâsım'ın bir sonraki rüyası da yaklaşan felaketi bildirmektedir. Patlamalardan dolayı Ümmü Kâsım artık gecelerini türbede geçirir. Çünkü çocuklarının yokluğunda ölmek istemez. Evinin yeri pek de güvenli bir yer değildir. Türbenin batı duvarının kenarında kendine sığınak kurmayı planlar. Aslında yaklaşan felaketi de bilmektedir. Romanın devamı şu şekildedir:

...'Teğmen yardımcısı Sadık, üç askerle birlikte geldi. 'Hayırdır, Ümmü Kâsım?' diye sordu. 'Bir gölgelik mi kurmak istiyorum.' Askerlerine işaret etti ve hemen işi üstlendiler. İş bitmeden önce ona dönerek sordu: 'Bu gölgelik kimin için?' Ümmü Kâsım cevapladı: 'Benim için gece buraya sığınacağım.' dedi ve konuşma şöyle devam etti: 'Evinin terk ediyorsun.' 'Bombardıman şiddetlenirse evim beni koruyamaz.' 'Bombardımanın şiddetleneneğini nereden biliyorsun?' Ümmü Kâsım, kendinden emin bir şekilde cevap verdi: 'Şiddetlenecek.' Teğmen yardımcısı sorgulayıcı bir tavırla devam etti: 'Merhum Bû Kâsım sana bunu mu haber verdi?' 'Hayır.' Bir an susarak: 'Ama dün gece beni ziyarete geldi. Alışılmadık bir şekilde üzgündü.' Abdülkerim, ilgileniyormuş gibi yaparak sordu: 'Üzüntüsünün sebebi neydi?' Ümmü Kâsım, 'Bilmiyorum,' dedi ve devam etti: 'Ama komşumuz Abbûd el-Atraş'ın baltasını da alarak aceleyle ayrıldı.' dedi...⁴⁷

Kocasının baltayı alıp gitmesini kötü bir haber olarak görür çünkü balta sayesinde es-Sebîliyyât'ta yaşayan tüm canlılar hayat bulmuş, askerler de doymuşlardır. Rüyaları geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasında bir köprü olarak düşünüldüğünde rüyaların mesaj gücünü simgelediği düşünülebilir. Gördüğü her rüyanın bir işlevi vardır.

Romanın sonuna doğru bir gece bombardımanlar sırasında Ümmü Kâsım'ın oğlu yerine koyduğu Câsım isimli bir asker kolundan yaralanır. Sol kolunda garip bir uyuşma hissedir. Parçalanmış bedenini hissetmez. Sol elinin parmakları yok olmuştur. Câsım, Bağdat Eğitim Hastanesi'nde yatar. Savaş koşulları nedeniyle kimse onunla iletişim kuramaz. Ümmü Kâsım, gördüğü rüya bağlamında yaklaşan bir tehlikenin olduğunu öncesinden sezmiştir ancak bu kez hiçbir şey yapamamıştır:

Evine yöneldi. 'Bû Kâsım, hata nerede? Benim mi, senin mi, yoksa başkalarının mı? Niyetimin gerçekten saf olduğuna yemin ederim. Ben de iddia ediyorum ki niyetim çok saf. Hiç kimseye zarar vermek istemedim ya da birine kötü niyet beslemedim. Tek istediğim, senin ve benim burada olmanızdı. Çocuklarımızın gösterdiği bakım ve ilgiye rağmen buradaki özlemim, beni tehlikeli yolları seçmeye itti. Her an kovulma tehlikesiyle karşı karşıya kaldım, fakat bir şekilde burada kalma fırsatım oldu ve bir şey oldu ki, sen de biliyorsun...' dedi.⁴⁸

⁴⁷ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 133-134.

⁴⁸ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 150.

Bu konuşmanın ardından kocası tekrar rüyasına gelir ve konuşmaları bu şekilde devam eder. Tekrar bir patlama olur ve Ümmü Kâsım yatakta hareketsiz kalır. Kocasına savaşın ne zaman biteceğini sorar. Ümmü Kâsım, Câsım gelmezse çocuklarının yanına dönmeye karar verdiğini anlatır:

...‘Bû Kasım, nasıl düşündüğünü bilmiyorum, eğer sana karşı dürüst olmak isteseydim, sana gerçeği söyledim. Kendini nasıl düşünmesini bilmeyen biriyim. Onlarla, askerlerle beraberdim, onlardan biriymişim gibi görünüyordum. Her zamanki gibi onları bombaladı, dördüncü oğlum Câsım’ı döneceği umudunu kaybettim. Döneceğini söyleyen sendin. Mezarın önünde bağdaş kurmuş oturuyordu. Keşke beni anlarsan, ne kadar rahatsız edici görünse de açık sözlülüğümü kabul etsen. Bir süre sustu, Nâsırıyye şehrine dönerken burada, senin mezarının etrafındaki çocuklarının o güzel varlığı vardı. Cesedini çıkarmayı önerdim, sana ait olmayan bir vasiyet diye bahsettim, onlara dedim ki, “Köyünde gömülmek istemişti” dedim, ama aslında ben istemiştim. Çocuklarımız şaşkın bir şekilde durdular, onlara bizim emirlerimize karşı gelmek, bu onlara yabancıydı. Sonrasında ne olduğunu biliyorsun, bilmediğin şey...’ der.⁴⁹ konuşmasını tamamlayamaz.

Ümmü Kâsım, dördüncü oğlu olarak gördüğü asker Câsım’ın yaralanmasından çok etkilenmiştir. Câsım’ı oğlu yerine koymuştur. Yaşlı kadın, Câsım’ın gelmesiyle büyük bir sevinç yaşar. Romanda Ümmü Kâsım’ın ailesinin yanına döndüğüne dair bir bilgiye yer verilmemiştir. Ancak yaşlı kadın, Câsım’ın geri dönmesiyle büyük bir mutluluk yaşasa da bu geçici bir durum olabilir.

Romanın geneline bakıldığında yaşlı kadının rüyalarının sırada rüyalar olmadığı görülür. Yaşlı kadın, gördüğü rüyaların neredeyse tamamından bir anlam çıkararak olasılıkları tahmin etmeye çalışmıştır. Ümmü Kâsım’ın gördüğü rüyalardan yola çıkılarak onun sıra dışı bir insan olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yaşlı kadının geleceği önceden tahmin etme ya da bilme durumu okuyucuda gizli bir gücü ya da kâhin olduğu algısını yaratabilir. Muhammed Şükrî, bu romanında rüya motifini işlemiş, bilinçaltı ve gerçeklik arasındaki sınırları sorgulayarak romana derinlik kazandırmıştır. Görüldüğü üzere rüya motifi, roman kurgusunda yönlendirici bir işleve sahip olmuştur. Romanda kullanılan rüya motifi edebiyata özgün bir bakış açısı ve yaratıcı ifade biçimleri sağlayarak, rüya-gerçek arasındaki sınırları sorgulayan özgür bir anlatım alanı yaratarak edebiyatın çeşitliliğine önemli katkılar sağlamıştır.

Sonuç

Çağdaş Arap edebiyatının önemli yazarlarından biri olan İsmâil Fehd İsmâil, roman türünde çok değerli eserler kaleme almıştır. İsmâil Fehd İsmâil’in doğduğu yerle aynı adı taşıyan *es-Sebîliyyât*, onun en önemli romanlarından biridir. Kuveytli yazar, eserinde var olduğu günden bu yana gizemini koruyan rüya motifini

⁴⁹ İsmâil, *es-Sebîliyyât*, 155.

işlemiştir. *es-Sebîliyyât* adlı romanda İsmâil Fehd İsmâil, yaşlı bir kadının yaşadığı topraklarda verdiği mücadeleyi, köklerine olan bağlılığını merkeze almıştır. Yazar, romanda köklerinden koparılan bir kadının yaşadığı içsel değişimi rüya-gerçek ikileminde işlemiştir. Rüyalar, kadının bilinçaltındaki korkularını, endişelerini ve arzularını dışa vurmuştur. Rüyalar, bazen geçmişteki bir olayın, gelecekteki bir olayla ilişkisini gösterirken, bazen de gelecekte olacak bir olaya dair ipuçları verdiğine işaret etmiştir. Gördüğü rüyalar, onun iç dünyasında yaşadıklarıyla doğrudan bağlantılıdır ve bu rüyalar, bilinçaltının dışa yansımalarının en çarpıcı örnekleridir. Yazar, Ümmü Kâsım adlı kadının yaşadığı yere dönme arzusunu, sadece fiziki bir mekâna duyulan özlem olarak değil, aynı zamanda kadının anılarına, kimliğine duyduğu bağlılığının bir ifadesi olarak yansıtmıştır. Yazar, *es-Sebîliyyât* adlı romanını rüya motifiyle zenginleştirerek, okuyucuyu yaşlı kadının gördüğü rüyaların içine çekmiştir. Bu sayede, İsmâil Fehd İsmâil, rüya motifini kullanarak romana yalnızca dikkat çekici bir özellik kazandırmamış aynı zamanda esere edebi bir özgünlük katmıştır. Yazar, gerçek âlemde ve rüya âleminde mantıksal sıralamaya bağlı kalmadan yaptığı geçişler, içsel çatışma, mekân ve kimlik arayışı gibi yeni temalar sayesinde edebiyata yeni bir bakış açısı ve farklı anlatım teknikleri kazandırmıştır.

Sonuç olarak, İsmâil Fehd İsmâil, *es-Sebîliyyât* adlı romanında rüya ve gerçek arasındaki geçişleri ustaca kullanarak, insanın içsel dünyasını ve kimlik arayışını derinlemesine işler. Yazar, yaşlı kadının geçmişine, köklerine ve hatıralarına olan bağlılığını, bireysel bir yolculuk üzerinden anlatırken, rüya motifini kullanarak romana hem estetik hem de psikolojik bir derinlik kazandırmıştır. Bu nedenle *es-Sebîliyyât*, hem bireysel hem de toplumsal dönüşümün izlerini taşıyan güçlü bir roman olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça/References

- Atılğan, Yusuf Kenan. "Gaybi Bilgi". *Günümüz Kelam Problemleri*. ed. Recep Ardoğan. 129-131. İstanbul: Klm Yayınları, 2. Basım, ts.
- Bulkeley, Kelly. *Psikolojik, Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2008.
- Çalan, İbrahim. *Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Eserlerinde Rüya ve Musiki*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çetin, Mehmet Şirin - Parlak, Bekir - Şenol, Serdar. "İklim Krizi ve Göçe İlişkin Kavramsal Değerlendirme". *Kent Akademisi* 17/1 (2024), 217-230.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 14. Basım, 2015.
- Çetin, Nurullah. *Türk Romanı Tahlilleri I*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Çetişli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş 2*. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Fevvâz, Alî Hüseyin. "İsmâil Fehd İsmâil". *İrâkîyyun* (Ekim 2018), 1-8.
- Gündüz, Erol. "Divan ve Halk Edebiyatı Sanatçılarına İlham Kaynağı Olan Rüya". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2009), 187-202.
- İbn Manzûr, Cemâlu'd-Dîn Ebu'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdr, ts.
- İsmâil, İsmâil Fehd. *es-Sebîliyyât*. Kuveyt: Nûfâ Blus li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2. Basım, 2017.
- Lahire, Bernard. *Rüyaların Sosyolojik Yorumu*. çev. Zuhal Karagöz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.
- Mursel, Al-Ajmi. *İsmâil Fahd İsmâil: A Thematic Study of His Novels*. Michigan: The University of Michigan, Doktora Tezi, 1990. file:///C:/Users/pro2000/Desktop/ismail%20fehd%20ismail/Isma'il_Fahd_Isma'il_A_themat.pdf
- Özer, Çetin. *Rüya Olgusu ve Dindarlık*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Refâî, Tâlib. "İsmâil Fehd İsmâil Hayâtun, Kitâbetun, Bâkiyetun". *el-Beyân (İsmâil Fehd İsmâil Özel Sayısı)* 582 (2019), 12-15.
- Şatî, Süleymân. "İsmâil Fehd İsmâil-el-Kelimetu ve el-Fi'lu". *el-Beyân (İsmâil Fehd İsmâil Özel Sayısı)* 582 (2019), 36-37.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 10. Basım, 2021.
- Tijani, O. Ishaq. "Trauma in the Novels of the Iraqi-Kuwaiti Writer, Isma'il Fahd Isma'il". *Middle East-Topics&Arguments*, 69-78.

Üstün Kaya, Senem. "Dünya Edebiyatlarında Rüya Motifi: Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/24 (2021), 449-458.

Yakupoğlu Boran, Leyla. *Modern Kuveyt Edebiyatı*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2021.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. 'Abdu'l-Cesûr Şâhîn. Kuveyt, 2001.

"el-Ahlâm ve'r-Rüyâ fî'l-Edebi'l-Arabî ve'l-Âdâbi'l-Âlemiyyeti". Erişim Tarihi: 08.01.2025, gönderen

<https://www.alquds.co.uk/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A4%D9%89-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A2%D8%AF%D8%A7/>



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 233-260.

Issue: 21, 2025, 233-260.

İmam-Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Öğretiminde Dijital Araçların Rolü

The Role of Digital Tools in Teaching Imam-Hatip High School Vocational Courses

Bülent Koçoğlu

Dr. Başöğretmen Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Antalya/Türkiye

Dr. Head teacher, Ministry of National Education, Antalya/Türkiye

bulentakademi23@gmail.com | ORCID: [0000-0002-1244-7526](https://orcid.org/0000-0002-1244-7526) | ROR ID: [00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)**Şeref Göküş**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Antalya/Türkiye

serefgokus@akdeniz.edu.tr | ORCID: [0000-0003-3322-0723](https://orcid.org/0000-0003-3322-0723) | ROR ID: [01m59r132](https://ror.org/01m59r132)**Makale Bilgisi****Article Information****Makale Türü****Article Type**

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi**Date Received**

12 Şubat 2025

12 February 2025

Kabul Tarihi**Date Accepted**

25 Mayıs 2025

25 May 2025

Yayın Tarihi**Date Published**

29 Haziran 2025

29 June 2025

İntihal**Plagiarism**

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan**Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Bülent Koçoğlu – Şeref Göküş).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Bülent Koçoğlu – Şeref Göküş).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.**Licensed under CC BY-NC 4.0 license.**

Bu çalışma, Bülent Koçoğlu tarafından 2024 yılında Doç. Dr. Şeref Göküş danışmanlığında hazırlanan “Öğrenci, Öğretmen ve Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Öğretiminde Dijital Araçların Kullanılması” isimli doktora tezi esas alınarak yazılmıştır.

Koçoğlu, Bülent – Göküş, Şeref. “İmam-Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Öğretiminde Dijital Araçların Rolü”. *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 233-260. DOI: [10.52886/ilak.1638781](https://doi.org/10.52886/ilak.1638781)

Koçoğlu, Bülent – Göküş, Şeref. “The Role of Digital Tools in Teaching Imam-Hatip High School Vocational Courses”. *Theological Academia* 21 (June 2025), 233-260.

DOI: [10.52886/ilak.1638781](https://doi.org/10.52886/ilak.1638781)**Atıf/ Cite as**

Öz

Dijital araçlar, küresel bir köy haline gelen dünyada eğitim sektörünü de etkileyerek derslerin çeşitliliğini, içeriğini, öğrenci davranışlarını, öğretmen görevlerini değiştirdiği gibi bireyden beklenen iyi insan tipinin ortaya çıkması yönünde hedefleri olan, din eğitimi alanına da tesir etmiştir. Dijitalleşmenin öncüsü olan dijital iletişim teknolojileri, insanları küresel ve yerel ölçekte, uzak mesafelerden yakın çevrelere kadar, geniş ve dar alanlarda birbirine bağlayan güçlü araçlar haline gelmiştir. İletişimi bire bir, toplu, yazılı, sesli ve görüntülü bir ortama dönüştüren bu aygıtlar, toplumun tüm kesimlerine, yaşı, cinsiyeti, mesleği, nerede olduğu fark etmeksizin hızlı ve kolay bir paylaşım zemini sağlamıştır. Günümüz eğitim sisteminde; donanım, yazılım, iletişim ve ortam temelli ürünlerden oluşan birçok dijital araçla, öğrenci, öğretmen ve yöneticiler kendi aralarında, eğitim süreçlerini destekleyecek ders içeriği, bilgilendirme, takip, duyuru gibi amaçlarla paylaşım yapmaya başlamıştır. Bu süreçte her geçen günün ve her üretilen yeni aracın, kendi içinde birtakım sorunlar barındırmış olsa bile, bireyin öğrenmesini kolaylaştırdığı ve daha eğlenceli hale getirdiği dile getirilebilir. Günümüz dünyasında insan hayatını, genel anlamda eğitimi, özelde ise din eğitimi çok güçlü bir şekilde tesiri altına alan ve kusursuz bir fırtına oluşturan bu araçlar hakkında çeşitli bilimsel araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Söz konusu çalışmaların önemli bir bölümü, dijitalleşmenin felsefesi, sosyal, kültürel, ekonomik ve eğitime dönük etkileri gibi alanlara yoğunlaşmıştır. Temel öğretim ve ortaöğretim kurumlarında okutulmakta olan Türkçe, matematik, kimya, din kültürü ve ahlak bilgisi gibi birbirinden farklı branşların öğretimiyle ilgili de çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Ortaya çıkartılan araştırmaların bir kısmında daha sağlıklı bir analizin gerçekleştirilmesi için sahada bulunan öğrenci, öğretmen ve yöneticilerin de görüşlerine ayrı ayrı baş vurulmuştur. Alanyazında imam-hatip lisesi meslek derslerinin öğretiminde dijital araçların rollerinin ne olduğu ile ilgili özel bir çalışmaya rastlanılmadığı gibi eğitimin bileşenleri olan öğrenci, öğretmen ve yöneticileri birlikte ele alan bir araştırmaya da ulaşılamamıştır. Buradan hareketle, çalışmanın problemi “İmam-hatip lisesi meslek derslerinin öğretiminde kullanılan dijital araçların rolü nedir?” sorusu olarak belirlenmiştir. Çalışmanın içeriğinde, dijital araçların imam-hatip lisesi meslek derslerinin öğretiminde rolünün olup olmadığı ele alınmıştır. Araştırmada, nitel yöntemlerden olan durum çalışması modeli uygulanarak yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile veriler toplanmış ve elde edilen bulguların içerik analiziyle çözümlenmesi yapılmıştır. Bu süreçte, bizzat araştırmacı tarafından 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Antalya ili Muratpaşa, Konyaaltı, Kepez ve Döşemealtı ilçesindeki altı farklı Anadolu İmam-Hatip Lisesinde öğrenim gören 24 öğrenci, 24 öğretmen ve 24 okul yöneticisiyle mülakatlar yapılmıştır. Yüz yüze yapılan soru-cevap bölümünden sonra, elde edilen ses kayıtları katılımcıların öğrenci, öğretmen ve yönetici olma durumlarına göre kodlanarak sınıflandırılmış (öğrenci: Ö, öğretmen: MDÖ, yönetici: Y) ve müdahale edilmeksizin metne dönüştürülmüştür. Bu çerçevede belirlenen, öğrenci, öğretmen ile yöneticilerin dijital araç bilgi seviyeleri ve öğrenme-öğretme süreçlerine etkisi ana teması altında tüm katılımcıların ilk önce, dijital araç bilgi düzeyleri ve kullanma yeterlik durumu, ardından içerik hazırlama, ders sırasında veya sonrasında kullanma ile yeni çıkan ürünleri takip durumu ve son olarak eğitime yönelik iletişim amaçlı kullanma, günlük yaşama transfer ve uyum durumları, üç farklı alt temayla yorumlanmaya çalışılmıştır. Verilerden elde edilen bulgular, dijital araçların imam-hatip lisesi meslek derslerinin öğretiminde kullanıldığını ve tüm grup üyelerinin çeşitli aksaklık ve olumsuzluklarına rağmen bu durumdan genel anlamda memnun kaldığını göstermektedir. Katılımcıların birleşip de ifade ettikleri temel yaklaşımlardan ilki, günümüz okullarında donanımsal anlamda farklılıklar olsa da akıllı tahta, internet, bilgisayar, yazıcı, fotokopi gibi araçların bulunduğu ve öğrenci ve

öğretmenlerin bunlara ulaşmada sorun yaşamadıklarıdır. İkincisi, dijital araçlardan öğrenci ve öğretmenlerin içerik hazırlamada, sınıf içerisinde sunmada, sınıf dışında paylaşma hususunda aktif kullandıkları, yöneticilerin ise okul iş ve işlemlerinde maksimum seviyede yararlandıkları ve tüm katılımcıların bundan da memnun olduklarıdır. Üçüncüsü ise dijital ürünlerin olası zararlarından dolayı bunlardan kaçmak ve kullanmamak yerine bu araçları yöneterek öğrenme-öğretme süreçlerinde bahse konu olan yeni nesil teknolojiye gerektiği kadar rol vermektir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dijital Araçlar, İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri, Yönetici, Öğretmen, Öğrenci.

Abstract

In a world which has become a global village, digital tools have affected the education sector, changing the diversity and content of courses, student behaviors, and teacher duties, as well as the field of religious education, which aim to create the type of good person expected from the individual. Digital communication Technologies and the pioneers of digitalization have become powerful tools which connect people on a global and local scale, from far distances to close circles, in wide and narrow spaces. These devices, which transformed communication into one-to-one, collective, written, audio and video environment, have provided a fast and easy sharing ground for all segments of the society, regardless of age, gender, profession and location. In today's education system, with many digital tools consisting of hardware, software, communication and media-based products, students, teachers and administrators have started to share among themselves purposes such as course content, information, follow-up and announcements to support educational processes. In this process, it can be said that by each passing day and with each new tool produced, even if it has some problems, it facilitates the individual's learning and makes it more enjoyable. In today's world, various scientific studies have begun to be conducted on these tools, which have strongly influenced human life, education in general and religious education in particular, and created a perfect storm. A significant portion of these studies have focused on areas such as the philosophy of digitalization and its social, cultural, economic and educational effects. Various studies have also been conducted on the teaching of different branches such as Turkish, mathematics, chemistry, religious culture and ethics, which are taught in basic and secondary education institutions. In some of the studies, the opinions of students, teachers and administrators in the field were also consulted separately to provide a healthier analysis. In the literature, there is no specific study on the role of digital tools in the teaching of vocational courses in imam-hatip high schools, nor is there a study that deals with the components of education, namely students, teachers and administrators together. From this point of view, the problem of the study was determined as "What is the role of digital tools used in the teaching of vocational courses in Imam-hatip high schools?". In the content of the study, the role of digital tools in the teaching of vocational courses in imam-hatip high schools was discussed. In the study, the case study model, which is one of the qualitative methods, was applied and the data was collected with semi-structured interview technique and the findings were analyzed by content analysis. In this process, the researcher personally interviewed 24 students, 24 teachers and 24 school administrators from six different Anatolian Imam-Hatip High Schools in Muratpaşa, Konyaaltı, Kepez and Döşemealtı districts of Antalya province in the 2023-2024 academic year. After the face-to-face question and answer session, the audio recordings were coded and classified according to the participants' status as students, teachers

and administrators (student: T, teacher: MTS, administrator: Y) and transcribed without intervention. Under the main theme of digital tool knowledge levels of students, teachers and administrators and its impact on learning-teaching processes, firstly, the knowledge levels of all participants and their competence in using digital tools, then the status of preparing content, using them during or after the lesson and following new products, and finally, the use of digital tools for educational communication purposes, transfer to daily life and adaptation to daily life were tried to be interpreted with three different sub-themes. The findings obtained from the data show that digital tools are used in the teaching of vocational courses in imam-hatip high schools and that all group members are generally satisfied with this situation despite various setbacks and negativities. The first of the main approaches that the participants united and expressed is that although there are differences in terms of hardware in today's schools, there are tools such as smart boards, internet, computers, printers, photocopies, and students and teachers do not have problems in accessing them. The second is that students and teachers actively use digital tools in preparing content, presenting it in the classroom, and sharing it outside the classroom, while administrators make maximum use of them in school business and operations, and all participants are satisfied with this. Thirdly, instead of avoiding and not using digital products due to the possible harms of digital products, it is necessary to give the new generation technology's necessary role in the learning-teaching processes by managing these tools.

Keywords: Religious Education, Digital Tools, Imam-Hatip High School Vocational Courses, Administrator, Teacher, Student.

Giriş

Dijital çağ, bireyi ve toplumu etkileyip yeniden şekillendirirken eğitim sektöründe de önemli değişim ve dönüşümlere neden olmaktadır. Her şeyin sil baştan yenilendiği bu süreçte değişmeyen tek şey, nitelikli insana olan ihtiyaçtan kaynaklı bilgiye ve bilginin öğrenilmesine yani eğitime olan gereksinimin artmasıdır.¹ Günümüzde yazılım, donanım, iletişim ve ortam temelli araçlar olarak tasnifinin yapılabileceği bu dijital oyuncular, öğrenme-öğretme süreçlerinde kullanılırken eğitim-öğretim kurumlarının bu değişime yaklaşımı nasıl olmalı ve gerekli uyum nasıl sağlanmalı sorusuna cevap bulabilmek için çeşitli çalışmalar yapılmaktadır.² Genel eğitiminin yanı sıra din eğitimi de mevcut nesli, topluma uyumlu bir insan yapma yolunda³ anahtar olma vasfıyla çaba sarf etmektedir. Bahse konu olan hedefe ulaşabilmek için uygulanan geleneksel din öğretimi yöntemlerine güçlü bir destek aracı olarak, öğrencileri din eğitimine motive etmek amacıyla dijital araçları kullanmak oldukça mantıklı görünmektedir. Sorumluluk sahibi bir din eğitimcisinin en önemli vazifeleri arasına, her yönüyle hayatın merkezine

¹ Umut Taş - Füsun Yenilmez, "Türkiye'de Eğitimin Kalkınma Üzerindeki Rolü ve Eğitim Yatırımlarının Geri Dönüş Oranı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2008), 165.

² Aşkın Asan, *Bilgisayar Destekli Din Öğretimi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 3.

³ Beyza Bilgin, "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 479.

yerleşen dijital araçlardan, öğrenme-öğretme süreçlerinde etkin bir şekilde yardım alabilecek yetkinliğe ulaşma zorunluluğunun da girdiği söylenebilir.

Eğitim sisteminin en önemli bileşenleri olan öğrenci, öğretmen ve yöneticiler, öğrenme süreçlerinde istifade edilebilecek dijital ürünlerin kullanma beceri ve yetkinliklerini artırmaya çalışmaktadırlar. Çünkü, dijital araçların motivasyon, bilgiyi sunma, öğrenciyi yönlendirme, değerlendirme gibi ders sırasında, esnasında ve sonrasında kullanılabilmesi onu daha anlamlı hale getirmiştir.⁴ Bu kapsamda imam-hatip liseleri de meslek derslerinin öğretiminde, kurumsal olarak dijital bir dönüşüm içerisine girmiştir. Dijital araçların, öğrenciler açısından bireysel farklılıkları, öğrenme hız, düzey ve tarzları⁵ hususunda kolaylaştırıcı bir yapı arz etmesi son derece önemlidir. Bununla birlikte, imam-hatip lisesi meslek dersi öğretmenlerinin çağın gerisinde kalmaması, dijitalleşmenin dinamik bir süreç olması bakımından yeni ürünleri takip etmesi ve kendilerini güncellemeleri, dijital okuryazarlık düzeylerini artırmaları ve bu araçlardan istifade etmeleri de son derece mühim bir mevzudur. Yöneticiler açısından da benzer bir durum söz konusu olduğu gibi onların ayrıca, ortam hazırlama, dijital araçlara ulaşımı kolaylaştırma, güvenli ve sürekli erişimi sağlama, çıkabilecek aksaklıkları çözme gibi ekstra sorumlulukları olduğu da ifade edilebilir. Dijital araçlar, öğrencinin sınavı geçmesi, not alması, verilen ödevi yapması gibi faydalarının dışında, duygusal anlamda derse katılımını güçlendirir.⁶ Dijital okuryazarlık seviyesini geliştiren ve sürekli güncel tutan bir meslek dersi öğretmeni, kullanma ve izleme kabiliyetini artırarak, dijital ortamlardan olumsuz yönde etkilenen öğrencilerinin psikolojik ve duygusal süreçlerini takip edebilir.⁷ Okul yöneticileri, tanımlanmış mevzuat ve fonksiyonlarıyla dijital dönüşüm hususunda sorumlu oldukları kurumun teknoloji lideri olmakla mükelleftirler.⁸

Genel olarak dijitalleşme özelde ise eğitim sektöründe kullanılan dijital araçlarla ilgi yapılan birçok çalışma okuyucuların ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Alanyazın taramasında ulaşılan dijital araçların genel olarak eğitime

⁴ Hamza Aktaş, “Din Öğretiminde Kullanılan Öğretme Modelleri”, *Güncel Bilgiler Işığında Din Öğretiminde Yöntemler*, ed. Mehmet Zeki Aydın - Rıdvan Demir, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 53.

⁵ Halil İbrahim Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2005), 94.

⁶ Nuray Kurtdede Fidan, “İlköğretimde Araç Gereç Kullanımına İlişkin Öğretmen Görüşleri”, *Kurumsal Eğitim* 1/1 (2008), 49.

⁷ Altan Öztaban, *Okul Yöneticilerinin Teknoloji Liderliği Rollerini Yerine Getirme Düzeyleri* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 52.

⁸ Ömer Öz, “Dijital Liderlik: Dijital Dünyada Okul Lideri Olmak”, *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 3/1 (2020), 46.

etkileri⁹ üzerinde durulurken öğrenci¹⁰ öğretmen¹¹ ve yönetici¹² görüşlerinin ne olduğunun da ayrı ayrı incelendiği görülmüştür.

Bu çalışma, imam-hatip lisesi meslek derslerinin öğretiminde kullanılan dijital araçların rolünün ne olduğunu, farklı boyutlarıyla ortaya çıkartmayı amaçlamıştır. Eğitim sektöründe kullanılan dijital araçlar, donanım, yazılım, iletişim ve ortam temelli ürünler gibi tüm gruplarıyla incelenmiştir. Çalışmanın, dijital araçların genel olarak eğitimdeki rolü yerine imam-hatip lisesi meslek dersleri özelinde yapılmış olması, derinlikli sonuçlara ulaşılabilmesi bakımından diğer araştırmalara göre en önemli fark olarak nitelendirilebilir. Ayrıca, arzu edilen odaklanmanın ve derinliğin oluşabilmesi için de öğrenme-öğretme sürecinde kullanılan dijital araçların rolü, öğrenci, öğretmen ve yönetici görüşlerinden elde edilen veriler muvacehesinde değerlendirmeye alınmıştır. Bir diğer ifadeyle çalışmada sadece, imam-hatip lisesi meslek derslerinin öğretiminde kullanılan dijital araçların rolü ele alınarak bir alan daraltması yapılmakla birlikte kapsam, öğrenme-öğretme sürecinde yer alan tüm paydaşların görüşleriyle genişletilmiştir. Bu itibarla çalışma, eğitim ve din eğitimi alanında inceleme yapacak araştırmacılara daha fazla kolaylık sağlaması ve politika yapıcılara destek olabilmesi yönüyle önemlidir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma, insan hayatının karmaşık doğasında ve sosyal hayatın akışı içerisinde yer alan olay ve olguları¹³ öznel bir bakış açısıyla değerlendirmeyi merkezine alan nitel yöntemlerden¹⁴ durum çalışması deseniyle hazırlanmıştır. Durum çalışması, araştırmacının zaman içerisinde sınırlandırılmış bir veya birkaç

⁹ İ. Bakır Arabacı - Murat Polat, "Dijital Yerliler, Dijital Göçmenler ve Sınıf Yönetimi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 2/47 (2013), 18; İlhan Günbayı - Özlem Işık, "Kitle İletişim Araçlarının Eğitime Etkilerine İlişkin Yönetici, Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri: Bir Durum Çalışması", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 20 (2014), 135-136; Furkan Atan - Hüseyin Kocasaraç, "Dijital Öğrenme-Öğretme Araçları", *Medeniyet Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 14.

¹⁰ Levent Çetinkaya - Hafize Keser, "Öğretmen ve Öğrencilerin Tablet Bilgisayar Kullanımında Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 4/1 (2014), 26-27; Sümeyra Arıcan - Şefika Mutlu, "Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri ile Okul İklimi Düzeyleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 723.

¹¹ Buket Akkoyunlu, "Öğretmenlerin İnternet Kullanımı ve Bu Konudaki Öğretmen Görüşleri", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22 (2002), 6; Faruk Aksakal vd., "Fen Bilgisi Öğretmenlerinin ve Öğretmen Adaylarının Dijital Öğretmenlik Algıları", *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 8/1 (2021), 245; Nuri Can Aksoy vd., "Sınıf Öğretmenlerinin Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi", *Selçuk İletişim Dergisi* 14/2 (2021), 886.

¹² Demet Aşgölü, *Okul Yöneticilerinin Eğitim Sürecindeki Teknoloji Kabul Durumları ve Eğitim Sürecine Etkileri* (Edirne: T. C. Trakya Üniversitesi Yüksek Lisans Projesi, 2017), 37; İhsan Topçu - Mustafa Ersoy, "Eğitim Yönetiminde Teknoloji Kullanımına İlişkin Okul Yöneticilerinin Görüşleri", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/Özel Sayı (2020), 4947.

¹³ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Taş Kitapçılık, 1984), 184.

¹⁴ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2018), 35.

durumu gözlemler, görüşmeler, görsel ve işitsel dokümanlar gibi çoklu kaynakları içeren veri toplama araçlarıyla derinlemesine incelemeye imkân tanıyan ve duruma bağlı temaların tanımlandığı nitel bir araştırma biçimidir.¹⁵ Bu çerçevede, araştırma süresince öğrenci, öğretmen ve yöneticilerin görüşleri doğrultusunda imam-hatip lisesi meslek derslerinin öğretiminde dijital araçların kullanım durumu değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmada, imam-hatip liselerinde meslek derslerinin öğretiminde dijital araç kullanım durumuyla ilgili bulguların elde edilmesi için öğrenci, öğretmen ve okul yöneticilerinin görüşlerine başvurulmuştur. Çalışma grubu üyeleri, Antalya ili Muratpaşa, Konyaaltı, Kepez ve Döşemealtı ilçelerinde bulunan Antalya, Mahmut Celalettin Ökten, Döşemealtı, Şehit Volkan Canöz, Hacı Dudu Mehmet Gebizli ve Hayme Ana Anadolu İmam-Hatip Liselerinde öğrenim gören 24 öğrenci, 24 öğretmen ve 24 okul yöneticisinden oluşmaktadır. Bu okulların, dördü sınavla öğrenci alan Fen ve Sosyal Bilimler niteliğine sahip okul iken ikisi Anadolu imam-hatip lisesinden müteşekkildir. Çalışma grubu üyelerinin oluşturulmasında, öğrencilerin imam-hatip liselerinde öğrenim görmesi, öğretmenlerin meslek dersi branşında olması ve idarecilerin bu liselerde aktif görev yapmaları ölçüt olarak belirlenmiştir. Gönüllülük esasına göre araştırmaya destek olan çalışma grubu üyelerine ilişkin demografik nitelikler tablo 1, tablo 2 ve tablo 3'te detaylandırılarak verilmiştir.

¹⁵ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 97-98.

Tablo 1. Öğrencilerin Cinsiyet, Sınıf, Anne Baba Meslek ve Öğrenim Durumu Dağılımı

Cinsiyet		Öğrenci				
Kız	Erkek	Sınıf	Anne Meslek	Baba Meslek	Anne Öğrenim	Baba Öğrenim
		9	Öğretmen	Öğretmen	Lisans	Y. Lisans
✓		10	Ev Hanımı	Teknisyen	İlkokul	Yüksekokul
✓		11	Ev Hanımı	Öğretmen	Lise	Lisans
✓		11	Ev Hanımı	Mali Müşavir	Lisans	Y. Lisans
	✓	9	Ev Hanımı	Esnaf	İlkokul	Ortaokul
	✓	10	Ev Hanımı	Esnaf	Ortaokul	Ortaokul
✓		11	Kur'an K. Öğrt.	Satış Şefi	Ortaokul	Lise
✓		12	Ev Hanımı	İşçi	İlkokul	İlkokul
	✓	9	Ev Hanımı	Şoför	Ortaokul	Ortaokul
✓		10	Güvenlik	İşçi	Lise	Ortaokul
	✓	11	Kur'an K. Öğrt.	İşçi	Lisans	Lise
	✓	12	Ev Hanımı	Emekli	Ortaokul	Ortaokul
	✓	9	Ev Hanımı	Esnaf	Lise	İlkokul
	✓	10	Çiftçi	Çiftçi	İlkokul	İlkokul
	✓	11	Ev Hanımı	Esnaf	İlkokul	Lise
	✓	11	Ev Hanımı	İşçi	Ortaokul	Lise
	✓	9	İşçi	Kur'an K. Öğrt.	Lisans	Lisans
	✓	10	Ev Hanımı	Esnaf	Lise	Lise
	✓	11	Ev Hanımı	Şoför	İlkokul	İlkokul
	✓	11	Ev Hanımı	Esnaf	Lisans	Lisans
	✓	9	Vaize	Öğretmen	Lisans	Lisans
✓		10	Ev Hanımı	Zabıta	Lise	Lise
✓		11	Mali Müşavir	Mali Müşavir	Lisans	Lisans
	✓	11	Ev Hanımı	Esnaf	Lise	Lise

Tablo 2. Öğretmenlerin Cinsiyet, Mesleki Kıdem, Yaş, Öğrenim Düzeyi, Çalışma Süresi ve Ünvan Durumu Dağılımı

Öğretmen																							
Onsiyet		Mesleki Kıdem					Yaş Durumu				Öğrenim Düzeyi				Bulunan Okulda Çalışma Süresi					Ünvan			
Kadın	Erkek	1-5 yıl	6-10 yıl	11-15 yıl	16-20 yıl	21 yıl ve üst ü	30 yaş altı	31-40 yaş	41-50 yaş	51 ve üzeri	Ön Lisans	Lisans	Y. Lisans	Doktora	1 yıl ve daha az	2-5 yıl	6-10 yıl	11 yıl ve daha az	Öğrt.	Uzman	Öğrt.	Baş Öğrt.	Ücretli Öğrt.
✓	✓	✓					✓				✓	✓				✓			✓				
	✓		✓						✓			✓		✓		✓			✓				
✓				✓		✓	✓			✓		✓		✓			✓					✓	
✓		✓					✓				✓	✓				✓			✓			✓	
✓						✓				✓		✓				✓					✓		
	✓	✓					✓				✓	✓				✓			✓			✓	
✓			✓					✓				✓				✓			✓				
✓				✓							✓	✓				✓			✓			✓	
	✓						✓				✓	✓				✓			✓				
	✓									✓		✓				✓			✓			✓	
	✓									✓		✓				✓			✓			✓	
	✓									✓		✓				✓			✓			✓	
	✓									✓		✓				✓			✓			✓	
	✓									✓		✓				✓			✓			✓	
	✓									✓		✓				✓			✓			✓	
	✓									✓		✓				✓			✓			✓	
	✓									✓		✓				✓			✓			✓	
10	14	5	7	2		10	5	5	5	9		16	6	2		10	10	4	11	5	7	1	

Tablo 3. Yöneticilerin Cinsiyet, Mesleki Kıdem, Yaş, Öğrenim Düzeyi, Çalışma Süresi, Ünvan ve Branş Durumu Dağılımı

Yönetici																					
Onsiyet		Mesleki Kıdem					Yaş Durumu				Öğrenim Düzeyi			Bulunan Okulda Çalışma Süresi				Ünvan			Branş
Kadın	Erkek																				
		1-5 yıl	6-10 yıl	11-15 yıl	16-20 yıl	21 yıl ve üstü	30 yaş altı	31-40 yaş	41-50 yaş	51 ve üzeri	Lisans	Y. Lisans	Doktora	1 yıl ve daha az	2-4 yıl	5-8 yıl	9 yıl ve daha az	Öğretmen	Uzman Öğretmen	Başöğretmen	
	✓			✓				✓			✓			✓					✓		Rehberlik
	✓					✓			✓			✓				✓			✓		Meslek Dersi
	✓					✓			✓		✓					✓			✓		İngilizce
	✓					✓			✓		✓					✓			✓		Felsefe
✓			✓					✓			✓			✓				✓			İngilizce
	✓					✓				✓	✓					✓				✓	Türk Dili ve Edebiyatı
	✓				✓				✓		✓					✓			✓		Sosyal Bilgiler
	✓				✓				✓		✓					✓			✓		Tarih
	✓					✓			✓		✓				✓				✓		Tarih
	✓		✓					✓				✓				✓			✓		Türk Dili ve Edebiyatı
	✓					✓			✓		✓					✓			✓		Felsefe
✓				✓				✓			✓			✓					✓		Türkçe
✓						✓			✓		✓						✓		✓		Türk Dili ve Edebiyatı
	✓					✓			✓		✓			✓					✓		Beden Eğitimi
	✓					✓			✓		✓				✓				✓		Meslek Dersi
	✓					✓			✓			✓							✓		Türk Dili ve Edebiyatı
	✓					✓			✓		✓			✓					✓		Matematik
✓						✓			✓		✓					✓			✓		Türkçe
✓					✓				✓		✓					✓			✓		İngilizce
	✓				✓				✓		✓						✓		✓		Meslek Dersi
	✓				✓				✓		✓					✓			✓		Meslek Dersi
	✓					✓			✓		✓						✓		✓		Felsefe
	✓					✓			✓		✓				✓					✓	Biyoloji
	✓					✓			✓		✓						✓		✓		İngilizce
5	19		2	2	4	16		4	17	3	17	7		4	4	11	5	1	21	2	

1.3. Veri Toplama Süreci

Araştırma verileri, nitel veri toplama yöntemlerinden olan yarı yapılandırılmış görüşme formu marifetiyle elde edilmiştir. Çalışma grubu üyelerine sorulan soruların standartlaştırılmış şekilde ve belli bir düzende sıralanmış olmasını temele alan yapılandırılmış görüşme, nicel yöntemle en yakın veri toplama tekniği olmakla birlikte konuyu daha derinlemesine incelemeye olanak tanınması bakımından tercih edilmiştir.¹⁶ Bu çerçevede, ilgili alanyazın taranmış ve yarı yapılandırılmış görüşme soruları, din eğitimi alanında araştırma yapan iki ve bir

¹⁶ Hilal Akman Dömbekci - Mehmet Akif Erişen, "Nitel Araştırmalarda Görüşme Tekniği", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022), 143.

alan dışı uzmanın görüşleri doğrultusunda hazırlanmıştır. Görüşmeler araştırmacı tarafından yüz yüze yapılmış, tüm çalışma grubu üyeleri mülakat öncesinde bilgilendirilmiştir. Katılımcılarla yapılan görüşmeler ortalama 15-30 dakika arasında tamamlanmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Çalışma sonucunda elde edilen veriler, yazılı ve sözlü materyallerin kodlanarak nicelleştirildiği ve sistemli bir şekilde analiz yapılmasını sağlayan içerik analizi¹⁷ yöntemiyle çözümlenmiştir. Bu çerçevede katılımcılarla yapılan görüşmelerin ses kayıtları, kodlandıktan sonra metin formatına dönüştürülmüştür. Çalışma grubunu oluşturan öğrenciler Ö1, Ö2, Ö3..., meslek dersi öğretmenleri MDÖ1, MDÖ2, MDÖ3... ve okul yöneticileri Y1, Y2, Y3... şeklinde kodlanmış ve çalışma bulguları araştırmanın hedefleri doğrultusunda yorumlanmıştır. Bulgular, belirlenen öğrenci, öğretmen ile yöneticilerin dijital araç bilgi seviyeleri ve öğrenme-öğretme süreçlerine etkisi ana teması altında; öğrenme-öğretme sürecinde kullanılan dijital araçların neler olduğu, dijital araçlarla ilgili eğitim alma durumu ve kullanma yeterliği, içerik hazırlama ve sunum amaçlı kullanma durumu, yeni çıkan donanım ve yazılım ürünlerinin takip edilme durumu, iletişim amaçlı kullanma durumu, günlük yaşama transfer ve uyum durumu, şeklinde üç alt temaya ayrılarak yorumlanmıştır. Katılımcıların verdikleri yanıtların benzerliği ve tekrarı durumu söz konusu olduğu için, her bir cevabı buraya almak yerine sorudaki ana fikri anlamamıza yardım edenler çerçevesinde bir veri seti oluşturulmuştur.

1.5. Araştırmanın Etiği

Bu çalışma, Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 10.01.2023 tarihli, 26 sayılı kararı ve Antalya İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün 7.02.2023 tarih ve 70567774 sayılı kararıyla onaylanmıştır.

2. Bulgular

2.1. Öğrenci, Öğretmen ile Yöneticilerin Dijital Araç Bilgi Seviyeleri ve Öğrenme-Öğretme Süreçlerine Etkisi

Belirlenmiş olan ana ve alt temalarla ilgili öğrenci, öğretmen ve yöneticilerden oluşan tüm katılımcılara, ortak sorularla beraber her bir gruba kendi düzleminde farklılaşan sualler tevcih edilmiştir. İlk soru, öğrenme-öğretme süreçlerinde yararlanılacak olan dijital araçlara ilişkin temel bilgi düzeylerinin ne olduğu, bunun için herhangi bir eğitim alıp almadıklarıyla birlikte yeterlik durumlarını öğrenmeye

¹⁷ Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler*, 225.

yöneliktir. İkincisi, içerik hazırlarken veya çeşitli mecralarda bulunan görsel ve işitsel materyallerden ders sırasında veya sonrasında destek alıp almadıklarını bilme ile öğrenme süreçlerinde de kullanılabilecek olan yeni ürünlerin takibini yapıp yapmadıkları ve bu konudaki ilgilerini belirlemek amacıyla sunulmuştur. Üçüncüsü, bu araçların gündelik yaşamda kullanımını ve zihinsel kabul durumlarını belirleme maksadı olduğu kadar özellikle iletişim ve ortam temelli dijital araçlardan eğitimdeki verimi artırmaya dönük destek alıp almadıklarını belirleme hedefi güdülmüştür. Bunlarla birlikte, temalardaki bulguları güçlendirmek amacıyla tüm katılımcılara bu araçları gerekli görüp görmedikleri sorulmuşken; öğretmenlere mahsusen, kullanım sırasında yaşadıkları sorunların neler olduğu, nasıl çözdükleri, yöneticilere hususen ise dijital araç tedarikinde ne tür problemlerle karşılaştıkları gibi sualler de yönlendirilmiştir. Ayrıca, öğrencilere meslek dersi öğretmenlerinin ve yöneticilerin dijital araçları kullanma hususundaki yeterlikleri ve okul yönetiminin donanımsal araçlara ulaşabilmeleri hususundaki tutumlarıyla ilgili görüşlerini öğrenmeye yönelik sualler de tevcih edilmiştir.

2.1.1. Dijital Araç Bilgi Düzeyleri ve Kullanma Yeterlik Durumu

Katılımcıların dijital araçlar hakkında bilgi seviyeleri, eğitim alma durumu ve kullanma yeterlikleriyle ilgili sorulara verdikleri cevaplarda temel yaklaşım, genelde kendi doğallığında oluşan bir bilgilenme ve kullanma sürecinin olduğu yönündedir. Dijital araçları, gündelik yaşamın tüm boyutlarında herkes tarafından her yerde kullanılmakla karşı karşıya bırakılan bir zorunluluk olduğu gerçeği, bu durumun meydana gelmesindeki en temel neden olarak kabul edilebilir. Öğrenci, öğretmen ve yöneticilerden oluşan tüm grup üyelerinin de bu yeni gerçekliğe ve dijital dönüşüm sürecine uygun cevaplar verdikleri ifade edilebilir.

Öğrencilerden elde edilen verilerde, dijital araçlarla ilgili yoğunlukla eğitim alınmadığı ve öğrenmenin kendi doğallığında gerçekleştiği görülmüştür. Açıklamalarda kendi kendine öğrenme, kullandıkça öğrenme, bilinmeyenleri yakın çevreden ve çeşitli internet kanallarından öğrenme gibi yöntemlerle belirli bir becerinin oluştuğu, bununla da yetinildiği ön plana çıkmıştır. Bu kapsamda çoğu öğrenci, dijital araç kullanma hususunda eğitim almadıklarını (Ö3, Ö6, Ö17) buna rağmen kendilerini yeterli görürken (Ö7, Ö8, Ö10) bazı öğrenciler ise eğitim aldığı (Ö1) yönünde görüş beyan etmişlerdir.

Öğretmenlerin dijital araç bilgileri, eğitim alıp almadıkları ve yeterlik seviyeleriyle ilgili yaptıkları açıklamalarda birbirinden farklı durumlar ortaya çıkmıştır. Öğretmenler arasında eğitim almayan (MDÖ7, MDÖ16) ancak kendisini yeterli görenler olmakla birlikte yoğunlukla eğitim aldıkları (MDÖ2, MDÖ3, MDÖ5, MDÖ9, MDÖ17), bazı öğretmenlerin ise ileri düzeyde (MDÖ14, MDÖ15) bilgiye sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu bilgi birikimi ve yeterlik durumu, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından düzenlenen hizmet içi eğitim ve halk eğitim kurslarıyla veya özel gayretlerle elde edilmiştir.

Benzer şekilde çoğu yönetici de dijital araçlarla ilgili eğitim aldığını (Y1, Y2, Y4, Y3, Y16) açıklarken bazıları ise almadıklarını ifade etmeleriyle birlikte okul iş ve işlemlerinde bir sorun yaşamadıklarını (Y8, Y10, Y11) açıklamışlardır. Ayrıca çalışmada kendi kendine ve çevrelerinden destek alıp öğrenenlerin olduğu da belirlenmiştir (Y15, Y19). Eğitim alan yöneticilerin ağırlıklı kısmının MEB tarafından açılan hizmet içi eğitimlerden yararlandıkları görülürken bazılarının ise özel çabalarla, sivil toplum kuruluşlarının yaptığı çalışmalardan veya özel kurslardan ileri düzeyde eğitim aldıkları tespit edilmiştir (Y23, Y24). Katılımcıların hemen hemen hepsi, sosyal medya ve cep telefonunda kullanılan uygulamalar için eğitim almaya gerek olmadığını ve bunları rahatlıkla kullanabildiklerini belirtmişlerdir. Yöneticilerin ağırlıklı kesiminin, dijital araçların kullanımına yönelik eğitim almış olmaları ve içerik hazırlama konusunda dijital yerli olan genç nesle göre daha iyi olduklarını ifade etmiş olmaları da tartışılması gereken dikkat çekici bir husustur.

Tüm katılımcıların bu alt temayla ilgili yöneltilen sorulara verdikleri bazı cevaplar tekrara düşülmeden detaylı bir şekilde aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 4: Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Dijital Araç Bilgi Düzey ve Yeterlik Durum Verileri

Kod	Bilgi Seviyesi ve Yeterlik Durumu
Ö1	<i>"Eğitim alıyorum, seviyem çok yüksek değil ama ortanın üstünde."</i>
Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö8, Ö10, Ö12, Ö15, Ö17	<i>"Herhangi bir eğitim almadım. Kendi seviyem normal, kullandıkça öğreniyorum. Bilmediklerimi genellikle YouTube'dan video açarak öğreniyorum."</i>
Ö7, Ö13	<i>"Eğitim almadım, elinde büyüyoruz, neredeyse doğuştan biliyorum."</i>
MDÖ1	<i>"Evet, eğitim aldım, bilişim formatörlüğü yaptım, gelişen ve değişen bir şey, takipte zorlanıyorum, ancak kendime yeter durumdayım bu konumda."</i>
MDÖ2, MDÖ3, MDÖ5, MDÖ9, MDÖ17	<i>"Evet, MEB'in açmış olduğu hizmet içi eğitimlere katıldım. Kendimi yeterli görmüyorum."</i>
MDÖ7, MDÖ16	<i>"Kursa gitmedim ama arkadaşlardan sorarak, yaparak, uğraşarak PowerPoint sunusu hazırlayabiliyorum. Yeterliliğimi ise orta düzeyde kabul edebilirim."</i>

MDÖ14, MDÖ15 *“Kendime ait yazılım, donanım, programlama konusunda bayağı bir sertifikam var.”*

Y1, Y2, Y4, Y3, Y16 *“Evet, almıştım. MEB’in vermiş olduğu eğitimleri aldım. Kendi yeterliliğimi orta seviyede görüyorum. Word, Excel, PowerPoint kullanımında yeni kuşak öğretmenliğe başlayanlara göre daha iyiyim. Hatta öğrencilere göre de daha iyiyim.”*

Y8, Y10, Y11, Y15, Y19, Y23, Y24 *“Ekstra bir eğitim almadım, kendimi geliştirmeye çalıştım, kendi yeterliliğimi ise orta seviyede görüyorum. Müdür yardımcısı olduğum için kendi alanımla ilgili her türlü şeyi yapabiliyorum.”*

2.1.2. İçerik Hazırlama, Ders Sırasında veya Sonrasında Kullanma ile Yeni Çıkan Ürünleri Takip Durumu

Bu alt temada, işlenen konularla alakalı içeriklerin hazırlanmasına, ders sırasında veya sonrasında dijital araçların kullanılıp kullanılmadığına ve eğitim sektörüne yönelik üretilen donanım ve yazılım tabanlı ürünlerin izlenilip izlenilmediğine yönelik bulgulara ulaşılmaya çalışılmıştır. Öğrenme-öğretme süreçleri; ders öncesinde, ders sırasında ve ders sonrasında diye birbirini takip eden üç basamaktan oluştuğu için sorularda bu durumlarla ilişkilendirilerek yöneltilmiştir.

Öğrenciler öğretmenleriyle ilgili, dijital araç kullanmayı bilmedikleri, bildikleri ancak yeterli oranda bilmedikleri dolayısıyla gereğince uygulama yapmadıkları ve kendilerinden çok daha iyi yeterliği olanların varlığı gibi üç temel hususa yönelik bilgiler vermişlerdir. Öğrencilerden bazılarının, bilgilerini kullanma durumlarını öğretmenlerin yaşına göre değerlendirdikleri belirlenmiştir (Ö2, Ö5). Bazı öğrenciler tarafından, içerik hazırlama mevzusunda, kimi öğretmenlerin çeşitli internet sayfalarında hazır bulunan içeriklerden istifade ettiği kimi öğretmenlerin ise bunun yerine materyalleri kendilerinin hazırladıkları dile getirilmiştir (Ö, Ö10). Bazı öğrenciler, meslek dersleri öğretmenleriyle diğer kültür dersi öğretmenleri arasında kıyas yapmışlardır (Ö4, Ö19). Dijital araçlardan kültür derslerinde daha çok istifade edildiği bir grup öğrenci tarafından beyan edilmiş ve bu durum ders konularından ziyade ilgili ders öğretmenlerinin dijital araçlara yaklaşımıyla ilişkilendirilmiştir (Ö2, Ö5, Ö6). Ayrıca öğrencilerden bazıları, her okulda tedariki yapılmış öğrenci ve öğretmenler tarafından kullanılabilen bilgisayar, yazıcı ve fotokopi cihazlarının olduğunu da dile getirmişlerdir (Ö7, Ö21). Kimi öğrenciler, meslek derslerinin işlenmesi esnasında özellikle Kur'an-ı Kerim dersinde doğru telaffuzun öğrenilmesine ve pekiştirmeye yönelik YouTube platformu üzerinden çeşitli dinlemeler yaptıklarını açıklamışlardır (Ö11, Ö14). Bununla birlikte bazı öğrenciler, öğrenme sürecinin daha eğlenceli geçmesi bakımından, müfredattaki konularla

uyumlu video belgeseller eşliğinde ve hikayeleştirme yoluyla ders işlenmesinin daha uygun olacağını dile getirmiştir (Ö11, Ö17). Eleştirel bir tutumla bazı öğrenciler, bilgisayar sayısındaki yetersizlik, ders dışında kendilerine izin verilmemesi, cep telefonlarının toplanması, bilgisayar laboratuvarının olmaması gibi konulardaki eksiklikleri dile getirmiştir (Ö2, Ö6, Ö7). Öğrenciler arasında, sınıf içinde akıllı tahtaların, sınıf dışında ise bilgisayar, yazıcı ve fotokopi cihazlarının varlığı ve ihtiyaca binaen kullanımı noktasında sorun yaşanmadığına yönelik izahta bulunanların olduğu da belirlenmiştir (Ö5, Ö21). Öğrencilerin çoğu süreçten memnuniyetlerini ifade ederken, bazıları ise yapılanları öğretmen ve yöneticiler bağlamında yeterli bulmadıklarını belirtmiştir (Ö2, Ö6). Yapılan görüşmelerde, eğitimde kullanılabilecek dijital araçlarla ilgili öğrenciler tarafından doğal bir takip sürecinin izlendiği belirlenmiştir (Ö2, Ö4, Ö11). Öğrenciler arasında bu konuları dikkatle takip edenlerin yanı sıra, internet ortamında gezinirken istemeden de olsa bilgi edinenlerin sayısı da oldukça fazladır (Ö14, Ö19, Ö20).

Öğretmenlerin dijital içerik hazırlama ve sunma konusundaki görüşleri “kendim hazırlamıyorum”, “kendi hazırladıklarım olduğu gibi çeşitli dijital platformlardan da destek alıyorum”, “kendim hazırlıyorum” gibi üç farklı görüş etrafında şekillenmiştir. Kendim hazırlamıyorum diyen öğretmenlerin, kendilerini yeterli görmedikleri veya dijital ortamda çok daha iyi hazırlanmış olanların varlığına yönelik açıklama yaptıkları tespit edilmiştir (MDÖ1, MDÖ2, MDÖ5). Kendim hazırlıyorum diyen öğretmenlerin, farklı ortamlardan elde edilen dijital içeriklere güvenmedikleri ve müfredatla uyumlu olmadığı noktasından hareket ettikleri anlaşılmıştır. Hazırladıklarını olduğu gibi çeşitli sitelerden alıyorum diyen öğretmenlerin çoğunun, bu içerikler üzerinde kesme ve kırpma gibi düzenleme yaptıkları ve sonrasında sınıfa taşıdıkları tespit edilmiştir (MDÖ12, MDÖ13). Öğretmenlerin bir kısmı, okulda farklı bir Kur’an-ı Kerim sınıfı olduğuna, dersleri bu ortamlarda işlemenin avantajlı yönlerine vurgu yapmıştır (MD2, MDÖ24). Meslek derslerinin farklı branşlarında kullanılabilen içeriklerin ve yazılım tabanlı uygulamaların öğrenme-öğretme süreci açısından sağladığı avantajlara, verilen örneklerle dikkat çeken öğretmenler olmuştur (MDÖ3, MDÖ19). Öğretmenlerin bazıları, okul yönetiminin dijital araçları tedarik, oluşan sorunların giderilmesi, kullanımı kolaylaştırma gibi hususlarda kendilerine ve öğrencilere yardımcı olduklarını ifade etmişlerdir (MDÖ3, MDÖ22). Bu durum, tüm paydaşları memnun ettiği gibi dijital araçlardan yararlanma açısından iyi bir okul ikliminin oluşturulduğu anlamına gelebilir. Dijital araçlarla ilgili gelişmeleri merakla takip edenler olduğu gibi, bunu gerekli görmeyenlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Öğretmenler, internet gezinmelerinde veya sosyal medya kanalları aracılığıyla iletişim kurulduğunda, bu ürünlerle ilgili gelişmeleri fark edip bilgi edindiklerini ifade etmişlerdir (MDÖ1, MD2, MDÖ3, MDÖ7, MDÖ15).

Yöneticilerin cevaplarından, meslek dersi öğretmenlerinin dijital araçlara ulaşım konusunda sorun yaşamadıkları, her sınıfta akıllı tahta, sınıf dışında ise herkesin erişebildiği bilgisayar, yazıcı ve fotokopi gibi cihazların olduğu, bazı

okullarda ise dijital araçlarla özel olarak donatılmış Kur'an-ı Kerim sınıflarının mevcudiyeti anlaşılmaktadır (Y1, Y3). Yöneticilerin bazıları, çoğu meslek dersi öğretmeninin dijital araçları kullanmayı bildiğini ve aktif kullandıklarını dile getirirken, bazılarının ise yaşlarıyla ilişkilendirerek yetersiz olmakla birlikte kendilerini geliştirmediklerini ifade etmişlerdir (Y19, Y23). Genel olarak dijital araçlarla ders işlemenin yararlı olduğunu dile getirenlerin yanı sıra sadece bu tür araçlarla ders işlemeyi doğru bulmayanların varlığı da söz konusudur (Y4). Yapılan açıklamalardan, okul iş ve işlemlerinde kullanılan uygulamaların okul yönetimini kolaylaştırdığına dönük bir yaklaşımın olduğu kabul edilebilir. Öğrenme-öğretme sürecinin bir parçası olan okulun tanıtımının, reklamının ve çeşitli duyuruların bu araçlar vasıtasıyla yapılması, yöneticilerin dijital dönüşüme ayak uydurduklarına ve gerekli sorumlulukları yerine getirdiklerine dönük bir işaret olarak değerlendirilebilir (Y18, Y20). Yöneticiler arasında dijital ürünlerle ilgili gelişmeleri kaçınılmaz, zorunlu ve doğal bir sürecin parçası olarak değerlendirenler olduğu gibi sosyal medya kanallarından, teknoloji haber sitelerinden, çevrelerinde gerçekleşen konuşmalardan ve resmi uygulamalar üzerinden izleyenlerin de sayısının fazla olduğu belirlenmiştir (Y1, Y2). Bazı yöneticilerin yalnızca ihtiyaç duydukları konularda öğrenmeyi tercih ettikleri anlaşılmaktadır (Y3, Y11).

Bu alt temayla ilgili yöneltlen sorulara verilen bazı cevaplar tekrara düşülmeden detaylı bir şekilde aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 5: Katılımcıların İçerik Hazırlama, Ders Sırasında veya Sonrasında Kullanma ile Yeni Çıkan Ürünleri Takip Durum Verileri

Kod	İçerik Hazırlama ve Kullanma ile Ürünleri İzleme Durumu
Ö1, Ö2, Ö4, Ö8, Ö10, Ö12	<i>“Meslek dersi hocalarımız etkileşimli tahtayı kullanıyorlar, biz de derste hocamız talep ettiği takdirde veya aldığımız ödevi sunarken kullanıyoruz. Okul yönetimi, bilgisayar kullanma konusunda bizlere yardımcı oluyor.”</i>
Ö2, Ö5, Ö6, Ö7, Ö21	<i>“Ben yeterli görmüyorum. Açıkçası ben okul yöneticilerinin sorumluluklarını yerine getirdiklerini düşünmüyorum. Özellikle öğretmenlerin yaşı itibarıyla teknolojinin uzağında olduklarını düşünüyorum. Meslek dersi öğretmenlerimizi, mesela diğer derslere göre kıyasladığımızda yeterli bulmuyorum.”</i>
Ö2, Ö4, Ö11, Ö14, Ö19, Ö20	<i>“Ders ve kişisel gelişim amaçlı haberleri takip ediyorum. Onun haricinde YouTube'dan videolar izliyorum. Teknolojiyle ilgili herhangi bir gelişme telefonda karşıma çıkınca öğreniyorum, özel bir merakla araştırma yapmıyorum.”</i>

Ö11, Ö17	<i>“Belgeseller olsa derslerdeki konularla uyumlu olarak, yine müfredattaki, kitaplardaki konulara uyumlu videolar olsa daha iyi olabilir. Öğretmenler konuları daha çok hikâyelerle düz anlatım şekli değil de hikâye tarzı anlatabilirlerse daha güzel olur.”</i>
MDÖ2, MDÖ5 MDÖ11, MDÖ7, MDÖ17, MDÖ18	<i>“Sınıflarda etkileşimli tahta, konferans salonunda ise projeksiyon cihazını kullanıyoruz. İçerikleri internetten temin ediyorum.”</i>
MDÖ12, MDÖ13	<i>“Slaytları kendim hazırlıyorum, asla başka bir yere güvenmiyorum. Onun dışında animasyon video gibi içerikleri de belirli sitelerden bakabiliyorum. Kendim internette olan sunuları değişiklik yaparak, ekleme çıkarma yaparak uyarlıyorum.”</i>
MDÖ22, MDÖ24	<i>“Okulumuzda özel tasarımı Kur'an-ı Kerim sınıfı birkaç adet bulunmaktadır. Okul yönetimi gerekli donanımsal tedariki sağlıyor, herhangi bir maddi aksaklık, ulaşamama, arızalanma gibi durumlarda çok hızlı hareket edebiliyorlar.”</i>
MDÖ1, MD2, MDÖ3, MDÖ7, MDÖ15	<i>“Teknoloji haber kanallarını takip ediyorum. Ayrıca bu tür gelişmeleri duymak için ekstra çok fazla bir şey yapmaya gerek yok, zaten bu tür haberler her kanaldan rahatlıkla bize ulaşıyor.”</i>
Y1, Y3, Y19, Y23	<i>“Eğitimde dijital araçlar mutlaka kullanılmalı, sadece meslek derslerinde değil diğer derslerde de kullanılmalı. Okulumuzda fotokopi makineleri var. Ayrıca, bir Kur'an-ı Kerim sınıfı da var, öğretmenler hafızlık eğitimi için özellikle orayı da kullanıyorlar.”</i>
Y4	<i>“Özellikle öğrencilerin elinde bulunan cep telefonları farklı konulara, farklı ve yanlış içeriklere gidilmesi sıkıntı yaratıyor. Burada yararından çok zararı başlatabilir diye düşünüyorum.”</i>
Y18, Y20	<i>“Yönetim açısından resmi duyuların yapılması, yazışmaların yapılması, eskiden kullanılan imza klasörleri yerine, bunlar dijital ortamda çok daha kolay oluyor.”</i>
Y1, Y2, Y3, Y11	<i>“Genelde internet ortamından takip ediyorum. Dijitalleşmeyle ilgili bilgiler eninde sonunda önümüze geliyor, zaten gerek telefon gerekse de bilgisayar üzerinden biz istemesek de bir şekilde önümüze geliyor.”</i>

2.1.3. Eğitime Yönelik İletişim Amaçlı Kullanma, Günlük Yaşama Transfer ve Uyum Durumu

Donanım ve yazılım ürünlerinden oluşan birçok dijital araç; öğrenci, öğretmen ve yöneticilerin ders içeriği, bilgilendirme, takip, duyuru gibi amaçlarla kendi aralarında eğitim süreçlerini destekleyecek paylaşımlar yapmalarına olanak tanımaktadır. Cep telefonu ve bilgisayar gibi donanımlar ile WhatsApp, Telegram, YouTube, EBA, Zoom, Microsoft Teams gibi yazılımlar en çok kullanılan platformlardır. Öğretmenler ve yöneticiler, öğrenci izleme ve denetimi, idari bildirimler, okul tanıtımları ve reklamlarının yapılabilmesi amacıyla iletişim ve sosyal medya araçlarından destek almaktadırlar. Ayrıca, velilerle dijital araçlar üzerinden çok daha rahat ve hızlı bir şekilde iletişim de kurulmaktadır.

Öğrencilerle yapılan görüşmelerde genel olarak içerik aktarımında kullanılan dijital iletişim araçlarının 9 ve 10. sınıflarda kullanıldığı, 11 ve 12. sınıflarda ise meslek dersleri dışındaki branşların öğretmenleriyle bu araçlar üzerinden çeşitli paylaşımlar yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunun için öğrencilerle sınıf bazlı gruplar oluşturulmuştur (Ö1, Ö8). Öğrencilerden bazıları, okul içinde ve dışında, evde, yolda yani her yerde kullanılan dijital ürünler olduğunu söylemiştir (Ö7, Ö11). Bazı öğrencilerin ifadelerinden eğitim almaya bile gerek olmadan öğrendikleri ve ihtiyaçlarını karşıladıkları dijital araçlarla herhangi bir uyum sorunu yaşamadıkları anlaşılmaktadır (Ö7, Ö9). Öğrencilerin, öğretmenlerin ve yöneticilerin dijital araçları sıkça kullandıklarını belirtmeleri, dijitalleşmeyi benimsediklerini ve bunu öğrenme-öğretme sürecinde gerekli gördüklerini göstermektedir (Ö4, Ö5). Öğrencilerin, bu araçların aşırı ve bilinçsiz kullanımının ortaya çıkartabileceği sorunların farkında olmaları oryantasyon sürecinde önemli bir yaklaşım olarak kabul edilebilir (Ö17, Ö23, Ö24).

Öğretmenlerin, öğrencilerde olduğu gibi, bu temaya ilişkin farklı sorulara verdikleri cevaplarda içeriklerin paylaşımı konusunda iletişim araçlarını yoğun şekilde kullandıkları belirlenmiştir (MDÖ9, MDÖ14). Bu bağlamda, öğretmenlerin öğrencilerle sınıf grupları oluşturduğu ve derslerde işlenen konuların pekiştirilmesi amacıyla çeşitli ödevler ve içerikler paylaştığı anlaşılmaktadır (MDÖ2, MDÖ17). Öğretmenlerin bir kısmı, akıllı telefonlara yüklenmiş uygulamalar, e-posta ve SMS gibi dijital sosyal iletişim ağları aracılığıyla iletişim kurduklarını belirtmişlerdir (MDÖ2, MDÖ9, MDÖ14, MDÖ17). Öğretmenlerin bazılarına göre, dijital ağlar sayesinde öğretmenler, zaman ve mekândan bağımsız olarak öğrencileriyle bağlantıda kalabilirler (MDÖ17, MDÖ22). Görüşmelerden elde edilen bazı verilere göre öğretmenlerin, öğrencilerle yöneticilerin ise öğretmen, öğrenci ve velilerle dijital iletişim araçları üzerinden haberleşip bilgi alışverişinde bulundukları söylenebilir (MDÖ9, MDÖ14). Bazı öğretmenlerin ifadelerinden, günlük hayatın akışı içerisinde dijital araçlarla muhatap oldukları ve bunları özellikle eğitim alanında sıklıkla kullandıkları anlaşılmaktadır. (MDÖ1, MDÖ4, MDÖ12). Sorulara verilen bazı cevaplara göre öğretmenlerin, sosyal medya araçlarını ve dijital uygulamaları öğrenme-öğretme sürecinin bir parçası olarak değerlendirmeleri, bu araçlardan

öğrenci ve velilerle iletişim kurma amacıyla faydalanmaları önem arz etmektedir (MDÖ2, MDÖ9, MDÖ14, MDÖ17). Bu bakımdan, bu tür teknolojilerin kullanımını öğretmenlerin, normal hatta gerekli görmeleri oryantasyon konusunda dikkate değer bir yargı olarak kabul edilebilir (MDÖ17, MDÖ22).

Yöneticilerden bazıları, sağlıklı bir okul iklimi ve kültürü oluşturmada, öğrencilerin ve velilerin aidiyet duygusunu geliştirmede dijital araçlarla içerik paylaşımının yararlı olduğunu belirtmişlerdir (Y1, Y2,). Meslek derslerinde dijital araçların kullanılması gerektiği konusunda ortak görüş vardır (Y9, Y22, Y24). Yöneticiler bu durumu, dersin daha kolay işlenmesi, daha fazla içeriğe ulaşılması ve sınıf dışında da takip ve pekiştirmeye yardımcı olması gibi avantajlarla açıklamışlardır (Y4, Y5). Yöneticiler tarafından dijital iletişim araçlarının, eğitim sürecine ve okul yönetimine olumlu katkı sağladığı değerlendirilmektedir (Y4, Y5). Yöneticilerin ayrıca, okulun tanıtılması, velilere ulaşılabilmesi için okul Web sayfaları ve gruplar oluşturdukları da görülmüştür (Y10, Y18). Dijital iletişim araçlarının, yönetimi hızlandırma, hata oranını düşürme ve tüm grup üyelerine eksiksiz ulaşma gibi avantajlar sağladığı anlaşılmaktadır (Y1, Y2). Görüşmelerden elde edilen bazı verilere göre velilerin, okul faaliyetlerine daha yoğun katılımını sağlamak amacıyla, oluşturulan gruplar ve okul Web sitesi üzerinden paylaşımların yapıldığı belirlenmiştir (Y1, Y2, Y4, Y5). Kimi yöneticiye göre öğrenciler, bu araçları hem iletişim ve sosyalleşme için hem de ders konularını takip etmek ve araştırma yapmak için kullanmalıdırlar (Y4, Y5). Bu çerçevede, öğrencilerin sahip oldukları bilgi ve uygulamaların, dijital dönüşüme uyum sağlamada daha bilinçli bir farkındalık düzeyi oluşturacağı değerlendirilebilir. Yöneticiler günlük yaşama transfer konusunu, müze gezilerinde kullanılan karekod, ulaşım da yararlanılan navigasyon, her an birlikte olunan cep telefonu gibi ürünleri örnek vererek açıklamışlardır (Y9, Y18). Ayrıca yöneticiler, dijital teknolojinin hızla geliştiğini ve buna uyum sağlamanın zor olduğunu da ifade etmektedirler (Y10, Y18, Y22, Y24). Bu durum, dijital dönüşüme yönelik oryantasyon konusunda önemli bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Bu alt temayla ilgili sorulara verilen bazı cevaplar, tekrara düşülmeden detaylı bir şekilde aşağıdaki tabloda sunulmaktadır.

Tablo 6: Katılımcıların Eğitime Yönelik İletişim Amaçlı Kullanma, Günlük Yaşama Transfer ve Uyum Durum Verileri

Kod	İletişim Amaçlı Kullanma, Günlük Yaşama Transfer ve Uyum Durum Verileri
Ö1, Ö8	<i>“Duyuru, bilgilendirme, ödevlendirme ve takip hususunda WhatsApp gibi sosyal medya araçları kullanılıyor. 11. sınıfta olduğumuz için okulumuzda sayısal derslere daha çok önem</i>

	<i>veriliyor, dolayısıyla meslek dersi öğretmenleri çok fazla kullanmıyor.”</i>
Ö7, Ö9, Ö11	<i>“Her tarafta teknoloji var diyebilirim; evde kullandığımız tüm araçlar neredeyse tamamı teknolojik araçlar. Bu vakitten sonra bilgisayarlar her zaman hayatımızın içinde olacak.”</i>
Ö4, Ö5	<i>“Paylaşımlarda en çok EBA kullanılıyor. Bunun dışında daha çok WhatsApp uygulamasını kullanıyorlar.”</i>
Ö17, Ö23, Ö24	<i>“Günlük hayatta birçok işimizi görüyor, navigasyon gibi araçlar işimize yarıyor. Ben dijital araçları araştırdım bu kadar da hayatımızın merkezine koymamalıyız, kendi kendimize de işimizi görsek daha iyi olur diye düşünüyorum.”</i>
MDÖ1, MDÖ4, MDÖ12	<i>“Dijital araçlar günlük hayatımızın içerisinde. Her alanda kullandığımız ürünlerden okuldaki araçlara kadar birçok şey, her alanda internete bağlantılı araçlar aklıma geliyor.”</i>
MDÖ2, MDÖ9, MDÖ14, MDÖ17	<i>“Girdiğim bütün sınıflarda kendi mail adresim dâhil cep telefon numaramı veririm. Bizlerde dersine girdiğimiz sınıfların WhatsApp gruplarına üyeyiz. Öğrenci ve veli gruplarının hepsiyle iletişime geçiyoruz.”</i>
MDÖ17, MDÖ22	<i>“Sınıf dışı ortamlarda WhatsApp üzerinden iletişim kurmaya çalışıyoruz. Hangi öğrencimizin verilen cüzleri hangi seviyede okuduğuna dair takip etme imkânı buluyorum.”</i>
Y1, Y2, Y4, Y5	<i>“Okulda yapılacak faaliyetler açısından tüm iletişim araçlarını kullanıyoruz, okulun reklamının, tanıtımının yapılmasını da bu araçlarla yapıyoruz. İyi bir okul iklimine ulaşılabilmede çocuklar dijital araçlarla mutlaka iletişim hâlinde oluyor.”</i>
Y9, Y18	<i>“Hayatı kolaylaştırıyor, bir adresi bulma konusunda ilgili sitenin adresi yönlendiriyor ya da oranın tarihi, kültürel bilgilerini karekodlar vasıtasıyla öğrenebiliyorsunuz.”</i>
Y10, Y18, Y22, Y24	<i>“İletişimin hızlı olmasından kaynaklı çabuk ulaşabiliyoruz kişilere fakat WhatsApp grupların çok olması, insanlar artık özellikle orta yaşlardaki insanların ilgisini azalttı.”</i>

Dijital teknoloji, yazılım, donanım iletişim ve ortam temelli araçlarla, eğitimin tüm kademelerini ve farklı çözümlerle eğitim paydaşlarının tamamını çevrelemektedir. Öğrenci, öğretmen ve yönetici merkezli dijital araçlar birbirini gerektirerek geniş bir spektrum oluşturmaktadır. Bu bağlamda meslek derslerinin öğretiminde öğrenci, öğretmen ve yöneticilerin hangi dijital araçlardan nasıl istifade ettiği çalışma süresince tartışılmıştır. Ayrıca, okul ortamının donanım olarak bu araçlara sahip olup olmadığı, olumlu-olumsuz yönlerinin neler olduğu, yani kısaca öğretim sürecinde bu araçların rolünün ne olduğu elde edilen verilerle yorumlanmaya çalışılmıştır.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Çalışmada katılımcı öğrencilerin dijital araçlarla ilgili bilgi seviyeleri ile eğitim durumlarının ve yeterliklerinin oluşumunun genelde doğal bir öğrenme suretiyle gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır. Ekseriyetle kendi kendine öğrenme, kullandıkça öğrenme ve bilinmeyenleri yakın çevreden veya çeşitli internet kaynaklarından öğrenme gibi yöntemlerle belirli beceriler kazanılırken grup üyeleri arasında kendisini dijital araç kullanma hususunda yeterli gören öğrenciler çoğunluktadır. Öğretmen çalışma grubu içerisinde eğitim almayanların sayısı oldukça az olmakla birlikte çoğu, içerik üretme veya hazır içerikleri çeşitli internet mecralarından alıp sınıfta paylaşma hususunda kendisini yeterli görmektedir. Bununla beraber, bazı öğretmenlerin ileri düzeyde bilgi sahibi oldukları da oldukça dikkat çekici bir sonuçtur. Genellikle alınan eğitimlerin, MEB tarafından düzenlenen hizmet içi eğitim ve halk eğitim kurslarıyla veya özel gayretlerle sağlandığı gözlemlenmiştir. Söz konusu bulgu, Demir ve Cesur'un çalışmasındaki, öğretmenlerin dijital uygulamalar hakkında öğrendikleri bilgileri çeşitli kurs ve hizmet içi eğitimler aracılığıyla elde ettikleri ancak en önemlisinin işbaşındaki öğrenmenin olduğu sonucuyla benzerlik göstermektedir.¹⁸ Ayrıca araştırmada, çoğu yöneticinin dijital araçlar konusunda eğitim aldığı, bazılarının ise eğitim almamasına rağmen okul iş ve işlemlerinde herhangi bir sorun yaşamadığı da görülmüştür. Araştırma verilerine göre, yöneticiler de öğretmenler gibi dijital araç kullanma hususundaki birikimlerini MEB tarafından açılan hizmet içi eğitimler ve özel çabalarla elde etmişlerdir. İdarecilerin dijital araçları kullanmaya yönelik olumlu tutumları, Eren ve Kurt tarafından yapılan araştırmadaki, okul müdürlerinin okul iş ve işlemleriyle birlikte öğrenme-öğretme sürecinde bu teknolojileri kullanmaya çalıştıkları sonucuyla paralellik arz etmektedir.¹⁹

¹⁸ Ömer Demir – Fatma Cesur, “DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Öğretim Teknolojileri-Materyaller ve Konuya İlişkin Görüşleri”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 93.

¹⁹ Esra Eren - A. Aşkın Kurt, “İlköğretim Okul Müdürlerinin Teknoloji Liderliği Davranışları”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2011), 235.

Araştırma neticesinde öğrenci, öğretmen ve yöneticilerle yapılan görüşmelerde imam-hatip lisesi meslek derslerinin öğretiminde dijital araçların rolünün çok boyutlu bir niteliğe sahip olduğu görülmüştür. Ayrıca sınıflarda, akıllı tahtaların ders sırasında öğrenci ve öğretmenler tarafından kullanılmasının, dersin daha etkili ve eğlenceli geçmesiyle birlikte interaktif bir ortamın şekillenmesine de vesile olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, Karakuş'un araştırmasında yer alan, akıllı tahtanın görsel yönü, interaktif etkileşime olanak ve zaman tasarrufu sağlaması ile ders içeriklerini anlamaya yönelik kolaylaştırıcı etkisi gibi bulgularla benzerlik göstermektedir.²⁰ Araştırmanın değerlendirmeye tabi tuttuğu içerik hazırlama, ders sırasında veya sonrasında kullanma ile yeni çıkan ürünleri takip etme alt teması hakkında öğrenci, öğretmen ve yöneticilerin birbirine yakın durumlar arz ettikleri tespit edilmiştir. Araştırmada elde edilen bulgulara göre öğrencilerin hemen hepsi, yaşı ileride olan öğretmenlerini dezavantajlı görmüşlerdir. Bununla birlikte öğrenciler, sınıfta kendileriyle paylaşılan içeriklerin ağırlıklı kısmının farklı internet sayfalarından elde edilmiş olduğu yönünde görüş belirtmiştir. Araştırmanın ulaştığı bir diğer sonuca göre ses, görüntü veya metinden oluşan dijital içeriklerin, öğrenciler arasında ve öğretmenlerle paylaşılmasının, öğrenme sürecine olumlu katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca, dijital araçların sağladığı iletişim imkânlarının, taraflar arasındaki zaman ve mekân sorununu çözerek öğrenmeyi sürekli hale getirdiği ve bunun başarı katsayısının artmasına yardımcı olduğu da ifade edilebilir. Konuyla ilgili Sevlî ve Küçükşille'nin öğrenci ve öğretmenlerin okul ortamı dışında iletişim halinde olmalarının ders dışı aktivitelerdeki başarı oranlarını yükselteceğine dair elde ettikleri sonuç, bu araştırmanın bulgularıyla örtüşmektedir.²¹

Çalışmada öğrencilerden bazılarının, dijital içerik üretme ve bunları sınıf içinde ve dışında kendileriyle paylaşım noktasında meslek dersleri öğretmenlerini diğer kültür dersi öğretmenleriyle kıyasladığı ve meslek dersi öğretmenlerini daha isteksiz ve yetersiz buldukları görülmüştür. Ayrıca araştırmada, öğrencilerin sınıf içinde akıllı tahtaların, sınıf dışında ise bilgisayar, yazıcı ve fotokopi cihazlarının kullanımı noktasında daha özgür davranmak istedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte öğrencilerin çoğunda, öğrenme sürecinde yapılanlarla ilgili bir memnuniyet olduğu ancak uygulamaları öğretmen ve yöneticiler bağlamında yeterli bulmadıkları tespit edilmiştir. İlgili bulgular, Ceylan ve Şimşek'in araştırmasındaki; öğretmenlerin dijital öğretim materyallerinden etkili bir biçimde destek almamalarının, bu araçlara yeterli derecede ilgi göstermemelerinin ve öğrencileri uygulama süreçlerinde aktifleştirmemelerinin öğrencilerin dijital araçlara

²⁰ İsmail Karakuş - Sena Karakuş, "Akıllı Tahta Kullanımına Yönelik Ortaöğretim Öğretmenlerinin Görüşlerinin İncelenmesi", *Turkish Journal of Educational Studies* 4/2 (2017), 25.

²¹ Onur Sevlî - Ecir Uğur Küçükşille, "Bulut Bilişimin Eğitim Alanında Uygulanması", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 16/3 (2012), 251.

karşı ilgisiz kalmalarına ve materyalleri amacı dışında kullanmalarına neden olduğu sonuçlarıyla paralellik arz etmektedir.²²

Araştırma sonucunda, öğrenciler arasında dijital araçlar konusundaki gelişmeleri dikkatli bir şekilde takip edenlerin yanı sıra, internet ortamında gezinirken istemeden de olsa bilgi sahibi olanların sayısının fazla olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, öğretmenlerin çoğunun dijital içerikleri kendilerinin üretmediği, bunun nedenini ise internet platformlarında çok daha iyi hazırlanmış içeriklerin mevcudiyetiyle açıkladıkları görülmüştür. Bununla beraber bazı öğretmenlerin, müfredatla uyumlu içerik oluşturma ve elde etme konusunda endişelerinin olduğu da belirlenmiştir. Verilerden yola çıkarak öğretmenlerin, çeşitli internet sayfalarında ulaştıkları içerikleri derste işlenen konularla uygunlaştırdıktan sonra paylaştıkları söylenebilir. Elde edilen bulgular, Hakkari ve arkadaşlarının araştırmasında yer alan, öğretmenlerin sunum hazırlamada yeterli düzeylerinin iyi olduğu ancak bu içerikleri indirebilecek yardımcı uygulamalar hususunda istenilen düzeyde bilgiye sahip olmadıkları yönündeki sonuçla kısmi olarak benzerlik göstermektedir.²³ Bununla birlikte öğretmenlerin de öğrenciler gibi internet ortamından her türlü bilginin kendilerine aktığını gerekçe göstererek dijital araçlarla ilgili gelişmeleri merakla takip etmedikleri görülmüştür. Araştırmada yöneticilerin ifadesi neticesinde, öğrenci ve meslek dersi öğretmenlerinin dijital araçlara ulaşım konusunda sorun yaşamadıkları tespit edilmiştir. Aynı grup üyeleriyle yapılan görüşmeler sonucunda, bazı okulların dijital donatı açısından daha avantajlı olduğu ve bu okullarda özel olarak hazırlanmış Kur'an-ı Kerim sınıflarının bulunduğu verilerine de ulaşılmıştır. Ayrıca, yöneticilerin de öğrenciler gibi bazı meslek dersi öğretmenlerinin ilerleyen yaşlarından kaynaklı sınıf ortamında pek fazla dijital araç kullanmadıkları yönünde görüş beyan ettikleri görülmüştür. İdarecilerin kendileri açısından okul yönetiminin, dijital araçlar sayesinde daha fazla kolaylaştığı ve süreçten memnun oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Benzer şekilde, yöneticilerin bu araçları okulun tanıtımı, reklamı ve çeşitli duyurular için sıkça kullandıkları tespiti de yapılmıştır. Bunlarla birlikte araştırma verilerinden, yöneticilerin sosyal medya kanallarının yanı sıra resmi uygulamalar üzerinden de süreci izledikleri ve dolayısıyla dijital ürünlerle ilgili gelişmeler için çok fazla çaba sarf etmelerine gerek kalmadığı yönünde bir sonuç elde edilmiştir. Bu bulgular; Günbayı ve Işık'ın, yöneticilerin bağlı bulundukları İlçe Milli Eğitim Müdürlükleriyle tüm yazışmalarını ve evrak takiplerini internet üzerinden yaptıkları ve bu uygulamadan çok memnun oldukları tespitiyle örtüşmektedir.²⁴

²² Tuncay Ceylan - Eyüp Şimşek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyali Kullanım Süreçlerinde Karşılaştıkları Sorunlar", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 282.

²³ Fidan Hakkari vd., "Öğretmenlerin Bilgisayar Yeterlikleri ve Öğretimde Teknoloji Kullanımına İlişkin Algılarının Çeşitli Değişkenler Bakımından İncelenmesi", *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/2 (2015), 473.

²⁴ Günbayı - Işık, "Kitle İletişim Araçlarının Eğitime Etkilerine İlişkin Yönetici, Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri: Bir Durum Çalışması", 136.

Çalışmada eğitime yönelik iletişim amaçlı kullanıma, günlük yaşama transfer ve uyum konusunda da öğrenci, öğretmen ve yöneticilerin birbirine yakın ifadelerle değerlendirme yaptıkları görülmüştür. İmam-hatip liselerinde kademe ilerledikçe meslek dersi branş çeşitliliği ve ders saat sayısı çok fazla değişmemekle birlikte öğrencilerin çoğundan, meslek derslerindeki uygulama bazlı ağırlığın, sınıf seviyesi ilerledikçe hafifletildiği yönünde görüş beyan ettikleri görülmüştür. Görüşmelerden elde edilen veriler çerçevesinde öğrencilerin bu durumu, sınav odaklı bir eğitimin yapılmasına ve dolayısıyla ağırlıklı olarak meslek dersi öğretmenleri dışındaki öğretmenleriyle paylaşım amaçlı dijital gruplar oluşturmalarına bağlayarak açıkladıkları belirlenmiştir. Ayrıca diğer grup üyelerinin verdiği bilgiler muvacehesinde gönüllülük esasına dayalı yapılan iletişimin, öğrenciler arasında kurulan grupların yanı sıra, öğretmenler ve okul yönetimi ile öğrenci ve veliler arasında oluşturulan yarı resmi gruplar aracılığıyla yapıldığı da tespit edilmiştir. Bu iletişim süreci, öğretmenlerin duyuru yapmak, sohbet etmek ve içerik paylaşmak için bu araçlardan yararlanmaları, yöneticilerin ise idari işlemleri yürütmek üzere ilgili araçlardan destek almalarıyla şekillenmiştir. Söz konusu veriler, Bak ve arkadaşlarının dijital grup oluşturulmasının genel olarak velilerin zamandan tasarruf sağlaması ve kontrolü kolaylaştırması bakımından oldukça memnun oldukları bulgusuyla benzerlik göstermektedir.²⁵

Araştırma verilerine göre öğrencilerin, okul içinde ve dışında, evde, yolda yani her yerde kullanılan dijital ürünlerin varlığından hareketle herhangi bir uyum sorunu yaşamadıkları görülmüştür. Bununla birlikte öğrencilerin, dijital araçları aşırı ve bilinçsiz kullanmanın yaratabileceği sorunlar hakkında görüş beyan etmeleri, dijital okuryazarlık hususunda belirli bir bilinç seviyesinde olduklarına işaret olarak kabul edilebilir. Öğretmenler, bu temaya ilişkin sorulara yanıt verirken iletişim araçlarını yoğun şekilde kullandıklarını ifade etmişlerdir. Okul dışında sürekli temasta kalabilmek için öğretmenler, öğrencilerle birlikte bazı dijital uygulamalar yoluyla sınıf grupları oluşturduklarını ve derslerde işlenen konuları pekiştirmek amacıyla burada çeşitli ödevler ve içerikler paylaştıklarını belirtmişlerdir. Öğretmenlerin öğrencilerle, yöneticilerin ise öğretmen, öğrenci ve velilerle dijital iletişim araçları üzerinden bilgi alışverişinde bulunduklarının belirlenmiş olması bu uygulamaların çok daha yoğun olarak kullanıldığının anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Bu bulgular, Balcı ve Tezel Şahin'in araştırmasındaki öğretmenlerin velilerle etkileşimde hızlı ve kolay iletişim sağlamak, velileri bilgilendirmek, fotoğraf ve video paylaşabilmek, okulda yapılan etkinlikleri bildirmek amacıyla WhatsApp gruplarını tercih ettikleri yönündeki tespitleriyle paralellik arz etmektedir.²⁶

²⁵ Gökhan Bak vd., "Öğrenci Velilerinin Whatsapp Guruplarının Oluşturulması Konusundaki Görüş ve Önerilerinin İncelenmesi", *Social, Mentality and Researcher Thinkers Journal* 4/14 (2018), 1108.

²⁶ Aslı Balcı – Fatma Tezel Şahin, "Öğretmen-Aile İletişiminde WhatsApp Uygulamasının Kullanımı", *GEFAD / GUJGEF* 38/2 (2018), 767.

Çalışma sonucunda öğrenme-öğretme süreçlerinde kullanılan paylaşım ağlarının önemli oranda kalıcı öğrenmeye katkı sunduğunun ve ders öncesinde yapılacak hazırlıklarda veya ders sonrasındaki tekrar ve pekiştirme aşamalarında da destek alınabileceğinin tespiti yapılmıştır. Elde edilen veriler neticesinde, öğrencilerin ödevlerini veya kendi özel hazırlıklarını arkadaşlarıyla paylaşması ile öğretmenlerin de temrin maksatlı ödevlendirmelerde bu dijital araçlardan yararlanmasının derslerin daha aktif geçmesine zemin oluşturabileceği görülmüştür. Konuyla ilgili Yılmazsoy ve Kahraman'ın²⁷ eğitimde WhatsApp uygulamasını kullanmanın öğrencilerin başarı düzeyleri üzerinde etkili olacağına yönelik elde ettikleri sonuç bu araştırmanın bulgularıyla örtüşmektedir. Görüşmeler neticesinde öğretmenlerin de öğrenciler gibi günlük hayatlarında ve eğitimde dijital araçları sıkça kullandıkları ve bunu normal gördükleri anlaşılmıştır. Çalışmanın elde ettiği bir diğer bulgu ise yöneticilerin de meslek derslerinin öğreniminde, dijital araçların kullanılması gerektiği konusunda ortak bir görüşe sahip oldukları yönündedir. İdarecilerin verdiği bilgilerde, dijital iletişim araçlarının eğitim ve okul yönetimine olumlu katkı sağladığı fikri ön plana çıkmıştır. Yöneticiler dijital iletişim araçlarının olumlu yöndeki katkısını, okulun tanıtımını yapma, yönetimi hızlandırma, hata oranını düşürme ve tüm grup üyelerine ulaşma gibi kolaylık anlamına gelebilecek ifadelerle nitelendirmişlerdir. Bu durum, Demirkol ve arkadaşlarının yaptıkları araştırmadaki, yöneticilerin dijital yetkinliklerinin iyi olmasının, okulun teknolojik yeniliklere ayak uydurmayı sağlayacağı, tüm bileşenlerin motivasyonlarını arttıracığı ve yöneticinin diğer çalışanlara rehberlik yapabileceği yönünde elde ettikleri sonuçla benzerlik göstermektedir.²⁸ Araştırmadan elde edilen bir diğer sonuç ise velilerin okul faaliyetlerine katılımını artırmak için sanal grupların oluşturulmasının ve duyuru gibi paylaşımların okul Web sitesi üzerinden yapılmasının genel olarak okul iklimine katkı sunduğudur. Ulaşılan bu bulgu, Arıcan ve Mutlu'nun araştırmasındaki, olumlu okul iklimi algısının öğrencilerin akademik başarılarını ve sınav puanlarını artırdığı, öğretmen ve öğrenci ilişkilerini desteklediği yönündeki tespitleriyle uyumluluk göstermektedir.²⁹

Araştırma sonucunda elde edilen bulgulardan hareketle konuyla ilgili aşağıda belirtilen önerilerde bulunulabilir:

-Dijital dönüşümün hızlanması bakımından tüm paydaşlar, öğrenme-öğretme sürecinde dijital araç kullanılması hususunda istekli olmalı ve bunu gerekli görmelidirler.

²⁷ Burak Yılmazsoy – Mehmet Kahraman, "Eğitimde Whatsapp Sosyal Ağının Kullanılmasına Yönelik Öğretici Görüşlerinin İncelenmesi", *Uluslararası FATİH Projesi Eğitim Teknolojileri Zirvesi* (2018), 145.

²⁸ Murat Demirkol vd., "Okul Yöneticilerinin Dijital Yetkinliklerine Yönelik Öğretmen Görüşleri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/3 (2023), 1238.

²⁹ Arıcan – Mutlu, "Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri ile Okul İklimi Düzeyleri", 732.

-Tüm bileşenlerin yapacakları ilk eylem, yeni çıkan ürünlerden haberdar olmaları ve bunları kullanma becerisi elde etmeleridir.

-Özellikle yaşı ilerlemiş ve dolayısıyla bundan kaynaklı dezavantajlı duruma düşmüş meslek dersi öğretmen ve yöneticileri, bu konuda daha fazla gayret sarfetmelidir.

-Derslerin işlenişi sırasında yararlanılacak dijital içeriklerin, mümkün olduğu kadar öğretmenler tarafından hazırlanması noktasında daha çok gayretli olunmalıdır.

-Milli Eğitim Bakanlığı, içerik üretmede kullanılan yazılım tabanlı uygulamalardan destek almaya ve bunların kullanıldığı akıllı tahta, bilgisayar gibi donanım temelli araçları daha iyi kullanmaya dönük hizmet içi eğitimleri dinamik bir yapıyla düzenlemeye devam etmelidir.

- Bu hususta, politika geliştirici makamlara yön verebilmek maksadıyla alan araştırmacıları daha derinlikli çalışmalar yapmalıdırlar.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%55), Yazar-2 (%45)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Veri Analizi: Yazar-1 (%55), Yazar-2 (%45)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40)

Kaynakça/References

- Akkoyunlu, Buket. "Öğretmenlerin İnternet Kullanımı ve Bu Konudaki Öğretmen Görüşleri". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22 (2002), 1-8.
- Akman Dömbekci, Hilal – Erişen, Mehmet Akif. "Nitel Araştırmalarda Görüşme Tekniği". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022), 141-160. <https://doi.org/10.18037/ausbd.1227330>
- Aksakal, Faruk vd. "Fen Bilgisi Öğretmenlerinin ve Öğretmen Adaylarının Dijital Öğretmenlik Algıları". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 8/1 (2021), 232-248.
- Aksoy, Nuri Can vd. "Sınıf Öğretmenlerinin Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi". *Selçuk İletişim Dergisi*. 14/2 (2021), 859-894. <https://doi.org/10.18094/josc.871290>
- Aktaş, Hamza. "Din Öğretiminde Kullanılan Öğretme Modelleri". *Güncel Bilgiler Işığında Din Öğretiminde Yöntemler*, ed. Mehmet Zeki Aydın - Rıdvan Demir, içinde 41-83. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Arıcan, Sümeýra - Mutlu, Şefika. "Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri ile Okul İklimi Düzeyleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 699-742. <https://doi.org/10.33227/auifd.1347688>
- Asan, Aşkın. *Bilgisayar Destekli Din Öğretimi*. Samsun: T. C. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Aşgölü, Demet. *Okul Yöneticilerinin Eğitim Sürecindeki Teknoloji Kabul Durumları ve Eğitim Sürecine Etkileri*. Edirne: T. C. Trakya Üniversitesi Yüksek Lisans Projesi, 2017.
- Atan, Furkan - Kocasaraç, Hüseyin. "Dijital Öğrenme-Öğretme Araçları". *Medeniyet Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 1-17.
- Bak, Gökhan vd. "Öğrenci Velilerinin Whatsapp Guruplarının Oluşturulması Konusundaki Görüş ve Önerilerinin İncelenmesi". *Social, Mentality and Researcher Thinkers Journal* 4/14 (2018), 1100-1009.
- Bakır Arabacı, İ. -Polat, Murat. "Dijital Yerliler, Dijital Göçmenler ve Sınıf Yönetimi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 2/47 (2013), 11-20. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esosder/issue/6161/82824>
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 13. Baskı, 2018.
- Balcı, Aslı - Tezel Şahin, Fatma. "Öğretmen-Aile İletişiminde WhatsApp Uygulamasının Kullanımı". *GEFAD/GUJGEF* 38/2, (2018), 749-776. <https://doi.org/10.17152/gefad.395223>

- Bilgin, Beyza. "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 469-483.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Baskı, 2013.
- Ceylan, Tuncay – Şimşek, Eyüp. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyali Kullanım Süreçlerinde Karşılaştıkları Sorunlar". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 255-287. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1274801>
- Çetinkaya, Levent - Keser, Hafize. "Öğretmen ve Öğrencilerin Tablet Bilgisayar Kullanımında Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 4/1 (2014), 13-34.
- Demir, Ömer– Cesur , Fatma. "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Öğretim Teknolojileri-Materyaller ve Konuya İlişkin Görüşleri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 64-97.
- Demirkol, Murat vd. "Okul Yöneticilerinin Dijital Yetkinliklerine Yönelik Öğretmen Görüşleri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/3 (2023), 1231-1240.
- Eren, Esra - Kurt , A. Aşkın. "İlköğretim Okul Müdürlerinin Teknoloji Liderliği Davranışları". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2011), 219-238. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usaksosbil/issue/21648/232737>
- Günbayı, İlhan – Işık, Özlem. "Kitle İletişim Araçlarının Eğitime Etkilerine İlişkin Yönetici, Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri: Bir Durum Çalışması". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 20 (2014), 105-139. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akil/issue/48086/608044>
- Fidan Hakkari vd. "Öğretmenlerin Bilgisayar Yeterlikleri ve Öğretimde Teknoloji Kullanımına İlişkin Algılarının Çeşitli Değişkenler Bakımından İncelenmesi". *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/2 (2015), 460-481. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/befdergi/issue/17275/180478>
- Karakuş, İsmail – Karakuş, Sena. "Akıllı Tahta Kullanımına Yönelik Ortaöğretim Öğretmenlerinin Görüşlerinin İncelenmesi". *Turkish Journal of Educational Studies* 4/2 (2017). 1-37.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Taş Kitapçılık, 2. Baskı, 1984.
- Koçoğlu, Bülent. *Öğrenci, Öğretmen ve Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Öğretiminde Dijital Araçların Kullanılması*. Antalya: T.C. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kurtdede Fidan, Nuray. "İlköğretimde Araç Gereç Kullanımına İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Kurumsal Eğitim* 1/1 (2008), 48-61.

-
- Öz, Ömer. "Dijital Liderlik: Dijital Dünyada Okul Lideri Olmak". *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 3/1 (2020), 45-57.
- Öztaban, Altan. *Okul Yöneticilerinin Teknoloji Liderliği Rollerini Yerine Getirme Düzeyleri*. Aydın: T.C. Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Sevli, Onur - Küçükşille, Ecir Uğur. "Bulut Bilişimin Eğitim Alanında Uygulanması". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 16/3 (2012), 248-254.
- Taş, Umut – Yenilmez, Füsun. "Türkiye’de Eğitimin Kalkınma Üzerindeki Rolü ve Eğitim Yatırımlarının Geri Dönüş Oranı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2008), 155-186.
- Topçu, İhsan - Ersoy, Mustafa. "Eğitim Yönetiminde Teknoloji Kullanımına İlişkin Okul Yöneticilerinin Görüşleri". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/Özel Sayı (2020), 4930-4955. <https://doi.org/10.26466/opus.652611>
- Yalın, Halil İbrahim. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 14. Baskı, 2005.
- Yılmazsoy, Burak - Kahraman, Mehmet. "Eğitimde Whatsapp Sosyal Ağının Kullanılmasına Yönelik Öğretici Görüşlerinin İncelenmesi". *Uluslararası FATİH Projesi Eğitim Teknolojileri Zirvesi* (2018). 137-148.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 261-285.

Issue: 21, 2025, 261-285.

التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية في قضية التعانق في المصحف

Kur'an-ı Kerim'de Teânuk Vakfı Konusunda Din Bilimleri ile Dil Bilimleri Arasındaki Bilişsel Entegrasyon

The Cognitive Integration between Sharia Sciences and Language Sciences in the Combined Optional Pause Issue in the Holy Qur'ân

Muhammed Murtaza ÇAVUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Asst. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetorics,
Gaziantep/Türkiye

cavus.murtaza@gmail.com | ORCID: [0000-0002-1248-4829](https://orcid.org/0000-0002-1248-4829) | ROR ID: [020vvc407](https://ror.org/020vvc407)

Ahmad Alyousef

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Asst. Prof., Karabük University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetorics,
Karabük/Türkiye

ahmadaluosf82@gmail.com | ORCID: [009-0001-6645-8132](https://orcid.org/009-0001-6645-8132) | ROR ID: [04wv7gp54](https://ror.org/04wv7gp54)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

16 Temmuz 2024 16 July 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

29 Kasım 2024 29 November 2024

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Muhammed Murtaza Çavuş, Ahmad Alyousef). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammed Murtaza Çavuş, Ahmad Alyousef).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Çavuş, Muhammed Murtaza – Alyousef, Ahmad. "Kur'an-ı Kerim'de Tâvâruk Vakfı Konusunda Din Bilimleri ile Dil Bilimleri Arasındaki Bilişsel Entegrasyon". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 261-285. DOI: [10.52886/ilak.1517307](https://doi.org/10.52886/ilak.1517307)

Atıf/ Cite as

Çavuş, Muhammed Murtaza – Alyousef, Ahmad. "The Cognitive Integration between Sharia Sciences and Language Sciences in the Combined Optional Pause Issue in the Holy Qur'ân". *Theological Academia* 21 (June 2025), 261-285. DOI: [10.52886/ilak.1517307](https://doi.org/10.52886/ilak.1517307)

الملخص

إنّ التكامل بين العلوم اللغوية والعلوم الشرعية يعد أمراً بالغ الأهمية لفهم القرآن الكريم والتفاعل معه بشكل أعمق. فمن ناحية، تقدم العلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة أدوات قيمة لتحليل ألفاظ القرآن وتركيبه واستخراج المعاني الدقيقة. ومن ناحية أخرى، تساهم العلوم الشرعية كعلم القراءات في توجيه النقاش حول مسائل مثل وقف التعانق في المصحف الشريف، هل هو كاف، أو تام، أو مستحسن، أو محرم، وهل هو مطلق أو مشروط؟ إن التفاعل بين هذين النوعين من المعارف يتيح فهماً شاملاً للنصوص القرآنية وتوفير رؤية عميقة في تحليلها. وهذا التكامل المعرفي يمثل تحدياً مثيراً للاهتمام في مجال دراسة القرآن الكريم. يتناول هذا البحث موضوع "وقف التعانق" في القرآن الكريم، موضوعاً أهميته وفائدته في فهم النصوص القرآنية وتفسيرها. وتنبع أهمية البحث من كونه يشدد على أن فهم الوقف والابتداء في القرآن الكريم يتيح فهماً أدق للمعاني، حيث يمنح السياق القرآني ثروة من المعاني ويوسع مجال الإعراب والتوجيهات البلاغية. يؤكد البحث على ضرورة إدراج موضوع الوقف والابتداء في مناهج علم المعاني لتكامل العلوم وتداخلها. تناول البحث مشكلة الوقف والابتداء في القرآن، مشيراً إلى أن بعض القراء يقفون في مواضع غير صحيحة، مما يؤدي إلى تغيير المعاني وإفسادها. يبرز البحث أهمية عدم الاعتماد فقط على تفسير المفسرين، بل العودة إلى السياق القرآني لفهم المعاني بشكل أعمق. يعتمد البحث على تحليل عينات مشهورة من وقف التعانق وأخرى مختلف فيها، حيث يقدم شرحاً مفصلاً للوقف الأول وتوجيهه الإعرابي ثم الوقف الثاني وتوجيهه البلاغي. يتناول البحث تداخل وتكامل العلوم المختلفة مثل علم القراءات، التجويد، النحو، البلاغة والدلالة في تفسير هذه الظاهرة. تضمن البحث دراسة تطبيقية لعدد من مواضع وقف التعانق في القرآن الكريم، حيث تم اختيار مواضع مثل: قوله تعالى: ﴿الْم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^١، موضوعاً أن الوقف يمكن أن يكون عند ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ﴾ أو عند ﴿فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، مبيناً المعاني المختلفة لكل وقف. يهدف البحث إلى توضيح تكامل العلوم وتداخلها في تفسير القرآن الكريم، وتشجيع دمج علم الوقف والابتداء في مناهج الدراسات القرآنية، حيث يساعد ذلك على فهم أفضل للنصوص وتحقيق التفسير الشامل والدقيق للآيات. استعرض البحث بعض الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الوقف والابتداء، مثل دراسة "الوقف والابتداء وأثره في تحديد المعنى" التي أكدت على أهمية الوقف في فهم معاني القرآن، ودراسة "تعانق الوقف في القرآن الكريم: دراسة موضوعية دلالية" التي تناولت خمسة مواضع لوقف التعانق، ودراسة "تعانق الوقف في القرآن الكريم بين الإعراب والمعنى" التي تناولت تسعة مواضع لوقف التعانق. في الختام، يبرز البحث أهمية وقف التعانق في القرآن الكريم وتأثيره في استقامة المعاني وإعجاز النص القرآني، مشدداً على ضرورة التكامل بين العلوم المختلفة لفهم القرآن بشكل كامل ودقيق.

الكلمات المفتاحية: علم النحو، البلاغة، التكامل المعرفي، وقف التعانق، علم القراءات.

Öz

Dil bilimleri ile İslami ilimlerin gelişimi Kur'an-ı Kerim'i daha derinlemesine anlamak ve onunla etkili bir şekilde etkileşimde bulunmak açısından büyük önem taşımaktadır. Ayrıca sarf, nahiv ve belagat gibi dil bilimleri, Kur'an'ın kelimelerini ve ayetlerin yapısını analiz etmek ve ince anlamları çıkarmak için zengin malzemeler sunmaktadır. Kıraat ilmi gibi islami ilimler ise, Mushaf-ı Şerif'teki vakf-ı muanaka'nın² vakf-ı tam mı, vakf-ı kafi mi, vakf-ı hasen mi, vakf-ı kabih mi yoksa vakf-ı mutlak mı veya vakf-ı meşrut mu- olduğu gibi meselelerin tartışmanın yönlendirmesine katkı sağlamaktadır. Bu iki bilgi türü arasındaki etkileşim, Kur'an ayetlerinin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını ve ayetlerin analizinde yeni bakış açıları kazandırır. Bu bilgi entegrasyonu, Kur'an-ı Kerim'i araştırma alanında ilgi çekici mücadeleyi temsil etmektedir. Bu araştırma, Kur'an-ı Kerim'deki "vakf-ı muanaka" konusunu ve Kur'an ayetlerini anlama ve tefsirinde sağladığı faydalarını ve önemini izah ederek ele almaktadır. Bu araştırmanın önemi, Kur'an-ı Kerim'de vakf ve ibtidâ anlayışının, anlamların daha doğru bir şekilde kavranmasını sağladığını vurgulamasından kaynaklanmaktadır. Zira Kur'an'ın bağlamı, anlam zenginliği sunar ve i'rab ile belagat yönlendirmelerinin alanını genişletir. Bu, Kur'an bağlamının zengin anlamlar taşımalarını, nahiv ve belagat öğretilerinin alanının genişlemesini sağlar. Araştırma, vakf ve ibtida konusunun bilimlerin bütünleşmesi ve iç içe uyumu için meani ilimlerine dahil edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Çalışma, Kur'an'daki vakf ve ibtida sorununu ele alarak, bazı okuyucuların yanlış yerlerde durduğunu ve bunun anlamların değiştirilmesine ve bozulmasına yol açtığını belirtir. Araştırma, yalnızca müfessirlerin yorumlarına güvenmek yerine, anlamları daha derinlemesine anlamak için Kur'an bağlamına dönmeyi önemini vurgular. Vakf-ı muanaka ve diğer ihtilaflı vakıf çeşitlerine ait yaygın örnekleri analiz etmektedir. İlk vakfın ve nahivsel öğretileri, ardından ikinci vakıf ve belagat, kıraat, tecvid, nahiv, belagat ve delalet gibi farklı bilimlerin iç içe geçmesi ve gelişimini ele alır. Kur'an-ı Kerim'deki vakf-ı muanaka'nın birkaç yerini uygulamalı olarak incelemektedir. Örneğin:

(الم، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) veya "فِيهِ هُدًى"

"لِّلْمُتَّقِينَ" yerlerinde olabileceğini, her duraklamanın farklı anlamlar sunduğunu açıklamaktadır. Araştırma, Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde ilimlerin bütünlüğünü ve birbirleriyle olan etkileşimini açıklamayı ve vakf ve ibtidâ ilminin Kur'an çalışmaları müfredatına dahil edilmesini teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Bu yaklaşım, metinlerin daha iyi anlaşılmasına ve ayetlerin kapsamlı ve doğru bir şekilde tefsir edilmesine katkı sağlar. Araştırma, vakf ve ibtidâ konusunu ele alan bazı önceki çalışmaları incelemiştir. Örneğin, 'Vakf ve İbtidâ ve Anlamların Belirlenmesine Etkisi' adlı çalışma, vakfın Kur'an anlamlarının anlaşılmasındaki önemini vurgulamıştır. Ayrıca, 'Kur'an-ı Kerim'de Vakf-ı Ta'ânuk: Konusal ve Anlamsal Bir İnceleme' başlıklı çalışma, vakf-ı ta'ânukun beş farklı yerini ele almıştır. 'Kur'an-ı Kerim'de Vakf-ı Ta'ânuk: İ'rab ve Anlam Arasında' adlı çalışma ise vakf-ı ta'ânukun dokuz farklı yerini incelemiştir. Sonuç olarak araştırma, Kur'an'ı tam ve doğru bir şekilde anlamak için farklı ilimlerin entegrasyonunun gerekliliğini vurgulayarak Kur'an-ı Kerim'deki vakf-ı muanaka'nın önemine ve Kur'an ayetlerinin anlam bütünlüğüne ve icazındaki etkisine dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, Belagat, Bilgi entegrasyonu, Vakf-ı teanuk, Kıraat.

² Bir cümlede birinde vasıl yapıldığında diğerinde vakıf yapmayı, birinde vakıf yapıldığında diğerinde vasıl yapmayı zorunda kılacak vakıf türüdür.

Abstract

The integration of linguistic and Sharia sciences is essential for understanding the Holy Quran and engaging with it more deeply. On one hand, linguistic sciences such as grammar, morphology, and rhetoric provide valuable tools for analyzing the words and structures of the Holy Quran and drawing precise meanings. On the other hand, Sharia sciences like the science of Quranic recitations contribute to guiding discussions on issues like combined optional pause in the Noble Quran - whether it is sufficient, complete, preferable, prohibited, absolute, or conditional. Furthermore, the interaction between these two types of knowledge allows for a comprehensive understanding of Quranic texts and provides deep insights into their analysis. This cognitive integration represents an intriguing challenge in the field of Quranic studies. This research addresses the topic of "combined optional pause" in the Holy Quran, highlighting its importance and benefit in understanding and interpreting Quranic texts. The significance of this research lies in emphasizing that understanding the pause and beginning in the Holy Quran allows for a more accurate comprehension of meanings, as the Quranic context offers a wealth of meanings and expands the scope of syntax and rhetorical guidance. The research stresses the necessity of incorporating the topic of pauses and beginnings into the curriculum of semantics to achieve integration and overlap of sciences. Moreover, the research addresses the problem of pauses and beginnings in the Holy Quran, pointing out that some reciters stop at incorrect places, leading to altered and corrupted meanings. It underscores the importance of not relying solely on the interpretations of commentators but rather returning to the Quranic context for a deeper understanding of the meanings. The research relies on analyzing famous and disputed samples of the combined optional pause as well as other disputed cases, providing a detailed explanation of the first pause with its syntactic guidance and the second pause with its rhetorical guidance. It explores the integration and overlap of various sciences such as Quranic recitations, Tajweed, grammar, rhetoric, and semantics in interpreting this phenomenon. The research includes an applied study of several instances of the combined optional pause in the Holy Quran, selecting examples such as: The verse: "Alif Lam Meem/That is the Book; in it there is no doubt, a guidance for the God-fearing" [Al-Baqarah: 2] explaining that the pause can be at "That is the Book; in it there is no doubt" or at "a guidance for the God-fearing", illustrating the different meanings of each pause. Furthermore, the research aims to elucidate the integration and overlap of sciences in interpreting the Noble Quran and to encourage the inclusion of the science of pauses and beginnings in Quranic studies curricula, as this helps provide a better understanding of texts and achieving comprehensive and accurate interpretation of verses. In addition, the research reviewed some previous studies on the topic of pauses and beginnings, such as the study "Pauses and Beginnings and Their Impact on Determining Meaning," which emphasized the importance of pauses in understanding Quranic meanings. As well as the study "Combined Optional Pauses in the Holy Quran: A Thematic and Semantic Study," which examined five instances of the combined optional pauses, and the study "Combined Optional Pauses in the Holy Quran between Syntax and Meaning," which examined nine instances of combined optional pauses. In conclusion, the research highlights the importance of combined optional pauses in the Noble Quran and its impact on the correctness of meanings and the miraculousness of the Quranic text, stressing the necessity of integrating various sciences to fully and accurately understand the Quran.

Keywords: Grammar, Rhetoric, Cognitive integration, Combined Optional Pause, Quranic Recitations.

المقدمة

الحمد لله الذي اصطفى من عباده حملة الكتاب، ووفقهم للمداومة على قراءته وإقراءه، فحرروا طرقه ووقفوا على بلاغته ووجوه إعرابه، وأصلي وأسلم على من أرسله الله رحمة للعالمين فقال عز وجل:

(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)^٢ أما بعد، قال رب السموات والأرض في محكم التنزيل: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)^٤ وعملا بما تشير إليه هذه الآية الكريمة - من تدبر لكتاب الله - دعوت الله عز وجل، أن يعينني على أن أقدم بحثًا للقارئ العزيز يكون له معينًا لتدبر بعض آيات القرآن الكريم، وظهر لي الكثير من بلاغة كتاب الله، ودقة ألفاظه، وروعة بيانه، فهو كلام الله عز وجل، ولن تنتهي عجائبه، كذا أوجه إعجازه وكان عليّ أن أجمع أيضا جهدًا قام به الكثيرون من قبلنا؛ لكي يجد القارئ بين يديه حصيلة علم، علمه الله عز وجل لبعض من اختصهم الله لذلك العلم ممن سبقونا قال سبحانه وتعالى: (الرَّحْمَنُ) (عَلَّمَ الْقُرْآنَ).

وبعد...

عن عدي بن حاتم الطائي: أنَّ حُطَيْبًا خُطِبَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشَدَ، وَمَنْ يَعَصِهِمَا، - وسكت الخطيب عند هذه الكلمة - فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: قُمْ أَوْ اذْهَبْ - بِمَنْ الْخُطِيبُ أَنْتَ؟ فكان حريًا بالخطيب أن يتابع كلامه فيقول: فقد غوى، ونطالع في كتب البلاغة كثيرًا من المواقف التي لم يراع أصحابها الوقف والابتداء، ويُدْرَج العلماء موضوع الوقف والابتداء تحت باب الفصل والوصل في علم المعاني، ونحن نتعامل مع الكلام البشري نستنهجن الوقف الخاطيء، فما بالنا ونحن أمام المعجزة الكبرى وكلام الله تعالى المعجز.

وهذه الدراسة تتناول وقف التعانق في القرآن الكريم، وتهدف إلى إبراز الترابط النصي فيه، وتكامل المعنى والإعراب؛ فالتعانق يقوم على الموازنة، فإذا وقف القارئ على موضع امتنع الوقف على آخر نظرًا للمعنى، ومن ثم يختلف الإعراب تبعًا لذلك وفقًا ووصلاً.

الوقف في القراءة يعتبر جمالاً للتلاوة، وزينة للقراء، ويظهر بلاغة الذين يتلون القرآن ويساعد الوقف على فهم المستمعين ويعتبر زينة للعلماء فمن خلال الوقف، يمكن التمييز بين المعاني المختلفة، والأضداد المتباينة، الأئمة والعلماء قد أبدوا آراء متعددة حول مواضع الوقف والابتداء، وكان هدفهم التأكيد على المعاني، والكشف عن الأهداف، والتنبيه على الجواهر والدرر والفرائد. كما أكدوا على تماسك النص القرآني وإعجازه التركيبي؛ لا يمكن لأحد أن يفهم معاني القرآن بشكل كامل، ولا يمكن استخراج واستنباط الأحكام، إلا من خلال معرفة الفواصل؛ فمن لم يعرف الوقف لم يعرف القرآن، لذا اشترط

^٢ الأنبياء، ٢١/١٠٧.

^٤ محمد، ٤٥/٤٧.

^٥ الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: فؤاد عبد الباقي (القاهرة: عيسى الباب الحلي وشركاه، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٤هـ)، ٢٨/٣.

فريق من أئمة الخلف على المجيز ألا يجيز أحداً إلا بعد معرفته^٦، كما عدّه ابن مسعود ((منازل القرآن))^٧، وهكذا هو قارئ القرآن يجب أن يختار المقاطع التي ينزل فيها، ويقف عندها بحيث تكون تامة المعنى، إذ بذلك يظهر الإعجاز ويحصل القصد.

واقترضت الخطة لهذا البحث أن يشتمل على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، أما الأبواب فجاءت كالتالي:

١- المبحث الأول: تعريف الوقف والابتداء، تعريف وقف المعانقة، تسميته، علامته.

٢- المبحث الثاني: الوقف عند العلماء: نحويين وصرفيين وبلاغيين وعروضيين، وعلماء القراءات.

٣- المبحث الثالث: دراسة تطبيقية تحليلية:

1. المبحث الأول.

1.1. تعريف الوقف والابتداء، وتسميته وعلامته

الوقف معناه في اللغة: الحبس، فيقال: وقُفَّت الدابة وأوقفتها إذا حبستها عن المشي. وفي الاصطلاح: عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمنًا يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة، إما بما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله، لا بنية الإعراض. ويعني البسملة معه من فواتح السور كالنص عليه في النشر، ويأتي في رؤوس الآيات وأوسطها، ولا بد من التنفس معه، ولا يأتي في وسط كلمة، ولا يأتي فيما اتصل رسمًا، بمعنى وإن لم يكن في وسط الكلمة فلا يوقف على (أين) في قوله تعالى: ﴿أَتَيْنَ مَا تَكُونُوا﴾ لاتصاله رسمًا^٨.

وكان كثير من العلماء المتقدمين على ابن الجزري (ت: ٨٣٣) يطلقون كلمة «الوقف» و «القطع» و «السكت» في كلامهم، ويقصدون غالباً «الوقف» ولا يريدون بما غير الوقف إلا مقيدة وأما عند المتأخرين وغيرهم من المحققين فقد فرّقوا بين هذه الاصطلاحات الثلاثة^٩.

الابتداء لغة هو ضد الوقف، تقول بدأت الشيء: فعلته ابتداءً والبدء: فعل الشيء أولاً.

واصطلاحاً: هو الشروع في القراءة سواء كان بعد قطع وانصراف عنها أو بعد وقف فإذا كان بعد قطع فلا بد فيه من مراعاة أحكام الاستعاذة والبسملة - وسيأتي بحثها في قسم التطبيقات في أول سورة الحمد - وأما إذا كان بعد وقف فلا حاجة إلى ملاحظة ذلك لأن الوقف إنما هو للاستراحة وأخذ النفس فقط.

^٦ عبد محمد محمد عبد العليم الدسوقي، من بلاغة الوقف في القرآن الكريم، دراسة تحليلية لبعض وقوف التعانق في آي الذكر (القاهرة: حولية اللغة العربية، ٢٠٠١)، ٢٢١.

^٧ المرجع السابق، ٢٢١.

^٨ محمد مكي نصر الجرسى، نهاية القول المفيد في علم التجويد (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١١)، ١٩٩.

^٩ عبد الله علي الميموني، فضل علم الوقف والابتداء وحكم الوقف على رؤوس الآيات (الرياض: دار القاسم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ٧.

فالوقوف والابتداء عند القراء: «فإنَّ جليل به يعرف كيفية أداء القرآن ويترتب على ذلك فوائد كثيرة واستنباطات غزيرة وبه تتبين معاني الآيات ويؤمن الاحتراز عن الوقوع في المشكلات».^{١٠}

اعلم أن هذا الباب مما ينبغي للقارئ أن يهتم بمعرفته ويصرف في إتقانه أكبر همه، حتى إن بعضهم جعل تعلم الوقف واجباً. لما ورد أن علياً رضي الله عنه سئل عن قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ فقال: (الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف).^{١١}

ومن هنا يتبين لنا أهمية تعلم علم الوقف والابتداء في قراءة القرآن الكريم. وأن إتقان هذا العلم ليس مجرد مستحب، بل قد يصل إلى درجة الوجوب، حيث يعتمد عليه فهم النصوص القرآنية بالشكل التام. ومن هذا التعريف الشامل نرى قيمة الوقف والابتداء في قراءة القرآن الكريم، حيث يعد الوقف وسيلة لفهم المعاني بدقة ومنع الوقوع في الأخطاء التفسيرية. كما يبين أن تعلم هذا العلم غير مقصور على تجويد الأداء الصوتي فقط، بل يتخطاه إلى ضرورة شرعية في بعض الحالات، خاصة فيما يتعلق بتحقيق التلاوة الصحيحة واستنباط الأحكام الشرعية من النصوص القرآنية.

1.2. تعريف وقف المعانقة

وقف المعانقة يُعرف هذا النوع من الوقف بـ "وقف التعانق" أو "المعانقة"، و"وقف المراقبة".^{١٢} أما المراقبة فهي من الترقب وهو الانتظار، ومنازل القمر كل منها رقيب لصاحبه، ومثل الثريا رقيبها الإكليل؛ إذا طلعت عشاء غاب الإكليل، وإذا طلع الإكليل عشاء غابت الثريا.^{١٣}

التعانق أو المعانقة تعني التقارب، يُقال: عانقه معانقة، وعناقاً، أي التزمه فأدنى عنقه من عنقه.^{١٤} تتضح العلاقة بين هذه المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية من تعقيب الشيخ محمود خليل الحصري (ت ١٤٠١هـ) على ذلك بأنه سُمي هذا النوع من الوقف وقف المعانقة؛ لمعانقة كل من الكلمتين الكلمة الأخرى، واجتماعهما معاً في موضع واحد.

وسُمي وقف المراقبة؛ لأن القارئ يراقب الموضع الذي اجتمع فيه هاتان الكلمتان؛ ليقف على إحداها، أو لأن السامع يرقب القارئ ويلاحظه حين قراءته ليعرف الكلمة التي يقف عليها.^{١٥}

١٠ بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ٤١٥/١.

١١ يوسف بن علي بن جبارة بن محمد بن عقيل بن سواده أبو القاسم الهذلي الشكري المغربي، الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب (مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ٢٠٠٧)، ٩٣.

١٢ السيد، محمد سعد عبد العظيم. وقف التعانق في القرآن الكريم وأثره في المعنى والإعراب، دراسة تحليلية، مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية (BFAM)، العدد السابع والثلاثون، إصدار يونيو ٢٠٢٢م، ٤٨٢.

١٣ ابن منظور الأنصاري، جمال الدين، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ)، ٤٢٥/١.

١٤ المصدر السابق، ٢٧٢/١٥.

١٥ السيد، محمد سعد عبد العظيم، وقف التعانق في القرآن الكريم وأثره في المعنى والإعراب: دراسة تحليلية، ٤٧٢.

قال ابن الجزري وأول من نبه على المراقبة في الوقف أبو الفضل الرازي أخذه من المراقبة في العروض^{١٦}

هو وقف عند موضع في السياق القرآني، يكون للموضع الآخر الذي يليه ارتباط به بحيث إذا وقفت على الموضع الأول منه، لا يصح لك أن تقف على الموضع الثاني المشار إليه، وإذا أردت الوقوف على الموضع الثاني احتزمت من الوقوف على الموضع الأول؛ لأن المعنى يتضح بأحدهما ويختلّ بهما معاً.^{١٧}

ووقف التعانق أو المعانقة يسمى المراقبة، والتجاذب، أن يكون الكلام له مقطعان على البديل كل واحد منهما إذا فرض فيه الوقف وجب الوصل في الآخر، وإذا فرض فيه الوصل وجب الوقف في الآخر.^{١٨}

نستطيع تعريف التجاذب فنقول: أن يكون في الآية لفظان يحق لنا الوقوف على أحدهما وبه يتم المعنى، وفي الوقت نفسه لا يمكن لنا الوقوف على اللفظ الثاني، إذا ما وقفنا على اللفظ الأول وبالعكس.

وعرفه الألوسي بقوله: أن تكون كلمة محتملة أن تكون من السابق وأن تكون من اللاحق.^{١٩}

وهذا التعريف جامع مانع، فالكلمة تكون متجاذبة أو متعانقة إما مع سابقتها أو لاحقتها.

وتعددت تسميات هذا الوقف، فبعضهم يسميه التعانق أو التجاذب، أو المراقبة، ويرى الباحث الدكتور ماهر صالح أن كل التسميات السابقة دليل على قصور النظر البياني عند العلماء في إيراد المصطلحات على حقيقتها، وما الاختلاف في التسميات إلا اختلاف في فهم المقصود من الوقف، ويطلق الدكتور ماهر تسمية اشتباه التداخل على هذا النوع من الوقف.^{٢٠}

وبالنسبة لي أراي أني أكون لأري الشيخ محمود خليل الحصري (ت ١٤٠١هـ) بأنه سمي هذا النوع من الوقف وقف المعانقة؛ لمعانقة كل من الكلمتين الكلمة الأخرى، واجتماعهما معا في موضع واحد.

وسمي وقف مراقبة؛ لأن القارئ يراقب الموضع الذي اجتمع فيه هاتان الكلمتان؛ ليقف على إحدهما، أو لأن السامع يرقب القارئ ويلاحظه حين قراءته ليعرف الكلمة التي يقف عليها.^{٢١}

أود الإشارة إلى أن العلماء اصطلاحوا على وضع علامة خاصة لوقف التعانق على شكل ثلاث نقاط مثلثة (•••) توضع على كلا الموضعين.

بحث عن العلة في اختيار النقاط الثلاث الهرمية كرمز لوقف التعانق، وجدت أنه لا يوجد قول علمي معتمد يمكن الاعتماد عليه في هذا الصدد، ورغم ذلك، يمكن ذكر ما ورد في الدرس التاسع من دروس الوقف والابتداء على الشبكة العنكبوتية وهو النقل المعروض منه كالآتي:

^{١٦} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ٢٩٦.

^{١٧} محمد عادل شوك، تعانق الوقف في القرآن الكريم دراسة موضوعية دلالية (مجلة آفاق التراث والثقافة، السنة العشرون، العدد الثمانون، محرم ١٤٣٤هـ)، ٣٤.

^{١٨} بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ)، ٤٤٣/١.

^{١٩} الفضل شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (دار الفكر، ١٣٩٨هـ)، ٣٢/١٢.

^{٢٠} الصالح، ماهر، دكتور في جامعة الأزهر، حوار مشافهة.

^{٢١} محمود خليل الحصري، معالم الاهتداء إلى معرفة الوقوف والابتداء (دار ابن الهيثم، ٢٠٠٩)، ١٤.

"العله في اختيار النقاط الثلاث رمزاً للمعانقة أو المراقبة: إذ تحتوي مادة كل من الكلمتين (عنق أو ربة) على حروف تجمع نقاطها ثلاثاً كما في كلمة "عنق"، فنضع نقطة النون على نقطتي القاف، فتكون ثلاث نقاط على شكل هرم. وكذلك في كلمة "ربة"، فنضع النقطة التي تحت الباء فوق النقطتين فوق القاف، فتمثل لنا الشكل الهرمي الذي نراه في المصاحف على الوقوف المتعانقة".

ومن الممكن إضافة التسمية الثالثة وهي "التجاذب"، من جذر الفعل "جذب" والتي تحتوي على ثلاث نقاط، وهي اجتهادات قد تكون للاستئناس بها.

ومن وجهة نظري، يمكن القول إن اختيار النقاط الثلاث بشكلها الهرمي للدلالة على هذا الوقف يأتي من باب التشبيه بنقاط المراقبة للتنقل بين الطرق، حيث كانت العادة في العربية القديمة أن تنتشر النقاط على التلال لإيصال رسائل أو مراقبة الطرق، وبالتالي، فإن النقاط الثلاث تعبر عن فعالية أكبر من النقطة الواحدة، مما يمكن أن يوحي بانتظار المراقب فوق تلة أو مرتفع.

وهذا الفن معرفته تحتاج إلى علوم كثيرة قال أبو بكر بن مجاهد لا يقوم بالتمام في الوقف إلا نحوي عالم بالقراءات عالم بالتفسير والقصص وتلخيص بعضها من بعض عالم باللغة التي نزل بها القرآن وقال غيره وكذا علم الفقه.^{٢٢}

إن ما ذكره أبو بكر بن مجاهد يُبرز أهمية الإمام بعدة علوم لفهم القرآن الكريم وتجويده بشكل صحيح، خاصة فيما يتعلق بالوقف والابتداء. فالوقف ليس مجرد توقف عند كلمة أو آية، بل هو فن يتطلب فهماً عميقاً للغة العربية وأساليبها، وكذلك معرفة بالقراءات المختلفة وأسباب النزول والتفسير والقصص القرآنية.

2. الوقف عند العلماء

فيما يلي سنعرف الوقف عند كل من علماء اللغة وعلماء النحو والصرف والبلاغة، والعروض، وعلماء التجويد، والقراءات.

2.1. الوقف عند اللغويين

يقول ابن فارس: الْوَاقِفُ وَالْقَائِفُ وَالْقَائِفُ: أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى تَمَكُّثٍ فِي شَيْءٍ ثُمَّ يُقَاسُ عَلَيْهِ. مِنْهُ وَقَفْتُ أَقِفْ وَفُوقًا. وَوَقَفْتُ وَفِي، وَلَا يُقَالُ فِي شَيْءٍ أَوْقَفْتُ إِلَّا أَهَمُّ يَقُولُونَ لِلَّذِي يَكُونُ فِي شَيْءٍ ثُمَّ يَنْزِعُ عَنْهُ: قَدْ أَوْقَفَ. قَالَ الطَّرِمَاحُ:

جَاحِجًا فِي عَوَاتِي ثُمَّ أَوْقَفَ ... تَ رَضًا بِالتَّقَى وَدُو الْبِرِّ رَاضٍ

^{٢٢} أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٩٥٧م)، ٣٤٣/١.

وَحَكَى الشَّيْبَانِي: " كَلَّمْتُهُمْ ثُمَّ أَوْقَفْتُ عَنْهُمْ " أَي سَكَتُ. قَالَ: وَكُلُّ شَيْءٍ أَمْسَكَتَ عَنْهُ فَإِنَّكَ تَقُولُ: أَوْقَفْتُ. وَمَوْقِفُ الْإِنْسَانِ وَعَدْوُهُ: حَيْثُ يَقِفُ.

وَالْوَقَافُ: الْمُؤَاقَفَةُ. قَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ: وَفَيْقَةُ الْوَعْلِ: أَنَّ تُلْجِئُهُ الْكِلَابُ أَوْ الرُّمَاءُ إِلَى صَخْرَةٍ فَلَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَنْزِلَ، حَتَّى يُصَادَ.^{٢٣}

نلاحظ أن مادة (وق ف) في اللغة تقتصر على القطع والسكت والإمساك عن الأمر كلما كان أو غيره.

2.2. الوقف عند علماء النحو

هو قطع النطق عند آخر الكلمة والوقف عليها بصورة معينة.^{٢٤}

2.3. الوقف عند علماء الصرف

هو قطع النطق عند آخر الكلمة، ويقابله الابتداء الذي هو عمل، فالوقوف استراحة عن ذلك العمل، ويتفرغ عن قصد الاستراحة في الوقف ثلاثة مقاصد، فيكون لتمام الغرض من الكلام، وتمام النظم في الشعر، وتمام السجع في النثر.^{٢٥}

2.4. الوقف عند علماء العروض

هو إسكان الحرف السابع المتحرك، كإسكان التاء في تفعيلة (مفعولات) لتصبح (مفعولات).^{٢٦} نلاحظ أن تعريف الوقف عند كل من النحويين والصرفيين متقارب، ولا يخرج عن المعنى اللغوي الذي هو بمعنى القطع والسكت.

2.5. الوقف عند علماء البلاغة

هو مراعاة الفصل والوصل، وهو باب جليل من أبواب علم المعاني.^{٢٧}

^{٢٣} أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، - ١٩٧٩م)، مادة: (وق ف).

^{٢٤} عبد الرسول، عبائي، الوقف والابتداء في القرآن الكريم دراسة وتطبيقاً (بيروت: جمعية القرآن الكريم للتوجيه والإرشاد، ٢٠١١)، ٥.

^{٢٥} أحمد الحملاوي، شذو العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله (الناشر: الرياض: مكتبة الرشد)، ١٥٦.

^{٢٦} عبد العزيز عتيق، علم العروض والقافية (بيروت: دار النهضة العربية)، ١٨٥.

^{٢٧} أحمد بن عبد الكريم الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء (القاهرة: عيسى الباب الحلي وشركاه، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٨٥م)، ٢٤.

2.6. الوقف عند علماء التجويد

علم الوقف هو العلم الذي جاء من أجل إزالة الالتباس بين العبارات بعضها ببعض ومنع التداخل بينها بحيث نعرف متى تنتهي تلك العبارة ومتى تبدأ الأخرى، فمهمة هذا العلم هو تنظيم الكلام بين الناس وكان لخطورة عدم تعلم هذا العلم عند تعلم القرآن الكريم ألا يجيز الشيخ تلميذه إلا بعد أن يتقن علم الوقف والابتداء، يقول ابن الأنباري:

من تمام معرفة القرآن الوقف والابتداء.^{٢٨}

وقالوا قديماً: لا يعرف الوقف إلا نحوي عالم بالقراءة عالم بالتفسير وباللغة التي نزل بها القرآن.^{٢٩}

2.7. الوقف عند القراء

أول عالم جاءنا بنص عرّف فيه الوقف هو الشيخ أبو الخير محمد، الشهير بابن الجزري (ت: ٨٣٣ هـ) حيث يقول: والوقف عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمناً يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة إما بما يلي الحرف الموقوف عليه إن صلح الابتداء به، أو بما قبله من غير قصد الإعراض عن القراءة، ويكون الوقف في رؤوس الآي وأواسطها ولا يكون في وسط الكلمة ولا فيما اتصل رسماً ولا بدّ من التنفس معه.^{٣٠} هذا تعريف جامع وشامل للوقف، ولكن ابن الجزري لم يحدد الزمن الذي يمكن الوقوف عنده، قد يكون الأمر استنتاجياً أن زمن الوقف يسير.

3. الدراسة التطبيقية

اختلف العلماء في عدد مواطن وقف التعانق وسأقتصر على بعض المواطن المتفق عليها أبين فيها تكامل العلوم، علم القراءات، والتجويد، والنحو، والبلاغة، والدلالة.

الموضع الأول: (الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)^{٣١}

(ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ) (فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)

^{٢٨} عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م)، ٨٣/١.

^{٢٩} أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، النّحاس، *القطع والانتشاف*، تحقيق: د. عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي (السعودية: دار عالم الكتب، ١٩٩٢ م)، ٩٤.

^{٣٠} أبو الخير محمد، ابن الجزري، *النشر في القراءات العشر*، تحقيق: علي محمد الضباع (مصر: دار الكتب العربية، بدون تاريخ)، ٢٤٠/١.

^{٣١} البقرة، ٢/١، ٢.

3.1. الوقف على الموضع الأول

تكاد تجمع المصاحف والكتب التي اعتنت بالوقف والابتداء على أن هذا الموضع هو موضع وقف التعانق، لذلك اخترته للدراسة التطبيقية التحليلية.

فالقراءة تكون على الشكل التالي إذا أراد القارئ الوقوف على الموضع الأول:

(ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ) وقف عاصم ونافع على هذا الموضع في القراءة.

فيكون المعنى: هذا الكتاب لا شك فيه ولا شبهة، ويكون المراد إثبات الحق للكتاب وأنه الحق لا شك في ذلك، وأن فيه هدى للمتقين.^{٣٢}

فيكون التوجيه الإعرابي لهذه القراءة وفقاً لعلم النحو:

(ذَلِكَ) اسم إشارة في محل رفع مبتدأ واللام للبعد والكاف للخطاب (الْكِتَابُ) خبر ذلك وهو أولى من جعله بدلا من اسم الإشارة لأنه قصد به الإخبار بأنه الكتاب المقدس المستحق لهذا الاسم تدعيما للتحدي^{٣٣}، والجملة ابتدائية لا محل لها من الإعراب على أنه يجوز جعله بدلا من اسم الإشارة فتكون جملة لا ريب فيه خبرا لاسم الإشارة، (لا رَيْبَ) لا نافية للجنس ورب اسمها المبني على الفتح في محل نصب اسم لا، والخبر محذوف تقديره فيه، ومن عادة العرب أن تحذف الخبر في أسلوب لا النافية للجنس فتقول: لا بأس، والتقدير: لا بأس عليك، ومنه في القرآن الكريم قوله تعالى:

(قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ)^{٣٤} الشاهد في قوله تعالى: لا ضير؛ حيث حذف الخبر، وعلى الوجه الثاني من الوقف يكون الإعراب: ((فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)) فيه: جار ومجرور متعلقان بخبر مقدم، هدى: مبتدأ مؤخر، وجاز تقديم الخبر هنا لأن الخبر شبه جملة والمبتدأ نكرة.

وعلى هذا الوقف يختلف التفسير فيحتجون بأن القرآن الكريم لا يكون كله هدى، وإنما الهداية انصبّت فقط على المتقين؛ لأن القرآن فيه الحكم والمتشابه، ويؤيدون ما ذهبوا إليه بقول منقول عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولا إلى الخوارج: "لا تحتج عليهم بالقرآن، فإنه خصم ذو وجهين"، ولو كان هدى لما قال علي بن أبي طالب ذلك فيه؛ ولأننا نرى جميع فرق الإسلام يحتجون به، ونرى القرآن مملوءاً من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر، فلا يمكن التوفيق بينهما إلا بالتعسف الشديد، فكيف يكون هدى؟^{٣٥}

^{٣٢} إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨ م)، ١/٧٠.

^{٣٣} محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه (حمص، سوريا: دار الإرشاد للشؤون الجامعية، بيروت: دار اليمامة، دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٥ هـ)، ٢٣/١.

^{٣٤} الشعراء، ٢٦/٥٠.

^{٣٥} أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ)، ٢/٢٦٨.

صحيح أن القرآن الكريم حال أوجه، وإن اللغة العربية تحتل أوجهها متعددة وذلك من خصائصها، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه)^{٣٦} فعلينا الأخذ بأحسن الوجوه التي يقتضيها السياق.

التوجيه البلاغي لهذا الوقف: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ) قيل هو خبر بمعنى النهي، أي لا ترتابوا فيه، ونظيره في القرآن الكريم: (فَلَا رَيْبَ وَلَا فَتْنٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ)^{٣٧}

أي لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا في الحج.^{٣٨}

3.2. الوقف على الموضع الثاني

(ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ) (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ)

فيكون التوجيه الإعرابي على النحو التالي:

{هُدًى لِلْمُتَّقِينَ} يجوز فيه عدة أوجه، أن يكون مبتدأ وخبره «فيه» متقدماً عليه إذا قلنا: إنَّ خبر «لا» محذوف، وإن قلنا «فيه» خبرها كان خبره محذوفاً مدلولاً عليه بخبر «لا» تقديره: لا ريب فيه، فيه هدى، وأن يكون خبر مبتدأ مضمّر تقديره هو هدى، وأن يكون خبراً ثانياً ل «ذلك»، على أن «الكتاب» صفة أو بدل أو بيان، و«لا ريب» خبر أول، وأن يكون خبراً ثالثاً ل «ذلك»، على أن يكون «الكتاب» خبراً أول و«لا ريب» خبراً ثانياً، وأن يكون منصوباً على الحال من «ذلك» أو من «الكتاب» والعامل «فيه»، على كلا التقديرين اسم الإشارة، وأن يكون حالاً ومن الضمير في «فيه»، والعامل ما في الجار والمجرور من معنى الفعل، وجعله حالاً ممّا تقدّم: إمّا على المبالغة، كأنه نفس الهدى، أو على حذف مضاف أي: ذا هدى أو على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل، وهكذا كل مصدر وقع خبراً أو صفة أو حالاً فيه الأقوال الثلاثة أرجحها الأول.^{٣٩} ويمكن أن نضيف وجهاً إعرابياً ثالثاً وهو مفعول لأجله، لفعل محذوف تقديره: نزل هدى، وأرجح الأقوال عندي هو: خبر لمبتدأ محذوف تقديره: فيه هدى، ودلّ عليه خبر لا النافية للجنس.

التوجيه البلاغي للمعانقة في هذه الآية الكريمة:

يشمل وقف المعانقة مقامات عدة وصورا عديدة، فهو في قوله: (ذلك الكتاب لا ريب .. فيه ... هدى للمتقين - على نحو ما رأينا - يدور حول التعريض بالمكذّبين، والمبالغة في رجحان هدى الكتاب على هدى ما قبله من الكتب، ذلك أن الوقف إن كان على (لا ريب أفاد التعريض بكل المرتابين مشركين كانوا أم أهل كتاب، كما يفيد المبالغة في تمكّن الهدى

^{٣٦} أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد بروهوم (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤ م)، ٢٥٥/٥.

^{٣٧} البقرة، ٢/١٩٧.

^{٣٨} الرازي، مفاتيح الغيب، ٢/٢٨٦.

^{٣٩} السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط (دمشق: دار القلم)، ٨٧/١.

المدلول عليه من الإخبار بالظرف عن قوله بعد (هدى)، وإن وقف على (فيه) كان التعريض خاصاً بأهل الكتاب ومسبباً عن تعلّقهم بمحرّف كُتِبَهم وكانت المبالغة مفادة من جعل الكتاب هو عين الهدى.

يقول الزمخشريّ في كشّافه:

"والذي هو أرسخ عرفاً في البلاغة أن يقال إن قوله: (الم) جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها. و(ذلك الكتاب) جملة ثانية. و(لا ريب فيه) ثالثة. و(هدى للمتّقين) رابعة.

وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متأخية أخذاً بعضها بعنق بعض؛ فالثانية متحدة بالأولى معتنقة لها، وهلم جرّاً إلى الثالثة والرابعة، بيان ذلك أنه نبه أولاً على أنه الكلام المتحدّى به، ثم أشار إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال، فكان تقريراً لجهة التحدي، وشدّاً من أعضاده، ثم نفى عنه أن يتشبّه به طرف من الريب، فكان شهادة وتسجيلاً بكماله، لأنه لا كمال أكمل مما للحق واليقين، ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة".^{٤٠}

الزمخشري، في تفسيره البلاغي العميق، يقدم لنا رؤية فريدة للآيات القرآنية. يبدأ بتحليل الجمل والكلمات، مثل "الم"، ويقترح أنها قد تكون جملة بذاتها أو مجموعة من حروف المعجم. يتابع بتحليل الجمل التالية، مثل "ذلك الكتاب" و"لا ريب فيه" و"هدى للمتّقين"، ويشير إلى أنها تتعاقب بطريقة متناسقة ومتجانسة.

يشيد الزمخشري بالترتيب البلاغي والنظم الجميل لهذه الجمل، ويشير إلى أنها تأتي متتابعة ومتراصة، كأن كل جملة تعاقب الأخرى. يشير إلى أن الجملة الثانية تتحد مع الأولى، وهكذا تتابع الأمور إلى الثالثة والرابعة.

يشير الزمخشري إلى أن القرآن يبدأ بالإشارة إلى أنه الكلام المتحدّى به، ثم يشير إلى أنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال، مما يعزز التحدي ويقوي الأعضاء. ثم ينفي أن يكون هناك أي شك فيه، مما يشهد بكماله، لأنه لا يوجد كمال أكمل من الحق واليقين، ولا نقص أنقص من الباطل والشبهة.

فيقدم الزمخشري تفسيراً بلاغياً رائعاً يكشف عن الجمال والعمق في النص القرآني، ويبرز الكمال واليقين الذي يتميز به القرآن. هذا التفسير يعكس الدقة والعمق الذي يمكن أن يوفره البلاغة في فهم النصوص الدينية.

يقول ابن كثير: ومن القراء من يقف على قوله: { لا ريب } ويتندى بقوله: { فيه هدى للمتّقين } والوقف على قوله تعالى: { لا ريب فيه } أولى لأنه يصير قوله: { هدى } صفة للقرآن، وذلك أبلغ من كون: { فيه هدى }^{٤١}

يبرز ابن كثير في تعليقه هذا الأهمية البلاغية للوقف والابتداء في تلاوة القرآن. يُظهر كيف أن الوقف على (هدى) يُعطي معنى أكثر تأكيداً وقوة للجملة التالية، حيث تصبح "هدى" صفة للقرآن، مما يُعزز من قيمة الهداية المقدمة فيه، وهذا التحليل يُسلط الضوء على دقة لغة القرآن المعجزة، وعمقها البلاغي.

^{٤٠} جار الله الزمخشري، الكشاف (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ)، ٣٦/١.

^{٤١} أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م)، ١٦٢/١.

الترجيح: أرى أن الوقف على (لا ريب) أولى لسببين اثنين:

الأول نحوي: وهو كثرة حذف خبر لا النافية للجنس في كلام العرب، ويؤيده القرآن الكريم، (لا جرم) في سورة هود، و(لا ضير) في سورة الشعراء.

الثاني بلاغي: إذ إن الجملة الاسمية (فيه هدى) أقوى من ناحية المعنى؛ فهي جملة اسمية، وكما هو معروف أن الجملة الاسمية تدل على الثبات والديمومة.

الموضع الثاني: وهو موضع تكاد تجمع عليه المصاحف في التعانق: قال تعالى:

(قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ)^{٤٢}

الشاهد في هذه الآية الكريمة: الكلمتان (عليهم) و(سنة)، فإذا وقف القارئ على كلمة عليهم امتنع الوقف على كلمة سنة، ووجب وصلها بما بعدها، وإذا وقف على كلمة سنة امتنع الوقف على كلمة عليهم، ووجب وصلها بما بعدها، فالقارئ مخير في الوقف على أحدهما، وممنوع عليه الوقف في كلا الموضعين.

إذا وقف القارئ على الموضع الأول تكون القراءة:

(قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ)

(أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ)^{٤٣}

فيكون المعنى أن الحرمة عليهم أبدية، والنتية أربعون سنة.

التوجيه النحوي في إعراب التعانق:

إن: حرف مشبه بالفعل، وها: اسمها، ومحرمه خبرها، وعليهم متعلقان باسم المفعول محرمه، وأربعين ظرف زمان متعلق بـيتيهُون، فيكون التحريم دائما، والنتية مقيد بمدة الأربعين سنة، وسنة تمييز.

وفي توجيه الإعراب للوقف الثاني: يكون إعراب أربعين ظرف زمان متعلق باسم المفعول محرمه، فيكون التيه مقيدا بهذه المدة.

وقد ضعف أبو البقاء العكبري هذا؛ لأنه لا حامل على تقديم المفعول أربعين سنة على العامل يتيهُون، ثم إن في الوقف على أربعين سنة بيانا لمدة التحريم؛ لذلك فهو عنده أكمل معنى من الوقف على عليهم.^{٤٤}

وبرأيي نستطيع تنفيذ رأي العكبري بأن العرب تقدّم ما هو مهم، والشواهد على تقديم المفعولات على العامل أكثر من أن تحصى في كلام العرب، قال الإمام ابن جزي رحمه الله:

^{٤٢} المائدة، ٢٦/٥.

^{٤٣} المائدة، ٢٦/٥.

^{٤٤} شوك، تعانق الوقف في القرآن الكريم دراسة موضوعية دلالية، ٢٥.

قوله تعالى: (قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً) الضمير في (قال) لله تعالى، وحرم الله على جميع بني إسرائيل دخول تلك المدينة أربعين سنة، وتركهم في هذه المدة يتيهون في الأرض أي في أرض التيه وهو ما بين مصر والشام حتى مات كل من قال: إنا لن ندخلها، ولم يدخلها أحد من ذلك الجيل إلا يوشع وكالب ومات هارون في التيه، ومات موسى بعده في التيه أيضاً. وقيل: إن موسى وهارون لم يكونا في التيه، لقوله: "افرق بيننا وبين القوم الفاسقين"، وخرج يوشع ببني إسرائيل بعد الأربعين سنة، وقاتل الجبارين، وفتح المدينة، والعامل في أربعين: (مُحَرَّمَةٌ) على الأصح، فيجب وصله معه.

وقيل: العامل فيه: يتيهون، فعلى هذا يجوز الوقف على قوله: (محرمه عليهم) وهذا ضعيف، لأنه لا حامل على تقديم المعمول هنا مع أن القول الأول أكمل معنى؛ لأنه بيان لمدة التحريم والتهيه.

الترجيح: يقول يحيى بن نصير النحوي: "إن كانوا دخلوا الأرض المقدسة بعد الأربعين فالوقف على سنة، ثم حللها لهم بعد الأربعين، وإن لم يكونوا دخلوها بعد الأربعين فالوقف على محرمه عليهم.

وقد ضعف الإمام ابن جزى القول بجواز الوقف على قوله "أربعين سنة"، مع أنه قول محتمل لاحتماله في الإعراب وعدم قدحه في المعنى.

قال أبو عمرو الداني: وقوله فإنها محرمه عليهم في ذلك وجهان من التفسير والإعراب، فمن قال إن التحريم والتهيه كان أربعين سنة وهو قول ابن عباس والربيع والسدي نصب (أربعين) بـ(محرمه) على تفسير التحريم، فعلى هذا يكون الوقف على (يتيهون في الأرض)، وهو قول ابن عبد الرازق وهو اختيار ابن جرير، وقال الوقف على أربعين سنة ثم يستأنف (يتيهون في الأرض).

ومن قال إن التحريم كان أبداً وإن التيه كان أربعين سنة وهو قول عكرمة وقتادة نصب أربعين بـ(يتيهون) فعلى هذا يكون الوقف على محرمه عليهم وهو قول نافع ويعقوب والأخفش وأبي حاتم وهو اختياري.^{٤٥}

الترجيح: أرى أن الوقف على (محرمه عليهم) أولى؛ لبيان أن حرمانهم من دخول الأرض المقدسة للأبد، جزاء يوافق قولهم لنبيهم: (إنا لن ندخلها أبداً)؛ لأن لن تفيد مطلق النفي على رأي النحاة.

التوجيه البلاغي: وقف التعانق يظهر بين:

(مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ) تشير إلى تحريم الأرض عليهم.

(أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ): توضح مدة التحريم والفعل المترتب عليه وهو التيه في الأرض.

ومن أسرار البلاغة في هذا الوقف:

التأكيد والتوكيد: وقف التعانق يعزز من جدية التحريم ويؤكد على أن التيه مرتبط بمدة زمنية محددة.

الترابط الزمني: الوقف يربط بين الفعل (التحريم) ونتيجته الزمنية (التهيه)، مما يعزز من التسلسل الزمني للأحداث.

^{٤٥} الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو، المكتفى في الوقف والابتداء، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان (دار عمار، ٢٠٠١ م)،

الجمالية الصوتية: الوقف المناسب يضفي على النص تناغماً صوتياً، مما يجعل التلاوة أكثر جاذبية وتأثيراً.

تأثير وقف التعانق يتجلى في:

التحديد والتخصيص: وقف التعانق يحدد أن التحريم مرتبط بمدة زمنية، مما يمنع الفهم الخاطئ للتحريم المطلق.

التحفيز على التدبر: وقف التعانق يشجع القارئ على التدبر والتفكير في سبب العقوبة وطبيعتها.

وهذا يعكس الدقة والعمق الذي يمكن أن يوفره البلاغة في فهم النصوص الدينية.

4. الموضوع الثالث: وهذا الموضوع من التعانق مختلف فيه

(قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعُلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ)^{٤٦}

مثبت في المصحف الباكستاني، وذكره محمد مكي في نهاية القول المفيد.^{٤٧} وهذا من المواضع التي كثر الخلاف حوله، الخلاف في المعنى والكيفية، وهذا ليس محل بحثنا هنا.

الشاهد: (وَنَجْعُلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا)

(وَنَجْعُلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ)

الوقف الأول على قوله تعالى (إليكما) ويعانقه الوقف على (بآياتنا).

فيكون المعنى على الوقف الأول: أي سنقويك بأخيك، وتكون لكم الحجة الدامغة على فرعون وجنوده، فلا يستطيعون الوصول إليكم بالأذى أو القتل، أنتم يا موسى وهارون ومن آمن ظاهرون وغالبون على فرعون بتلك الآيات التي أيدناكم بها.

التخريج الإعرابي:

ونجعل: فعل مضارع مرفوع، لكما: جار ومجرور متعلقان بالفعل نجعل، سلطانا: مفعول به منصوب، فلا: الفاء

عاطفة، لا: حرف نفي، يصلون: فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه ثبوت النون لأنه من الأفعال الخمسة، والواو: فاعل، إليكما: جار ومجرور متعلقان بالفعل يصلون.

ويكون إعراب (بآياتنا) جار ومجرور متعلقان بفعل محذوف، تقديره: اذهبوا بآياتنا.^{٤٨}

ويكون المعنى على الوقف الثاني: إن فرعون لا يمكن أن يؤذيكم، فأنتم ممنوعون بسبب آياتنا.

التخريج الإعرابي للتعانق الثاني: (بآياتنا): جار ومجرور متعلقان بالفعل نجعل، أو متعلق بالفعل يصلون، أو باسم

الفاعل الغالبون، على اختلاف بين النحاة والمعرّبين.

^{٤٦} القصص، ٢٨/٣٥

^{٤٧} محمد نصر مكي، نهاية القول المفيد في علم تجويد القرآن المجيد (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١١)، ٢٢٩.

^{٤٨} الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ٣٢٦/٧.

ولا أرى موجبا للترجيح في هذه الأوجه فاختر منها ما ترى ترجيحه.^{٤٩}

وأرى أن الوقف على (فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا)

أولى لأن معاني النحو والسياق ومقتضى المقام هو الدليل؛ لأن نجاحهم أولى وأسبق وأهم من غلبتهم فرعون وجنوده.

التوجيه البلاغي

التوكيد على القوة والتأثير: الوقف يُظهر أهمية السلطان وقوته في حماية موسى وهارون من أعدائهم.

لفهم وقف التعانق بين "بِآيَاتِنَا" و"أَنْتُمَا" في الآية الكريمة: "قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا ۚ أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعُكُمَا الْعَالِيُونَ" (القصص: ٣٥) من حيث البلاغة، يمكن التطرق إلى عدة جوانب:

١. التوكيد والتأكيد

- "بِآيَاتِنَا": تشير إلى الآيات المعجزات التي هي دليل على صدق الرسالة وقوة الحجة التي يمتلكها موسى وهارون. هذا التعبير يعطي شعوراً بالسلطة الإلهية والتمكين.

- "أَنْتُمَا": تأتي مباشرة بعد "بِآيَاتِنَا" لتؤكد أن موسى وهارون هما من يحملان هذه الآيات، مما يربط بين القدرة الإلهية والتأييد الإلهي المباشر للأنبياء.

- التوكيد هنا يأتي من الانتقال السلس من ذكر "بِآيَاتِنَا" إلى "أَنْتُمَا" مما يجعل القارئ يدرك قوة الارتباط بين الآيات والأنبياء.

٢. التقابل والتناغم

- الوقف بين "بِآيَاتِنَا" و"أَنْتُمَا" يخلق نوعاً من التقابل الذي يعزز المعنى. الآيات تدل على القوة الإلهية، و"أَنْتُمَا" تدل على حاملها هذه القوة. هذا التقابل يعطي شعوراً بالتناغم والتكامل بين الجانب الإلهي والبشري في الرسالة.

- التناغم: يأتي من خلال التتابع اللغوي والتوازي بين العناصر، مما يضيف جمالاً على النص ويعزز من قوة الرسالة.

٣. الربط والتسلسل

- وقف التعانق هنا يربط بين سبب ونتيجة. "بِآيَاتِنَا" هو السبب (الآيات التي تمنح القوة)، و"أَنْتُمَا" هو النتيجة (حاملو هذه القوة والذين يفضلها سيكونون الغالبين).

- هذا التسلسل يسهم في إيضاح الفكرة بأن الانتصار والغلبة ليست بسبب القوة الذاتية فقط، بل هي بسبب الآيات الإلهية التي تمنحهم التمكين.

^{٤٩} الدرويش، المصدر نفسه، ٣٢٦/٧

٤. الجمالية الصوتية

- من الناحية الصوتية، الانتقال من نهاية كلمة "بَيَاتِنَا" ذات المد إلى بداية كلمة "أَنْتُمْ" ذات الهمزة يخلق تناغمًا صوتيًا يجذب السامع ويضفي موسيقى داخلية على النص.

- هذا التناغم الصوتي يعزز من تأثير النص على السامع والقارئ، مما يزيد من قوة البلاغة وجمالية التعبير. فوقف التعانق بين "بَيَاتِنَا" و"أَنْتُمْ" في هذه الآية يعزز من البنية البلاغية للنص عبر التوكيد والتأكيد، التقابل والتناغم، الربط والتسلسل، والجمالية الصوتية. كل هذه العناصر تعمل معًا لتقديم رسالة قوية ومؤثرة تُظهر التمكين الإلهي والدعم المباشر للأنبياء.

الموضع الرابع: قوله تعالى:

(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)^{٥٠}

الشاهد: (شهدنا) يراقب مع قوله تعالى: (بلى).

(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) (شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)

فيذا وقف القارئ على الموضع الأول: قالوا بلى، ثم يستأنف القراءة، ويحق للقارئ أن يقف على قوله تعالى: بلى شهدنا، ويمتنع الوقوف على كليهما.

فإن كان الشهود من ذرية آدم على أنفسهم، فالوقوف على شهدنا، وإن كان الشهود الملائكة أو غيرهم، فالوقوف على كلمة (بلى).

يقول الرمخشري: فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرهم، وقال لهم: ألسنت بربكم، وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا وأقرنا بوحدانيتك.^{٥١}

وقد وقف نافع عند هذا الموضع.^{٥٢}

التوجيه الإعرابي

ألسنت بربكم: الهمزة حرف استفهام، لست: فعل ماض ناقص، والتاء اسمه، بربكم: الباء حرف جر زائد، ربيكم: اسم مجرور لفظاً منصوب محلاً خبر ليس، كم: ضمير متصل مضاف إليه، وجلة ألسنت بربكم: مقول القول في محل نصب مفعول به، قالوا: فعل ماض والواو ضمير متصل فاعل، بلى: حرف جواب. شهدنا: فعل ماض مبني على السكون، نا: فاعل،

^{٥٠} الأعراف، ١٧٢/٧

^{٥١} الرازي، الكشف، ١٧٦/٢.

^{٥٢} الداني، المكتفى في الوقف والابتداء، ٨٠.

أن تقولوا: أن حرف مصدري وناصب، تقولوا فعل مضارع منصوب وعلامة نصبه حذف النون، والوا ضمير متصل فاعل، والمصدر المؤول في محل نصب مفعول لأجله على تقدير حذف المضاف، خشية أن تقولوا.

وجملة: «شهدنا...» لا محل لها استئنافية... إنا في حيز القول السابق أي قول الذرية، وإنا يعود إلى قول الملائكة.^{٥٣}

الترجيح: رجح ابن جرير الوقف على (قالوا بلى شهدنا)^{٥٤}، في حين أجاز ابن عطية الوقف على الموضعين.^{٥٥}

وأرى أنه يجوز الوقف على الموضعين؛ لأن المعنى لا يختل بأي موضع، وكذلك يسانده الإعراب.

فإذا وقفنا عند "بلى" تكون الجملة مكتملة بمعنى الإيجاب والتأكيد، وعند "شهدنا" تأتي الشهادة لتكمل السياق، مما يعكس تكامل المعاني حتى عند التوقف في مواضع مختلفة.

التوجيه البلاغي

- التوكيد والإثبات: استخدام "بلى" يأتي لتأكيد النفي الضمني الموجود في السؤال "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ"، فالكلمة تُثبت الربوبية وتزيل أي شك.

- الشهادة: إضافة كلمة "شهدنا" تضيف بعداً بلاغياً إضافياً يؤكد الإقرار والمعرفة.

- السياق البلاغي: استخدام التعانق هنا يعزز التوكيد واليقين في الرد على السؤال، مما يضيف على النص قوة وجمالية إضافية.

دلاليًا:

- الدلالة على الربوبية: السؤال "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" يأتي كبيان لحق الربوبية، والجواب "بلى" شهدنا يؤكد هذه الربوبية.

- تأكيد الحجة: توقف التعانق يسمح للقارئ بالتأمل في الشهادة والاستجابة، مما يعزز فهم الحجة الربانية على بني آدم.

- التحذير من الغفلة: الإشارة إلى (أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) تأتي كتحذير من ادعاء الجهل أو الغفلة، مما يعزز من مسؤولية الإنسان تجاه عهده.

وقف التعانق في هذه الآية الكريمة يعزز من الترابط النحوي، ويضيف بعداً بلاغياً قوياً من خلال التأكيد والتوكيد، ويساهم في تعميق الدلالة على الربوبية والمسؤولية الإنسانية. هذا الوقف يعكس الإعجاز اللغوي والبلاغي للقرآن الكريم، حيث تكتمل المعاني وتعمق حتى في نقاط الوقف المختلفة.

^{٥٣} محمود الصافي، الجدول في إعراب القرآن (دمشق: دار الرشيد، بيروت: مؤسسة الإيمان، ١٩٩٥ م)، ١٢٣/٥.

^{٥٤} أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٢٢/١٣.

^{٥٥} ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ١٧٦/٢.

الخاتمة

مما لا شك فيه أن تدبر القرآن الكريم، والبحث في الظواهر الالفتة للنظر في آياته يخدم القرآن واللغة، ويسهم في تحلية المعاني، ويوضح الدلالة السياقية التي هي موضع البحث، ويطيّب لي أن أقدم أبرز النتائج التي وصلت إليها:

اختلاف الدلالة في وقف التعانق كان تبعاً لاختلاف التراكيب النحوية، إن الحديث عن وقف المعانقة في القرآن الكريم يُوضح بالاستعانة بعلوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وكذلك من خلال العلوم الشرعية من تفسير وتجويد وقراءات، مما يدل على جلال هذه اللغة المستحقة لنزول القرآن بها.

وقف التعانق أظهر بوضوح علاقة النحو بالمعنى، وأنه أحد الأدوات المهمة لتفسير آيات الذكر الحكيم وبيان معانيها، وقد تنبه لذلك العلماء؛ فأفادوا من علم النحو في التفسير.

كل وقف معانقة هو بحد ذاتها آية تستحق التأمل والوقوف عند دلالتها، واستجلاء المعاني التي يمثلها هذا الوقف.

الاختلاف وتعدد تسمية هذا الوقف (المعانقة أو التجاذب أو المراقبة) هو دليل على أنه توقيفي غير توقيفي، وهو عبارة عن اجتهاد العلماء.

المعنى لا يختل عند تطبيق وقف المعانقة؛ فالوقف على أحد الموضوعين لا يؤدي لخلل في المعنى، والضابط في ذلك نحوي كل كلمة متعلقة بما قبلها أو بما بعدها.

التكامل المعرفي بين علوم البلاغة والنحو والتجويد والقراءات، فالعلاقة بين هذه العلوم هي علاقة تكامل وتداخل.

ويبقى الأمر بحاجة إلى مزيد من التقصي والتدبر، للتعرف على مواطن التعانق وصوره ومقاماته؛ للكشف عن الأسرار البلاغية ومواطن الإعجاز، ونسأل الله أن يقيض لكتابه الكريم من يقوم بهذه المهمة الجليلة.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

المصادر والمراجع

- ابن الجزري، أبو الخير محمد. *النشر في القراءات العشر*. مصر: دار الكتب العربية، ١٩٩٩.
- ابن جزى الكلبي الغرناطي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله. *التسهيل لعلوم التنزيل*. تحقيق: عبد الله الخالدي. بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٦ هـ.
- ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩ م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري. *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- الألوسي، الفضل شهاب الدين محمود. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. دار الفكر، ١٣٩٨ هـ.
- البغدادى الدارقطنى، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار. *سنن الدارقطنى*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد بهوم. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤ م.
- الجرسي، محمد مكى نصر. *نهایة القول المفید فی علم التجوید*. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١١.
- الحصري، محمود خليل. *معالم الاهتداء إلى معرفة الوقوف والابتداء*. دار ابن الهيثم، ٢٠٠٩.
- الحملوي، أحمد. *شذاه العرف في فن الصرف*. ت تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله. الرياض: مكتبة الرشد.
- الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو. *المكتفى في الوقف والابتداء*. تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان. عمان: دار عمار، ٢٠٠١ م.
- درويش، محيي الدين. *إعراب القرآن وبيان*. حمص: دار الإرشاد للشئون الجامعية، بيروت: دار ابن كثير، ١٤١٥ هـ.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين. *مفاتيح الغيب، التفسير الكبير*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق. *معاني القرآن وإعرابه*. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨ م.
- الزركشي، بدر الدين محمد. *البرهان في علوم القرآن*. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ.
- الزحشري، جار الله. *الكشاف*. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.
- السمين الحلبي. *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*. تحقيق: أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، ٢٠١٣ م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. *الإتقان في علوم القرآن*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م.

شوك، محمد عادل. *تعانق الوقف في القرآن الكريم دراسة موضوعية دلالية، مجلة آفاق التراث والثقافة، السنة العشرون، العدد الثمانون، محرم ١٤٣٤ هـ.*

عبائي، عبد الرسول. *الوقف والابتداء في القرآن الكريم دراسة وتطبيقاً.* بيروت: جمعية القرآن الكريم للتوجيه والإرشاد، ٢٠١١م.

عبد العليم، محمد محمد. *من بلاغة الوقف في القرآن الكريم، حولية اللغة العربية.* القاهرة، العدد ١٩، ٢٠٠١م.

مكي، محمد نصر. *نهایة القول المفيد في علم تجويد القرآن المجيد.* القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١١م.

الميموني، عبد الله علي. *فضل علم الوقف والابتداء وحكم الوقف على رؤوس الآيات.* الرياض: دار القاسم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.

النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل. *القطع والائتناف.* تحقيق: عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي. السعودية: دار عالم الكتب، ١٩٩٢م.

النيسابوري، الإمام مسلم بن الحجاج القشيري. *صحيح مسلم.* تحقيق: فؤاد عبد الباقي. القاهرة: عيسى الباب الحلبي وشركاه، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٤ هـ.

الهذلي، يوسف بن علي بن جبارة بن محمد بن عقيل بن سواده أبو القاسم. *الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها.* تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب. القاهرة: مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ٢٠٠٠م.

Kaynakça / References

- Abâî, Abdürresûl. *Vakf ve İbtidâ fî Kur'ân Kerîm Dirâseten ve Tatbîkan*. Beyrut: Cem'iyetü'l-Kur'ân Kerîm li't-Tevcîh ve'l-İrşâd, 2011.
- Abdülalim, Muhammed Muhammed. *Min Belâğati'l-Vakf fî Kur'ân Kerîm*. Havliyyetü'l-Lügat Arabiyye, Kahire, Sayı 19, 2001.
- Âlûsî, Fazl Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri Kur'ân Azîm ve's-Sab'i'l-Mesânî*. Dârü'l-Fikr, 1978.
- Bağdâdî Dârakutnî, Ebû Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mes'ûd b. Nu'mân b. Dînâr. *Sünenü Dârakutnî*. Tahkîk: Şuayb Arnâût, Hasan Abdülmen'im Şelebî, Abdüllatîf Harzallah, Ahmed Berhûm, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dânî, Osman b. Said b. Osman b. Ömer Ebû Amr. *Müktâfî fî Vakf ve İbtidâ*. Tahkîk: Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Amman: Dârü Ammar, 2001.
- Derviş, Muhyiddin. *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*. Humus: Dârü'l-İrşâd li's-Şuûni'l-Câmiyye, Şam: Dârü'l-Yemâme, Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1994.
- Hamelâvî, Ahmed. *Şezâü'l-Arf fî Fenni's-Sarf*. Tahkîk: Nasrullah Abdurrahman Nasrullah, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.
- Husarî, Mahmûd Halîl. *Meâlimü'l-İhtidâe ilâ Ma'rifeti'l-Vukûf ve İbtidâ*. Dârü İbnü'l-Heysem, 2009.
- İbn Cüzey el-Kelbî Gırnâtî, Ebû Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah. *Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*. Tahkîk: Abdullah Hâlidî, Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1995.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerîya Kazvînî Râzî Ebû Hüseyin. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüga*. Tahkîk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer Kureşî Basrî. *Tefsîru Kur'ânî'l-Azîm*. Tahkîk: Sâmi b. Muhammed Selâme, Riyad: Dârü't-Tıybe li'n-Nashr ve't-Tevzi', 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1999.
- Mekkî, Muhammed Nasr. *Nihâyetü'l-Kavl Mufid fî İlmi Tecvîdi'l-Kur'ân Mecîd*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2011.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Kat' ve İ'tinâf*. Tahkîk: Abdurrahman b. İbrahim Matruudî, Suudi Arabistan: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1992.
- Nisâbü'rî, İmâm Müslim b. Haccâc Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Tahkîk: Fuâd Abdülbâkî, Kahire: İsâ Bâb Halebî ve Şurekâhû, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.

- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyin et-Teymî, lakabı Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-Gayb, et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Semin Halebî, Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn. Tahkîk: Ahmed Muhammed Harrât, Şam: Dârü'l-Kalem, 2013.
- Şûk, Muhammed Âdil. *Teânuku'l-Vakf fî Kur'ân Kerîm Dirâse Mevduiyye Delâliyye*. Mecelletü Âfâki't-Türâs ve's-Seqâfe, 20. Yıl, Sayı 80, 2012.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâleddîn. *İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Tahkîk: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Zeccâc, İbrahim b. es-Serrî b. Sehl Ebû İshâk. *Me'âni Kur'ân ve İ'râbuhu*. Tahkîk: Abdülcelîl Abdu Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah. *Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed. *Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Tahkîk: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 287-326.

Issue: 21, 2025, 287-326.

Din Eğitimi Bağlamında 14-18 Yaş Öğrencilerinin Dini İçerik Üreten Youtuberlarla İlgili Görüşleri

The Opinions of 14-18-Year-Old Students on Religious Youtubers Within The Context of Religious Education

Aslıhan Atik

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Adana/Türkiye

aslihanatik@cu.edu.tr | ORCID: [000-0002-0773-8927](https://orcid.org/000-0002-0773-8927) | ROR ID: [05wxkj555](https://ror.org/05wxkj555)

Ayşe Yalaza

Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Adana/Türkiye

ayse01ylz@gmail.com | ORCID: [0009-0005-5273-3235](https://orcid.org/0009-0005-5273-3235) | ROR ID: [00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

25 Şubat 2025 25 February 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

15 Mayıs 2025 15 May 2025

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Aslıhan Atik, Ayşe Yalaza).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Aslıhan Atik, Ayşe Yalaza).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

(Bu çalışma, Ayşe Yalaza tarafından 2024 yılında Doç. Dr. Aslıhan Atik danışmanlığında yazılan "Din Eğitimi Bağlamında 14-18 Yaş Öğrencilerinin Dini İçerik Üreten Youtuberlarla İlgili Görüşleri" isimli yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Atıf/ Cite as

Atik, Aslıhan – Yalaza, Ayşe. "Din Eğitimi Bağlamında 14-18 Yaş Öğrencilerinin Dini İçerik Üreten Youtuberlarla İlgili Görüşleri". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 287-326.

DOI: [10.52886/ilak.1646943](https://doi.org/10.52886/ilak.1646943)

Atik, Aslıhan – Yalaza, Ayşe. "The Opinions Of 14-18-Year-Old Students On Religious Youtubers Within The Context Of Religious Education". *Theological Academia* 21 (June 2025), 287-326. DOI: [10.52886/ilak.1646943](https://doi.org/10.52886/ilak.1646943)

Özet

Gelişim, döllenme ile başlayan ve yaşam boyu devam eden bir değişim sürecidir. Bu yönüyle gelişim, yalnızca büyümeyi değil; aynı zamanda yaşlanma ve ölüm süreciyle birlikte ortaya çıkan gerilemeyi de kapsayan bir süreçtir. Bireyler gelişirken, bedensel ve ruhsal açıdan birçok süreç de eşzamanlı olarak gelişir, değişir ve farklılaşır. Bu gelişim süreci; büyüme, olgunlaşma, öğrenme ve hazır bulunuşluk gibi etkenler doğrultusunda şekillenir. Söz konusu süreçler birbirinden bağımsız düşünülemez; her birindeki gelişim düzeyi, diğerlerini olumlu ya da olumsuz yönde etkiler. Gelişimsel dönemler içinde en kritik öneme sahip olan ergenlik, birey açısından biyolojik, psikolojik, zihinsel ve sosyal değişimlerin yoğun ve hızlı yaşandığı bir dönemdir. Bu yönüyle ergenlik, gelişim sürecinin en sancılı ve çalkantılı evresidir. Bu dönemde birey; aile, okul ve akran gruplarıyla sürekli iletişim ve etkileşim içerisinde olurken, aynı zamanda çeşitli mücadeleler de verir. Aslında bu mücadelenin önemli bir kısmı, ergenin kendi iç dünyasında yaşanmaktadır. Bu süreçte sosyalleşme, kimlik edinme ve kişilik gelişimi, ergene önemli ölçüde zorluk yaşatmaktadır. Ergen, bir yandan içinde bulunduğu toplumun bir parçası olma çabası içerisindeyken; diğer yandan kendi bireyselliğini ortaya koymak için çeşitli yollar denemektedir. Yaşam boyu gelişim sürecinde, ergenlik dönemi kimlik arayışının yoğunlaştığı bir evredir. Bu süreçte ergen, içinde bulunduğu toplumun dini inanç sistemini ve kendi dini kimliğini anlamlandırmaya çalışırken pek çok faktörden etkilenmektedir. Aile, okul ve arkadaş grubu bu faktörlerin başında gelirken; son yıllarda hızla gelişen teknoloji ve buna bağlı olarak artan sosyal medya kullanımı da bu süreçte önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Sosyal medyanın sunduğu yeni imkânlar, ergenler için farklı potansiyeller ortaya çıkarmıştır. Özellikle kimlik arayışı sürecindeki ergenler için, dijital içerik üreticileri – bir diğer ifadeyle Youtuberlar – rol model konumuna gelmeye başlamıştır. Bu çalışmada, dini içerik üreten Youtuberların 14-18 yaş arası ergenlerin dini yaşantılarına olan etkileri araştırılmıştır. Araştırma kapsamında, 14-18 yaş grubundaki ergenlerin dini içerik üreten Youtuberlar hakkında ne düşündükleri ve bu içeriklerin onlara nasıl etki ettiği nitel araştırma metodolojisi çerçevesinde ele alınmıştır. Anlam arayışına odaklanan nitel araştırmalar, bireylerin yaşantılarını nasıl yorumladıklarını, dünyalarını nasıl yapılandırdıklarını ve deneyimlerine ne tür anlamlar yüklediklerini anlamayı amaçlar. Bu çalışmada ise bir bireyi, grubu ya da kültürel durumu derinlemesine incelemeye yönelik durum çalışması deseni kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, dini içerik üreten Youtuberların 14-17 yaş aralığındaki ergenler tarafından sıklıkla takip edildiği belirlenmiştir. Bu Youtuberların, din eğitimi bağlamında ergenlerin dini öğrenmelerine, dini bilgi edinmelerine ve dini kimlik oluşum süreçlerine katkı sağladıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Gelişim, Dini Gelişim, Ergenlik, Sosyal Medya.

Abstract

Development is the process of change that begins with fertilization and continues throughout life. In this respect, development is a process that includes not only growth but also the regression that occurs with the process of aging and death. As individuals develop, many physical and mental processes simultaneously develop, change, and differentiate. This development process is shaped by factors such as growth, maturation, learning, and readiness. These processes cannot be considered independently of each other; the level of development in each affects the others positively or negatively. Adolescence, which is the most critical developmental period, is a period in which the individual experiences intense and rapid biological, psychological, mental, and social changes. In this respect, adolescence is the most painful and turbulent phase of the development process. During this period, the individual is in constant communication and interaction with family, school, and peer groups, while at the same time struggling with various issues. In fact, a significant part of this struggle is experienced in the adolescent's own inner world. In this process, socialization, identity acquisition, and personality development present significant difficulties for the adolescent. While the adolescent is trying to be a part of the society he is in, on the other hand, he is trying various ways to reveal his individuality. In the lifelong development process, adolescence is a phase in which the search for identity intensifies. In this process, the adolescent is affected by many factors as he tries to make sense of the religious belief system of the society he lives in and his own religious identity. While family, school, and groups of friends are the main factors, rapidly developing technology and the increasing use of social media in recent years have also started to play an important role in this process. New opportunities offered by social media have revealed different potentials for adolescents. Especially for adolescents in the process of searching for their identity, digital content producers – in other words, YouTubers – have begun to become role models. In this study, the effects of YouTubers producing religious content on the religious lives of adolescents between the ages of 14-18 were investigated. Within the scope of the research, what adolescents in the 14-18 age group think about YouTubers who produce religious content and how these contents affect them are discussed within the framework of qualitative research methodology. Qualitative research focusing on the search for meaning aims to understand how individuals interpret their lives, how they structure their worlds, and what meanings they attribute to their experiences. In this study, a case study design was used to examine an individual, group, or cultural situation in depth. According to the research results, it was determined that YouTubers who produce religious content are frequently followed by adolescents between the ages of 14 and 17. It was concluded that these YouTubers contribute to adolescents' religious learning, religious knowledge, and religious identity formation processes in the context of religious education.

Keywords: Religious Education, Development, Religious Development, Adolescence, Social Media.

Giriş

İnsan, yaşamı boyunca fiziksel, biyolojik, sosyal ve psikolojik açılarından çeşitli evrelerden geçmektedir. Bu evreler, her bireyin kendi varoluş sürecine özgü farklılıklar içermekle birlikte, genel olarak benzer gelişimsel örüntüler sergiler. Tüm bu evreler, bireyin çok yönlü gelişimi açısından önemli bir rol oynamaktadır. Bu süreçler arasında kritik bir dönüm noktası olan ergenlik, gelişimsel sürecin en önemli basamaklarından birini oluşturur. Ergenlik dönemi, bireyin bir yönüyle hâlâ çocuk olduğu; diğer yönüyle ise fizyolojik ve psikolojik açıdan yoğun değişimlerin ve derin arayışların yaşandığı bir geçiş evresidir. Bu dönem, ergenin zihinsel kapasitesinin derinleştiği, üst düzey düşünme ve analiz yeteneğinin geliştiği bir evredir. Ergen, bu süreçte alternatif düşünme becerileri kazanmaya başlar. Üst düzey bilişsel yetilerin arttığı bu dönemde, birey kendisine sunulan bilgileri sorgulamadan kabul etmek yerine, onları anlamaya, değerlendirmeye ve içselleştirmeye yönelir. Bu nedenle ergenlik, aynı zamanda bir “şüphe ve sorgulama dönemi” olarak da tanımlanmaktadır.¹ Hayatı, yaşamın anlamını, içinde bulunduğu toplumu ve toplumsal inançları sorgulayan ergen, bu çabayı anlam arayışı kapsamında gerçekleştirmektedir. Anlam arayışının en yoğun yaşandığı bu dönemde; hayata karşı yabancılaşma, toplumun değerlerini ve kurallarını sorgulama, dine karşı uzaklaşma ya da yakınlaşma, karamsar ruh hâllerinin artması ve hatta intihar gibi davranışlar gözlemlenebilmektedir. Bu tür durumlar, ergenin hayatı anlamlandırma ihtiyacından kaynaklanmaktadır.² Bu arayış sürecinde ergenler, toplumsal cinsiyet rollerini üstlenmeye, bir değerler bütünü ve ahlaki çerçeve edinmeye çalışırlar.³

Zihinsel olarak derinleşen ve genişleyen sorgulama sürecini beraberinde getiren ergenlik dönemi, bu yönüyle din eğitimi açısından özel bir öneme sahiptir.⁴ Bu dönemde birey, ezber ve taklide dayalı öğrenmeden; anlama, içselleştirme ve davranışlarını bilinçli bir şekilde gerçekleştirme aşamasına geçmeye başlar. Diğer bir ifadeyle, taklitten tahkike geçiş süreci yaşanır. Aynı zamanda bu evrede birey; Allah, ahiret ve melekler gibi soyut kavramları kavrayabilme açısından, bilişsel olarak somut işlemler döneminden soyut işlemler dönemine geçiş yapar.⁵ Tüm bu gelişimsel değişimlerle birlikte ergenin sosyal çevresi de dönüşüme uğrar. Aileden duygusal olarak uzaklaşmaya başlayan ergen, ilgisini giderek dış dünyaya yöneltir. İlgili alanlarının gelişimi ve yönelimi, bireyin sosyal çevresiyle ve bu çevrenin ilgileriyle doğrudan ilişkilidir. Ergenlik döneminde soyut düşünme becerileri gelişen birey, merak ettiği konularda daha derinlemesine sorgulamalar yapar; ön kabulleri doğrudan kabul etmek yerine "neden", "kim", "ne", "nasıl" gibi sorularla hareket

¹ Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi, Kuramsal Bir Çalışma* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 1999), 150-160.

² Yasin Kuruçay, "Ergenlerde Dinin Hayatın Anlamına Olan Etkisi Üzerine Bir Araştırma", *Eskiye Dergisi* 41 (2020), 601.

³ John W. Santrock, *Ergenlik* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020).

⁴ Mehmet Su, *Gençlik ve Din Eğitimi (Din Dışı Kimliklerle Karşılaşma ve Dönüşüm)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025).

⁵ Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Gençlik Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2023), 93-98.

etmeye başlar. Bu süreçte, Allah'ı yakından tanımaya çalışan ergen, çevresindeki bireyleri dinî sorularla zorlayabilir ve bu sorulara tatmin edici yanıtlar arar. Uyanış düzeyine bağlı olarak ergen, bu sorgulama süreciyle eşzamanlı biçimde öğretmenleri, okul ortamını ve akran gruplarını da kapsayan bir sosyalleşme süreci yaşar. Bu dönemde birey, kimlik geliştirme çabası doğrultusunda kendisine çeşitli rol modeller ve temsiller oluşturur. Kitle iletişim araçlarının hayatımıza girmesinden önce, sosyal çevre ergenlere destek olma, onlara değerleri aktarma ve bu değerleri yaşatma konusunda daha belirgin bir rol üstlenmekteydi. Bu dönemde ergenler için topluluk içerisinde yer alan gerçek rol modeller daha görünür ve etkiliydi. Ancak zamanla kitle iletişim araçlarının çeşitlenmesiyle birlikte, sembolik rol modeller de yaşamın bir parçası hâline gelmiş ve ergenlerin değer algıları üzerinde etkili olmaya başlamıştır. 2004 yılıyla birlikte internetin karşılıklı konuşma ve iletişim kurmaya olanak sağlayan web 2.0 araçlarıyla sosyal medya da hayatımıza hızlı bir giriş yapmıştır. Günümüzde sosyal medya, iletişim ve etkileşim amacıyla yaygın biçimde kullanılan ve etki alanı giderek genişleyen bir mecra hâline gelmiştir. Ulaşılabilirlik açısından oldukça güçlü olan bu platformlar; ekonomi, tüketim, moda, politika ve din gibi pek çok alanda bireyler ve toplumlar üzerinde etkili olmaktadır. Bu bağlamda hem kendini hem de çevresini keşfetmeye çalışan, çeşitli kimlikler geliştirerek yaşam yolculuğuna yön vermeye çalışan ergenler için, din eğitimi açısından sosyal medyanın etkisini anlamak önemli hâle gelmiştir. Özellikle dini kimlik ve değer oluşumunun ön plana çıktığı ergenlik döneminde, bu süreci etkileyen önemli faktörlerden birinin sosyal medya platformları — özellikle YouTube — ve bu mecrada faaliyet gösteren dini içerik üreticileri (Youtuberlar) olduğu söylenebilir. Ergenlik dönemi bireyin kendisine ve hayata dair anlam oluşturduğu, dünyada kendine ait bir yer bulmaya çalıştığı bir dönemdir. Dini gelişim açısından da bir sorgulama sürecine girildiği için ayrı bir öneme sahiptir. Ergenin gelişimsel olarak zihinsel kavrama ve bilinçlenme süreci artarken, hayatının vazgeçilmez bir parçası haline gelen sosyal medya ve bu alan içinde yer alan dini içerik üreten Youtuberların etkilerinin neler olduğu din eğitimi açısından oldukça önem kazanmıştır. Çünkü hızla gelişen teknoloji çağında eğitimin, aileyle ve okulla sınırlı kalmadığı bir dönemin içerisinde girilmiştir. Aile; bireyin dini eğitimin temellerinin atıldığı ilk yerdir. Bunu sırasıyla gelişim özelliklerine göre okul ve arkadaş grubu izlerken artık sosyal medya bu döngünün içinde yerini almıştır. Hatta öyle ki dini bilgi kaynakları arasında yer alıp almaması tartışmaya açılmıştır.⁶ Yukarıda ifade edilen hususlardan hareketle Youtube'da faaliyet gösteren dini içerikli kanalların ergenler üzerindeki etkilerinin din eğitimi bağlamında ortaya çıkarılması oldukça önemlidir.

⁶ Ashlhan Atik, "Teknolojinin Din Eğitimi ile Bütünleştirilmesinin İmkânı" *Dijital Dönüşüm ve Din*, ed. R. Demir - H. Sarı (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2025), 219-248; Sümeyra Yakut – Cemil Oruç, "Z Kuşağı Gençlerinin Sosyal Medya Kullanımlarının Dini Öğrenmelerine Etkileri", *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 12/23 (2025), 141-161; Cemil Oruç, "Çocuk Medyalarında Dinin Sunuluşu", *Çocuk ve Medeniyet*, 12 (2021), 147-171.

1. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, 14–18 yaş arası ergenlerin din eğitimi sürecinde, dini içerik üreten Youtuberların rolünü ortaya koymaktır. Bu doğrultuda, YouTube platformunda dinî içerikler üreten içerik üreticilerinin, bu içerikleri takip eden ergen bireyler üzerindeki etkilerinin incelenmesi hedeflenmektedir. Bu çerçevede araştırmanın temel problem cümlesi: 14-18 yaş ergenlerin din eğitiminde dini içerik üreten Youtuberların rolü nedir? Bu problem çerçevesinde alt problem cümleleri aşağıdaki gibidir:

- 14-18 yaş arası ergenlerin, dini içerik üreten Youtuberları takip etme nedenleri nelerdir?
- 14–18 yaş arası ergenler, dini içerik üreten Youtuberlar tarafından sunulan videolarda hangi konulara ilgi göstermektedir?
- Ergenlerin dini gelişim düzeyleri ile dini içerik üreten Youtuberları takip etme durumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- Ergenlerin dini içerik üreten Youtuberları takip etme durumları; okul türü, anne-baba eğitim durumu, sosyo-ekonomik düzey ve ailedeki dindarlık seviyesi açısından farklılık göstermekte midir?
- Ergenler, dini içerik üreten Youtuberları; ailede ve okulda verilen dini eğitimi pekiştirmek amacıyla mı, yoksa bu ortamlarda eksik kalan dini bilgileri tamamlamak için mi takip etmektedir?

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

14–18 yaş arası ergenlerin din eğitiminde, dini içerik üreten Youtuberların rolünü derinlemesine incelemeyi amaçlayan bu çalışma, nitel araştırma yöntemiyle yürütülmüştür. Anlam arayışına odaklanan nitel araştırmalar; bireylerin yaşantılarını nasıl yorumladıklarını, dünyayı nasıl algıladıklarını ve deneyimlerine nasıl anlamlar yüklediklerini ortaya koymayı amaçlar.⁷ Bu çalışmada, bir bireyi, grubu ya da belirli bir durumu kendi bağlamı içerisinde derinlemesine anlamayı ve tanımlamayı amaçlayan⁸ durum çalışması deseni kullanılmıştır. Araştırma kapsamında durum çalışması desenlerinden iç içe geçmiş tekli durum çalışması planlanmış ve uygulanmıştır.

2.2. Çalışma Grubu

Ele alınan konunun her bir boyutunu derinlemesine inceleyerek bütüncül bir bakış açısı kazandırmayı amaçlayan durum çalışmasında, çalışma grubu tek bir birey, kurum (örneğin okul, fakülte, bölüm, şirket vb.) ya da topluluklardan

⁷ Ahmet Saban - Ali Ersoy, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri* (Ankara: Anı Yayınları, 2019), 222.

⁸ Saban – Ersoy, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*, 88.

oluşabileceği gibi; bir grup (örneğin aile, sosyoekonomik sınıf vb.) üzerine de odaklanabilir.⁹ Çalışma grubu esnek bir araştırma imkânı sunduğu için amaçlı örneklem çerçevesinde belirlenmiştir. Amaçlı örnekleme temel amaç, araştırmanın konusunu oluşturan kişi, olay ya da durum hakkında ve belirlenmiş bir amaç doğrultusunda derinlemesine bilgi toplamaktır.¹⁰ Araştırmanın örneklem grubu, amaçlı örnekleme yöntemiyle birlikte kartopu ve kolayda (tesadüfi) örnekleme tekniklerinin bir arada kullanıldığı maksimum çeşitlilik örneklemeyle oluşturulmuştur. Farklı sosyo-ekonomik ve eğitim seviyelerine sahip ergenlerin dahil edildiği çalışmada, 14–18 yaş aralığında olan ve ortaöğretime devam eden öğrencilerden, ulaşılabilir çeşitli liselerde öğrenim gören bireyler örnekleme dahil edilmiştir. Katılımcılar gönüllülük esasına göre seçilmiş, araştırmacı ile katılımcılar arasında güvene dayalı bir ilişki kurulduktan sonra görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Mülakat soruları, katılımcıların onayı alınarak sesli olarak kaydedilmiş ve analiz için ayrıntılı dökümler yapılmıştır. Katılımcıların mahremiyetini korumak amacıyla her bireye K1, K2, K3 şeklinde kodlar verilmiştir. Gelişimsel açıdan yaş önemli bir değişken olarak görüldüğü için, bu kodlara katılımcının yaşı parantez içinde eklenmiştir (örneğin K1[14], K2[17], K3[15]). Araştırmaya katılan toplam 24 öğrencinin 5'i erkek, 19'u kızdır. Kartopu ve kolayda örnekleme teknikleri kullanılmasına rağmen, dini içerik üreten Youtuberları takip eden erkek öğrenci sayısının sınırlı olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 1. Araştırmaya Katılanların Yaş Durumuna Göre Dağılımları

Yaş	N
14	7
15	3
16	4
17	8
18	2
Toplam	24

Araştırmaya katılan öğrencilerin yaş dağılımı incelendiğinde; 14 yaş grubunda 7 kişinin, 15 yaş grubunda 3 kişinin, 16 yaş grubunda 4 kişinin, 17 yaş grubunda 8 kişinin ve 18 yaş grubunda 2 kişinin yer aldığı görülmektedir.

⁹ Saban – Ersoy, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*, 45.

¹⁰ Murat Özdemir, “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/1 (2010), 323-343.

Tablo 2. Araştırmaya Katılanların Ortaöğretim Sınıflarına Göre Dağılımları

Sınıf	N
9.sınıf	8
10.sınıf	4
11.sınıf	5
12.sınıf	7
Toplam	24

Araştırmaya katılanların sınıf düzeyleri incelendiğinde 8 kişi 9.sınıf, 4 kişi 10.sınıf, 5 kişi 11.sınıf ve 7 kişi 12.sınıf düzeyinde eğitim almaktadır.

Tablo 3. Araştırmaya Katılanların Ortaöğretim Okul Türlerine Göre Dağılımları

Okul Türü	N
İmam Hatip Lisesi	15
Mesleki ve Teknik Lise	5
Sağlık Meslek Lisesi	3
Anadolu Lisesi	1
Toplam	24

Araştırmaya katılan öğrencilerin okul türlerine bakıldığında; 15 kişinin Anadolu İmam Hatip Lisesi, 5 kişinin Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, 3 kişinin Sağlık Meslek Lisesi ve 1 kişinin ise Anadolu Lisesi öğrencisi olduğu görülmektedir. Sınava hazırlık süreci, dinî içeriklere mesafeli yaklaşım gibi çeşitli nedenlerle, dini içerik üreten Youtuberları düzenli olarak takip eden öğrencilerin büyük çoğunluğunu Anadolu İmam Hatip Lisesi öğrencileri oluşturmaktadır. Bu durum, çalışma grubunun ağırlıklı olarak bu okul türünden seçilmesine neden olmuştur.

2.3. Veri Toplama Araçları

Nitel veri elde etmeyi amaçlayan araştırmalar, bireylerin ya da kurumların dünyayı ve yaşadıkları olayları nasıl yorumladıkları ve anlamlandırdıklarıyla ilgilenir. Bu nedenle, veriler doğal ortamdan kopmadan; gözlem, görüşme gibi teknikler aracılığıyla, belirli amaçlar doğrultusunda toplanır. Nitel araştırmalarda en sık kullanılan veri toplama aracı görüşmedir. Bu çalışmada da veri toplamak amacıyla yarı yapılandırılmış mülakat tekniği tercih edilmiştir. Daha sistematik ve odaklı bir analiz süreci yürütülebilmesi amacıyla temalar önceden belirlenmiş; yarı

yapılandırılmış mülakat soruları bu temalar doğrultusunda hazırlanmıştır. Her bir soru, ait olduğu tema ve kategori altına yerleştirilerek içerik açısından yapılandırılmıştır. Hazırlanan sorular alanında uzman kişilere gönderilmiş, uzman görüşleri doğrultusunda sorular gözden geçirilmiş ve gerekli düzenlemeler hem temalarda hem de kategorilerde yapılmıştır. Son olarak, mülakat formu ön çalışma kapsamında sahada uygulanmış ve araştırmanın amacına uygunluğu değerlendirilerek pilot uygulama gerçekleştirilmiştir.

2.4. Veri Analizi

Olaylara bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmayı amaçlayan nitel araştırmalarda, farklı analiz türleri kullanılmaktadır. Bu analiz türleri arasında; fenomenolojik analiz, içerik analizi, betimsel analiz, yerleşik kuram (grounded theory), sürekli karşılaştırmalı analiz, söylem çözümlemesi ve etnometodoloji yer almaktadır. Bu analiz tekniklerinden, durum çalışmaları için uygun olan betimsel analiz yöntemi; çeşitli veri toplama araçlarıyla elde edilen verilerin, önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanması süreci olarak tanımlanmaktadır. Bu araştırmada, 14–18 yaş arasındaki ergenlerin dini içerik üreten Youtuberlarla ilgili düşüncelerini ve bu içeriklerin din eğitimi etkilerini ortaya koymak amacıyla betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Veri toplama aracı olarak kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme formu, alanında uzman akademisyenlerin görüşleri doğrultusunda oluşturulan 14 sorudan meydana gelmiştir. Araştırma kapsamında farklı cinsiyet, yaş, sınıf ve okul türlerine sahip katılımcılardan oluşan çalışma grubuna bu sorular yöneltilmiştir. Görüşmeler sesli olarak kaydedilmiş, ardından ayrıntılı şekilde deşifre edilerek yazıya aktarılmıştır. Betimsel analiz tekniğinin doğası gereği, araştırmanın problem ve alt problemlerinden hareketle önceden belirlenen temalar doğrultusunda analiz süreci yürütülmüştür. Elde edilen veriler, bu temalara göre kodlanmış, kategorilere ayrılmış ve elde edilen bulgular ışığında sonuca ulaşmaya çalışılmıştır.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu araştırmada, 14–18 yaş aralığında ortaöğretime devam eden toplam 24 öğrenci ile yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler, tematik analiz yaklaşımı doğrultusunda üç ana tema çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu temalar; ergenlerin hayatında Youtuberların yer alma durumu, Youtuberların sunduğu dinî içeriklere ilişkin görüşleri ve aile, okul ile akran ilişkileri bağlamında dinî içeriklerin etkisi şeklinde belirlenmiştir.

3.1. Ergenlerin Hayatında Youtuberların Yer Alma Durumları

Bu tema altında takip edilen Youtuberlar ve takip edilme sebepleri, Youtuberların özellikleri, en çok izlenen video içerikleri ve Youtuberların izleme zamanlarıyla ilgili dört soruya katılımcıların verdikleri cevaplar yer almaktadır.

3.1.1. Takip Edilen Youtuberlar ve Takip Edilme Sebepleri

14-18 yaş ergenlerin dini içerik üreten Youtuberları takip etme nedenlerini anlamak amacıyla katılımcılara “*Takip ettiğiniz kanallar nelerdir? Neden bu kişileri takip ediyorsunuz?*” sorusu yöneltilmiştir.

Araştırmaya katılan katılımcıların bu sorulara verdikleri cevaplara göre takip edilen dini içerik üreten YouTube kanalları şu şekilde ortaya çıkmıştır:

Tablo 5. Katılımcıların izledikleri Dini İçerik Üreten YouTube Kanalları

Dini İçerik Üreten Kanallar	N
Hayalhanem	11
Mehmet Yıldız	7
Sözler Köşkü	5
Maksat 114	3
Mesken	3
Halil Konakçı	3
Huzme	2
Belirli Bir Kanalı Takip Etmeyen	2
K 19 Çevik	1
Harun Serkan Aktaş	1
Diyanet TV	1
Feyyaz TV	1
Nurettin Yıldız	1
Timurtaş Hoca Sohbetleri	1
Nur Mektebi	1
Fatih Yağcı	1
Emrullah Aktürk	1
Furkan TV	1

“*Takip ettiğiniz Dini İçerik Üreten Youtuber var mı?*” sorusuna Hayalhanem kanalını takip eden katılımcı sayısı 11, Mehmet Yıldız’ın kanalını takip eden katılımcı sayısı 7, Sözler Köşkü kanalını takip eden katılımcı sayısı 5, Maksat 114, Mesken ve

Halil Konakçı kanalını takip eden katılımcı sayısı 3'tür. Huzme adlı kanalı takip eden katılımcı sayısı 2, Nur Mektebi, Feyyaz TV, Furkan TV, K 19 Çevik, Harun Serkan Aktaş, Diyanet TV, Fatih Yağcı, Nurettin Yıldız, Mesken, Emrullah Aktürk adlı kanallarını 1'er katılımcı takip etmektedir. Belirli bir kanalı takip etmediğini ancak YouTube'da gezerken önlerine çıkan dini içerikli videoları izleyen katılımcı sayısı ise 2'dir. Katılımcıların bazıları sadece 1 kanalı takip ederken bazıları da birden fazla kanalı takip etmektedirler.

Katılımcıların yanıtları incelendiğinde, Hayalhanem adlı YouTube kanalının 14-18 yaş aralığındaki tüm yaş gruplarından en az bir katılımcı tarafından takip edildiği görülmüştür. Bununla birlikte, Hayalhanem, Sözler Köşkü, Mehmet Yıldız ve Maksat 114 gibi Risale-i Nur temelli içerikler üreten kanalların da bu yaş grubundaki ergenler tarafından sıklıkla takip edildiği ortaya çıkmıştır. Özellikle abone sayısı ve sosyal medya popülerliği açısından ön plana çıkan Hayalhanem ve Sözler Köşkü gibi kanallar, çeşitli akademik araştırmalara da konu olmuştur. Bu tür içeriklerin gençler tarafından tercih edilme nedenlerine yönelik yapılan analizlerde; dini konuların daha anlaşılır ve dikkat çekici şekilde sunulması, içeriklerin sosyal medyanın dinamiklerine uygun biçimde eğlenceli ve görsel açıdan zenginleştirilmiş biçimde hazırlanması ve gençler için rol model oluşturabilecek kişiliklerin öne çıkarılması gibi faktörlerin etkili olduğu vurgulanmaktadır.¹¹

Tablo 4. *Takip edilme nedenleri*

Katılımcıların bu kişileri /kanalları takip etme nedenleri	
Kod	n
Bilgi edinme	6
Hoşa gitme	4
Eğlenceli bulma	3
Açıklayıcı	2
Dini duyguları kuvvetlendirici	2
Aile tavsiyesi	2
Dini çekinmeden anlatmaları	2
Hoca tavsiyesi	1
Arkadaşları takip ettiği için takip etme	1
Cevapsız	1
Toplam	24

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, katılımcıların dini içerik üreten Youtuberları takip etme nedenleri çeşitlilik göstermektedir. Katılımcılardan 6'sı bilgi edinmek, 4'ü içerikleri beğendiği için, 3'ü eğlenceli bulduğu için, 2'si açıklayıcı

¹¹ Şeyma Düzcan, *Popüler Kültür Bağlamında Sosyal Medya ve Din: Sözler Köşkü Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020).

olduğunu düşündüğü için, 2'si maneviyatını güçlendirmek amacıyla, 2'si aile tavsiyesiyle, 1'i arkadaş yönlendirmesiyle, 1'i bir hocasının önerisiyle ve 2'si ise dini konuları çekinmeden anlattığı için bu kanalları takip ettiğini belirtmiştir. Ortak yanıtlar değerlendirildiğinde, katılımcıların büyük çoğunluğunun dini içerik üreten Youtuberları doğrudan ya da dolaylı olarak eğlenerek bilgi edinmek ve merak ettikleri konulara yanıt bulmak amacıyla takip ettikleri görülmektedir. Bu da dini içeriklerin dijital mecralarda gençlerin ilgisini çekecek biçimde sunulmasının, bilgi edinme ve değer kazanımı açısından etkili bir yöntem olabileceğini göstermektedir.

İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı yanıtlardan bazıları aşağıda sunulmuştur:

K 1 (14):Çünkü hem açıklayıcı, yalın ve sade bir şekilde anlatılıyor. Özellikle çok da derine inmiyor.

K 4 (14): Daha çok bilgi öğrenmek için izliyorum. Dinimi geliştirmek istiyorum, hani eksik kalmamak istiyorum.

K 10 (15): Din hakkında daha çok bilgi edinmek için. Bilinçli olmak için.

K 13 (18): Hayalhanemin videoları hem eğlenceli hem öğretici geliyor. Sadece dinin beş farzına değil de böyle ahlaki ve davranışsal olarak da bilgilendiriyorlar.

K 22 (15): Müslümanlık hakkında bilmediğim şeyleri öğreniyorum ve onlar sayesinde günah işlemiyorum ve günaha girmiyorum.

K 2 (16): Dinlediğim zaman manevi hallerimi daha güçlü kıldıklarına inanıyorum. Bazen insan kendini manevi anlamda zayıf, güçsüz hisseder. Birazcık daha hani onları izlediğim zaman manevi anlamda yenilenme ve güçlenme hissediyorum.

K 9 (16): Videoları hoşuma gidiyor hocam. Dini konular olduğu için.

K 16 (18): Yaa daha çok ailem aslında şey yaptı, annem önerdi. Hani böyle biri var diye.

K 11 (16): Arkadaşlarım takip ediyordu. Emrullah Hoca çıktı karşıma. Çoğu videolarını izledim ve çok hoşuma gitti.

K 18 (17): Öncelikle okulda bir hocamın önerisi. İzledikten sonra da dini bilgiler olduğu için hoşuma gitti, izlemeye devam ettim.

Elde edilen bulgular, geleneksel yöntemlerle sunulan dinî bilgilere erişim yollarının, teknolojik gelişmelerle birlikte biçim değiştirerek farklılaştığını ortaya koymaktadır. Bu durum, dinî bilgilerin dijital platformlar aracılığıyla daha erişilebilir ve ilgi çekici hale geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Vural tarafından yürütülen bir araştırmada ulaşılan bulguların da çalışmamızla örtüştüğü görülmektedir. Söz konusu araştırmada katılımcılara “Dinî yayınları genelde hangi amaçla izlersiniz?” sorusu yöneltilmiş; 7 katılımcı bilgi edinmek, 2'si merak, 1'i konu, 1'i konuk, 3'ü tesadüfen karşılarına çıkan içerikler, 4'ü hem güncel olayları takip etmek hem bilgi edinmek hem de merak, 2'si ise hem merak hem de bilgi edinme

amacıyla yanıt vermiştir.¹² Bu veriler ışığında, hem kendi çalışmamızda hem de benzer araştırmalarda, 14–18 yaş aralığındaki ergenlerin dinî içerik üreten Youtuberları takip etme gerekçelerinin büyük oranda bilgi edinme ihtiyacına dayandığı görülmektedir. Bu durum, dijital içeriklerin genç bireylerin dinî öğrenmelerinde etkili bir rol üstlendiğini göstermektedir. Fromm’a (2004) göre ergenlik, yetişkinliğe geçiş sürecinde kimlik arayışının yoğunlaştığı bir dönemdir. Bu süreçte ergenin “Ben kimim?”, “Niçin varım?”, “Nereden geldim?”, “Nereye gidiyorum?” ve “Hayat nedir?” gibi temel varoluşsal soruları sorması, bireyin anlam arayışını ve kimlik inşasını beslemektedir. Bu sorular, bireyin hayatına yön vermesinde, cinsel kimliğini keşfetmesinde ve bir ideoloji ya da inanç sistemine yönelmesinde önemli rol oynar. Henüz tam anlamıyla yetişkin olmayan ve soyut düşünmeye yeni başlayan bir ergenin bu tür sorulara tek başına yanıt bulması kolay değildir.

Bu noktada, ergenin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel çevre kadar, kendisine model aldığı dinî ya da felsefi figürler de rehberlik işlevi görebilir. Bu bağlamda, araştırmaya katılan ergenlerin verdiği yanıtlar incelendiğinde, dinî içerik üreten Youtuberları kimlik oluşturma ve kendini bulma süreçlerinde destekleyici figürler olarak gördükleri ve bu kişileri, dinî kimliklerini inşa ederken özdeşim kurabilecekleri rol modeller olarak benimsedikleri söylenebilir.

3.1.1.1. Youtuberların Özellikleri

Katılımcıların dini içerikli Youtuberları takip etme nedenlerinin ortaya çıkarılması ve bununla ilgili görüş ve düşüncelerini anlamak için “*Takip ettiğin kişilerin ürettikleri içeriklerin dışında başka hangi özellikleri seni etkiliyor?*” sorusu yöneltilmiştir.

Tablo 5. *Takip edilen Youtuberların farklı özelliklerinin etki durumu*

Takip edilen kişilerin ürettiği içerikler dışında etki eden özellikleri	
Kod	n
Konuşma biçimleri	11
Samimiyet	6
Kılık kıyafet	3
Video çekilen ortam	2
Gösterilen gayret	2
Toplam	24

¹² Esra Ermiş Vural, *Medyadaki Dini İçerikli Yayınların Din Eğitimi Açısından İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022).

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, katılımcıların dini içerik üreten Youtuberlara yönelik ilgileri farklı unsurlardan etkilenmektedir. Katılımcıların 11'i bu kişilerin konuşma biçimlerini etkileyici bulduğunu ifade ederken, 6'sı samimi bir anlatım tarzına sahip olmalarının kendilerini etkilediğini belirtmiştir. Ayrıca 3 katılımcı kılık kıyafetlerinin, 2 katılımcı ise video çekilen ortamın dikkat çekici olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte, 2 katılımcı da Youtuberların gayretli ve istekli olmalarının kendileri üzerinde olumlu etki bıraktığını dile getirmiştir. Bu veriler doğrultusunda, katılımcıların dini içerik üreten Youtuberları; anlatım tarzları, kişisel özellikleri ve işledikleri dini konular açısından ilgi çekici buldukları için takip ettikleri sonucuna ulaşılabilir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 5 (17): Konuşma biçimleri beni etkiliyor. Mesela en son bir ayeti kerime var, kadını dövmekle alakalı. Ben bunun aslını merak ettim. Bu sebeple de araştırmak istedim sonra Maksat 114'te bir abi var, onu dinledim. Hem hitabeti çok güzeldi, çok güzel anlatıyordu.

K 12 (17): Konuşması çok akıcı ve güzel geliyor.

K 23 (14): Yani ders vermeleri çok iyi. Adabı, konuşma tarzı, konuşma biçimi yani öğütleri onlar hoşuma gidiyor.

K 16 (18): Ben instagram hikâyesinde görmüştüm zaten biliyordum ilim adına İslam adına bir şeyler yaptığını o zaman arabası dikkatimi çekmişti, zenginliği.

K 13 (18): Dini eğlenerek yaşamaları hoşuma gidiyor. Aynı zamanda akıcı konuşmaları ve dinle ilgili bilgi sahibi olduğumda birçok alanda bilgi birikiminin olduğunu fark ettim.

K 18 (17): Kişiler gözükmüyor. Sadece sesleri var o hoşuma gidiyor. Kişi çıkmadığı için kendini reklam yapmıyor.

K 22 (14): Video çekilen ortam etkiliyor. Çünkü cemaat içinde ve toplumla yüz yüze konuştukları için ondan etkileniyorum.

K 4 (14): Giyim tarzı olarak onların giydiği etekler diyelim ya da taktıkları başörtü tarzına göre ya da konuşma tarzına göre ilgimi çekiyor.

K 6 (15): İslam dini üzere mücadeleci oldukları beni çok etkiledi. Gayretleri.

Bulgular yaş aralıkları açısından değerlendirildiğinde, konuşma tarzı ve hitabet unsurunu ön plana çıkaran katılımcıların çoğunluğunu 16 (6 kişi) ve 17 (5 kişi) yaş grubu oluşturmaktadır. Kılık kıyafet ve giyim tarzı gibi dış görünüşle ilgili unsurların etkileyici bulunduğu yaş grubu ise ağırlıklı olarak 14 (2 kişi) ve 15 (1 kişi) yaş aralığıdır. Youtuberların samimi olmalarından etkilendiklerini ifade eden katılımcılar ise 14 ila 18 yaş aralığının tamamında yer almakta olup, bu durumun yaşa bağımlı olmaksızın genel bir eğilim olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Öte yandan, sosyal medya mekanik yapıya sahip sanal bir ortamdır ve bu mecralarda kurulan iletişim biçimi, yüz yüze günlük iletişimden önemli ölçüde farklılık

göstermektedir. Bu farklılık, özellikle ergenlerin sosyal medya içerik üreticileriyle kurdukları ilişki biçiminde de kendisini göstermektedir.¹³ Sosyal medyada hâkim olan kültür büyük ölçüde eğlence odaklıdır. Bu nedenle oluşturulan içerikler, genellikle eğlence unsurları içeren ve dikkat çekmeyi amaçlayan bir yapıya sahiptir. Bu durum, sunulan mesajların içeriğini de doğrudan etkilemektedir. Örneğin, reel yaşamda dinî sohbetler genellikle cami gibi kutsal mekânlarda, din görevlileri ya da dini bilgiye sahip bireyler aracılığıyla gerçekleştirilirken; sosyal medya ortamında bu yapı dönüşüme uğramaktadır. Dini içerikler, sosyal medyanın hızlı ve görsel ağırlıklı doğasına uyum sağlamak amacıyla eğlenceli ve dikkat çekici biçimlere dönüştürülebilmektedir. Bu bağlamda, katılımcı görüşleri incelendiğinde, neredeyse tüm katılımcıların konuşma tarzı ve hitabetin kendileri üzerinde etkili olduğunu ifade ettikleri görülmektedir. Ancak kılık kıyafet ve içerik sunulan fiziksel ortam, özellikle 17-18 yaş grubu katılımcıları açısından etkili bir faktör olarak öne çıkmamaktadır. Bu da ergenlerin daha çok anlatım biçimi ve içerikle kurulan duygusal ilişki üzerinden etkilendiklerini göstermektedir. Benzer şekilde, Cihangir tarafından yapılan bir araştırmada da YouTube üzerinden eğitsel içerikli videoları izleyen katılımcılara, bu videoları izlemeye devam etme ya da bırakma nedenleri sorulmuş; elde edilen temalardan biri “içeriğin sıkıcı olmaması, anlatımın akıcı, sade, anlaşılır ve düzenli olması” şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu bulgu, anlatım tarzının ve sunum biçiminin içerik kadar önemli olduğunu göstermekte ve bizim çalışmamızdaki verilerle örtüşmektedir.¹⁴ Elde edilen bu tema araştırmamızdan elde ettiğimiz bulguları destekler mahiyettedir.

3.1.2. En Çok İzlenen Video İçerikleri

Araştırmamızın alt problemlerinden birisi de 14-18 yaş arası ergenler hangi dini konulardaki videoları takip etmektedir. Bu problem cümlesine dayalı olarak “Takip ettiğin kişilerden en çok hangi konudaki videolarını izliyorsun? Seni en çok hangi paylaşımları etkiliyor?” sorusu yöneltilmiştir.

Tablo 6. Katılımcıların en çok izlediği video içerikleri

Katılımcıların en çok izledikleri video içerikleri	
Kod	n
Ateizm, Allah ve ahiret inancı gibi itikadi konular	9
Kuran kıssaları ve peygamber-sahabe hayatları	7
Namaz	5
Tesettür	2

¹³ Düzcan, *Popüler Kültür Bağlamında Sosyal Medya ve Din: Sözler Köşkü Örneği*, 67.

¹⁴ Hasan Hüseyin Cihangir, *Youtube'un Eğitim Ortamı Olarak Kullanımının İzleyici ve Eğitimci Bağlamında İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (2021).

Cevapsız	1
Toplam	24

Araştırma sonuçlarına göre, katılımcıların en çok izledikleri dini içerikli videolar, yaş gruplarına göre şu şekilde sınıflandırılmıştır: İbadetler (özellikle namaz) ile ilgili içerikleri izleyenler; 14 yaş grubundan 2 kişi, 16 yaş grubundan 2 kişi ve 17 yaş grubundan 1 kişidir. Tesettür konulu videoları izlediğini belirten katılımcılar; 14 ve 16 yaş gruplarından birer kişidir. Ateizm, Allah'ın varlığı ve ahiret inancı gibi konulara yönelik içerikleri takip ettiğini belirtenler; 14 yaş grubundan 2, 15 yaş grubundan 1, 16 yaş grubundan 1, 17 yaş grubundan 5 ve 18 yaş grubundan 1 kişidir. Kur'an, peygamber ve sahabe hayatlarıyla ilgili videoları tercih edenler ise; 15 yaş grubundan 3, 16 yaş grubundan 1, 17 yaş grubundan 1 ve 18 yaş grubundan 1 kişidir. Elde edilen bulgular değerlendirildiğinde, özellikle 17 yaş grubundaki katılımcıların önemli bir kısmının dini içerik üreten Youtuberları varoluşsal sorgulamalar (Allah'ın varlığı, ahiret, cennet-cehennem, yaratılış amacı vb.) çerçevesinde takip ettikleri anlaşılmaktadır. Bu yaş grubundaki katılımcılar, ergenlik sürecinde karşılaştıkları içsel bunalımlar, kimlik karmaşası ve anlam arayışına çözüm ararken dini içeriklere yönelmişlerdir. 12-13 yaşlarından itibaren gelişmeye başlayan soyut düşünme becerileriyle birlikte, daha önce çevreden duydukları ya da taklit yoluyla benimsedikleri dini inançları, 17 yaş döneminde daha derin ve eleştirel biçimde sorgulamaya başladıkları görülmektedir. Bu bulgular, Kulu'nun (2019) çalışmasıyla da örtüşmektedir. Kulu'nun araştırmasında da ergenlerin özellikle dini içerikli dijital kaynakları, anlam arayışlarını derinleştirmek ve zihinsel karmaşalarına cevap bulmak amacıyla takip ettikleri ifade edilmiştir.¹⁵ İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 17 (17): Dünya üzerinde var oluş ve gönderiliş amacımız.

K 18 (17): Allah'ın varlığı hakkındaki bilgiler.

K 19 (17): Hocam genelde hepsi yani her konuda bilgi almaya çalışıyorum. Gönderiliş amacımız, varlığımız, neden dünyaya gönderildik, Allah var mı yok mu?

K 6 (15): Hayalhanem'in ateistlerle konuşmaları var. Onlara çok fazla dikkat ediyorum, onları dinliyorum.

K 12 (17): Dinimizi savunma şeyleri var, videoları var. İsimlerini tam bilmiyorum sadece dinliyorum ben.

K 14 (17): Ben en çok bu dini görüşler üzerine hani şey mesela Allah'a inanç üzerine. Bu konularda çok fazla düşünüyorum. Özellikle Allah'ın varlığı üzerine, sıfatları üzerine konularla ilgileniyorum. Onun dışında gündemin durumlarına göre takip etmeye çalışıyorum.

¹⁵ Furkan Kulu, *Ergenlik Döneminde Dini Başa Çıkma ve Anlam Arayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

K 16 (18): Ateistlerle alakalı bir de namaz konusunda bazen... Kılmak istemediğim tarzı şeyler olduğunda onlarla ilgili örnekler verdiğinde.

Araştırmamızda, 14–15 yaş aralığındaki bazı katılımcıların yanıtlarının daha çok günlük dinî pratikler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Ergenliğin daha derin kimlik bunalımlarının yaşandığı evresine geçilmeden önceki bu dönemde, bireylerde dinî ilgi ve duyarlılığın yüksek seviyelere ulaştığı dikkat çekmektedir. Bu yaş grubundaki bireylerde; ibadetleri yerine getirme, cami ve cemaatle ilişkilene, helal–haram ve günah–sevap gibi temel dinî kavramlara yönelik ilgi ve hassasiyetin belirgin biçimde arttığı müşahade edilmiştir. Bu durum, erken ergenlik evresinde dinin özellikle davranışsal yönüyle daha yoğun bir şekilde deneyimlendiğine işaret etmektedir.¹⁶ On dört yaş civarı, ergenlerin zihinsel gelişimleri açısından soyut ve manevi düşüncelere daha fazla ilgi göstermeye başladıkları bir dönemdir. Bu dönemde bireyler, soyut kavramları anlamlandırma becerisi kazandıkça, ibadetler başta olmak üzere pek çok dinî konu gündemlerine girmeye başlar. Bu zihinsel ilerleme, ergenlerin dinî içeriklere karşı daha bilinçli bir merak ve sorgulama sürecine yönelmelerini beraberinde getirmektedir.¹⁷ Bu yaş aralığındaki katılımcıların “Neden bu kişileri/kanalları takip ediyorsunuz?” sorusuna verdikleri yanıtlar dikkate alındığında, 12–13 yaşlarıyla birlikte başlayan dinî uyanışın, sorgulama ve şüphe evresine henüz tam anlamıyla geçmediği, buna karşılık 14–15 yaş aralığında dinî pratikler aracılığıyla Allah’a yakınlık çabalarının daha ön planda olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu durum, erken ergenlik döneminde inançla ilgili bilişsel sorgulamalardan ziyade, davranışsal yönelimlerin ve içten gelen duygusal bağlılıkların öne çıktığını göstermektedir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 7 (14): Namaz hakkında hocam, baya namazın üstüne düşüliyor. Gençleri İslam’a yaklaştırma hakkında da konuşmaları var, onlar dikkatimi çekiyor.

K 8 (14): Namaza teşvik eden videoları var. Sonra... Mesela rekâtlarını bilmiyordum, onları öğrettiği vidolar var, onları seviyorum daha çok.

K 1(14): En çok Mesken’in tesettürle ilgili videosu vardı. İslam hakkında genel bilgi verilen özellikle gençler için. Çok hoşuma gitti. İslam’ı biliyoruz ama İslam’ı neden yaşamıyoruz bildiğimiz halde tarzındaki videolar. Özellikle o içerikli videolar benim çok dikkatimi çekiyordu.

K 2 (16): Mesela bayan olduğumuz için tesettür hakkındaki şeyleri, içerikleri birde Yaraticının varlığına dair ispatlı araştırmaları...

Yaptığımız çalışmada, 14–18 yaş aralığındaki katılımcıların izlediği bir diğer video içeriğini Kur’an kıssaları ile peygamber ve sahabe hayatlarına dair anlatımlar oluşturmaktadır. Eğitimde, özellikle dinî ve ahlakî eğitimin tüm yaş gruplarına hitap etmesi açısından, kıssa ve hikâyeler önemli bir araçtır. Bu tür anlatılar, soyut ve

¹⁶ Hayrettin Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005).

¹⁷ Köylü - Oruç, *Gençlik Dönemi Din Eğitimi*, 54.

anlaşılması güç kavram, konu ve varlıkların somutlaştırılarak aktarılmasını mümkün kılar. Kıssalar aracılığıyla birey, anlatıdaki kahramanlarla özdeşim kurarak hem sosyo-kültürel öğrenme süreçlerine katılır hem de empati becerisi geliştirir. Araştırmamızda elde edilen bulgular, kıssaların ergenlerin ahlaki ve manevi gelişimlerine anlamlı katkılar sunduğunu göstermektedir. Ergenlik dönemi, bireyin kimlik arayışı içinde olduğu ve toplumsal ilişkilerini geliştirerek sosyal çevresine uyum sağlamaya çalıştığı bir geçiş evresi olarak değerlendirildiğinde; kıssaların, ergenler açısından hayata dair yeni bakış açıları kazandırma, yaşamın zorlukları karşısında örnek modeller sunma gibi işlevler üstlendiği görülmektedir. Bu konuda yapılan çeşitli araştırmalar da kıssaların, ergenlerin karakter gelişimi, benlik saygısı ve sosyal ilişkileri üzerinde hem psikolojik hem de sosyolojik düzeyde olumlu etkiler oluşturabileceğini ortaya koymaktadır.¹⁸ Bu bilgilerden hareketle yaptığımız çalışmaya katılan katılımcıların verdikleri cevaplara göre kıssalar ve hayat hikâyeleri onlar için birer yol gösterici, örnek alınabilecek ve özdeşim kurabilecekleri şahsiyetlerin yer aldığı anlatımlardır. Gelişimsel basamaklar açısından hikâye ve kıssalar 14-18 yaş aralığındaki katılımcılar tarafından takip edilen ve her yaş aralığında tercih verilen video içerikleri oldukları görülmektedir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 4 (14): *Daha çok Peygamber efendimizle alakalı ya da onun yaşamıyla, o zaman ki insanlara göre o şekilde.*

K 10 (15): *Günümüzde ki yaşamla Osmanlı Dönemi, Peygamber Dönemi karşılaştırması falan mesela.*

K 9 (16): *Hocam din konusunda ya da bir sahabe hayatı, o dönemde Cahiliye Dönemi olduğu için mesela kız çocuklarının diri diri gömülmesi ya da peygamberimize yapılan zulümler.*

K 15 (17): *Sahabe hayatları. Geçmişte yaşamış sahabelerin hayatları şu anki ile kıyaslayınca o zaman arasında dağlar kadar fark olduğunu ya da o zaman ki insanların daha bilinçli İslam için kendini feda eden kişiler olduğunu görüyoruz. Ben o şekilde düşünüyorum.*

K 13 (18): *Bazı hayat hikâyelerini getiriyorlar ekrana onlar hoşuma gidiyor. Mesela bir kadının tesettüre girmesi. Bu hayatımın her alanında dönüm noktası olacağına inandırıyor... Bunlar hoşuma gidiyor.*

Elde edilen bulgulara göre, ibadetler ve günlük dinî pratikler bağlamında özellikle namaz ve tesettür konularının, 14 yaş grubundaki katılımcılar tarafından daha fazla tercih edildiği görülmüştür. Buna karşılık, itikadi inançlara dair içerikler — örneğin Allah’a iman, cennet-cehennem ve varoluş amacı gibi konular — daha çok 17 yaş grubundaki ergenler tarafından ilgiyle takip edilmektedir. Bu durum, yaş ilerledikçe dinî içerik tercihlerinin daha soyut ve varoluşsal temalara yöneldiğini göstermektedir. Ayrıca 14–18 yaş grubunun tamamında, Kur’an kıssaları,

¹⁸ Okumuşlar, *Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye*, 242.

peygamber ve sahabe hayatları gibi anlatı temelli içeriklerin yoğun ilgi gördüğü tespit edilmiştir. Ergenlerin bu içerikleri hem ahlaki rehberlik hem de rol model oluşturma açısından faydalı buldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, elde edilen bulgular arasında, günlük dinî pratiklerin yerine getirilmesi ve dinî duyguların canlanması amacıyla da video içeriklerinin takip edildiği yer almaktadır.

3.1.2.1. Takip Ettikleri Dini İçerikli Youtuberları İzleme Zamanları

Katılımcıların dini içerikli Youtuberları en çok ne zaman izleme ihtiyacı hissettiklerini anlamak ve bu konu hakkındaki görüşlerini ortaya çıkarmak için “*Takip ettiğin Youtuberları en çok ne zaman izleme ihtiyacı hissediyorsun?*” sorusu yöneltilmiştir. Elde edilen bulgulara baktığımızda 5 başlık altında cevapları toplamak mümkündür. Bunlar; boş zamanlarda, canı sıkıldığında/morali bozukken, dini duygularını güçlendirmek için, bilgi edinme amacıyla izleyen ve günlük düzenli olarak izleyen şeklindedir.

Tablo 7. Katılımcıların dini içerikli Youtuberları izleme zamanları

Katılımcıların takip ettikleri dini içerikli Youtuberları izleme zamanları	
	n
Boş zamanlarında izleyenler	8
Dini duygularını güçlendirmek için izleyenler	5
Düzenli olarak izleyenler	4
Canı sıkıldığında/morali bozukken izleyenler	4
Bilgi edinme amaçlı izleyenler	3
Toplam	24

Araştırma sonuçlarına göre, katılımcıların dini içerikli videoları izleme zamanlarına ve amaçlarına ilişkin veriler beş ana başlık altında toplanmıştır. Boş zamanlarında bu videoları izlediğini belirten katılımcı sayısı 8’dir. Dinî duygularını güçlendirmek amacıyla izleyenler 5 kişi, düzenli olarak izleme alışkanlığına sahip olanlar ise 4 kişidir. Ayrıca, canı sıkıldığında ya da morali bozukken izlediğini ifade eden katılımcı sayısı 4, bilgi edinme amacıyla izleyenlerin sayısı ise 3’tür. Gelişimsel açıdan değerlendirildiğinde, bu izleme motivasyonlarına dair kodlara neredeyse tüm yaş gruplarında rastlandığı görülmektedir. Bu durum, ergenlerin yaş düzeylerine bakılmaksızın dini içeriklere farklı duygusal ve bilişsel ihtiyaçlarla yöneldiklerini ortaya koymaktadır. Katılımcıların ilgili soruya verdikleri cevapların bazıları aşağıda verilmiştir.

K 6 (15): Boş zamanlarımda diyebilirim açıkçası ya da kafama bir soru takıldığı zaman hemen açıp dinliyorum.

K 24 (14): En çok içimde bir sıkıntı olduğunda yani kendimi kötü hissettiğimde, genelde dinlerim de bu zamanlarda daha çok dinlerim.

K 9 (16): Canım sıkırken, başka konular yüzünden.

K 22 (15): Şöyle ne zaman çok kafamı dünya işleriyle doldurduğum zamanlarda dinden uzaklaştığımı düşündüğümde daha çok açıp dinliyorum. Dine tekrar daha çok yakınlaşıyorum.

K 18 (17): Bazen namaz kıldıktan sonra şeytan vesvese veriyor gibi oluyor. Orda hemen izliyorum.

K 13 (18): Daha çok namazımı boşladığımda, dinden uzaklaştığımda açıyorum. Hayatın koşuşturmasına çok ayak uydurup da dini ikinci plana attığım zaman izliyorum açıkçası.

K 1 (14): Sabah namazından sonra izleyebilirsem birde akşam vakitleri.

K 21 (16): Her akşam, boş vaktim olduğunda.

K 15 (17): Kendimi ilmi bilgilerde eksik hissettiğimde veya çok böyle hüüzünlü olduğum zamanlarda yalnız kalmak istediğim zamanlarda.

K 16 (18): Genelde dara düştüğüm zamanlarda diyeyim, kendimi iyi hissetmediğim zamanlarda.

Dinî kimlik oluşumu, bireylerin hem kendilerini hem de çevrelerini anlamlandırmalarında önemli bir rol oynamaktadır. Bu süreç, bireyin kendi inanç sistemini kavrayıp bu inancı günlük yaşamına nasıl yansıtacağını belirlemesi açısından da kritik bir öneme sahiptir. Dinî kimliğin temelleri genellikle çocukluk ve ergenlik dönemlerinde atılır ve bu süreç bireyin yaşamı boyunca devam eden dinamik bir gelişim gösterir. Dinî kimlik oluşumunu etkileyen başlıca faktörler arasında aile, eğitim, sosyal çevre ve medya yer almaktadır. Özellikle günümüzde, sosyal medya, genç bireylerin dinî kimliklerini şekillendirmelerinde etkili ve yönlendirici bir araç hâline gelmiştir.¹⁹ Sosyal medya platformları üzerinden dinî içeriklere erişim, ergenlerin dinî inançlarını ve pratiklerini şekillendirmede önemli bir rol oynayabilmektedir. Bu platformlar aracılığıyla ergenler, farklı dinî gruplarla etkileşim kurabilmekte; çeşitli dinî bilgiler edinmekte ve bireysel düzeyde dinî deneyimler yaşayabilmektedirler. Sosyal medya, bu yönüyle sadece pasif bir bilgi kaynağı değil, aynı zamanda etkileşim temelli bir dinî öğrenme ve kimlik geliştirme ortamı sunmaktadır.

¹⁹ Ayşe Zişan Furat, "Dini Kimlik Oluşumu: Eğitimsel Bir Yaklaşım", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13 (2006), 173-193.

3.2. Dini İçerik Üreten Youtuberlarla 14-18 Yaş Arası Ergenlerin Din Eğitimi İlişki Durumları

Bu tema altında, dini içerik üreten Youtuberların 14-18 yaş aralığındaki ergenlerin dini eğitimlerine ve gündelik dini pratiklerine etkilerini tespit etmek amacıyla katılımcılara alt problemlerden hareketle 5 soru yöneltilmiş ve alınan cevaplara yer verilmiştir.

3.2.1. Merak Edilen Dini Konuları YouTube Üzerinden Araştırma Durumları

Katılımcıların merak ettikleri dini konuları Youtube üzerinden araştırma durumlarını ortaya çıkarmak için *Merak ettiğiniz dini bir konuyu Youtube üzerinden araştırır mısınız?* sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların verdikleri cevapları 4 başlıkta toplamak mümkündür. Bunlar; araştırırım, aileme sorarım, hocaya sorarım ve kitaplardan araştırırım şeklindedir.

Tablo 8. Katılımcıların merak ettikleri konuyu YouTube üzerinden araştırma durumları

Katılımcıların merak ettikleri konuyu YouTube üzerinden araştırma durumları	
Kod	n
Youtube üzerinden araştıranlar	18
Önce aileye soranlar	2
Önce hocaya soranlar	2
Önce kitaplardan araştıranlar	2
Toplam	24

Araştırma sonuçlarına bakıldığında 24 katılımcının 18'i merak ettikleri konuları YouTube üzerinden araştırdıklarını söylerken, 2'si önce ailesine soracağını, 2'si önce hocasına soracağını, 2'si de önce kitaplara bakacağını söylemiştir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 17 (17): Merak ettiğim konuyu YouTubedan araştırırım.

K 5 (17): Evet araştırım. Bir keresinde Talha b.Ubeydullah (r.a.) hayatını araştırmak adına böyle bir görev üstlenmiştim. Bunun içinde Hayalhanemden dinlemiştim. Mehmet Yıldız'dan. O da baya güzel anlatmıştı. Çok etkilenmiştim.

K 8 (14): Ailem bilirse aileme sorarım ilk. Hani onlar cevaplayamazsa hocalarıma, kuran kursundaki, en son orya bakarım.

K 19(17): Youtube dan önce bildiğimiz insanlardan daha çok, bizim ailede var hocam. Çevremdeki insanlardan sorarım, imam var sevdiğim bir abi aile dostu gibi ona sorarım.

K 10 (15): *Önce hocalarım sormayı tercih ederim. Daha sonra sosyal medyaya bakarım.*

K 3 (14): *Yok araştırmam, kitaplar üzerinden, zaten ailem o bilgiyi verdiği için niye bilmiyorsun der. O yüzden kitaplardan araştırıyorum.*

K 18(17): *Araştırmam, daha çok kuranın üzerinden araştırırım.*

Dini içerik üreten Youtuberların, onları takip eden katılımcılar açısından hem dinî bilgi düzeylerini artırmak hem de manevî ve ahlaki gelişimlerine katkı sağlamak amacıyla tercih edildikleri söylenebilir. Geleneksel dinî toplumsallaşma araçları arasında aile, cami, okul ve dinî eğitim veren kurumlar öne çıkarken; modern dönemde bu aktörlere medya ve özellikle sosyal medya da eklenmiştir. Günlük yaşamda bireylerin çevresindeki rol modellerin etkisi sürmekle birlikte, medyanın yaygınlaşmasıyla birlikte bu rol modellerin yerini giderek daha fazla sembolik modeller almaya başlamıştır. Medyada yer alan bu sembolik modeller; bireylerin kolaylıkla gözlemleyebileceği, özdeşim kurabileceği ve taklit ederek yaşamlarına uyarlayabileceği temsiller olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda, dinî içerik üreten Youtuberlar da ergenler açısından hem bilgi kaynağı hem de model alınabilecek dinî figürler olarak değerlendirilmektedir.²⁰ Sembolik modeller, bazı dinî ve ahlaki kavramların derinlemesine ve anlaşılır biçimde açıklanmasına aracılık eden unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Katılımcıların yanıtlarından elde edilen bulgular incelendiğinde, örnek alınan modellerin genellikle dikkat çekici, etkili konuşma yeteneğine sahip ve hitabet gücü yüksek kişiler olduğu görülmektedir. Bu özellikler, ilgili içerik üreticilerinin izlenmesinde önemli bir etken olarak öne çıkmaktadır. Bu bulgulardan hareketle, dinî içerik üreten Youtuberların, katılımcılar tarafından dinî motivasyonu artıran birer sembolik model olarak görüldüğü söylenebilir. Ergenler hem kendilerini keşfetme sürecinde hem de ahlaki ve dinî kimliklerini inşa ederken, bu içerik üreticilerini dinî konuları daha etkileyici ve anlaşılır bir biçimde sunan figürler olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla bu Youtuberlar, ergenlerin dinî kimlik oluşum sürecinde hem bilgi kaynağı hem de özdeşim kurabilecekleri sembolik modeller olarak önemli bir işlev üstlenmektedir.

3.2.2. YouTube Kanallarında Verilen Dini İçerikleri Yeterli Bulup Bulmama Durumu

Bu başlık altında katılımcıların dini içerikli Youtuberları içerik bakımından yeterli, yetersiz ya da faydalı bulup bulmadıklarına dair düşüncelerinin ortaya çıkarılması için “YouTube Kanallarında Verilen Dini İçerikleri Nasıl Buluyorsunuz?” sorusu yöneltilmiştir.

²⁰ Sibel Fügan Varol, “Medyada Yer Alan Temsillerin Kimlik Edinme Sürecindeki Rolü”, JASSS 26 (2014), 301-313.

Tablo 9. Katılımcıların YouTube Kanallarında Verilen Dini İçerikleri Bilgilendirici/Yeterli Bulup Bulmama Durumu

Katılımcıların youtube kanallarında verilen dini içerikleri bilgilendirici/yeterli bulup bulmama durumu	
Kod	n
Bilgilendirici/yeterli	14
Yetersiz/güvenilir değil	9
Cevapsız	1
Toplam	24

Araştırmada katılımcılara "YouTube kanallarını nasıl buluyorsunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya 14 katılımcı söz konusu kanalları bilgilendirici ve yeterli bulduklarını, 9 katılımcı ise içeriklere karşı seçici davrandıklarını ve tam anlamıyla güvenmediklerini ifade etmiştir. 1 katılımcı ise bu soruyu yanıtsız bırakmıştır. Katılımcı yanıtları yaş aralıkları açısından incelendiğinde; kanalları yeterli bulanlar arasında 14 yaşında 4 kişi, 15 yaşında 3 kişi, 16 yaşında 3 kişi ve 17 yaşında 4 kişi yer almaktadır. Yetersiz veya güvensiz bulanlar ise 14 yaşında 2 kişi, 15 yaşında 1 kişi, 17 yaşında 4 kişi ve 18 yaşında 2 kişiden oluşmaktadır. Bu bulgular, ergenlerin önemli bir bölümünün YouTube'daki dinî içerikleri faydalı ve yeterli bulduğunu gösterirken, özellikle yaş ilerledikçe içeriklere karşı daha eleştirel ve seçici bir tutum geliştirdikleri izlenimini de vermektedir.

İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 24 (14): Dinlediğim, takip ettiklerimi iyi buluyorum yani gayet net bir şekilde açıklıyorlar, beni bilgilendiriyorlar.

K 2 (16): Yani zaten hani benim takip ettiğim, izlediğim kanallar, bana uygun olduğu için ve ispatlarından, söylemlerinden iyi şekilde faydalandığım ve anladığım için faydalı buluyorum.

K 3 (15): Dini içeriklerin bilgilendirme amaçlı çok güzel bir şey aslında. Yani insanları böyle bilgilendiriyorlar.

K 17 (17): Yani yüzde elli oranında faydalı buluyorum.

K 22 (14): İnsanlara faydalı oluyorlar ama bazıları yalan yanlış bilgiler verip insanları daha da dinden uzaklaştırıyorlar.

K 4 (14): Yani şimdi şöyle bazen değişebiliyor. Bazıları çok doğru içerik yapabiliyor ama bazıları yalan yanlış oluyor. Hani çok güvenesim gelmiyor. Ama gördüğüm zaman bir yandan inanabiliyorum, onu iyice araştırarak beynime yerleştiriyorum. Hemen gördüğüm anda yerleştirmiyorum.

K 5 (17): Birini dinlemem için Kuran ve sünnete uygun olması gerekiyor. Eğer burada bir terslik varsa baştan dinlemiyorum. (İzlediklerin uyuyor mu?) Takip ettiklerim uyuyor.

K 13 (18): *Bence hepsi olmasa da eğitici, öğretici ama dikkat etmek de gerekiyor. Farklı yerlere çekip farklı konularda yanlış bilgi veren de oluyor. Dini kötü yansıttıklarını düşünmüyorum.*

K 16 (18): *Çok fazla Youtuber çıktı hani bu konular üzerine imamlar olsun bazılarının dedikleri tabi ki doğru ama şu anki günümüze lanse edilmeye çalışıldığı için yani çok doğru bulmuyorum aslında.*

Katılımcılar kendilerine yöneltilen soruyu daha çok izledikleri, sürekli takip ettikleri kanallar üzerinden cevaplamışlardır. Gerek aile gerek çevresinde etkili olan dini grup ya da cemaatlere iltisaklı dini içerik üreten Youtube kanallarını izleyen katılımcılar yeterli ve faydalı bulduklarını belirtmişlerdir. Bu açıdan dini içerikli Youtuberlar onlar için dini bilgilerini pekiştirici ve derinlemesine bilgilendirici rol oynamaktadır diyebiliriz. Faydalı ve yeterli bulan bazı katılımcılar aileden yeterli bilgi almadıklarını belirtmişleridir. Bu açıdan ise dini içerikli Youtuberlar onlar için bilgilendirici ve öğretici olduklarından dolayı faydalı bulduklarını söyleyebiliriz. Seçici davrandıklarını belirten katılımcıların cevaplarına baktığımızda bir mesafe olmakla beraber yine de faydalı ve yararlı bulmaktadırlar. Buradaki güven veya yanlış bilgi verme durumu daha çok kendi takip ettikleri kanalların dışındaki kanallara karşı geliştirdikleri bir tavidir diyebiliriz. Sanal dini cemaatler ya da dini topluluklar (Hayalhanem, Sözler Köşkü, Çınaraltı vb.) sosyal medyada aktif bir şekilde rol almaktadırlar. Ergenlerin çelişki olarak ifade ettikleri bu durumlar sanal dini cemaatlerin tutumlarından kaynaklanıyor diyebiliriz.

3.2.3. Dini İçerikli YouTube Kanallarının Ergenlerin Dini Öğrenme Süreçlerine Katkı Sağlama Durumu

Araştırmanın bu başlığı altında alt problemlerimizden birisi olan ergenlere dini içerik üreten Youtuberların din eğitimi bağlamında etkilerini anlamak amacıyla aşağıdaki soru sorulmuştur. Buna göre dini içerik üreten Youtuberların katılımcılara günlük dini pratik uygulamalarına, ibadetlerine ve itikadi inançlarına ne derece etki ettiklerini tespit etmeye yönelik *Takip ettiğiniz bu dini kanalların (YouTube üzerinden) dini öğrenme sürecinize katkısı hakkında ne düşünüyorsunuz?* sorusu yöneltilmiştir.

Tablo 10. *Katılımcıların takip ettikleri dini içerikli kanalların dini öğrenme sürecine katkı sağlama durumu*

Katılımcıların takip ettikleri dini içerikli kanalların dini öğrenme sürecine katkı sağlama durumu	
Kod	n
Dini öğrenme sürecine katkısı çok fazla	18
Dini öğrenme sürecine katkısı çok yok	6
Toplam	24

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, dini içerik üreten Youtuberların, katılımcıların dini öğrenmelerine katkılarının çok fazla olduğunu söyleyenler 7, dini bilgilerini pekiştirdiklerini söyleyenler ise 11 katılımcıdır. 6 Katılımcı ise dini öğrenme noktasında dini içerik üreten Youtuberların etkisinin çok olmadığını, ancak yine de az da olsa etkili oldukları yönünde görüş bildirmişlerdir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 1 (14): *En büyük etkisi ben o videolara başlamadan önce namaz kılarken bazen çok huşu duyuyordum. Hani o namazı hissedemiyordum kendimde. Ama o videoları izlerken az çok olsa da eskisine göre namazımı kılarken daha çok huşu içinde olabiliyorum.*

K 3 (14): *Evet, mesela o videolar sayesinde namazıma başladım. Aralıklı kıldığım namazları tam kılmaya başladım.*

K 23 (14): *Etkiliyor evet. Öğrenimimi de tamamlıyor. Ben önceden namaz kılmakta çok zorlanıyordum. Peygamberimizin bir sözü varmış, ben namazımı genç yaşta başını secdeye koyanlara kendi ellerimle su içireceğim diyordu. Bu sözden çok etkilenip namazımı kılmaya başladım.*

K 4 (14): *Bana bir şeyler tabi ki katıyor. Daha bilgi veriyor. Yani mesela bir şey yapacaksam o verdiği bilgiyi düşünerek hareket etmeye çalışıyorum. Kendimi Allah'ın huzurunda suçlu hissetmemek için öğrenmeye çalışıyorum.*

K 7 (14): *Namaza başlamıştım, şimdi bıraktım. Hocam başlamak istiyordum öğrenememiştım bir türlü. İşte birkaç arkadaşta yardımcı oldu, o videolardan da böyle canım istedi namaz kılmayı.(Niçin bıraktın?) Şuan abdest almak falan... Havalara da soğuktu. Yani işte insan nefsine yeniliyor.*

K 5 (17): *Tabi ki var. Hayatımda hemen hemen yaşayabileceğim şeyleri daha çok takip edip izlediğim için yani kendime çeki düzen veriyorum. Ben böyle olmalıyım, mesela insanlara eşit davranma konusunda kimseyi kimseden üstün tutamam, başkasına davrandığım gibi bir başkasına da farklı davranmam herkese de aynı şekilde davranmak zorundayım. Yani bunları daha çok hayatıma geçirmeye çalışıyorum.*

K 12 (17): *Evet oluyor. Bişeyler kendime katabildiğimi düşünüyorum. Bilgi sahibi olduğumu düşünüyorum.*

K 14 (17): *Dini öğrenmeye katkısı çok yüksek benim için, dediğim gibi en başta da. Allah'ın varlığına dair fikirlerim tam olgunlaşmamışken hatta aklımı karıştıran birçok içerik varken ben ona rağmen daha çok üzerine gittim. Bana en çok bahsettiğim kanallar yardımcı oldu. Şuan ki görüşlerimi oraya borçluyum diyebilirim.*

K 24 (14): *Katkıları çok fazla. Kuran-ı Kerim'i de az çok biliyorum yani bilgilerin doğru olduğunu bildiğim için fazla etkileri var.*

Katılımcıların verdikleri yanıtlar incelendiğinde, dinî içerik üreten Youtuberların; ibadetler, dinî bilgi edinme, eğitim, dinî öğretileri tasdik etme ve anlamlandırma süreçlerinde önemli roller üstlendikleri görülmektedir. Gelişimsel açıdan değerlendirildiğinde, özellikle küçük yaş grubundaki katılımcıların daha çok

namaz gibi ibadet temelli konularla ilgilendikleri; buna karşın daha büyük yaş grubundaki katılımcıların ise itikadî ve ahlakî boyutlara yöneldikleri tespit edilmiştir. Ayrıca, 14-15 yaş aralığındaki katılımcılarda, dinî teslimiyet ve ibadetler aracılığıyla Allah'a yakınlaşma çabası ön plandadır. Bu durum, bu yaş grubunda henüz dinî şüphe ve eleştirel sorgulama sürecinin tam anlamıyla başlamadığını göstermektedir. Dolayısıyla, yaş ilerledikçe dinî içeriklere yaklaşımın biçim değiştirdiği ve daha soyut, varoluşsal temalara yöneldiği söylenebilir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 17 (17): *Birçok kanal var, herkes farklı farklı şeyler söylüyor. Cemaatler var biliyorsunuz. Herkes kafasına göre bir şey söylüyor. Doğru bilgi alamadığım için yani normal hayatta güvendiğim kişilerden bilgi alıyorum, ona daha çok özen bakım gösteriyorum.*

K 15 (17): *Bazen eksik yönleri olabiliyor YouTubeda. Ben bir iki kanalda rastlamıştım buna. Mesela Hayalhanemde idi sanırım... Melekler hususunda bir yanlışları çok bariz belliydi hatta babama da sormuştum, diğer hocalara da sormuştum. Onlar da yanlış olduğunu söylemişti. Sonra zaten o YouTubenin tekrar o videosunu izlediğimde orasını kesip atmışlardı.*

17 yaş aralığındaki katılımcıların yanıtları incelendiğinde, dinî içerik üreten Youtuberlara karşı daha eleştirel bir bakış açısı geliştirdikleri ve zaman zaman güvensizlik ifade ettikleri görülmektedir. Bu durum, söz konusu yaş aralığında şüphe, arayış ve sorgulama süreçlerinin yoğunluk kazandığını göstermektedir. Bu gelişimsel evrede ergenler, inançlarını daha derinlikli şekilde sorgulamakta; otorite figürlerine ve sunulan dinî bilgilere karşı daha temkinli yaklaşmaktadırlar. Dindarlık, öznel bir deneyim olduğundan bireyin aile yapısı, cinsiyeti, yaşı, eğitim düzeyi, yaşantıları, ekonomik statüsü ve medenî durumu gibi çeşitli bireysel faktörlerden etkilenmektedir. Bununla birlikte, bireyin zihinsel, duygusal, ahlaki ve dinî gelişim düzeyi ile birlikte; içinde bulunduğu grup, kitle iletişim araçları ve diğer çevresel etmenler de dindarlığın biçimlenmesinde önemli rol oynamaktadır.²¹ Kişinin dindarlığı hayatı boyunca farklılıklar gösterebilir. Dini içerik hazırlayan Youtuberların; bu açıdan baktığımızda katılımcıların doğrudan ya da dolaylı olarak dini duygularını beslediklerini ve canlı tuttuklarını da söylemek mümkündür. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 10 (15): *Katkısı az da olsa var ama genel olarak okulda ya da kuran kurslarında öğrendiğimiz kadar değil, etkili olmaz. (Gerçekle sanal arasında illaki fark var.) Mesela orda hoca anlatıyor sadece video olarak izliyorsun, gerçek hayatta dinlediğin zaman daha çok etkilenirsin.*

²¹ Hasan Meydan – Sare Aydın, “Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/ 2 (2020), 299-323.

K 13 (18): *Bence katkısı çok olmasa da var, çünkü sadece dinlediğimiz için. Kurslar daha eğitici hem yapıyorsun hem dinliyorsun. Burda sadece dinlediğin için elbette sana bir şeyler katıyor ama unutma süren daha kısa. Çünkü onlar hem söyleyip hem yaptırıyorlar.*

Katılımcıların verdikleri yanıtlardan anlaşıldığı üzere, günlük yaşamında bir cemaat veya dinî gruba mensup olan ve bu yapılarla aktif etkileşim hâlinde bulunan bireylerde, gerçek dünya ile sanal dünya arasında daha belirgin bir ayrım bulunduğu görülmektedir. Bu katılımcılar, günlük hayatta dinî ihtiyaçlarını büyük ölçüde karşıladıkları için gerçeklik düzlemini daha etkili ve tatmin edici olarak değerlendirmektedirler. Bu bağlamda, gerçek hayatta sahip oldukları rol modeller, sosyal medyadaki sembolik modellerin etkisini görece azaltmaktadır. Bununla birlikte, bu katılımcıların mensubu oldukları gruplara ait YouTube kanallarını ve içerik üreticilerini daha aşına oldukları söylem ve yapıların bir devamı olarak algıladıkları, dolayısıyla diğer dinî kanalları da bu perspektiften değerlendirdikleri söylenebilir. Bu durum, dinî içeriklere yaklaşımda bireyin ait olduğu yapının söylemsel çerçevesinin etkili olduğunu göstermektedir.

3.2.4. Dini İçerikli YouTube Kanallarının Ergenleri Dini Yaşayış ve İbadetler Konusunda Etkileme Durumu

Bu başlık altında, dini içerik üreten Youtuberların ergenlerin dini inanç ve uygulamalarını etkileme durumlarını tespit etmek amacıyla “*Takip ettiğiniz bu kanallarda anlatılan içerikler (YouTube) dini inancınızı nasıl etkiliyor?*” sorusu yöneltilmiştir.

Tablo 14. *Katılımcıları takip ettikleri dini içerikli kanalların, dini yaşayış ve ibadetler konusunda etkileme durumu*

Katılımcıları takip ettikleri dini içerikli kanalların, dini yaşayış ve ibadetler konusunda etkileme durumu	
Kod	n
Etkiliyor, motive ediyor	22
Çok etkilemiyor	1
Cevapsız	1
Toplam	24

22 katılımcı dini içerik üreten Youtuberların dini inançlarını etkilediklerini ve dini anlamda motive edildiklerini belirtmişlerdir. 1 katılımcı soruyu cevapsız bırakmış, 1 katılımcı ise dini anlamda pek fazla motive etmediklerini belirtmiştir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 2 (16): *Evet yani ibadetleri yerine getirme konusunda beni motive ediyor tabiki. Yani yaşantıma da yansıtmaya çalışıyorum gücümün yettiğince.*

K 3 (14): Evet ediyor. Namazlarımı kılmada etkili oldu. Bilgilerimi tazelememde etkili oldu. Artık çok kibirlenmiyorum, onlar sayesinde. Her gördüğüme güler yüzle selam vermek istiyorum.

K 7 (14): Düşünüyorum yani şuan gençler olarak çok da doğru bir yolda değiliz yani orada o sohbetlerden konuşuyorlar, gençlerimizi kaybettiğimiz falan yani kendimi düzeltmeye çalışıyorum.

K 9 (16): Hocam mesela önceden namaz kılmamanın bu kadar günah olduğunu bilmiyordum, şimdi hocam ne kadar büyük bir günah olduğunu biliyorum. Ramazan ayında oruç geçen yıl tutmuyordum bu sene tuttum. (Başka günlük hayatı etkiliyor mu küfür gibi) etkiliyor hocam.

K 10 (15): Tabi ki motive ediyor. Hatırlatma gibi bişey oluyor, biliyorsun farz olduğunu, orda da anlatıldığını görünce ne kadar günah kazandığımızı söylüyor mesela insanın kalkıp namaz kılası geliyor.

K 11 (16): Ediyor. İki yıl önce namazın bu kadar önemli olduğunu bilmiyordum ve namaza başladım yani içimde bir boşluk var o boşluğu doldurduğunu hissettim.

K 12 (17): Evet ediyor. Mesela namazla ilgili dinlediğimde daha huşu içinde kılmaya çalışıyorum. Mesela o videoları dinleyince, tesettüre biraz daha dikkat etmem gerektiğini düşünüyorum mesela, etkiliyor beni.

K 13 (18): Ediyor, dediğim gibi hayatın koşturmasına ayak uydurduğum zaman beni o tarafa çekiyor. Bu mesele hiç aklımda yokken karşıma çıkınca Kuran okuma ihtiyacı hissettiğim videolar bile oluyor.

K 14 (17): İbadetlerim konusunda özellikle hani şeyde bu teslimiyet konusunda yeise düştüğümü bazen şey hissediyorum. O zaman özellikle araştırıyorum o da benim direk kalbimi genişletiyor, ferahlatıyor, iyi geliyor. Oradaki öğrendiğim içerik üzere yaşıyorum diyebilirim.

K 15 (17): Mesela namaz kılma konusunda isteğimi daha da arttırıyor veya genel ahlakta da bu şekilde sahabenin hayatlarından örnek vererek aslında bizim onların yaşam tarzını örnek alabileceğimi gösteriyor.

K 16 (18): Kısa kısa bazen videolar çıkıyor, orda anlatılan bazı şeyler o an dara düşmüşsem hafiften kurtarıyor gibi oluyor, benim hoşuma gidiyor.

Dini içerik üreten Youtuberların inançlarını etkilediğini ve motive olduklarını belirten katılımcıların yanıtları incelendiğinde, bu içeriklerin özellikle ibadetlere yönelik teşvik edici bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu bağlamda, katılımcılar dinî içeriklerin kendilerini ibadet yapma konusunda motive ettiğini ve özellikle namaz ibadetinin ön plana çıktığını ifade etmişlerdir. Ayrıca bu Youtuberların, yalnızca ibadetleri teşvik etmekle kalmayıp, aynı zamanda ahlaki değerlere yönlendirme, helal-haram bilincini hatırlatma ve dinî yaşamı gündelik hayata yansıtma konusunda da katılımcılar üzerinde etkili oldukları anlaşılmaktadır. Bu bulgular, söz

konusu içerik üreticilerinin sadece bilgi aktaran bir rol üstlenmediklerini, aynı zamanda dinî yaşamı destekleyen birer rehber figür olarak algılandıklarını ortaya koymaktadır.

3.2.5. Takip Edilen Youtuberların Dini Eğitim Açısından Yeterli /Yetkin Olma Durumu

Bu başlık altında katılımcılara dini içerik üreten Youtuberların din eğitimi bağlamında yeterli veya yetkin bulup bulmadıkları sorularak bu konu hakkındaki görüşlerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Bu bağlamda katılımcılara *Takip ettiğiniz Youtuberları dini eğitim açısından yetkin ve yeterli buluyor musunuz?* sorusu yöneltilmiştir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 1 (14): *Evet, yetkin. Onalar yapılmış yorumları okuduğumda çok memnun kalıyorum.*

K 2 (16): *Evet, zaten onları kendim seçtiğim için, genelde ilahiyat mezunu. Ama lise mezunu olup dini bilgisi yüksek olan tanıdığım birçok insan da var.*

K 4 (14): *Böyle bir konuşmayı yapıyorlarsa yetkin, bilgisi vardır ki konuşuyor, kimse bir şeyi boş boş konuşmaz ya da bilmese konuşmaz.*

K 5 (17): *Yani en son izlediğimde işte bu kadınları dövme ayetiyle ilgiliydi. Çoğu bilmediğim kelimeleri de kullandılar ve aynı zamanda bunları da açıkladılar. Kendi kendime “Maşallah! Ne güzel, çok güzel ilim bilim biliyorlar. Genç yaşta olmalarına rağmen böyle olması çok güzel bişey.” dedim.*

K 3 (15): *Evet bakıyorum. Geçmişlerini araştırdım. Mesela benim ailem şuanda zaten İslami ders alıyorlar. Bende o aldıkları kişilerin hayatlarını araştırdığım çok zaman olmuştur. Nerelerde okudu, mesela Mısır’da okumuş, alim olarak daha sonra Adana’ya gelmiş falan.*

K 11 (16): *Evet geliyor, araştırmadım. Konuşmalarında o yeterliliği hissediyorum.*

K 15 (17): *Yani belki bize göre, bizim sorularımıza yeterli ama bence her şey için tam tamına diyemeyiz eksik yönleri vardır. Evet, bir iki araştırdığım oldu.*

K 23 (14): *Ya bu konuda yetkin olduklarını düşündüm. Yani bunlar o kadar iyi bir hoca olmuşlar...*

K 24 (14): *Buluyorum yani Kuran’dan anlattıkları için iyi buluyorum. Çoğunlukla bakmadım yani.*

Katılımcıların yanıtları incelendiğinde, dinî içerik üreten Youtuberların yeterlilik ve yetkinlik düzeylerini değerlendirme noktasında genel olarak bilgi temelli bir araştırma sürecine girmedikleri, bunun yerine konuşma tarzlarını ve anlatım biçimlerini esas aldıkları görülmektedir. Bu durum, içerik üreticilerinin şekilsel özelliklerinin, katılımcıların güven algısını etkileyen temel unsurlardan biri olduğunu göstermektedir. Ayrıca, katılımcıların bu soruya verdikleri yanıtları

çoğunlukla takip ettikleri veya mensubu oldukları cemaatlerle bağlantılı kanallar üzerinden değerlendirdikleri, dolayısıyla Youtuberlara ilişkin görüşlerinin bu ideolojik ya da aidiyet temelli bakış açısıyla şekillendiği anlaşılmaktadır.

3.3. 14-18 Yaş Arası Ergenlerin Aile-Okul-Akran İlişkisi Durumu

Katılımcıların dini içerik üreten Youtuberları takip etme ve dini yaşantılarını etkileme durumunu daha derinlemesine anlamak ve ortaya koymak için dini eğitim durumlarını da bilmek gerekmektedir. Bu amaçla 4 sorudan oluşan tema belirlenmiştir.

3.3.1. Aile İçinde Alınan Din Eğitiminin Yeterli Olup Olmama Durumu:

Katılımcıların aile içinde yeterli dini eğitim alıp almadıklarını belirlemek amacıyla “Aile içinde yeterince din eğitimi aldığını düşünüyor musun? Kısaca bahseder misin?” sorusu yöneltilmiştir.

Tablo 11. Aile içinde yeterli din eğitimi alıp almama durumu

Aile içinde yeterli din eğitimi alıp almama durumu	
Kod	n
Yeterli seviyede alanlar	17
Yeterli seviyede almayanlar	5
Orta seviyede alanlar	2
Toplam	24

Katılımcıların yanıtlarına göre, 17 kişi ailelerinden dinî anlamda destek aldıklarını ve bu desteği yeterli bulduklarını ifade etmiştir. 5 katılımcı, aile desteğini yetersiz olarak değerlendirirken; 2 katılımcı ise bu desteği orta düzeyde yeterli bulduğunu belirtmiştir. Ailesinden yeterli dinî eğitim aldığını ifade eden katılımcıların çoğu, bu eğitimin aileleri tarafından kurslara yönlendirilerek sağlandığını vurgulamıştır. Öte yandan, dinî eğitimi yetersiz bulan katılımcılar, ailelerinin bu eksikliği gidermek amacıyla kendilerini İmam Hatip Liselerine yönlendirdiklerini ifade etmişlerdir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 1 (14): *Evet, şu bakımdan ben küçüklüğümden beri zaten Kuran Kursu'na gönderildim. 3.5, 4 yaşından beri hatta 3,5 yaşında falan Kuran'a geçmiştim.*

K 2 (16): *Ailem maneviyatına düşkün. Annem babamda bu yönde bizleri destekliyor. Küçüklüğümünden bu yana da zaten yazları Kuran kursu tarzı böyle eğitim yerlerine göndermişlerdi.*

K 3 (14): *Hem annem hem babam hoca olduğu için 6 yaşından beri din eğitimi veriyorlar.*

K 4 (14): *Yani anneannemde ve dayımda aldığımı düşünüyorum. Ama diğer dayılarım ve annemden aldığımı düşünmüyorum.*

K 7 (14): *Düşünmüyorum hocam. Ailem bu yüzden imam hatip lisesine gönderdi, veremediğimiz bilgiyi ordan alayım diye.*

K 10 (15): *Hayır, düşünmüyorum. Çünkü aile hani her zaman olmaz, her şeyi sana anlatamazlar. İllaki eğitim aldığı bir yerin olması gerektiğini düşünüyorum.*

K 17 (17): *Aile içinde çok fazla din baskısı oluyor, özellikle Türkiye’de gençlere küçük yaştan beri bunalıma sokuyor. Ben doğru olduğunu düşünmüyorum.*

K 18 (17): *Küçüklükten beri dinimize değer verdiler. Camiye, kuran kursuna gönderdiler.*

K 19 (17): *Aile içinde değil de küçük yaşlardan beri beni Kuran Kursu’na gönderdiler.*

K 22 (15): *Alıyorum ama biraz eksik gibi hem kendileri veriyorlar hem de bir yerlere gönderiyorlar.*

K 23 (14): *Evet, annem babam üzerime düşüyor. Benim teyzem de ilahiyattan mezun olduğu için o da çok şey yapıyor.*

K 24 (14): *Düşünüyorum. Annem de babam da dine çok düşkün insanlardır. Yani çevremde ilahiyat okuyan da var zaten. Küçüklüğümünden beri kuran kursuna gittim. Babam zaten dinini çok seviyor yani o yüzden yeterli olduğunu düşünüyorum.*

Elde edilen bulgulara göre, dinî içerik üreten Youtuberları takip eden katılımcıların ailelerinde — doğrudan ya da dolaylı biçimde — dinî hassasiyetin var olduğu görülmektedir. Katılımcıların ifadeleri, ailelerin dinî eğitim açısından eksik kaldıkları noktalarda çocuklarını hem örgün hem de yaygın din eğitimi faaliyetleri yoluyla desteklemeye çalıştıklarını ortaya koymaktadır. Bir gencin dine karşı olumlu ya da olumsuz tutum geliştirmesinde, aile yapısı, anne-babanın dinî inancı ve yaşantısı, dinî pratiklere olan ilgisi ya da mesafeli tutumu belirleyici rol oynamaktadır. Araştırma kapsamında yer alan 14–18 yaş aralığındaki katılımcıların görüşleri dikkate alındığında, dinî içerik üreten Youtuberların, aile tarafından verilen dinî eğitimi pekiştirici, hatırlatıcı ve motive edici bir rol üstlendikleri anlaşılmaktadır.

3.3.2. Okulda Alınan Din Eğitiminin Yeterli Olup Olmama Durumu

Katılımcılara “Okulda yeterli din eğitimi aldığını düşünüyor musun? Kısaca bahseder misin?” sorusu yöneltmiştir.

Tablo 12. Okulda verilen din eğitiminin yeterli olup olmama durumu

Okulda verilen din eğitiminin yeterli olup olmama durumu	
Kod	n
Yeterli bulmayanlar	16
Yeterli bulanlar	8
DKAB derslerinin işlenememesinden dolayı yetersiz bulanlar	5
Toplam	24

Verilen cevapları incelediğimizde 16 katılımcı okulda verilen din eğitimi yeterli bulmadığını, 8 katılımcı okulda verilen eğitimi yeterli bulmalarına rağmen 5 tanesi derslerin çeşitli sebeplerden dolayı derslerin işlenmez hale gelmesinden kaynaklı sıkıntı yaşadıklarını da ifade etmişlerdir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 2 (16): Evet zaten imam hatip lisesi programlı bir okulda okuduğum için yeterli anlamda dini eğitim aldığımı düşünüyorum. Ortaokulda da imam hatip ortaokuluydu.

K 3 (14): Almıyorum yeterince, çünkü hocalar ne zaman derse girse öğrenciler lafı değiştiriyor, çok konuşulduğu içinde yeterli eğitim verilmiyor. Hocaları bıraksalar hocalar dersi yapacak ama.

K 4 (14): Yani okulda şöyle çok yeterli değil ama yani çok az bir miktarda aldığımı düşünüyorum.(Neden?) Yeterli derecede konuşacak vaktimiz olmuyor ya da dersimiz ona göre yeterli gelmiyor o şekilde.

K 5 (17): Okulda da evet alıyorum, aldık. Yani şimdi öğrencilerde pek fazla dersleri önemsemedikleri için biz de işte elimizden geldiğince dinlemeye çalıştık.

K 3 (15): Şuan din dersi almıyorum hocam açıkcası, hocamız bilmiyor, ne yalan söylüyüm. Ortaokulu imam hatip ortaokuluydu. Din dersi olarak da zaten sürekli Hz. Muhammed’in hayatından bahsediliyordu. O’nun hayatı üzerinde orta diyebilirim. İbadetler konusunda namazın bir kısmı vardı, sadece

K 7 (14): Düşünmüyorum şahsen hocam. Din dersleri zaten ortaokulda da imam hatip orta okuluydu. Din dersi 2 ders siyer, 2 ders Arapça, 2 ders Kuran vardı. Ama yani bir şey öğrenilmiyor açıkcası.(Neden?) Ya hocam ders sayısı az olunca hoca da çok şey yapmıyor yani hani boş bırakıyor bu seferde bir tanecik dersimiz var çok da not ortalamasını etkilemediği için öğretmenlerde üzerine çok düşmediği için öyle oluyor yani.

K 9 (16): Hocam din dersi mesela 2 saatti, 2 saat yetmiyordu, dersin saati az olduğu için. İmam hatip lisesinde çok olduğu için yeterli buluyorum.

K 13 (18): Okulda veriyorlar ama ben alıyor muyum ondan emin değilim. Çünkü ben fizik, matematik tarzı dersler de olduğu için sadece o yöne yönelemiyorum. O yüzden çok aldığımı düşünmüyorum. Ben ortaokuldayken imam hatip ortaokulunda değildim. Ordaki derslerde çok aktif ve verimli değildi, zaten çoğu zaman boş geçiyordu. Hocalardan kaynaklı, sınıfta istemiyordu, hoca da ısrar etmiyordu.

K 14 (17): Okulda yeterli din eğitimi aldığımı düşünmüyorum, çünkü eğitim sisteminden kaynaklı diyebiliriz, dersin sunulma şekline göre kaynaklı, bize mesela kitapta neyse getirip direkt anlatıyorlar. Bunu bir eğlenceye dönüştürebilirler ya da ne bilim bir çalışmaya dönüştürebilirler.

K 16 (18): İmam hatip ortaokuluna gitmiştim, o kadar da bir verim alamadım.

K 17 (17): Hayır, sadece düz teorik bilgi veriyorlar, yapmak için yapıyorlar.

Katılımcıların cevaplarına baktığımızda okullardaki dini eğitimin yetersizliği noktasında öğrenci ilgisizliği bu bilgileri doğrular niteliktedir. Şüphesiz din eğitimin okullarda tam anlamıyla verilememesinin birçok sebebi bulunmaktadır. Ancak araştırmanın amacı dışına çıkmamak adına bunlara değinilmeyecektir.

3.3.3. Arkadaş Çevresi ve Din İlişkisi Durumu

Çalışmamızda ergenlerin kendi akran gruplarında dini anlamda birbirlerine etki edip etmediklerini ve hangi dini konular üzerinde birbirlerini etkilediklerini anlamak ve ortaya koymak adına katılımcılara “Arkadaş çevrende din ile ilgili hangi konuları konuşursunuz? Neden?” sorusu yöneltilmiştir.

Tablo 13. Arkadaş çevresi ve din ilişkisi durumu

Arkadaş çevresi ve din ilişkisi durumu	
Kod	n
Namaz	11
Anlık açılan dini konuyu konuşan	9
Ahiret, Allah'ın varlığı, küfür, dedikodu	2
Genellikle dini konular konuşan	1
Dini konularda hiç konuşmayan	1
Toplam	24

Katılımcıların arkadaş çevresiyle yaptıkları dinî içerikli konuşmalara ilişkin yanıtları incelendiğinde, 11 katılımcının özellikle namaz konusu üzerinde konuştuklarını vurguladığı görülmüştür. 9 katılımcı, arkadaşlarıyla yaptıkları sohbetlerde hangi dinî konu gündeme gelirse ona göre konuştuklarını ifade etmiştir. 1 katılımcı, çevresindeki kişilerin dinî konulara ilgisinin düşük olduğunu belirterek

bu tür konuların hiç konuşulmadığını ifade etmiştir. 2 katılımcı ise arkadaşlarıyla çok sık dinî konuşmalar yapmadıklarını, ancak konuştuklarında ahiret hayatı, Allah'ın varlığı, küfür ve dedikodu gibi ahlaki içerikli konulara değindiklerini belirtmiştir. Ayrıca 1 katılımcı, arkadaşlarıyla iletişimde genel olarak dinî değerleri temel alan bir sohbet dili benimsediğini ifade etmiştir. İlgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir.

K 1 (14): *En çok namaz kılma konusunda ve tesettür konusunda mümkün olduğu kadar değişiyorum. Hatta bir ara arkadaşlarımla özellikle gece namazı grubu oluşturmuştuk. Hatta grup hala duruyor hani böyle kalkıp geceleri namaz kılıyoruz, hani bir alışkanlık haline getirmek asıl amacım.*

K 2 (16): *Genellikle tesettür hakkında konuşuyoruz, en çok hatta bunu konuşuyoruz diyebilirim. Zaman zaman kendimi eleştirdiğim noktalar da oluyor, çünkü bilmiyorum hani elimden geldiğince yapmaya çalışıyorum ama eksik olduğum çok noktalar var.*

K 3 (14): *Evet, hep namazla ilgili konuşuyoruz, namazla ilgili ve davranışlarımızla ilgili ama sıkı olduğum arkadaşlarla konuşuyoruz. Arkadaşım ve YouTube sayesinde namazıma başladım. Aralıklı kıldığım namazları annemde farkına vardı, artık tam kılıyorum, sonra aileme saygılı oluyorum.*

K 4 (14): *Yani arkadaş çevremde öyle konuşmayız fazla. Daha çok namaz kılmama konusunda konuşuyoruz. Öyle hergün konuştuğumuz falan yok, ara sıra o da.*

K 7 (14): *Arada sırada böyle namaz konusu konuşuluyor, şey ya da doğru olan şeyler, yanlış olan şeyler, ailemize karşı şeylerimiz, yanlışlarımız, çevremize karşı yaptığımız yanlışlarımız.*

K 8 (14): *Mesela Kuran okumak ve namaz kılmak konusunu konuşuruz. Mesela bir tane arkadaşımızı namaza teşvik ettik. Peygamberimizin hayatını okuyoruz ya da ailemize yaptığımız saygısızlıklar hakkında ya da günahlarımız ile ilgili konuşuyoruz.*

K 9 (16): *Çok konuşuruz, kuzenimle din konusunu çok konuşuruz hocam. Oruç olsun, namaz olsun, normal hayattaki şeyler olsun, gelmiş geçmiş şeyhleri, peygamberleri, alimleri konuşuyoruz.*

K 13 (18): *Çok bilgim olmadığı için ben çok dâhil olmam ama konuşulduğu zaman sohbet ortamında dini konulara değindiğimiz oluyor.*

K 17 (17): *Arkadaş ortamında genelde öyle konulardan pek konuşmuyoruz, dinle alakaları yok.*

K 19 (17): *Pek konuşmayız, konuşursak da ahireti konuşuruz hocam.*

Katılımcılardan elde edilen yanıtlar değerlendirildiğinde, 14–15 yaş aralığındaki bireylerin ağırlıklı olarak namaz, ardından tesettür ve ahiret hayatı gibi konular üzerine konuştukları tespit edilmiştir. 16–18 yaş grubunda ise yine namaz öne çıkmakla birlikte, bu yaş grubunun sohbetlerinde dedikodu, küfür gibi ahlaki davranışlar ile Allah'ın varlığı gibi daha soyut inanç konularının da yer aldığı

gözlemlenmiştir. Ergenlik döneminde, bireyde dinî uyanış ve sorgulama süreci hız kazanmaktadır. Ergenliğin ilk yıllarında, daha çok ibadetler aracılığıyla Allah'a yönelme ve sığınma eğilimi öne çıkarken; 18'li yaşlara doğru, bireylerde dinî kararsızlıklar ve zaman zaman dinden uzaklaşma eğilimleri daha sık görülmektedir. Bu bağlamda, ergenlerin akranlarıyla gerçekleştirdikleri dinî içerikli sohbetlerin de bu gelişimsel değişime paralel olarak biçimlendiği anlaşılmaktadır. Özellikle ahiret ve Allah'ın varlığı gibi inanç temelli konuların konuşulduğu, kimi zaman da bu konuların delillerini çürütme girişimlerine ya da alaycı tutumlara konu olabildiği ifade edilmiştir. Bu süreçte akran grupları, bireyin sosyal gelişimi açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. Ergenlik dönemine giren bireyler, aile çevresinden belirli ölçüde uzaklaşarak okul ve arkadaş çevresi ekseninde sosyalleşmeye başlarlar. Bu dönemde, arkadaş çevresiyle kurulan ilişkilerin niteliği ve yoğunluğu, bireyin dinî tutum ve davranışları üzerinde önemli bir etki oluşturabilmektedir.

Akran grupları, bireyin sadece sosyal ilişkilerini değil, aynı zamanda kimlik gelişimini ve içinde bulunduğu toplumda kendisini nasıl konumlandıracağını da önemli ölçüde etkiler. Bu süreç, bireyin benlik saygısını artırıcı ya da zedeleyici bir rol üstlenebilir. Örneğin, 14 yaşındaki bir erkek ergenin arkadaş grubuna fiziksel görünümüyle ilgili sorular yöneltilmesi, kimliğini akran onayı üzerinden şekillendirme çabasının bir göstergesidir. Bu sürecin sağlıklı bir şekilde yönetilmesi, ergenin sosyal ve duygusal gelişimine anlamlı katkı sağlar. Öte yandan, dindarlık bireysel farklılıklar gösteren bir olgudur ve birçok faktörden etkilenmektedir. Bu faktörler arasında; bireyin yetiştiği aile ortamı, cinsiyeti, yaşı, eğitim düzeyi, yaşantıları, ekonomik durumu ve medenî hali yer almaktadır. Ayrıca bireyin kişilik yapısı, zihinsel ve bilişsel gelişimi, ahlakî ve dinî olgunluk düzeyi, içinde bulunduğu gruplar, kitle iletişim araçları ve çevresel faktörler de dindarlık seviyesini ve dine yönelik tutumunu şekillendirmede etkili olmaktadır.²²

Katılımcıların yanıtları değerlendirildiğinde, okul türüne göre akranlar arasındaki dinî bakış açısının ve dinî içerikli iletişimin farklılık gösterdiği gözlemlenmiştir. İmam Hatip Lisesi öğrencileri arasında, daha çok Allah ile güçlü ve olumlu bir bağ kurma yönünde destekleyici ve içten dinî sohbetlerin yapıldığı görülmektedir. Buna karşın, Anadolu Lisesi ve Meslek Lisesi öğrencileri arasında dinî konuların daha çok sorgulama, tartışma ve zaman zaman savunma bağlamında ele alındığı ifade edilmiştir. Katılımcıların yaşadıkları bölge, içinde bulundukları kültürel yapı ve maddi koşulların da ergenlerin akranlarıyla kurdukları ilişki biçimlerini etkilediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın temelini oluşturan dinî içerik üreten Youtuberların fonksiyonları, katılımcıların okudukları okul türüne göre farklılık göstermektedir. İmam Hatip Lisesi öğrencileri için bu Youtuberlar, dinî bilgileri pekiştirici, inancı güçlendirici ve doğruya yönlendirici figürler olarak görülmektedir. Diğer lise türlerinde eğitim gören katılımcılar ise bu Youtuberları, bilgi edinme ve dinî konularda kendini ifade etme ihtiyacına yanıt veren kaynaklar

²² Hüseyin Peker, "Kuran'a Göre Dindarlığın Boyutları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (2012), 41-49.

olarak değerlendirmektedir. Özellikle akranlarıyla gerçekleştirdikleri dinî tartışmalarda, bu içerik üreticilerinin videolarını dini savunma ve bilgi temelli yaklaşım geliştirme açısından destekleyici buldukları ifade edilmiştir.

Sonuç

Bu araştırma, 14-18 yaş arası ergenlerin yoğun olarak kullandığı sosyal medya araçlarından biri olan YouTube'da faaliyet gösteren dinî içerikli kanallara ilişkin görüşlerini din eğitimi bağlamında incelemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseninin kullanıldığı araştırmada elde edilen bulgular, ergenlerin dijital dinî içeriklerle kurdukları ilişkiyi çok boyutlu şekilde ortaya koymaktadır. Katılımcıların büyük çoğunluğunu kız öğrenciler oluşturmuş ve bu grubun dinî içerik üreten Youtuberları daha fazla takip ettiği tespit edilmiştir. Yaş gruplarına göre takip nedenleri farklılaşmaktadır. 14 yaş grubundaki ergenlerde Allah'a yakınlaşma isteği, ibadet etme arzusu ve dinî bilgiye ulaşma ihtiyacı ön plandayken, 17 yaş grubunda dinî şüphelerle yüzleşme, akranlar arasında kendini savunma ihtiyacı ve anlam arayışı daha belirgindir. Bu durum, gelişimsel süreçte yaş ilerledikçe ergenlerin daha derin dinî sorgulamalara yöneldiğini ve bilgiye daha eleştirel bir gözle yaklaştıklarını göstermektedir.

Tüm yaş gruplarında sahabe hayatları ve peygamber kıssalarına yönelik ilginin yüksek olması, din eğitiminde örnek şahsiyetlerin anlatımının hâlâ etkili bir yöntem olduğunu ortaya koymaktadır. Bu içeriklerin, ergenlerin hem dinî duyarlılığını artırdığı hem de ahlaki gelişimlerine katkı sağladığı görülmektedir. Modern sunum teknikleriyle geleneksel anlatım tarzlarını bir araya getiren bu içeriklerin, dini öğrenme sürecini daha cazip hale getirdiği söylenebilir. Aileden kısmen uzaklaşma eğiliminin gözlemlendiği ergenlik döneminde, ailenin din eğitimi bağlamındaki işlevi devam etmektedir. Ancak ergenlerin klasik vaaz formatındaki anlatımlara değil, samimi, doğal, gündelik dile yakın, güldürü unsurları barındıran ve eğlendirici yönü ağır basan içeriklere yöneldikleri tespit edilmiştir. Bu içerikler yalnızca bilgi vermekle kalmayıp, duygusal bir bağ kurma, dikkat çekme ve uygulamaya yönlendirme açısından da etkili olmaktadır.

Katılımcıların dinî içerik üreten Youtuberları tercih etme nedenleri arasında bilgilendirici ve açıklayıcı olmaları, dinî duyguları harekete geçirmeleri, motivasyon sağlamaları ve anlaşılır bir dil kullanmaları öne çıkmaktadır. İçerik üreticilerinin hitabet yeteneği, samimiyeti ve tarzı, içerik seçimini doğrudan etkilerken; kıyafet ya da çekim ortamı gibi unsurlar ikinci planda kalmaktadır. En çok izlenen video konuları arasında namaz, tesettür, ateizm, Allah ve ahiret inancı gibi inanç esasları; Kur'an kıssaları, peygamber ve sahabe hayatları gibi anlatı temelli içerikler yer almaktadır. Bu içeriklerin; boş zaman değerlendirme, maneviyatı güçlendirme, moral bozukluğu yaşandığında destek alma gibi farklı duygusal ve bilişsel ihtiyaçlara karşılık verdiği görülmektedir. Bununla birlikte düzenli izleme alışkanlığı olan katılımcıların da bulunduğu tespit edilmiştir. İçeriklerin yalnızca

ihtiyaç anında değil, dinî gelişimi sürdürülebilir kılma amacıyla da takip edildiği görülmektedir.

Sonuç olarak, dinî içerik üreten Youtuberlar, ergenler için sadece bilgi sunan birer içerik üreticisi değil; dini pratikleri teşvik eden, manevi duyguları besleyen ve rol model olarak görülen figürlerdir. Bu kişiler, ergenlerin zihinsel ve duygusal gelişim süreçlerine uyumlu içerikler sunarak, onların dini eğitimine informal düzeyde katkı sağlamaktadır. Özellikle hayatın anlamını keşfetmeye yönelik çabaların yoğunlaştığı ergenlik döneminde, bu tür içerikler genç bireylerin dini ve ahlaki değerlerle bağ kurmalarına, bu değerleri günlük yaşantılarına taşımalarına yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda, dinî içerik üreten Youtuberların ergenlerin anlam inşa süreçlerinde rehberlik edici bir işlev üstlendikleri ve din eğitiminin dijitalleşen boyutunda yeni bir mecra oluşturdıkları söylenebilir.

Öneriler

Bu sonuçlar bağlamında, din eğitimi açısından değerlendirildiğinde, gelişen ve dönüşen teknoloji çağında informal yollarla dinî bilgilere ulaşmak oldukça kolay hale gelmiştir. Sosyal medya platformları, ergenlerin dinî içeriklere daha hızlı ve doğrudan erişim sağladığı mecralara dönüşmüş; bu durum, geleneksel din eğitimi yaklaşımlarını gözden geçirmeyi zorunlu kılmıştır. Tüm bu gelişmeler ışığında, 14–18 yaş arası ergenlerin sağlıklı bir din eğitimi alabilmeleri için aşağıdaki öneriler geliştirilebilir:

1. Teknolojik gelişmelerin etkisiyle, dinî bilgilerin internet ortamında çeşitli sanal cemaat, grup ya da bireyler aracılığıyla kontrolsüz biçimde yayılması söz konusudur. Bu nedenle, formel din eğitimi süreçlerinde yöntem ve metotların yeniden gözden geçirilmesi elzemdir. Elde edilen veriler doğrultusunda, okullarda rehberlik ve psikolojik danışma servislerine ek olarak manevi danışmanlık sistemlerinin geliştirilmesi yerinde olacaktır.

2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde, değerlendirme sisteminden notlandırmanın kaldırılması; bunun yerine, yaparak ve yaşayarak öğrenme ile gönüllülüğe dayalı, proje temelli öğretim yöntemlerinin uygulanması, öğrencilerin içselleştirme sürecini destekleyebilir.

3. Sosyal medyanın etkisi göz önünde bulundurularak, din eğitimi veren öğretmenlerin ve din eğitimi uzmanlarının dijital mecralarda da etkin ve aktif roller üstlenmeleri sağlanmalıdır. Bu durum, formel din eğitiminin informal boyutla desteklenmesini ve yüz yüze eğitimin tamamlayıcı unsurlarla güçlendirilmesini mümkün kılacaktır.

4. Din eğitimi alanında Diyanet İşleri Başkanlığı ile İlahiyat Fakültelerinin Din Eğitimi bölümleri arasında daha güçlü bir iş birliği sağlanmalı; sosyal medya

platformlarında daha güvenilir, bilimsel temelli ve etkili dinî içeriklerin üretimine ağırlık verilmelidir.

5. İçerik üretimi sürecinde, 14–18 yaş grubundaki ergenlerin gelişimsel özellikleri, ilgi alanları ve dinî-düşünsel ihtiyaçları dikkate alınarak interaktif ve katılımcı içerikler tasarlanmalıdır.

6. Yapay zekâ destekli sistemlerden faydalanılarak, din eğitimi alanında anında geri bildirim verebilecek eğitsel YouTube kanalları oluşturulabilir. Bu kanallar hem bireysel öğrenme sürecini destekleyecek hem de gençlerin dijital ortamdaki öğrenme deneyimlerini zenginleştirecektir.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%55), Yazar-2 (%45)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%95), Yazar-2 (%5)

Kaynakça/References

- Atik, Aslıhan. *Müslüman Çocukların Allah Anlayışlarının Gelişimi ve Eğitimi*. Niğde: Asitan, 2022.
- Atik, Aslıhan. "Teknolojinin Din Eğitimi ile Bütünleştirilmesinin İmkânı". *İçinde Dijital Dönüşüm ve Din*, ed. R. Demir ve H. Sarı, 219–248. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2025.
- Bayrakçı, Mustafa. "Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2007), 198–210.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. Ankara: Remzi Kitabevi, 1999.
- Demirbaş, Murat – Yağbasan, Rahmi. "Sosyal Öğrenme Teorisine Dayalı Öğretim Etkinliklerinin, Öğrencilerin Akademik Başarılarının Kalıcılığına Olan Etkisinin İncelenmesi". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2005), 363–382.
- Düzcan, Şeyma. *Popüler Kültür Bağlamında Sosyal Medya ve Din: Sözler Köşkü Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Fuat, Ayşe Zişan. "Dini Kimlik Oluşumu: Eğitimsel Bir Yaklaşım". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 173–193.
- Gündüz, Turgay. *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi, Kuramsal Bir Çalışma*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2003.
- Gündüz, Turgay. "Gençlik Dönemi Din Eğitimi". *İçinde Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 103–140. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.
- Gürses, İbrahim. "Dini Tecrübenin Bilimsel Değeri". *Kaygı* 18/2 (2019), 498–513. <https://doi.org/10.20981/kaygi.615997>.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Kaleci, Feyza Nur - Solmaz, Bünyamin. "Din ve Kimlik: Çeşitli Değişkenler Bağlamında Ergenler Üzerine Ampirik Bir Analiz". *Dini Araştırmalar* 22/56 (2019), 429–462. <https://doi.org/10.15745/da.561257>
- Kalgı, Mehmet Emin. *Dindarlık ve Kişilik (Ergenler Üzerine Bir Araştırma)*. Ankara: İksad Publications, 2021.
- Koçak, Ali ve Hasan Kayıklık. "Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dini Duygular". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 685–713. <https://doi.org/10.30627/cuilah.537993>.

-
- Köylü, Mustafa – Oruç, Cemil. *Gençlik Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.
- Kulu, Furkan. *Ergenlik Döneminde Dini Başa Çıkma ve Anlam Arayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kuruçay, Yasin. “Ergenlerde Dinin Hayatın Anlamına Olan Etkisi Üzerine Bir Çalışma”. *Eskiye* 41 (2020), 599–622.
- MAK Danışmanlık. *Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı Araştırması*.
<https://serdargunes.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/04/turkiyede-toplumun-dine-ve-dini-degerlere-bakis-arastirmasi.pdf> (Erişim 28 Nisan 2024).
- Meydan, Hasan – Aydın, Sare. “Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 229–323. <https://doi.org/10.33460/beuifd.726749>.
- Okumuşlar, Muhiddin. “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 237–252.
- Oruç, Cemil. “Çocuk Medyalarında Dinin Sunuluşu”. *Çocuk ve Medeniyet* 12 (2021), 147-171.
- Yakut, Sümeyra – Oruç, Cemil. “Z Kuşağı Gençlerinin Sosyal Medya Kullanımlarının Dini Öğrenmelerine Etkileri”. *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 12/23 (2025), 141-161.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 327-354.

Issue: 21, 2025, 327-354.

Hâkim el-Cüşemî Açısından Şefaatin Kapsamı ve İşlevi

The Scope and Function of Intercession from the Perspective of Hâkim al-Jushamî

Hasan TÜRKMEN

Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

Asst. Prof., Bandırma Onyediy Eylül University, Faculty of Theology, Department of Kalâm and Theological Islamic Sects, Balıkesir/Türkiye

h_turkmen1979@hotmail.com | ORCID: [0000-0002-6101-9552](https://orcid.org/0000-0002-6101-9552) | ROR ID: [02mtr7g38](https://ror.org/02mtr7g38)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
15 Ocak 2025	15 January 2025
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Haziran 2025	21 June 2025
Yayın Tarihi	Date Published
29 Haziran 2025	29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hasan Türkmen).

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hasan Türkmen).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Türkmen, Hasan. "Hâkim el-Cüşemî Açısından Şefaatin Kapsamı ve İşlevi". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 327-354. DOI: [10.52886/ilak.1620298](https://doi.org/10.52886/ilak.1620298)

Türkmen, Hasan. "The Scope and Function of Intercession from the Perspective of Hâkim al-Jushamî". *Theological Academia* 21 (June 2025), 327-354. DOI: [10.52886/ilak.1620298](https://doi.org/10.52886/ilak.1620298)

Atıf/ Cite as

Öz

Makalenin konusu, Behşemiyye geleneğinin son mümessili olan Hâkim el-Cüşemî'nin, şefaati, günahkâr kimseler için ilahî afv ve ebedî saadet vesilesi olarak değerlendirip değerlendirmemesidir. Amaç, Cüşemî nazarında şefaatin nasıl bir içeriğe ve keyfiyete sahip olduğunu tespit etmektir. Önemi ise onun bu meseleye ilişkin yaklaşımını kapsamlı ve detaylı yansıtan müstakil bir çalışmaya şimdiye kadar rastlanmamış olmasıdır. Ayrıca bu makale, Cüşemî'nin meseleye yaklaşımı bağlamında farklı ve özgün sorular sorup bunlara yeni cevaplar üretmek suretiyle okuyucuya vizyonel ve ufuk açıcı perspektifler kazandırmayı hedeflemektedir. Müellif özelinde mesele irdeleneceğinden makalenin bazı belirlemeler ve sınırlandırmalar barındırması kaçınılmazdır. Bu sebeple makale; konu, kaynak ve yöntem açılarından daraltıcı ve sınırlı tutulacaktır. Bu doğrultuda yöntem olarak ilkin doküman analizi metodu kullanılmıştır. Bilhassa müellife ait olduğu tespit edilen Cüşemî'nin kendi teliflerine öncelik verilmiştir. Ardından geçmiş ve günümüz dünyasında mesele hakkında yazılan teliflere müracaat edilmiştir. Bu noktada söz konusu telifler; tarafsız, bütüncül ve sistematik olarak sorgulanıp değerlendirilmiştir. Başlıklar hâlinde düzenlenen konular, mukayese yöntemiyle içerik analizine tâbi tutulmuştur. Ayrıca literatürde mevcut olan bilgilerin anlatımında tanımlayıcı ve açıklayıcı metot izlenmiştir. Buna paralel olarak makalenin yazılış amacına muvafık olacak biçimde argümantasyon yöntemi kullanılmıştır. Nitekim Kur'ân'da şefaatin, Allah'ın iznine ve onayına bağlı olduğu ve bunun da O'nun sevdiği ve hoşnut olduğu kimseler için mümkün olacağı bildirilmesine rağmen bu kimselerin kimler olduğu hususunda açık ve kesin hükümlerin olmayışı, şefaitle ilgili ihtilaf ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu makalede şefaati, ebedî olarak cennette olacak müminlerin sevaplarının ziyadeleştirilmesi ve derece ve makamlarının yükseltilmesi olarak algılayan Cüşemî, Allah'ın razı olduğu bir kul olmak için büyük günahlardan uzak durmak gerektiğini yani büyük günahlardan kaçınmanın cennete girmek için vazgeçilmez bir şart olduğunu savunur. Ona göre şefaati, ilahî afv ve ebedî kurtuluş vesilesi olarak kabul edilemez. Zira şefaatin, cehennemden çıkarılıp cennete gönderme formunda anlaşılması, her şeyden önce dinî açıdan sahih ve muteber olmamakla beraber günahkâr kimseler için ilahî bir iltimas ve imtiyaz olacağı algısını çağrıştırmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in şefaatinin büyük günahı olan kimseler için olacağı hadîsi, Cüşemî açısından hem eksik metinli hem de kişiyi günah ve haramlardan kaçınmayı teşvik etmek yerine onları işlemeye isteklendirmekte ve cesaretlendirmektedir. Aynı zamanda onun nazarında bu hadîs, Allah'ın cezalandırmak üzere cehenneme gönderdiği kimselerin Hz. Peygamber'in savunması ve sahiplenmesi manasına gelir ki bu da O'nun affı, merhameti ve şefkatinin ikinci plana itilmesi demektir. Yine Allah'ın, kendisi katında sözün değiştirilmeyeceği yönündeki beyanı, Cüşemî'ye göre O'nun karar değiştirmesi manasına gelir ki bu durum, ilahî emir ve nehiylere karşı ilgisizliğe, gevşekliğe ve umursamazlığa sevk eder. Netice itibarıyla büyük günah ile küfrün eşit görülüp aynı kefiye konduğu bu yaklaşımda, Allah'ın hakkaniyeti, rahmet, şefkati ve affediciliği ya gölgelenmekte ya da görmezden gelinmektedir. Oysa Allah, büyük günahı olan kimseleri mümin olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla Cüşemî, günahkâr kimseleri hâric tutarak şefaatin kapsamını daraltmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şefaati, Hâkim el-Cüşemî, Adalet İlkesi, Va'd-Va'id İlkesi, Ebedî Saadet ve Kurtuluş.

Abstract

The subject of this article is whether Hâkim al-Jushamî, the last representative of the Behshamiyya tradition, considers intercession as a means of divine forgiveness and eternal bliss for sinners. The aim is to reveal the content and nature of intercession in al-Jushamî's view. Its importance is that no detached study that reflects his approach to this issue in a comprehensive and detailed manner has been encountered so far. In addition, this article aims to provide the reader with visionary and horizon-opening perspectives by asking different and original questions in the context of al-Jushamî's approach to the issue and producing new answers to them. The article is necessarily limited in scope, source, and methodology. The primary method used is document analysis, with priority given to texts confirmed to have been written by al-Jushamî himself. In addition, both classical and contemporary works addressing this subject were examined impartially and systematically. The topics are organized under headings and subjected to content analysis through a comparative approach. In addition, descriptive and explanatory methods were used in the presentation of information available in the literature. In parallel with this, the argumentation method was used for the purpose of writing the article. While the Qur'an states that intercession depends on God's permission and approval and is granted only to those whom He is pleased with, it does not clearly define who these individuals are. This ambiguity has led to ongoing debate. Al-Jushamî interprets intercession not as a means of rescuing sinners from hell but as a reward enhancement for believers who are already destined for paradise. According to him, entering paradise requires avoiding major sins; thus, being among those whom God is pleased with is conditional upon moral conduct and obedience. For al-Jushamî, intercession cannot serve as a tool for divine pardon or eternal salvation for sinners. Understanding it as the removal of sinners from hell and their entry into paradise creates the impression of divine favoritism, which he sees as incompatible with religious principles. He also critiques the widely cited hadith that suggests the Prophet will intercede for those who commit major sins. In al-Jushamî's view, this hadith is problematic because it encourages sinful behavior by implying that intercession will serve as a safety net. It also undermines the emphasis on God's justice, mercy, and compassion by making the Prophet the advocate of those God has chosen to punish. Additionally, al-Jushamî emphasizes the Qur'anic statement that God's word does not change. He warns that believing otherwise could lead to complacency toward divine commands and prohibitions. In his view, equating major sin with disbelief reflects a strict stance in which God's mercy and forgiveness risk being overshadowed by a focus on divine justice. However, God characterises those who commit major sins as believers. Therefore, al-Jushamî narrows the scope of intercession by excluding sinners.

Keywords: Kalâm, Intercession, Hâkim al-Jushamî, The Principle of Justice, The Principle of Wa'd-Wa'id, Eternal Bliss and Salvation.

Giriş

Şefaath olgusu, toplum ve milletlerin Allah tasavvuru ve ahiret inancıyla yakından ve doğrudan ilintilidir. Zira Allah'ın nasıl bir varlık olduğuna ilişkin tanımlamaların yanı sıra yeniden dirilmenin ve ahiretin olup olmayacağına dair inanışlar, bu olgunun içeriğinin şekillenmesinde belirleyici etkiye sahiptir. Bu anlamda Câhiliye döneminde ve Kur'an'ın nüzûl ortamında politeist ve putperest olan Mekkeli müşrikler arasında dünyevî zeminde şefaath algısı hâkimdir. Yüce bir Allah'ın varlığına ve O'nun yaratıcılık vasfına inanan bu kimseler¹, yeniden yaratılışı ve ahireti inkâr etmekle² beraber yaratıcılığın azameti ve heybeti nedeniyle aracısız Allah'a yönelme ve O'na dua etmenin mümkün olamayacağı inancını taşımışlardır. Diğer bir deyişle onlar, Allah'ı ulaşamaz ve zihnen tahayyül ve tasavvur edilemez bir varlık olarak düşündükleri için kendisiyle doğrudan irtibat ve iletişime geçilemeyeceğini düşünmüşlerdir.

Bu sebeple Mekkeli Müşrikler, kendilerini Allah'a yakın kılacağı ve O'nun katında aracı olarak kendilerine yardımcı olacağı varsayımından hareketle³ put, cibt, tâgût, heykel ve dikili taşlar gibi kimi maddî nesnelere tapınmaya başlamışlardır.⁴ İhtiyaç ve taleplerinin karşılanması, rızıklarının bollaşması, dert ve sıkıntılarının giderilmesi, musibet ve felaketlerin ortadan kalkması için Allah'ın dûnunda gördükleri bu varlıkları ilah ve rab edinmişlerdir. Yine korku ve hışmından güvende olma veya yarar ve yardım görme gayesiyle⁵ Allah'ı sever gibi onları sevmişlerdir.⁶ Öyle ki onları, efendilerini korudukları gibi korumuşlar ve her şeyin onlara ait olduğuna inanmışlardır.⁷ Böylece onlar sayesinde Allah'a dua edebileceklerini ve kendileriyle yakınlık kurabileceklerini düşünmüşlerdir. Buna bağlı olarak onları Allah'a eş ve ortak koşmuşlar ve onlardan şefaath beklemişlerdir.

Ancak Allah Kur'an'da, vahyin ilk muhatapları olan bu topluluğun zihinlerinde ve yaşamlarında kökleşen şefaath algısını şiddetle reddetmektedir. Bu noktada Kur'an'da, başkalarına fayda veya zarar vermek şöyle dursun, kendilerine bile fayda yahut zararı olmayan meleklerin ve onların suret ve temsilleri olan putların şefaath yetkisine sahip olmadığı⁸ ve bu yetkinin tamamen yalnızca kendisine ait olduğu⁹ vurgulanmaktadır. Şefaathle ilgili ortaya koyduğu bu temel prensip

¹ Yûnus 10/31; el-Mü'minûn 23/84-89; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/87.

² el-En'âm 6/29; en-Nahl 16/38; en-Mü'minûn 23/82; en-Neml 27/67-68; el-Câsiye 45/24.

³ ez-Zümer 39/3.

⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Huseyn Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-ceoher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: y.y., 1384), 2/146.

⁵ Hûd 11/54; Yâsin 36/75; el-Mülk 67/20.

⁶ el-Bakara 2/165.

⁷ Mehmet Bölükbaşı, "Câhiliye Devri Araplarında Din Anlayışı", *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 19/49 (2019), 101.

⁸ el-En'âm 6/94; Yûnus 10/18; er-Rûm 30/13.

⁹ ez-Zümer 39/44.

ekseninde Allah, hem Müşrik toplumun hem de Ehl-i Kitap'ın¹⁰ şefaât beklentilerini taviz vermeksizin boş ve geçersiz kılmaktadır.¹¹ Bu bağlamda zemin kaymasına uğratıp gerçek muhtevasından saptırdıkları bu şefaât anlayışlarının bozuk ve yanlış olduğu gözler önüne serilerek onlar tenkit edilmektedir.¹² Diğer taraftan Allah, izin ve istisna ayetleri ile mukayyet kılarak şefaate aracı olacaklar¹³ ve şefaât edilecekler¹⁴ bakımından şefaati kendi dilemesi ve müsaadesine bağlamaktadır. Bu da O'nun hikmet ve adaletine göre tahakkuk edecektir.¹⁵ Dolayısıyla onların muharref ve batıl şefaât algılarını ortadan kaldırmak adına Allah, kriter ve limitlerini belirlemek suretiyle şefaati aslî formuna kavuşturmayı öncelemektedir. Fakat belirli ifade kalıplarıyla ayrı tutulan bazı ayetlerde, kimin kimlere nasıl şefaât edeceği ve ne zaman gerçekleşeceği hususu net değildir.

Esasen istisna cümleleriyle izin verilen ve kendilerinden Allah'ın razı olduğu kimseler için bir vaadi ve müjdeyi ifade etmesine rağmen, hadislerin¹⁶ desteğiyle meseleyi savunanlar olduğu gibi¹⁷, ilgili hadisleri sahîh kabul etmeyerek karşı çıkanlar da olmuştur. Kur'ân'da açık ve kesin hüküm olmadığından dinî manada istismara açık bir mesele olan şefaât, kendisinden nüfuz ve çıkar elde edenlerin gayretiyle, bir inanç meselesine dönüştüğünü söyleyenler de olmuştur.¹⁸ Açıkçası şefaatin varoluş nedeni ile ahirette yükleneceği misyon ve fonksiyon, İslâm düşünce geleneğinde zuhur eden fırkalar ve onların müntesiplerinin, bu mesele hakkındaki yaklaşım ve değerlendirmelerini şekillendirmede etkin ve belirleyici bir role sahiptir. Nitekim onlar, şefaati dünyevî boyutundan ziyade uhrevî yönüyle ele alıp tartışmışlar ve sorgulamışlardır. Bu çalışmada, Behşemiyye geleneğinin son mümessili olan Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) şefaatin muhtevası ve keyfiyetine yönelik iddia ve fikirlerine detaylıca değinilecektir. Bu anlamda şefaatin misyonu ve fonksiyonuna dönük nasıl bir perspektif çizdiğinin açığa çıkarılması bakımından ilk olarak onun, müntesibi olduğu kelâmî geleneğin düşünce sistemini şekillendiren ve aynı zamanda temel asıllarından olan el-adl ile el-va'd ve'l-va'îd ilkeleri hakkındaki

¹⁰ Kur'ân'ın nüzûl sürecinde müşriklere nazaran Ehl-i Kitâb'ın, siyasal ve toplumsal açıdan Müslümanlara yakın olduğu bildirilmektedir. Mustafa Ünverdi, "İstikamet Ahlâkının Temelleri ve Nihilizm Sorunu", *Danışnâme Beşerî ve Sosyal Dergisi* 8 (2024), 39.

¹¹ el-Bakara 2/48, 123, 254; el-En'âm 6/51, 70, 94; el-A'râf 7/53; Yûnus 10/18; eş-Şuarâ 26/100-101; er-Rûm 30/13; Yâsîn 36/23; ez-Zümer 39/43; el-Mü'min 40/18; el-Müddessir 74/48.

¹² Yûnus 10/18.

¹³ el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3; Meryem 19/87; Tâhâ 20/109; es-Sebe' 34/23; ez-Zuhuruf 43/86.

¹⁴ el-Enbiyâ 21/28; en-Necm 53/26.

¹⁵ Çağfer Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Şefaât Nedir Ne Değildir?", *Şefaât Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 144.

¹⁶ İlgili hadisler için bk. Yusuf Kenan Atılgan, "Kelâm'ın Terimleştirdiği Bir Kur'ân Kavramı Şefaât", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/3 [2022], 1263-1264.

¹⁷ Ahmet Ak, *Haneftî-Mâtürîdî Âlimlere Göre Şefaât Kitabı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 14-15, 124; Nuri Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadîs - Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadîslerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 562.

¹⁸ Yaşar Düzenli, "Bir Kurtuluş Yolu Olarak Şefaât Düşüncesi Kur'an'a Göre Nedir Ne Değildir?", *Şefaât Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 60.

görüş ve açıklamaları üzerinde durulacaktır. Zira ona göre şefaatt, bu iki ilkenin zorunlu bir sonucu ve gereğidir. Ardından şefaatin ahiretteki varlığına ilişkin onun temellendirmelerinin yanında alternatif iddia ve görüşleri dikkate alarak meseleyi hangi bağlamda kurguladığı belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Adl İlkesi

Tevhîd esasına dayandırılmakla¹⁹ beraber Mu'tezilî düşünce sistematığının iki ana aslından biri olan ve bu özelliğiyle el-va'd ve'l-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkelerine temel teşkil eden adalet, bir kimsenin kendisine vacip olanı işleyerek veya hak edileni vererek yahut hak edilmeyeni vermeyerek başkasına karşı insaflı davranması ve onun hakkını gözetmesi demektir. Zira hak ve hukuku gözetmek, adaletin bağlayıcı bir esasıdır. Bu nedenle mükâfata müstahak olanı ödüllendirmek veya azabı hak edeni cezalandırmak, adaletin bir gereği ve sonucudur.²⁰ Nitekim Kâdî Abdülcebbar, fiil manasında adaleti, başkasının hakkını korumak ve onun hak etmediğini ondan almak şeklinde tanımlarken; fâil manasında adaleti, tüm işleri hak ve hukuka uygun olarak layıkıyla yapan kimse olarak tanımlamaktadır.²¹ Kavramın hukukî ve ahlâkî yönü hesaba katılarak yapılan bu tanımlamalarda adaletin, aklı ve hikmeti zorunlu kıldığı ortaya konmaktadır.

Buna paralel olarak Hâkim el-Cüşemî, ister muhatabın yararına isterse zararına olsun hasen olan her fiil ve davranışı adalet olarak nitelendirmektedir. Ona göre âdil bir tabiata sahip olan Allah, kullarını kendilerinden daha çok gözetmekte ve onların iyilik ve menfaatlerini öncelemektedir. Bu sebeple hikmet ve adaletin bir gereği olarak O, itaat edenleri ve iyilik yapanları ödüllendireceği gibi isyan edenleri ve günahkârları da cezalandıracaktır. Buna bağlı olarak ihlâs ve samimiyetle Allah'a teslim olan kimse kalıcı ecir ve sevaba nail olurken; isyan eden ve günah işleyen kimse de azaba müstahak olacaktır. Zaten O'nun tüm tasarrufları adaletinden ve fazl-u kereminden kaynaklıdır. Kuşkusuz O'nun verdiği haberde yalan ve çelişki olması, hükmettiğinde haksızlık yapması, kulunu bir şey yapmaya zorlaması ve ona zulmetmesi mümkün değildir.²² Allah, herhangi bir kulunu dinden saptırmaz, aksine hidayete erişmesi için ona hak yolu gösterir ve onu hakikate yönlendirir. Hâliyle O'nun için yalan, aldatma ve gerçeği gizleme mevzu bahis olamaz.²³

¹⁹ Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi: Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademik Dergisi* 4/2 (2022), 7.

²⁰ Mahmûd b. Muhammed el-Havârizmî Melâhumî, *Kitâbü'l-fâik fî usûliddîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 2010), 166.

²¹ Ahmed b. Halil el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/241; 2/8.

²² Kâdî Ebû Saîd el-Muhassin b. Muhammed Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmmeh*, thk. Cemâl eş-Şâmî (b.y.: y.y., 1438), 75, 105.

²³ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmmeh*, 74.

Cüşemî nazarında Allah'ın, bir kimseyi küfür ve masiyet üzere yaratması mümkün değildir. Zira O, kulunu mükellef kıldığında, fiilini gerçekleştirmesi için vasıta ve kudretten ihtiyaç duyduğu her şeyi ona vermektedir. O da kendi seçimi doğrultusunda ya cehennem ateşini ya da cenneti hak etmektedir.²⁴ Bu noktada Cüşemî, Allah'ın kabîhe gücü olmasına rağmen onu işlemediğini iddia etmektedir. Ona göre Allah, lizâtihi yani bir sıfat aracılığıyla olmayıp zatından ötürü kâdir olduğu için mümkün olmayan yani gücünün yetmeyeceği hiçbir şey yoktur. Bir şeye kâdir olan elbette onun zıttına da kâdirdir. Kısacası Allah, mutlak surette hasen ve kabîh türünden her şeye güç yetirmektedir.²⁵ Nitekim Allah'ın kâdir olması, herhangi bir şeyi meydana getirmesiyle ilintili olup o şeyin kabîh olması da onun kendisinde mevcut olmamasıyla ilgilidir.²⁶

Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde²⁷ Allah, kabîh fiil işlemini mümkün kılan güce sahip olduğunu belirtmesine rağmen kendisinden zulüm, baskı ve haksızlığı nefyedip övünmektedir. Şayet O, buna gücü ve kudreti olmamış olsaydı, O'nun kendisinden zulüm, baskı ve haksızlığı nefyetmekle övünmesi hasen olmazdı. Nasıl ki gücü ve kudreti olmadığı halde sakatlık veya yaşlılık nedeniyle yürüyemeyen bir kimsenin duvarlara tırmanma ve komşularının evlerine zarar vermeyi bırakmakla övünmesi hasen değilse, Allah'ın kabîh bir fiile gücü ve kudreti olmadığı halde zulmü, baskı ve haksızlığı terk etmekle övünmesi hasen olmaz.²⁸ Ayrıca Allah, dileyip istemediği, razı olmadığı ve emretmediği kabîhi yaratmaz.²⁹ Tam tersine onu kerih görür ve ona mâni olur. Kur'ân'da, Allah'ın kullarının inkâr etmesine razı olmayacağı³⁰ beyan edilmektedir. Fayda ve zarar kendisi için asla caiz olmayan Allah, yalnızca hasen ve ihsan kabilinden kullara etki eden iyi ve güzel fiilleri işler.³¹ Bunun dışında onlara karşı ne kabîhe ihtiyaç duyar ne de bunu yapar.

Buradan hareketle Cüşemî, kabîhi, kendisinin bilindiği ve kendisinden müstağni olunduğunda gerek duyulmayan şey olarak tanımlamaktadır. Ona göre ihtiyaç ve kabîhin hâlinin bilinmesi, kişiyi çirkin ve kötü işlere yönlendirmektedir. Böyle bir şey ise Allah için olası ve geçerli değildir.³² O, kabîhin kabîhliğini bilir, ona gereksinim duymaz ve onunla ilgilenmez. Kendi kendine yeten tek yüce varlık olan

²⁴ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmme*, 75.

²⁵ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs (San'â/Yemen: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Âlî es-Sekâfiyye, 1429), 115.

²⁶ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fî'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 1439), 69.

²⁷ en-Nisâ 4/40, 49; Yûnus 10/44, 47; Hûd 11/101; en-Nahl 16/33; el-Kehf 18/49; Fussilet 41/46; Kâf 50/29; Câsiye 45/22.

²⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/31-32; Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fî usûliddîn*, 166.

²⁹ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fî'l-usûl*, 71.

³⁰ ez-Zümer 39/7.

³¹ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmme*, 74. Öte yandan Cüşemî, Allah'tan geldiğini savunduğu ve insanlar arasında kötülük olarak algılanan acı, elem, keder, hüzn ve hastalıkların, insanlar için bir imtihan vesilesi olduğunu ve bunlara karşı sabır ve metanet gösteren kimselere Allah'ın kat kat fazlasıyla ıvaz/bedel ve telafi olarak vereceğini belirtir. bk. Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmme*, 75.

³² Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl*, 115-116.

Allah, bir şeyin kabîh olduğunu bilir ve ondan müstağnidir. Aynı biçimde O, o şeyden müstağni olduğunu da ebedî olarak bilmektedir. Böyle bir sığata sahip olan birinin, kendisini kabîh olan bir şeye yönlendirecek bir sebep olamayacağı için O'nun çirkin ve kötü fiilleri işlemesi asla mümkün değildir.³³ Keza yalancı peygamberlerin elinde mucize göstermek gibi kabîh olarak tanımlanan bir fiilden müstağni olan Allah, o fiili hiçbir zaman tercih etmez.³⁴ Zira Allah, lizâtihi yani bir sıfat aracılığıyla olmayıp zâtı itibariyle âlimdir. Böyle olan birinin ise her malumu bilmesi kaçınılmazdır. Daha doğrusu bu şekilde âlim olanın, tüm bilinenleri bilinmeleri mümkün olan vecihleri en ince ayrıntısına kadar bilmesi zorunludur. Kabîh fiillerin çirkin ve kötü oluşu da O'nun bilmesi mümkün olan vecihlerdendir. Bu yüzden Allah'ın kabîh fiillerin neler olduğunu bilmesi gerekmektedir.³⁵ Aynı zamanda O'nun, kabîh fiilleri işlemeye de ihtiyacı yoktur. O, mutlak ganî olup kendi kendine yeten ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan yegâne hayy/diridir. Gereksinim, arzu ve hazzın yanında tiksınme ve nefret etme özelliklerini taşıyanlar için mümkündür. Bunlar ise kendisinde ziyade ve noksanlık bulunan kimseler hakkında geçerlidir. Ziyade ve noksanlık sadece cisimler için mümkündür. Allah ise cisim olmayıp O'nun hakkında herhangi bir ihtiyaçtan söz edilemez. Muhtaç olmayan her varlığın müstağni olması gerektiğinden Allah'ın ganî olması icap etmektedir.³⁶ Dolayısıyla kabîh, Allah'ın fiilinden olmayıp O'nun dışındaki varlıkların fiilidir.³⁷

Cüşemî açısından fayda ve zarar içermesi bakımından doğru veya yalan söylemek aynı/eşit olduğunda Allah, doğru söylemeyi tercih etmektedir. Ona göre bu durum, bir kimseye, "şayet doğru söylersen sana bir dirhem vereceğim" demeye benzemektedir. Böyle olduğunda, kazançlar birbirine denk olduğu için o kimse doğru söylemeyi yalan söylemeye tercih edecektir. Zira doğru söylemenin hasen ve yalan söylemenin de kabîh olduğunu bildiğinden yalana meyletme ihtiyacı duymaz. Fakat yalan söylemenin kötü olduğunu bilmez veya "eğer doğru söylersen sana bir dirhem vereceğim, yalan söylediğinde de sana daha fazla dirhem vereceğim" vaadinde bulunularak yalan söylemenin mukabilinde elde edeceği kazancın daha fazla olduğu kendisine söylendiği takdirde onun, doğrunun yerine yalan söylemesi mümkündür. Fakat Allah hakkında fayda veya zarardan bahsetmek caiz değildir. Kabîh olan da ancak cehalet ve ihtiyaca binaen işlenmektedir. Tüm bunlar ise Allah için geçerli olmadığından O'nun, kabîh bir fiil işlemesi asla mümkün değildir.³⁸

Öte yandan Cüşemî, kabîhin, nehiyden yani Allah'ın yasaklamasından kaynaklı olmadığını savunur. Ona göre bir şey yasaklandığı için kabîh olsaydı, hasen olan şeyin de emredildiği için güzel olması gerekirdi. Ayrıca eğer bir şey Allah

³³ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmme*, 105; a.mlf., *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl*, 115.

³⁴ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fî'l-usûl*, 69.

³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/12; a.mlf., *el-Muhtasar fî usûliddîn*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 84.

³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/344; a.mlf., *el-Muhtasar fî usûliddîn*, 85.

³⁷ Melâhumî, *Kitâbü'l-fâik fî usûliddîn*, 166.

³⁸ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmme*, 105.

yasaklamadığı için kabîh olmasaydı, O'nun hiçbir fiilinin hasen olmaması gerekirdi. Zira Allah'a emir verilemez. Nitekim O'nun tüm fiillerinin hasen olduğu hususunda Müslümanlar arasında ihtilaf ve tartışma yoktur. Yine eğer kabîh olan yasaklandığı için kabîh olsaydı, bu yasaklamayı kabul etmeyen mülhidlerin/ateistlerin kabîh olan şeyleri bilememeleri gerekirdi. Oysa zulüm, yalan, abesle iştiğal başta olmak üzere diğer tüm kabîhler, akıl sahiplerinin zorunlu olarak bildiği şeylerdir.³⁹ Son tahlilde Cüşemî, kabîh olan şeylerin belirli bir şekilde ortaya çıktığı için kabîh olduğunu ve buna delalet eden birkaç vecih olduğunu belirtir. Onun açısından bu vecihlerden ilki, bir kimse yaptığı fiilin kabîhliğini açığa çıkaran nedeni bildiğinde onun kabîh olduğunu anlar, bilmediğinde ise nehyi/yasağı bilip bilmemesi fark etmeksizin onun kabîhliğini anlamaz. İkincisi, şayet nehy kabîhliğin nedeni olsaydı, nehyin kendisi de bir neden olurdu. Üçüncüsü, şayet nehy bir neden olsaydı, emrin daha doğrusu emredilenin hasenliği ziyadeleşirdi ve böylece O'ndan hiçbir şey hasen olmazdı. Dördüncüsü, eğer nehy kabîhliğe neden olsaydı, kabîhliği anlamak sadece din âlimlerine özgü olurdu. Beşincisi, eğer nehy kabîhliğe neden olsaydı, Allah'ın yalancılara karşı mucize göstermesi, yalan söylemesi, küfre çağıran bir peygamber göndermesi veya Firavunları ödüllendirip peygamberleri cezalandırması kabîh olmazdı. Altıncısı da eğer nehy kabîhliği, emir ise hasenliği belirleseydi, putlara tapınmayı emredip Allah'a tapınmayı yasaklaması hâlinde putlara tapınmak hasen, O'na tapınmaksa kabîh olurdu. Bu ise fasittir.⁴⁰ Kısacası öne sürdüğü bu vecihlerle/delillerle Cüşemî, kabîhin, kendisine dönük bir sebeple kabîh olduğunu ve O'nun tarafından yasaklandığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

2. Va'd ve Va'id İlkesi

Adalet esasıyla yakından ilişkili olan ve onun doğrudan zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan el-va'd ve'l-va'id ilkesi, İslâm dünyasında geniş yankı uyandıran sancılı ve yıpratıcı bir süreci yansıtan büyük günah meselesiyle ilintili iddia ve tartışmaların bir tezahürü olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Zira bu ilke, savaşlarda ölen ve öldürenlerin mümin olması nedeniyle dinî ve şer'î açıdan onlar hakkında verilecek hükümle doğrudan irtibatlıdır. Bir taraftan bu savaşlarda birbirlerini katleden iki tarafın Müslüman olması ve ölenler ile öldürenler arasında Aşere-i mübeşşere'den sayılan sahâbîlerin yer alması, diğer taraftan da "bir mümini, mümin olduğu için öldürmenin cezasının ebedî olarak cehennem ateşine girme olduğunu açıkça beyan eden ayetin⁴¹ bulunması, savaşlara katılan ashâbın imanlarının sorgulanmasına neden olmuştur.⁴² Aslında İslâm toplumunun vahdetini ve ittihadını sarsan bu durum, Müslümanlar arasında hâlâ süregelen köklü tartışmaları ve fikrî, siyasî ve sosyal hizipleşmeleri beraberinde getirmiştir. Dünyevî

³⁹ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmmeh*, 106.

⁴⁰ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl*, 117-118.

⁴¹ en-Nisâ 4/93.

⁴² Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi: Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", 16.

boyutu olduğu gibi daha ziyade uhrevî boyutuna odaklanılan bu ilke, özünde Allah ile asıl muhatabı olarak gördüğü insanların birbirlerine karşı görev ve sorumluluklarını hedef almaktadır. Nitekim bu ilkenin temelinde Allah'ın âdil olması, ilkeli ve tutarlı olmak adına hârici bir zorlayıcı olmaksızın mükâfat ve azap cinsinden insanlara vadettiklerini yerine getirmeyi O'nun kendine zorunlu kılması, insanın hür ve müstakil bir iradeye sahip olması ve kendi fiillerinin yaratıcısı olması anlayışı yatmaktadır.

Va'd ve va'îd ilkesinin iki bileşeninden biri olan ve Müslüman toplumda hem hayır hem şer için kullanılan va'd, Allah'ın itaatkâr kullarına vadettiği ve onları ebedî kurtuluş ve saadete götüren ecir ve sevaplardır.⁴³ Bir diğer deyişle bir kimsenin gelecekte nail olacağı iyilik ve faydayı veya bertaraf edilecek zararı ve kötülüğü önceden kendisine haber vermedir.⁴⁴ Buna karşın yalnızca şer için kullanılan va'îd de Allah'ın, isyan eden ve günah işleyen kullarına vadettiği her türlü yaptırım ve cezadır.⁴⁵ Kısacası va'd, fayda ve iyiliğin meydana geleceğini bildirme anlamına gelirken; va'îd ise kötülük ve cezanın vuku bulacağını haber vermek demektir.⁴⁶ Va'd ve va'îd ilkesinde hak kazanılma ve layık olunup olunmama arasında bir ayırım bulunmamaktadır. Ayrıca va'd ile kasıt, ihlâs ve samimiyetle ilahî emir ve yasakları yerine getiren kimsenin ahirette bağışlama, nimet, ecir, korku ve hüzünden emin olma ile ödüllendirilmesi iken; va'îd ile kastedilen de bunları yerine getirmeyip Allah'a isyan eden kimse uyarılmak suretiyle ona yaptırım uygulanması ve azaba çarptırılmasıdır. Aslında şimdiye kadar ne ortak uzlaş zeminini oluşturulabilen ne de açık ve kesin hükümlere varılabilen bu ilke bünyesinde şu sorular yöneltilmektedir: Allah, büyük bir günah işleyip tövbe etmeden ölen kimseyi cezalandıracak mı yoksa cezalandırmayacak mı? Eğer cezalandıracaksa, bu ceza kesintisiz ve süreli mi olacak ya da kesintisiz ve sürekli mi olacak? Yine o kimse cehennemde azap göreceksen nasıl ve ne kadar azaba müstahak olacak ve bu anlamda onun azabı kâfir ve münafıkların azabı derecesinde mi olacak? Son olarak da cehennem ateşine müstahak olanın tüm günahlarının yahut bir kısmının Allah tarafından bağışlanmasının, affedici bir yücelik ve kerem olarak algılanması, Allah'ın adaletiyle bağdaşır mı yahut insanlar nezdinde onurlandırıcı bir davranış olarak görülmesi doğru mudur? Daha da çoğaltılabilen tüm bu sorular, el-va'd ve l-va'îd ilkesi minvalinde yanıtları aranan öncelikli ve esaslı sorulardır.

Hâkim el-Cüşemî, mükâfat ve azabın, mükelleflerin fiillerine göre müstahak olunacağını bilmesinin, va'd ve va'îdin aslını oluşturduğunu belirtmektedir. Bir kimse ibadet ve tâatla mükâfatı, isyan ve günahla azabı hak etmektedir. Böylece o kimse, zemme ve azaba, kabîh fiil işlemesi üzerine müstahak olurken; övgü ve

⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Usûlu'l-hamse*, thk. Faysal Bedir Avn (Kuveyt: Câmiatu'l-Kuveyt, 1998), 70.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/33-34, 218.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Usûlu'l-hamse*, 70.

⁴⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye- Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 1439), 5/3194.

mükâfata da hasen fiil işleyerek hak kazanmaktadır.⁴⁷ Ona göre ahirette mükâfat ve azap, devamlılık üzere olup ebedî olarak gerçekleşmektedir. Nasıl ki azap, yergi ve kınamayı gerektiriyorsa mükâfat da övgü ve tazimi kaçınılmaz kılmaktadır. Sürekli ve kalıcı olan mükâfat ve azabın bir araya gelmesi ve aynı anda hak edilmesi aklen imkânsızdır. Birinin olması durumunda diğeri ortadan kalkmaktadır.⁴⁸

Şu hâlde mükelleflerden biri, Allah'a itaat ettiğinde mükâfatı hak etmektedir. Daha sonra büyük bir günaha yöneldiğinde de o mükâfat iptal olmakta ve tövbe etmesi gerekmektedir.⁴⁹ Yoksa lanet, yergi, kınama ve aşağılanmayı hak etmektedir. Tövbe etse de o kimsenin önceki itaatin mükâfatı geri gelmemektedir. Şayet tövbe etmeden ölürse, Kur'ân'da bildirildiği üzere⁵⁰ kâfir ve münafık gibi ebedî azaba uğratılır. Fakat onun dünya hayatında yaptığı ibadet ve tâatlar, günahının cezasını kesintili ve aralıklı yani sonlu kılmaz.⁵¹ Ayrıca ibret ve korkutma amacıyla Allah, o kimsenin yaptığına bir karşılık ve yaptırım olarak işlediği günahın türüne göre ona bu dünyada hadd/şer'î ceza uygulanmasını emretmiştir.⁵² Cüşemî açısından iman, yüceliğine rağmen ahiret azabını ortadan kaldıracak olsaydı, mutlaka dünya cezasını da kaldırması gerekirdi. Zira en azından dünyada uygulanacak şer'î cezadan feragat edilmediğine göre bu, ahiret azabından da vazgeçilmeyeceğine delalet etmektedir.⁵³

Buradan hareketle mükellefleri, dini açıdan dünya ve ahiretteki konumlarına göre üçe ayıran Cüşemî, ilk olarak müminlerden bahsetmektedir. Ona göre cennette ecir ve mükafata sahip olacak bu kimselere, bu dünyada muhabbet duyulmalı, onlar övülüp yüceltilmeli ve kendilerine yardımcı olunmalıdır. Salih, muttaki, sâdık (özü ve sözü doğru olan) ve mümin gibi güzel isimlere sahip olan bu kimselerin dereceleri, amelleri miktarınca farklı olacaktır. Buna karşın ebedi azaba çarptırılacağı hususunda İslam dünyasının hemfikir olduğu Kuran'ın da bunu açıkça bildirdiği kâfir ve münafıklara⁵⁴ bu dünyada katledilme, tutsak edilme, cizye ve haraç vergisi alınma, nikahlanılmama, kestiklerinin yenilmemesi, cenazesinin yıkanmaması, tekfin ve defin işlemlerinin yapılmamasının yanında cenaze namazının kılınmaması gibi birçok hükümler uygulanmalıdır. Son olarak büyük bir günah işleyip fasık, facir, zalim, mu'tedi/haddi aşan ve mücrim gibi isimleri alanlara bu dünyada uygulanacak hüküm ise yalnızca kendilerinden nefret edilme ve uzak durulmadır. Onlar için ne müminlerin hükmü ne de kâfirlerin hükmü geçerlidir. Tövbe etmeden öldükleri

⁴⁷ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi nasîhati'l-âmmе*, 120; a.mlf., *Risâletü İblîs ilâ ihvânîhi'l-menâhîs*, thk. Huseyn el-Müderrişî et-Tabâtabâî (New York: Elmer Holmes Bobst Library, 1406), 107.

⁴⁸ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*, 211; a.mlf., *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, 252.

⁴⁹ Cüşemî'ye göre makbul tövbenin şartı ikidir. İlki, geçmiş yapılan kabih fiiller ve günahlar ile yapılmayan vaciplerden ötürü pişmanlık duymaktır. İkincisi ise bunların benzerlerine asla dönmeme hususunda azim ve kararlılık göstermektir. Zira bunların benzerleri de kabih ve günahtır. Bu yüzden onlardan da tövbe etmek gerekir. Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi nasîhati'l-âmmе*, 75.

⁵⁰ en-Nisâ 4/14, 93; es-Secde 32/30; el-Cinn 72/23; el-İnfîtâr 82/13-14, 16.

⁵¹ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, 252-253.

⁵² en-Nisâ 4/15-16; el-Mâide 5/33-34, 38; en-Nur 24/2, 4.

⁵³ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi nasîhati'l-âmmе*, 121.

⁵⁴ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*, 211.

takdirde, kafir ve münafıklar gibi ebedi azaba maruz kalacaklar ama onlara reva görülen azabın şiddeti ve derecesi, diğerlerinininkinden daha az ve hafif olacaktır. Bu yüzden isim ve hükümde onlar, iki konum arasında bir konumda ve iki grup arasında bir grupta yer almaktadırlar.⁵⁵

Cüşemi, Allah'ın fasıkları affetmesinin aklen caiz olacağı üzerinde durmaktadır. Ona göre azap, Allah'ın bir hakkı olup bu hakkın düşürülmesi, başkasının hakkının düşürülmesini gerektirmez. Böyle olduğu için de bu hakkın düşürülmesi mümkündür. Bu ise borç veren bir kimsenin durumuna benzemektedir. O kimse borcunu iptal edecek olsa bu, başkasına dönük olmakta ve başkasına dokunan bir zararı bulunmamaktadır. Bu sebeple hasen yani iyi ve güzel olması gerekir. Ancak cezanın yerine getirilmemesi getirilmesinden daha iyi olduğu için ceza verilmesi kabih olur da denemez.⁵⁶ Cüşemi açısından her ne kadar Allah'ın fasıklara yönelik sonsuz azapla korkutma tehdidinden vazgeçmesi hem övgü ve takdir hem de lütuf ve cömertlik olarak nitelendirilecek olsa da Allah, muhtelif ayetlerde⁵⁷ onların sonsuz azaba çarptırılacağını bildirmektedir. Kuşkusuz Allah'ın bildirdikleri hak olup bir şeyin O'nun bildirmesi dışında gerçekleşmesi mümkün değildir. Yoksa Allah, mükâfat vadettiği veya azap tehdidinde bulunduğu kimseleri aynı konumda görüp eşit muameleye tâbi tutmuş olur. Bu ise ilahî adalet ile çelişecek ve bağdaşmayacak olduğundan böyle bir şeyin kabulü mümkün değildir. Hâliyle O, ne va'dini ve va'idini değiştirir ne de bundan cayar.⁵⁸ Zira Allah'ın va'idi umumilik ifade etmektedir. Aksi takdirde kabih fiillere ve günahlara karşı isteklendirme, cesaretlendirme, teşvik ve özendirme durumu söz konusu olur. Oysa insanları bunları yapmaktan uzak tutmak öncelikli esastır.⁵⁹ Yine O'nun ebedî azaptan vazgeçmesinin caiz olması durumunda O, yalancı ve sözüne güvenilmeyen yaratıcı konumuna düşmüş olur. Oysa Allah, "benim katımda söz değiştirilmez ve ben kullarıma zulmedici değilim"⁶⁰ buyurmaktadır.⁶¹

Büyük günahların bağışlanmasının, şartları yerine getirilmiş tövbeyle mümkün olacağını vurgulayan Cüşemî, diğer taraftan Kur'an'da buyrulduğu⁶² üzere küçük günahların bağışlanmasının da büyük günahlardan kaçınmakla mümkün olacağını belirtmektedir. Ona göre kimi ayetlerde⁶³ bağışlamanın dilemeye bağlı kılınması mücmel olup Nisâ 31. ayette dilemeye bağlı affetmenin nasıl gerçekleşeceği açıklanmıştır. Bu noktada Hz. Peygamber'den nakledildiği bildirilen "bir kavim cehenneme doldurulup kara kömür olduktan sonra oradan çıkarılır" sözü öne

⁵⁵ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi nasîhati'l-âmme*, 76-77.

⁵⁶ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*, 212.

⁵⁷ en-Nisâ 4/14, 93; es-Secde 32/30; el-Cinn 72/23; el-İnfîtâr 82/13-14, 16.

⁵⁸ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi nasîhati'l-âmme*, 120.

⁵⁹ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*, 213; a.mlf., *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, 252.

⁶⁰ el-Bakara 2/80; Âl-i İmrân 3/9, 182, 194; el-En'âm 6/34; el-Enfâl 8/51; Yûnus 10/64; er-Ra'd 13/31; el-Hac 22/10, 47; er-Rûm 30/6; ez-Zümer 39/20; el-Mü'min 40/55; el-Câsiye 45/32; Kâf 50/29.

⁶¹ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*, 212-213.

⁶² en-Nisâ 4/31.

⁶³ en-Nisâ 4/48, 116.

sürülecek olunursa Cüşemî nazarında bu hadîs, haber-i vâhid olup dinin asıllarında yani itikadî konularda delil kabul edilmez. Zira onun o sözü söyleyip söylemediği bilinmemektedir. Oysa bu haberin aksine delalet eden Allah Resul'ünün, "iftira atan ve karalayan, nankör, vefasız, içki bağımlısı, her şeyi gösteriş için yapan ve başa kakan kimseler ile intihar edenlerin cennete giremeyeceğine" ilişkin hadîslerine itibar edilmelidir.⁶⁴ Kısacası mükâfat ve azabın devamlı ve kalıcı olarak derhal hak edildiğini savunan Cüşemî, ebedî azaba ilişkin va'îd ayetlerini merkeze alarak dilemeye bağlı affetmeyi bu ayetlere hamlederek değerlendirmiştir. Bu minvalde bu ayetleri zâhiri ve literal okumaya tâbi tutup doğrudan delil olarak kullanmakta ve bazı hadîsleri, bu iddiasını onaylatmak ve desteklemek adına kanıt olarak sunmaktadır.

Teklifin bir sonucu olarak mükâfat ve azabın bir arada bulunamayacağı fikrinden yola koyulan Cüşemî, günah ve sevapların oranları nispetinde birbirlerini düşürmeleri manasına gelen müvâzenenin yani mukayese ve dengeleme usulünün aklı açıdan gerekli olduğundan bahsetmektedir. Mükellefin iyi ya da kötü hiçbir amelinin zayi olmaması için zorunlu görülen müvâzene, ona göre şu şekilde ortaya çıkmaktadır: "Sevapları günahlarından fazla olan bir kimse, itaatkâr kabul edilip cennet ile mükâfatlandırılır. Eğer küçük günahları sevaplarından çoksa günahlarının cezası ölçüsünde sevaplarından düşülür ve geriye kalanlarla itaatkâr bir kimse olarak cennet ile mükâfatlandırılır. Fakat büyük günahları sevaplarından fazlaysa cehennem azabına çarptırılır. Ancak sevapları miktarınca azabı hafifletilir. Büyük günahların çok fazla olması hâlinde sonsuz azaba uğratılır."⁶⁵ Buradan anlaşılacağı üzere Cüşemî, bir kimsede günah ve sevabın birbirine eşit olma ihtimalini kabul etmemektedir. Ona göre bunlardan birinin diğerine baskın gelmesi kaçınılmazdır. Bu da sevap ve günahın oranlarına nispetle birbirine etki etmesi demektir. Daha doğrusu sevap ve günahın az olanın çok olandan oranı miktarınca düşürülmesidir. Böylece kişinin günah ve sevabından eksiltme biçiminde tezahür eden bu yaklaşımla her bir amel, onun nazarında karşılık bulmuş olacak ve kişinin iyi ya da kötü her bir ameli tam olarak değerlendirilmiş olacaktır.

3. Şefaât İnancı

Müslüman toplumda azabı hak eden kimsenin ilahî ceza ve yaptırımdan kurtulmasına, bir diğer ifadeyle azabın doğrudan veya dolaylı olarak düşürülmesine yönelik tövbe, afv ve mağfiretin yanı sıra şefaât konusu gündeme gelmiştir. Bu konu, İslâm tarihinde sosyo-kültürel hâdiseler neticesinde önce siyasî meseleye evrilen ve ardından dinî bir görünüme bürünen mürtekîb-i kebîre ile doğrudan irtibatlıdır. Akâid ve kelâm ilmiyle ilgili teliflerin el-esmâ ve'l-ahkâm bölümünde yer verilen şefaât, lügatte isim olarak dua, vesile talep, destek, yardım, öncülük manalarına

⁶⁴ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl*, 213; a.mlf., *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, 257.

⁶⁵ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmmeh*, 75.

gelmektedir. Fiil olarak ise iki ayrı şeyin birbirine yaklaşması, tek olan bir şeye aynı veya benzerini ilave ederek onu katlamak, birinin imkâna kavuşmasını sağlamak veya başka biri için menfaat talep etmek, bir şeye öncülük etmek, birinin ihtiyacını gidermek, başka birinin bağışlanması için ricada bulunmak, bir kimseye başkası nezdinde aracı ve vesile olmak demektir.⁶⁶ İstilahta ise günahkâr kimselerin affedilip bağışlanması, günahı olmayanların da sevaplarının artırılıp derece ve makamlarının yükseltilmesi için kendilerine izin verilenlerin Allah katında aracılık etmesi ve özel müdahalede bulunmasıdır. Daha açık bir anlatımla şefaatin, âhirette Allah'ın kendilerine izin vereceği kimselerin, mahşer ehlinin hesaplarının bir an evvel başlaması, kimi günahkâr müminlerin cehenneme girmekten kurtulması, cehenneme giren müminlerinse en kısa sürede oradan çıkılıp cennete gönderilmesi ve cennettekilerin derece ve makamlarının yükseltilmesi için Allah'a yalvarmalarıdır.⁶⁷ Bu tanım, mezheplerin uhrevî şefaatin tesiri/faydası ve fonksiyonu bakımından öne sürdükleri şefaatin anlayışlarını yansıtmaktadır. Nitekim mezhepler, referans aldıkları ilke ve yöntemler ekseninde çeşitli söylem biçimleri geliştirerek şefaatin geçtiği nassları farklı yorumlamışlar ve şefaatin kimleri nasıl kapsayacağı hususunda⁶⁸ görüş ayrılığına düşmüştür.

Bu çerçevede Cüşemî, müntesibi olduğu Mu'tezile mezhebinin tüm inanç ve perspektifini şekillendiren usûl adını verdikleri beş temel esastan ikisi olan el-adl ile el-va'd ve'lva'id ilkelerini asıl ve kaynak kabul edip onu, bu iki ilkenin zorunlu bir sonucu ve gereği görmüştür. Ona göre Hz. Muhammed, ümmetin ittifakıyla kıyamet günü şefaate edecektir. Zira merfû olarak İbn Abbas, Hasen, Mücâhid, Katâde ve Ebû Alî'nin nakillerine göre o gün Hz. Muhammed'e "makâmı- mahmûd" yani şefaate makamı verilecek⁶⁹ ve o da bunu, hakka şahitlik eden cennet ehline yani müminlere ve tövbe edenlere yönelik şefaate olarak kullanacaktır.⁷⁰ Bu da cennette onların ecir ve lütuflarının artırılması, derece ve makamlarının yükseltilmesi tarzında vuku bulacaktır. Buna karşın cehennem ehline şefaate edilmeyecektir.⁷¹ Şayet böyle bir şey olacak olsa bu, onlar için elbette en önemli destek ve yardım anlamına gelir. Oysa

⁶⁶ Ak, *Hanefî-Mâtürîdî Âlimlere Göre Şefaate Kitabı*, 35-36; İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Sihah tâcu'l-luga ve sıhahu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Mâliyyîn, 1990), 3/1238; Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayni müretteben alâ hurûfî'l-mu'cem*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 2/342; Ebu'l-Kâsım Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbî'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 555; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399), 3/201.

⁶⁷ Ak, *Hanefî-Mâtürîdî Âlimlere Göre Şefaate Kitabı*, 36; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 289; Cürcânî Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minsâvî (Kahire: Dâru'l-Fazileti, 2004), 109; İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbî'l-Kur'ân*, 555; Mustafa Alıcı, "Şefaate", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/38/411.

⁶⁸ Akif Akay, *İslâm İnancında Şefaate* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 418; Hacer Şahinalp, "Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'de Şefaate", *Turkish Studies* 13/25 (Fall 2018), 423-424.

⁶⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4281.

⁷⁰ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi nasîhati'l-âmme*, 122; a.mlf., *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/370; 2/1616; 9/6339; a.mlf., *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*, 214.

⁷¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4285.

Allah, müminler ve tövbe edenler için Melekler'in kendisinden onları bağışlamasını ve cehennem azabından korumasını talep ettiklerini bildirmektedir.⁷² Hâliyle ne Hz. Peygamber, kendisine karşı çıkan ve kendisinden nefret edene şefaate edecektir ne de Allah buna izin verecektir. Zira O, kendisine yakışmayan şeyleri asla yapmaz. Yoksa şefaatin cehennem azabına müstahak olan kimse için de olacağı öne sürüldüğünde, bu durumda Allah'a, "Rabbim, düşmanlarını dostların, cehennem ehlini cennet ehli kıl, azap edeceğim dediklerini azap etme, hikmetini değiştir ve söylediğinin aksini yap" denmiş olur. Ne var ki va'd ve va'îdinin gereği O'nun bunları kabul etmesi asla mümkün değildir.⁷³

Şefaati Allah'a özgü bir tasarruf olarak gören Cüşemî, şefaatin O'nun planı ve tertibi üzere dilemesi, izni ve rızasına bağlı olarak gerçekleşeceğini söylemektedir.⁷⁴ Ona göre şefaatinin kabulüyle en üst dereceye sahip olacak olan Hz. Peygamber⁷⁵ başta olmak üzere diğer peygamberler⁷⁶, melekler, âlimler ve şehitler şefaatte bulunacak olup onların şefaati fayda verecektir. Onlar, Allah'ın kendisinden razı olup izin verdiği kimseler olup O'nun dilediği ve razı olduğu kimselere şefaate edeceklerdir.⁷⁷ Böyle kişilerden olmak için yapılması gereken, ya büyük günahlardan uzak durmak veya işlenen büyük bir günaha ölmeden önce tövbe etmektir. Bu sebeple şefaatin, azabın kaldırılmasında bir tesiri ve rolü yoktur. Zira azap, Allah'ın hakkı olup ancak O'nun düşürmesiyle düşer. Ne var ki azabı yerine getireceğine ve düşürmeyeceğine dair ayetler⁷⁸ bunu imkânsız kılmaktadır. Ayrıca şefaati tümüyle nefyeden kimi ayetlerde⁷⁹ Allah, büyük günah sahibi kimselerin kıyamet gününde hiçbir destekçisi, yardımcısı ve şefaate edicisi olmayacağını ve onları ebedî azaba uğratacağını bildirmektedir. Nitekim bu ayetlerde geçen "نفس" lafzı, umum ihtiva etmekte olup onu tahsis etmeyi gerektirecek hiçbir sebep de bulunmamaktadır. Bu nedenle şefaate edilmeyecek kimseler kapsamına onlar da girmektedir. Kâfir ve münafıklar gibi onlar da zalim kategorisinde yer aldıkları için cehennem ehli olarak ebedî azaba uğratılacaklardır. Zaten o gün, hayır ve şer adına işlenen tüm ameller tam olarak karşılık bulacak ve bu anlamda hak edilen sevabı noksan kılma veya cezayı artırma olmaksızın hiç kimseye haksızlık yapılmayacaktır.⁸⁰ Dolayısıyla bu ayetler, büyük günah sahibinin şefaateçisinin olmayacağına delalet ettiği gibi onlar

⁷² "Arşı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunan Melekler, Rablerini hamd edip teşbih ederler. O'na inanırlar ve müminler için şöyle bağışlanma dilerler: 'Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. Öyleyse tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azabından kurtu.' el-Mü'min 40/7.

⁷³ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmmeh*, 122; Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl*, 214-215.

⁷⁴ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/999, 1000; 9/6652.

⁷⁵ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî nasîhati'l-âmmeh*, 122.

⁷⁶ Cüşemî, Esam'ın aktardığı rivayet doğrultusunda kıyamet günü tüm peygamberlerin liva sancağı altında bir araya gelip şefaatte bulunacaklarını dile getirir. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4281.

⁷⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4744; 8/5802, 5805; 10/7169.

⁷⁸ en-Nisâ 4/14, 93; es-Secde 32/30; el-Cinn 72/23; el-İnfîtâr 82/13-14, 16.

⁷⁹ el-Bakara 2/48, 123, 254, 270; el-En'âm 6/94; ez-Zümer 39/19; el-Mü'min 40/18; el-Müddessir 74/48.

⁸⁰ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/372, 576-577, 2/996, 1046, 3/2330, 8/6119.

için şefaatin gerçekleşeceğini söyleyenlerin de görüşünü geçersiz kılmaktadır. Yine Âl-î İmrân 3/192 ayet ile Nisâ 4/64 ayet, kebâir ehlinin de içinde yer aldığı zalim kategorisinde bulunanların şefaate nail olamayacağına ve sadece tövbe edenlere şefaate edileceğine, bu şefaatin de Mürchie'nin iddiasının aksine onlara fayda vereceğine delalet etmektedir.⁸¹

Bu minvalde Cüşemî, Enbiyâ 21/28 ayetin, Allah'ın azabından korkan ve O'nun va'dini uman kimseler olarak mükâfatı hak eden müminlere şefaate edileceğine delalet ettiğini belirtmektedir. Zira kebâir ehli, büyük günah işleyerek ibadet ve tâatlarını düşürmüş ve Allah'ın razı olduğu kulları arasına girememiştir. Bu yüzden onlara şefaate fayda vermeyecektir.⁸² Keza ona göre Zümer 39/19 ayet de cehennem ehli olanlara şefaate edilmeyeceğine delalet etmektedir.⁸³ Öte yandan Cüşemî, cehennem ehli için şefaatin aklen mümkün olduğunu, ancak Tevbe 9/80 ayetin bunu ortadan kaldırdığını vurgulamaktadır. Ona göre bu ayette Allah, onları affetmeyeceğini ve onlara azabının sonsuz olacağını buyurmaktadır.⁸⁴ Benzer biçimde zina eden kadın ve erkeğe bu dünyada had cezası uygulanmasını emreden ayette⁸⁵ Allah, bu suçu işleyen fasıklara merhamet edilmeyip celde cezasının yerine getirilmesi gerektiğini bildirmektedir. Zaten Hz. Peygamber hem bu dünyada onlara acımayarak gerekli cezayı uygulamış hem de tövbe etmedikleri sürece ahirette kendisinin onlara dönük şefaati olmayacağını haber vermiştir. Bu da onların ne dünya ve ahirette kendilerine merhamet edileceğine ne de kıyamet günü onlar için afv, mağfiret ve şefaate gibi bir durumun söz konusu olacağına delalet etmektedir.⁸⁶

Esasen Cüşemî, şefaatte iki yön olduğunu, bunlardan ilkinin başkasına şefaate etmek olduğunu ve ikincisinin de kendisi için başkasından şefaate talep etmek olduğunu öne çıkarmaktadır. Ona göre kafirler, münafıklar ve fasıklardan oluşan mücrimler ne başkalarının şefaatinde yararlanacak ne de başkalarına şefaate edip bundan onları faydalandıracaklardır. Onlar, Allah'ın gazabına ve azabına uğrayacak kimselerdir. Üstelik kıyamet günü onlara yönelik tüm şefaatchiler bir araya gelip şefaate etme girişiminde bulunsalar bile böyle bir şey, Allah katında makbul ve muteber olmamakla beraber hiçbir fayda ve sonuç da vermeyecektir. Buna yalnızca hakka şahitlik eden ve O'nun kendilerinden razı olduğu müminler layık olacaklardır. Zira onlar, Allah'tan söz ve taahhüt almışlardır.⁸⁷ Bu itibarla ecir ve lütufları ziyadeleştirilip cennetteki derece ve makamları yükseltilerek onların yüceltilmesi, onurlandırılması ve taltif edilmesi gerçekleşmiş olacaktır.

Şefaati, detaylarıyla Allah'ın bildiği maslahatları bünyesinde barındıran hasen bir fiil olarak nitelendiren Cüşemî, aynı zamanda onu, faydanın temini veya zararın

⁸¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1430, 1616.

⁸² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4810, 4812.

⁸³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/6052.

⁸⁴ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3212.

⁸⁵ en-Nûr 24/24.

⁸⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/5117.

⁸⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4619, 4621.

uzaklaştırılması için başkasına yapılan bir dua olarak tanımlamaktadır.⁸⁸ Tam da bu noktada Hz. Peygamber'in şefaatiyle büyük günah sahiplerinin felaha ve kurtuluşa ereceğini çağrıştıran "şefaetim, ümmetimden büyük günah sahipleri içindir"⁸⁹ hadîsi karşımıza çıkmaktadır. Bilhassa Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından sağlam bir dayanak olarak görülen ve kendisine sımsıkı tutunulan bu hadîs, ona göre eğer doğruysa burada kastedilen büyük bir günah işleyip tövbe edenlerdir. Yoksa bu hadîs, haber-i vâhid olup onun sıhhati ve meşruiyeti bilinmemektedir. Buna göre hadîs, ya tövbe eden büyük günah sahibi kimselere şefaate eder şeklinde tevîl edilmeli ya da âhad tarîkle gelen bu haber kesin ve zorunlu bilgi içermeyip zan ifade ettiğinden ne ona itibar edilmeli ne de onunla hüküm verilmelidir.⁹⁰ Ayrıca Cüşemî açısından bu hadîs, bozgunculuk amacıyla insanlar arasında söz taşıyan, ikiyüzlü ve iftiracı olan, kendini demir parçasıyla veya dağın tepesinden atarak yahut da zehir içerek öldürenlerin cennet yüzü göremeyeceğini ve ebedî olarak cehennem azabına çarptırılacağını haber veren hadîslerle çelişmektedir. Yine bu hadîs, va'îd ile ilgili ayetlere⁹¹ de aykırılık teşkil etmektedir.⁹²

Görüldüğü üzere Cüşemî, şefaati, faydanın sağlanması veya zararın giderilmesi için ihtiyaç ve beklentinin karşılanması olarak görmektedir. Ona göre büyük bir günah işleyip tövbe eden kimse, küçük günah işleyen ya da sevapları günahlarından çok olanlardan daha fazla şefaate ve sevabının ziyadeleşmesine ihtiyacı söz konusudur. Zira işlenen büyük bir günah, daha önce işlenen sevapları ortadan kaldırmıştır. Böylece o kimsenin hiçbir sevabı kalmayacak ve yeniden ibadet ve tâatta bulunması gerekecektir. Bu durumda şefaate, onun için bir ihtiyaç hâline gelecektir. Bu ihtiyacın kabulü ise Allah'tan bir ikram ve lütuf olarak görülmelidir. Tabiatıyla şefaate, büyük günahların affı veya yok olan sevapları geri getirmek için değildir. Bilakis erdem ve üstünlüklerin ziyadeleşmesi yani ecir ve lütufların artırılması, makam ve derecelerin yükseltilmesi içindir. Bunun böyle olması da ilahî adalete ve Allah'ın va'd ve va'îdine uygundur. O'nun va'd ve va'îdi hak olup mutlak ve değişmezdir. Buna bağlı olarak cehennemden çıkarılma manasında kullanılan şefaate, Cüşemî nazarında Allah'ın hikmet ve adaletiyle çelişmekle beraber va'îd ile ilgili ayetler bakımından da imkânsızdır. Buna karşın şefaatin gerçekleşmesi ve fayda vermesi için tâat ehli yani ya hiçbir büyük günah işlemeyen kimse olmak ya da bu günahı işledikten sonra şartları yerine getirilmiş makbul tövbede bulunmak kaçınılmazdır.

⁸⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3316.

⁸⁹ Hadîsin muhtelif varyantları için bk. Buhârî, "Buyu", 106; "Cihâd", 189; Müslim, "İman", 168-170; Nesâî, "Hilyetü'l-Vudu", 41; "Zekât", 69; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 21; Tirmizî, "Kıyâmet", 11; İbn Mâce, "Eşribe", 3; "Zühd", 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/69, 128, 134, 300; 3/321; 6/441; İmam Mâlik, "Kitâbu't-Taharet", 28.

⁹⁰ Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi nasîhati'l-âmmeh*, 123; Hâkim el-Cüşemî, *Tahkimu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*, 217.

⁹¹ el-Bakara 2/48, 123, 254, 270; el-En'âm 6/94; ez-Zümer 39/19; el-Mü'min 40/18; el-Müddessir 74/48.

⁹² Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi nasîhati'l-âmmeh*, 123; Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, 256.

Mu'tezile'nin müteahhirûn dönemi sîmalarından olan Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Allah'ın adalet ve hikmet sıfatını önceleyerek⁹³ O'nun tüm fiillerinin hasen olup asla kabîh bir fiil işlemediğini vurgulamaktadır. Zira O, kabîh bir fiilin kabîhliğini tüm yönleriyle detaylıca bilmekte olup ondan müstağnidir ve bundan müstağni olduğunu da bilmektedir. Hâli bu olan bir kimsenin kabîhe meyletmesi ve onu tercih etmesi asla söz konusu değildir. Bu itibarla tövbe etmeden ölen fâsık kimselere şefaât, hak etmedikleri bir lütuf, ikram ve rahmetle onları onurlandırmak ve ödüllendirmek demektir. Bu durum, aynı zamanda başkasının çocuğunu öldüren ve başkasının da kendisini öldürmesini bekleyen kimseye şefaât etmeye benzemektedir. Böyle bir şey kabîh olduğu gibi, tövbe etmeden ölen fâsık kimselere şefaât de kabîhtir. Allah ise asla kabîh bir fiil işlemez. Buradan yola koyulan Kâdî Abdülcebbar, şefaatten maksadın ya başkasına fayda sağlamak ya da ondan zararı gidermek olduğunu söylemektedir. Ona göre şefaât, sadece kişiden zararı def etmek değildir; aksine şefaât edilenin ihtiyacının karşılanmasıdır. Bu ihtiyaç ise bir fayda sağlamak veya bir zararı gidermektir. Dolayısıyla şefaât, namaz ehlinde fâsıklar için olmayıp cennete girmesi kesinleşmiş mümin kimseler içindir. Bu da lütuf, kerem ve ödüllendirilmeyi hak eden mümin kimselerin sevaplarının ziyadeleştirilmesi ve buna bağlı olarak makam ve derecelerinin yükseltilmesi biçiminde gerçekleşecektir.⁹⁴

Ancak Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 227/841) şefaatin, yalnızca büyük günahlardan kaçınan küçük günah sahibi kimseler için gerekli olduğunu savunmaktadır. Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 319/931) de şefaatin, küçük veya büyük hiçbir günah işlemeyen mümin kimseler başta olmak üzere büyük günah işleyip de şartları yerine getirilmiş makbul tövbeyle âhirete irtihal edenler ve küçük günah işleyen kimseler için gerçekleşeceğini belirtmektedir. Ona göre Zümer 39/19 âyet ile Mü'min (Gâfir) 40/7 âyet ve buna benzer diğer âyetler, şefaatin böyle kimseler için mükâfatlarının ziyadeleştirilmesi tarzında gerçekleşeceğine delalet etmektedir. Buna karşın Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/915) Hz. Nûh'un, "Ey kavmim! Ben onları kovarsam bana kim yardım eder? Hiç düşünmüyor musunuz?"⁹⁵ sözüyle istidlâlde bulunarak azabı def etmek için Allah katında şefaâtçi olmanın mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre bu âyetin manası, "eğer bu def etme haramsa o zaman kim Allah'a karşı bana yardımcı olabilir yani kim beni O'nun azabından kurtarabilir" demektir. Şefaât mümkün olsaydı o takdirde bu, Hz. Nûh hakkında da mümkün olması gerekirdi. Bu durumda Hz. Nûh'un, "Allah'a karşı bana kim yardım eder?" ifadesi manasız ve gereksiz olurdu. Ayrıca Bakara 2/254, Şu'arâ 100 ve İnfitâr 82/16. âyetler de şefaatin, büyük günah işleyip tövbe etmeden âhirete irtihal eden kimseler için mümkün

⁹³ Şahinalp, "Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'de Şefaât", 443.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl vetabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tûnus: Dârü't-Tûnusîyyeti li'n-Neşri, 1393/1974), 207; a.mlf., *Şrhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/33-34, 2/8, 574, 606, 608.

⁹⁵ Hûd 11/30.

olmayacağına delalet etmektedir. Hâliyle Ebû Alî nazarında şefaât, böyle kimseler için aklî ve sem'î açıdan mümkün değildir.⁹⁶

Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) şefaatin, menfaati talep etmek manasında kullanıldığını öne sürmektedir. Ona göre ilahî afv ve mağfiret de olduğu gibi, günah işleyen kimsenin günahında ısrarına rağmen onun için şefaât hasen bir fiil olacaktır. Fakat âyetler ve hadisler buna imkân tanımamaktadır.⁹⁷ Keza Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) de ilahî afv ve mağfiret konusunda olduğu gibi şefaât yoluyla da azabın kaldırılmasının aklen hasen olduğunu söylemektedir. Ona göre şefaât, şefaât edilenin günah ve azabının lütuf, kerem ve rahmete dönüştürülmesidir. Daha açık bir söyleyişle Allah'ın, şefaât etmesine izin verdiği şefaâtçinin kendi katındaki değer ve üstünlüğünden ötürü günahkâr kimsenin günahını affedip bağışlamasıdır. Ne var ki mevcut nasslar⁹⁸ bunu imkânsız kılmaktadır. Bu nasslar, şefaatte ihtiyaç ve talebi giderilecek olanların, kâfirlerle beraber büyük günah işleyip de şartları yerine getirilmiş tövbeyle Allah'a yönelen kimseler olmadığına delalet etmektedir. Nitekim Allah, iradesini yalnızca kendisinden razı olduğu itaatkâr müminlere lütuf, kerem ve rahmetle muamelede bulunmayı kendisine zorunlu kılmıştır. Bunun dışındakiler için böyle bir şey mümkün değildir. Öyleyse âhirette şefaât, büyük günahattan uzak duran veya arınan kimselerin sevaplarının artırılması ve makam ve derecelerinin yükseltilmesinden müteşekkildir.⁹⁹ Başka bir söyleyişle Zemahşerî açısından şefaât, hiçbir büyük günahı olmayan veya şartları yerine getirilmiş tövbeyle bu günahından arınan mümin kimselerin sevaplarının artırılarak cennetteki makam ve derecelerinin yükseltilmesi ve onların yüceltilmesi, ödüllendirilmesi ve onurlandırılmasıdır.

Diğer taraftan müteahhirûn dönemi Eş'arî âlimlerden Sa'düddîn Teftâzânî (ö. 792/1390), Mu'tezile içinde şefaate ilişkin bu farklı eğilimleri dikkate alarak onların bu değerlendirmelerini eleştiriye tâbi tutmaktadır. Ona göre büyük günahlardan sakınılması hâlinde küçük günahların ortadan kalkacağını savunan Mu'tezile âlimlerinin benimsedikleri temel esaslara göre büyük günahattan tövbe eden kimse azabı hak etmiş değildir. Aynı zamanda büyük günahattan uzak durduğu halde küçük günah işlemiş kimse de cezayı hak etmiş değildir. Öyleyse böyle kimselerin affedilip bağışlanmasının bir manası ve önemi/gereği bulunmamaktadır. Bu durumda geriye,

⁹⁶ Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul KURAMER Yayınları, 2018), 403; Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013), 13/9; 19/251; Muhammed b. Abdilvehhâb Ebû Alî el-Cübbâî, *Kitâbü'l-makâlât*, çev. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1440/2019), 102; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4281.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şrhu'l-usûli'l-hamse*, 2/606, 610; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 529.

⁹⁸ el-Bakara 2/48, 123, 254; el-En'âm 6/51, 70, 94; el-A'râf 7/53; Yûnus 10/18; el-Enbiyâ 21/28; en-Nûr 24/23; eş-Şu'arâ 26/100-101, er-Rûm 30/13; Yâsîn 36/23; ez-Zümer 39/19, 43-44; el-Mü'min 40/18; el-Müddessir 74/48.

⁹⁹ Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *Kitâbü'l-minhâc fi usûliddîn*, thk. Sabine Schmidtke (Beyrut: Dârü'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 1428/2007), 41, 58; a.mlf., *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016-2020), 4/642.

şefaatin bir günahın affını talep manasında kullanılması kalmaktadır. Onun açısından şefaitle ilgili nasslar bütüncül, sistematik ve tutarlı bir perspektifle değerlendirildiğinde Mu'tezilî âlimlerin konuya ilişkin muhtelif görüşlerinin geçersiz ve mesnetsiz oluşu ortadadır. Zira bu nasslarda şefaatin, kâfirler dışındaki günahkâr mümin kimselere tesirde bulunacağı ifade edilmektedir. Şefaatin hakikati, zararlı olanın giderilmesidir. Bu hakikat, aynı zamanda talep edilen ve ihtiyaç hissedilen hususun ispatı ekseninde şefaatte aslolandır. Buna göre şefaate, zararı barındırması bakımından hem büyük hem de küçük günahları kapsamalıdır. Buna bağlı olarak şefaatin tesiri, azabı hak etmiş günahkâr mümin kimselerden azabın kaldırılmasıdır. Bu bağlamda yalnızca büyük günah işleyen müminler değil, küçük günah işleyen müminlerde mahşer yerinde veya cehenneme gönderildikten sonra şefaate mazhar olup ebedî azaptan kurtulacaktır. Zaten doğrudan cennete gidecek olan müminlerin şefaate ihtiyacı söz konusu bulunmamaktadır. Dolayısıyla günahsız kimseler gibi büyük günah işleyen fâsık kimseler de kendilerinde bulunan iman ve sâlih amel bakımından razı olunan kimseler arasındadır. Bunların dışındaki kâfirler ise kendilerinde iman bulunmadığından Allah'ın razı olduğu kimseler değildir.¹⁰⁰

Buna paralel olarak Matüridi düşünce geleneğinin geliştirilmesinde ve sistematize hale gelmesinde yadsınamaz katkıları olan Ebu'l-Muin en-Nesefi (ö. 508/1115), Mu'tezile içinde bir kısım alimlerin şefaati tamamen inkâr ettiğini, onun varlığını ispat edenlerin ise üç gruba ayrıldığını öne sürmektedir. Ona göre bu gruplardan ilki, büyük günahlardan sakınıp küçük günahlar işleyen kimsenin Meleklerin ve peygamberlerin şefaatiyle küçük günahlarının affedilmesine ihtiyacı olduğunu söylemektedir. İkinci grup, büyük günahlar işleyip sonra bundan tövbe eden kimsenin Meleklerin ve peygamberlerin şefaatiyle tövbeleri kabul edilinceye kadar onların şefaatiyle tövbelerinin kabul edilmesine ihtiyaç duyacağını söylemektedir. Üçüncü grup da büyük ve küçük günahlardan sakınan kimsenin Meleklerin ve peygamberlerin şefaatiyle amelleri üzerine derecelerini artırmaya ihtiyaç duyacaklarını söylemektedir. Fakat Nesefî nezdinde, onların birbirinden farklı bu görüşlerinin hiçbirisi doğru değildir. Zira Mu'tezile âlimleri Nisâ 4/31. âyeti delil getirip büyük günahlardan sakınan kimsenin küçük günahlarının affedilmesini Allah'a zorunlu tutmaktadırlar. Hâl böyle olunca şefaate gerek yoktur. Ayrıca büyük günah işleyip sonra tövbe eden kimsenin Meleklerin ve peygamberlerin şefaatiyle tövbesinin kabulüne ihtiyaç duyduğunu iddiası da aynı minvalde doğru değildir. Zira onlara göre büyük bir günah işleyen herkes, sonra tövbe ettiğinde Allah onun

¹⁰⁰ Mes'ûd b. Ömer Sa'deddin et-Teftâzânî, *Mekâsıdû'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 688, 690, 700; a.mlf., *Şerhu'l-akâid*, çev. Talha Hakan Alp (MÜİFV Yayınları, 4. bs., 2017), 259, 260, 261, 262, 264; a.mlf., *Şerhu'l-mekâsıd*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011); 3/378-379, 381-382, 383, 384, 392, 398-399, 400-401; a.mlf., *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*, thk. Şeyh Abdülkadir Ma'rûf el-Kürdî (Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1330/1912), 109, 110-111.

tövbesini mutlaka kabul etmesi gerekir. Böyle kimsenin tövbesini kabul etmek Allah'a vacip olduğunda, bu durumda onun şefaate ihtiyacı yoktur.¹⁰¹

Buradan hareketle Neseî, şefaatin hak olduğunu ve küfür mutlak zulüm olduğundan kâfirlerin sözü dinlenir şfaatçilerinin olmayacağını vurgulamaktadır. Ona göre büyük bir günah işlemek, mümin kimseyi imandan çıkarıp imansız yapmaz. Zira onda hâlâ hayrın en iyisi ve en üstünü olan iman bulunmaktadır. Bu sebeple Allah'ın böyle mümini lütuf, kerem ve rahmetiyle bağışlaması mümkün olup bağışlamak hikmet mesabesindedir. Bu bağışlama, peygamberlerin yanında babalardan, çocuklardan, akrabalarından, hocalardan, talebelerden seçilmiş sâlih kimselerin şefaatiyle gerçekleşebilecektir. Zaten iman etmiş ve az da olsa sâlih amel işlemiş olanlar, Allah katında kendisinden razı olunan kimselerdir. Dolayısıyla büyük bir günah işleyip tövbe etmeden ölen mümin kimselerde iman olduğu için kendilerine yönelik âhirette kurtuluş imkânı bulunmaktadır ve şfaat de bu imkânlardan biridir.¹⁰² Sonuçta Neseî, şefaati kesin ve garanti görmeyip imkân ve ihtimal dâhilinde kabul etmektedir.

Sonuç

Büyük günahlardan kaçınmanın cennete girmek için vazgeçilmez bir kriter olduğunu savunan Cüşemî, günahkâr kimsenin tövbesiz affını ve şfaat edilmesini, hem Allah'ın va'idinden vazgeçmesi hem de O'nun ahlâkîlikten uzak keyfî ve gelişigüzel davranması olarak değerlendirmektedir. Ona göre adaletin ve va'idinin gereği olarak Allah, böyle kimseyi şfaatle bağışlayıp ne doğrudan cennete koyacak ne de cehennemden çıkarıp cennete gönderecektir. Bu noktada şefaatin, cezanın indirilmesi veya kaldırılmasında bir tesiri söz konusu değildir. Aksi olması hâlinde ibadet ve tâatlara karşı insanları ihmale, gevşekliğe, umursamazlığa hatta duyarsızlığa sevk edebileceği gibi, günah ve kötülüklere karşı isteklendirme, cesaretlendirme ve teşvikin/özendirmenin önü açılmış olacaktır. Bu da bireysel ve toplumsal ölçekte ahlâkî çöküntü ve yıkışı beraberinde getirecektir. Zira Cüşemî nazarında yaratılışı itibariyle zayıf ve zaafı olan insan, kötülüğe meyilli ve yakın, iyiliğe mesafeli ve uzaktır.¹⁰³ Tabiatı böyle olan insanı kötülükten uzak tutmada ve iyiliğe yönlendirmede motive edici bir güç olması bakımından ahirete dönük ilahî uyarı ve yaptırımlar oldukça önemli/gerekli olup bunlara öncelik verilmelidir. Bu ise mükelleflere, görev ve sorumluluk duyarlılığının yanında hesap verme ve ilahî hükümlere karşı ilgi, özen ve hassasiyet gösterme bilincini kazandırmaktadır.

¹⁰¹ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Bahru'l-keîâm*, thk. Muhammed Seyyid el-Berseyî (Ürdün: Dârü'l-Feth, 1435/2014), 209-210.

¹⁰² Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Bahru'l-keîâm*, 210; a.mlf., *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 141-142; a.mlf., *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/397 vd.

¹⁰³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1527.

Böylece onlar daha dikkatli, disiplinli, kontrollü, sorumlu ve faziletli/kaliteli bir yaşam sürdürme yolunda önemli bir adım atmış olacaktırlar.

Günahkâr kimselerin ahirette ebedî saadet ve kurtuluş vesilesi olarak şefaate sarılmaması gerektiğini vurgulayan Cüşemî, şefaatin cehennemden çıkarılıp cennete gönderme şeklinde algılanmasının, böyle kimseler için ilahî bir iltimas ve imtiyaz olacağı fikrini çağrıştırdığını iddia etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in şefaatinin büyük günahı olan kimseler için olacağı hadîsi, ona göre Allah'ın cezalandırmak üzere cehenneme gönderdiği kimselerin Hz. Peygamber'in savunması ve sahiplenmesi manasına gelmektedir ve bu da O'nun affı, merhameti ve şefkatinin ikinci plana itilmesi demektir. Yine Kur'ân'da Hz. Peygamber'in şefaateceğine dair bir beyanın olmaması ile bu hadîs bir araya getirildiğinde bu durum, Cüşemî açısından yargılama sürecinde yetki çatışması olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla şefaate, büyük günahlardan arınmış bir vaziyette cenneti hak ederek ödüle mazhar olanların mükâfatının katlanması manasında anlaşılmalıdır. Bu da ilahî ödüle mazhar olan cennettekilerin sevaplarının ziyadeleştirilmesi, makam ve derecelerinin yükseltilmesidir.

Esasen diğer Mu'tezilî âlimler gibi Hâkim el-Cüşemî de günahlara karşı alışkanlık ve yatkınlık kazanılmaması adına günah işlendiğinde hemen tövbe ve istiğfarda bulunulup ibadet ve tâatlara sarılmak gerektiğini düşünmektedir. Onun bu düşüncesinde elbette haklılık payı bulunmaktadır. Zira tabiatı gereği her insan keyfine, rahatına ve çıkarına düşkün olup sürekli kötülüğü emreden nefsinin hevâ ve hevesine daha fazla yönelebilmektedir. Uyarı, korkutma ve caydırıcı/önleyici cezalar olmadığı sürece bu durum, insanları ibadet ve tâatlara karşı ilgisizliğe, gevşekliğe ve umursamazlığa sürükleyebileceği gibi, günahlara ve kötülüklere karşı daha meyilli hâle getirebilecektir. Şayet mümin kimsede günahlara ve kötülüklere karşı heves ve temayül oluşursa yani onları isteyerek ve haz duyarak/keyif alarak işlerse işte o zaman dinî ve ahlâkî açıdan tehlikeli ve yıkıcı sonuçlarla karşı karşıya kalınması söz konusu olabilmektedir. Üstelik işlenen günahlar ve kötülükler, içinde bulunulan sosyal çevrede alenileşip yaygınlaşırsa, vahim boyutlara varacak biçimde o çevrede çatışma, yozlaşma ve çürümenin yaşanması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu gerçeklik, büyük günah işleyen müminleri umumî tehdidin kapsamına dâhil edip onların ahirette şefaatten kati surette mahrum kalacağını öne sürmeyi gerektirmez.

Bu çerçevede şefaate meselesine ilişkin görüş ve değerlendirmeleri, Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Cârullah ez-Zemahşerî'nin ifade ve açıklamalarıyla örtüşen Hâkim el-Cüşemî'nin bu yaklaşımını birkaç açıdan kritik etmek mümkündür: Birincisi, böyle bir anlayışta, Allah'ın raûf ve merhamet sıfatları göz ardı edilip adalet vasfı öne çıkarılmaktadır. Hâlbuki Allah, rahmeti kendi zatına farz kıldığını¹⁰⁴, rahmetinin her

¹⁰⁴ el-En'âm 6/12, 54.

şeyi kuşattığını¹⁰⁵ ve gazabını geçtiğini¹⁰⁶ müjdelemektedir. Bundan dolayı böyle bir anlayış, Allah'ın rahmân, rahîm, afûv, gafûr, gaffâr, settâr gibi merhamet ve affedici sıfatlarının göz ardı edilip sadece âdil bir varlık oluşunun öne çıkarılması ve buna hükmedilmesinden başka bir şey değildir. İkincisi, Cüşemî, bir taraftan büyük günahları sevaplarından çok olan mümin bir kimsenin, sevapları miktarınca cezası hafifletilmek suretiyle cehennem azabına maruz kalacağını söylerken; öte yandan o kimsenin büyük günahlarının çok olması durumunda ebedî azaba uğratılacağını dile getirmektedir. Onun bu iki farklı söylemi, kendi içinde çelişki ve tutarsızlık ihtiva etmektedir. Zira günah ile sevap arasındaki değerlendirme ve oranlamada onun bu çokluk şartı gereği ebedî azaba maruz kalma noktasında büyük günahların çokluğundaki dereceleme farkı yani büyük günahların sevaplardan fazla veya daha fazla olması arasında bir ayırım oluşturmaması gerekmektedir. Oysa bu iki söylemi karşılaştırıldığında onun, arasında bir ayırım yaptığı ve fark gözettiği rahatlıkla görülebilmektedir.

Diğer taraftan Cüşemî, bu iki söylemiyle çatışır vaziyette bir müminin tek bir büyük günah işleyip tövbe etmeden âhirete irtihal ettiğinde ebedî olarak cehenneme gönderileceğini savunmaktadır. Onun bu iddiası, aynı zamanda büyük bir günah ile küfrün eşdeğer görülerek aynı kategoride değerlendirilmesidir. Lakin günah ile küfür aynı kategoride yer almayıp birbirinin yerine kullanılmaz. Bu sebeple bu iki kavram ne eş anlamlı ne yakın anlamlı ne de özdeştir. Ayrıca böyle bir iddia, büyük bir günaha, başta iman olmak üzere hayır-hasenâtın ve sâlih amellerin fevkinde bir değer, önem ve üstünlük atfedildiği anlamına gelmektedir. Bu ise tek bir büyük günahın, sevapları ortadan kaldıran ve adeta hiç işlenmemiş duruma getiren bir güce ve konuma sahip olduğu fikrini zihinlerde uyandırmaktadır. Hâlbuki Allah, büyük günahı olanları mümin olarak nitelendirdiği¹⁰⁷ için her ne kadar garanti ve kesin olmasa da onlara yönelik şefaât imkân ve ihtimal dâhilindedir. Yoksa büyük günah ile küfür eşit görülüp aynı kefeye konmuş olmaktadır. Bu da sâlih amel ve iyilikler adına sahip olunan tüm kazanımları hükümsüz ve itibarsız kılmakla birlikte kişinin en önemli sermayesi olan imanı yok saymaktadır. Aynı zamanda böyle bir şey, insanın kabîh veya hasen cinsinden işlediği amellerinin tam manasıyla karşılık bulamaması demektir. Bu da insanın amelinin karşılığını tam olarak göreceğini vurgulayan Cüşemî'nin, açıkçası ilkesiz ve tutarsız bir tutum sergilediği izlenimi vermektedir. Yine amellerdeki kusur ve ihmallerden ötürü ebedî olarak cehennem azabına uğratılacağı ve buna bağlı olarak şefaatten tamamen mahrum kalınacağı fikri, mümin kimsenin ibadet ve tâatlara yönelik moral ve motivasyonunu yok etmek ya da en azından en düşük seviyeye indirmekle beraber o kimsede ümitsizlik ve hayal kırıklığı meydana getirecektir. Doğrusu Allah'ın yetki ve hâkimiyet alanına müdahale etmek manasına gelen Cüşemî'nin bu iddiası, hem Allah'ın hakkaniyetine

¹⁰⁵ el-A'raf 7/156, el-Hicr 15/49; Buhârî, "Rikâk", 18; Müslim, "Münâfikûn", 71-73.

¹⁰⁶ Buhârî, "Tevhîd", 15, 22, 28, 55; "Bedî'u'l-Halk", 1; Müslim, "Tevbe", 14; Tirmizî, "De'âvât", 109; İbn Mâce, "Zühd", 27.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/178; el-Hucurât 49/9.

ve eşit muamelesine sığmamaktadır hem de makul ve mutedil değildir. Bu ise fiillerinde adalet, hikmet ve gaye gözeten Allah'ın hakkaniyet, rahmet ve şefkat sahibi oluşunun gölgelenmesi yahut görmezden gelinmesi anlamına gelmektedir. Oysa O, yarattığı tüm varlıklara zerre miktarı ne zulmetmekte ne de baskı yapmaktadır.¹⁰⁸

Cüşemî'nin yaklaşım ve fikirlerine yönelik yapılabilecek bir diğer eleştiri konusu da şudur: "Şefaatin, ümmetimden büyük günah sahipleri içindir"¹⁰⁹ hadisi, Ebu'l-Mu'in en-Neseî'nin ifadesiyle "tövbe eden büyük günah sahipleri" ibaresi yer almaksızın çeşitli tarıktan farklı lafızlarla nakledildiği için tevatür derecesine ulaşmış meşhur bir hadîstir.¹¹⁰ Keza Hz. Peygamber'in "Tüm peygamberler, melekler ve sâlih kullar, kıyamet günü büyük günahı olanlara şefaate edecektir"¹¹¹, "Her peygamberin niyaz ettiği bir duası vardır. Ben de duamı, kıyamet gününde ümmetime şefaate etmek için saklamak istiyorum"¹¹² ve "Bana şefaate etme ya da ümmetimin yarısının cennete girmesi hakkında tercih yapma fırsatı tanındı; ben de şefaate etmeyi seçtim. Zira o, daha kapsamlı daha yeterlidir. Siz, şefaatinin takva sahipleri için mi olacağını sanırsınız? Hayır, bilakis günahkârlar, çokça hata edenler ve kirlenen içindir"¹¹³ sözleri, bu meşhur hadîsi destekler ve pekiştirir niteliktedir. Dolayısıyla bu meşhur hadîsin varlığı, ne Hz. Peygamber'in şefaatine mazhar olabilmek için büyük günahların işlenmesi gerektiği izlenimi uyandırmaktadır ne de yargılama sürecinde Allah ile Hz. Peygamber arasında bir yetki çatışması olacağı inancını doğurmaktadır.

Netice itibarıyla birinin bir başkasına yarar sağlaması ya da ondan zararı gidermesi yani şefaate edilenin ihtiyaç ve beklentisine kavuşması manasında kullandığı şefaati Cüşemî, günahkâr kimseleri dışarıda bırakarak kapsamını daraltmaktadır. Ona göre ilahî afv ve mağfiret yalnızca ölmeden önce şartları yerine getirilmiş tövbeyle mümkündür, uhrevî kurtuluş da insanın amellerinin zorunlu bir sonucu ve gereği olarak gerçekleşmektedir. Bir başka ifadeyle ebedî kurtuluş ve saadete erişmek, ibadet ve tâatlara devam etmekle beraber büyük günahlardan uzak

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/117, 182; en-Nisâ 4/40, 49; el-En'âm 6/131, 160; el-Enfâl 8/51; et-Tevbe 9/70; Yûnus 10/44; Hûd 11/101; en-Nahl 16/33, 118; el-Hac 22/10; el-Mû'minûn 23/62; el-Ankebût 29/40; er-Rûm 30/9; Yâsîn 36/54; el-Mû'min 40/31; el-Fussilet 41/46; ez-Zuhruf 43/76; el-Câsiye 45/22; Kâf 50/29.

¹⁰⁹ Hadîsin muhtelif varyantları için bkz. Buhârî, "Buyu'", 106; "Cihâd", 189; Müslim, "İman", 168-170; Nesâî, "Hilyetü'l-Vudu'", 41; "Zekât", 69; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 21; Tirmizî, "Kiyâmet", 11; İbn Mâce, "Eşribe", 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/69, 128, 134, 300; 3/321; 6/441; İmam Mâlik, "Kitâbu't-Taharet", 28.

¹¹⁰ Neseî, *Bahru'l-kelâm*, 210; a.mlf., *Kitâbü't-temhîd*, 141-142. Keza Sa'deddîn et-Teftâzânî de bu hadîsin her ne kadar âhâd haber olsa da manen mütevâtîr derecesinde meşhur olup tevâtüre yakın kesinlik ifade ettiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu hadîste Hz. Peygamber'in büyük günah işleyip de tövbe etmeyen müminlere yönelik müjdesi mevzu bahistir. Öte yandan Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi bu hadîste, büyük günah işleyenlerden kasıt tövbe edenler olsaydı, bunu Hz. Peygamber'in açıkça bildirmesi gerekirdi. Oysa muhtelif lafız ve tariklerle gelen bu hadîsin hiçbir rivayetinde böyle bir iddiaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu hadîs, onların iddiasının aksine büyük günah işleyen müminlerin Peygamberimizin şefaatine nail olacağına delalet etmektedir. bk. Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/399.

¹¹¹ Buhârî, "Tevhîd", 24; Müslim, "İman", 302.

¹¹² Müslim, "İman", 334.

¹¹³ İbn Mâce, "Zühd", 37.

durmakla veya büyük bir günah işlense de ölmeden önce şartları yerine getirilmiş makbul tövbeyle mümkün olacaktır. Nitekim bu iddiasının ispat ve izahını yapmak için Cüşemî, aslında Müşrik toplumun ve Ehl-i Kitap'ın şefaât beklentilerini boşa çıkaracak biçimde tümüyle şefaati nefyedenden ayetlerin yanında izin ve istisna ayetleri ile mukayyet kılınarak, şefaate aracı olacaklar ve şefaât edilecekler açısından şefaati Allah'ın dilemesi ve onayına bağlayan ayetleri, iç ve dış bağlamı yok saymak suretiyle benimsediği düşünce yapısı ve yöntemlerine mutabık olacak şekilde tevil etmektedir. Oysa bu ayetlerin hiçbirinde kimlere nasıl ve ne zaman şefaât edileceği hususu açıkça belirtilmemektedir. Üstelik Cüşemî, hadîslerde günahkârlara şefaât edileceği söylenmesine rağmen inanç ilkelerine aykırı gördüğü bu hadîsleri uzak ve zorlama tevillerle akıl, temsil yahut da mecazî anlama hamletmeye çalışmaktadır. Öte yandan madem onun nazarında müminlere ahirette şefaât edilecekse, günahkâr kimseleri Allah mümin kategorisi arasında yer verdiği için onlar da şefaatten istifade etmelidir. Hiçbir büyük günahı olmayan veya şartları yerine getirilmiş tövbeyle bu günahından arınan kimse gibi onların da şefaate yönelik ihtiyaç ve beklentisi söz konusudur. Hiçbir kimse için kesin ve garanti olmamakla beraber bu durum, onlar için de ihtimal ve imkân dâhilindedir. Dolayısıyla ihtimal ve imkân dâhilinde olan şefaât, günahkâr kimseler için ilahî bir iltimas ve imtiyaz olmayacaktır. Tümüyle ve yalnızca kendisine ait olan¹¹⁴ bu meselede son sözü söyleyecek olan tek karar mercii Allah'tır. Kuşkusuz O, dilediği kimselere şefaât yetkisini verebileceği gibi istediği ve hoşnut olduğu kullarını da bu şefaatten faydalandırabilecektir.

¹¹⁴ ez-Zümer 39/44.

Kaynakça/References

- Ak, Ahmet. *Haneî-Mâturîdî Âlimlere Göre Şefaât Kitabı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akay, Akif. *İslâm İnancında Şefaât*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Alıcı, Mustafa. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Atılğan, Yusuf Kenan. "Kelâm'ın Terimleştirdiği Bir Kur'an Kavramı Şefaât". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/3 (2022), 1259-1280.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Siddîk el-Minsâvî. Kahire: Dârü'l-Fazîleti, 2004.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Câhiliye Devri Araplarında Din Anlayışı". *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 19/49 (2019), 97-120.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihah tâcu'l-luga ve sıhahu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Mâliyyîn, 4. Basım, 1990.
- Düzenli, Yaşar. "Bir Kurtuluş Yolu Olarak Şefaât Düşüncesi Kur'an'a Göre Nedir Ne Değildir?" *Şefaât Nedir Ne Değildir?* ed. Adnan Demircan. 35-76. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Ebû Alî el-Cübbâî, Muhammed b. Abdilvehhâb. *Kitâbü'l-makâlât*. çev. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1440/2019.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Hâkim el-Cüşemî, Kâdî Ebû Saîd el-Muhassin b. Muhammed. *er-Risâle fî nasîhati'l-âmmeh*. thk. Cemâl eş-Şâmî. b.y.: y.y., 1438.
- Hâkim el-Cüşemî, Kâdî Ebû Saîd el-Muhassin b. Muhammed. *et-Tehzîb fî't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire- Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye- Dârü'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 1439.
- Hâkim el-Cüşemî, Kâdî Ebû Saîd el-Muhassin b. Muhammed. *Risâletü İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhîs*. thk. Huseyn el-Müderrişî et-Tabâtabâî. New York: Elmer Holmes Bobst Library, 1406.
- Hâkim el-Cüşemî, Kâdî Ebû Saîd el-Muhassin b. Muhammed. *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl*. thk. Abdüsselâm b. Abbâs. San'â/Yemen: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2. Basım, 1429.
- Hâkim el-Cüşemî, Kâdî Ebû Saîd el-Muhassin b. Muhammed. *Uyûnu'l-mesâil fî'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dârü'l-İhsân, 1439.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdalbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2. Basım, 2010.

- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399.
- Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul KURAMER Yayınları, 2018.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halîl el-Hemedânî. *el-Muhtasar fî usûliddîn*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halîl el-Hemedânî. *el-Usûlu'l-hamse*. thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: Câmîatu'l-Kuveyt, 1998.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halîl el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tûnus: Dârü't-Tûnusiyyeti li'n-Neşri, 1393/1974.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halîl el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebî. 2 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karadaş, Çağfer. "İslam Düşüncesinde Şefaât Nedir Ne Değildir?" *Şefaât Nedir Ne Değildir?* ed. Adnan Demircan. 105-148. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Koloğlu, Orhan Şenel. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Melâhımî, Mahmûd b. Muhammed el-Havârizmî. *Kitâbü'l-fâik fî usûliddîn*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 2010.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Huseyn. *Mürûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1384.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-keâm*. thk. Muhammed Seyyid el-Berseycî. Ürdün: Dârü'l-Feth, 1435/2014.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn. *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn. *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013.
- Şahinalp, Hacer. "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Şefaât". *Turkish Studies* 13/25 (Fall 2018), 417-445.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer. *Mekâsîdü'l-keâm fî akâidi'l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-akâid*. çev. Talha Hakan Alp. MÜİFV Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-mekâsîd*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.

-
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer. *Tehzîbü'l-mantuk ve'l-keîâm*. thk. Şeyh Abdülkadîr Ma'rûf el-Kürdî. Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1330/1912.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Tuğlu, Nuri. *Maturîdîlik ve Hadîs -Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadîslerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Ünverdi, Mustafa. "İstikamet Ahlâkının Temelleri ve Nihilizm Sorunu". *Danışnâme Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Mart 2024), 33-56.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'nin İnanç sistemi: Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı". *Artuklu Akademi Dergisi* 4/2 (Aralık 2017), 1-28.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/412-415. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Kitâbü'l-minhâc fî usûliddîn*. thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 1428/2007.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016-2020.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 355-380.

Issue: 21, 2025, 355-380.

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın Meâd Tasavvuru: Yeniden Diriliş Bağlamında Bir Eskatolojik Analiz

Kamâleddîn Ibn al-Humâm's Concept of Ma'âd:

An Eschatological Analysis in the Context of the Resurrection

Tarık Tanrıbilir

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi
Anabilim Dalı

Asst. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of Theology and History of Islamic
Sects, Osmaniye/Türkiye

tariktanribilir@osmaniye.edu.tr | ORCID: [0000-0002-4276-9972](https://orcid.org/0000-0002-4276-9972) | ROR ID: [03h8sa373](https://ror.org/03h8sa373)

Makale Bilgisi**Article Information****Makale Türü****Article Type**

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi**Date Received**

10 Şubat 2025

10 February 2025

Kabul Tarihi**Date Accepted**

12 Haziran 2025

12 June 2025

Yayın Tarihi**Date Published**

29 Haziran 2025

29 June 2025

İntihal**Plagiarism**

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin
software. No plagiarism detected.

Etik Beyan**Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur
(Tarık Tanrıbilir).

It is declared that scientific and ethical principles
have been followed while carrying out and writing
this study and that all the sources used have been
properly cited (Tarık Tanrıbilir).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.**Licensed under CC BY-NC 4.0 license.**

Tanrıbilir, Tarık. "Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın Meâd Tasavvuru: Yeniden Diriliş
Bağlamında Bir Eskatolojik Analiz". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 355-380.

DOI: [10.52886/ilak.1636697](https://doi.org/10.52886/ilak.1636697)

Tanrıbilir, Tarık. "Kamâleddîn Ibn al-Humâm's Concept of Ma'âd: An Eschatological
Analysis in the Context of the Resurrection". *Theological Academia* 21 (June 2025), 355-380.

DOI: [10.52886/ilak.1636697](https://doi.org/10.52886/ilak.1636697)**Atıf / Cite as**

Öz

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), âhiretin zorunluluğunu temellendirirken yalnızca naklî delillere dayanmaz, aynı zamanda bu delillerin akli çıkarımlar açısından da bir istidlal kaynağı teşkil ettiğini de düşünür. Onun bakışına göre, yeniden dirilişi salt ruhanî bir olgu olarak değerlendirmek, meselenin sınırlarını daraltmakta ve bedensel dirilişin ihmal edilmesine yol açmaktadır. Bu durum ise nihayetinde yeniden diriliş inancının inkârıyla eşdeğer bir durumu beraberinde getirmektedir. Bu iddianın ardında yatan mantık, bedensel dirilişin teorik özü itibarıyla yalnızca aklî değil, aynı zamanda naklî delillerle desteklenmiş olmasıdır. Bu bağlamda İbnü'l-Hümâm, ilk yaratma eyleminin yaratıcısı olan Allah'ın ikinci kez yaratma kapasitesine de sahip olduğunu vurgulayarak, ontolojik kapasiteye dayalı bir yeniden diriliş imkânı tasarlar. Dahası, bir kez var olabilen her şeyin yeniden var olabileceği ontolojik ilkesi de bu düşünceyi desteklemek için ileri sürülür. Bedensel dirilişi savunan teologlar, insan bedenini iki temel kategoriye ayırmışlardır: aslî ve zâid unsurlar. Bu sınıflandırmaya göre, bireyin kimliğini ve fiziksel varlığını belirleyen aslî unsurlar, varlığının devamlılığı için gereklidir ve zaman içinde değişmeyen sabit yapıları ifade eder. Buna karşılık, zâid unsurlar; yaşamsal süreç boyunca değişime açık olan ve bireyin ontolojik özünü doğrudan etkilemeyen yapılardır. Çağdaş biyolojik veriler ışığında, şu anki bilgilerimiz doğrultusunda yaşam boyunca yenilenmediği kabul edilen beyin ve sinir hücreleri, bireyin fiziksel varlığını belirleyen temel unsurlar arasında değerlendirilebilir. Bu kavramsal çerçevede, insanın fiziksel kimliğinin korunması, bu statik unsurların yeniden canlandırılmasıyla sağlanabilir. Öte yandan, klasik İslam düşüncesindeki metafizik ruh ve ahiret tasavvurları ile çağdaş deneysel zihin araştırmaları arasında dikkat çekici benzerlikler göze çarpmaktadır. İslam filozoflarının ruh ve yeniden diriliş anlayışları, modern metapsişik çalışmaların ortaya koyduğu bazı yaklaşımlarla anlamlı bir uyum içindedir. Her iki bakış açısında da ruhun ya da zihnin beyinle sınırlı olmayan, onu aşan bir varlık olduğu yönünde belirgin bir ortak kanaat oluşmaktadır. Yeniden diriliş bağlamında İbnü'l-Hümâm, hem yok olmuş varlıkların yeniden yaratılmasını hem de dağılmış unsurların tekrar bir araya getirilmesini aklen mümkün görür. Bu, bir kez varlığa gelebilen bir varlığın, yok olduktan sonra tekrar var olma potansiyeline sahip olduğu önermesine dayanır. Yeniden diriliş kavramı, Allah'ın her şeyi kuşatan ilmi sayesinde varlıkların anatomik yapısını bütünüyle bildiği ve onları aslına uygun biçimde yeniden yaratma kudretine sahip olduğu inancıyla daha da temellendirilir. Bununla birlikte, bedensel dirilişin doğası hakkında kesin bir hüküm vermekten kaçınır. Onun bakış açısına göre, ahiret hakkında en güvenilir ve nihai bilgi kaynağı vahiydir. Bu konuda epistemik kesinlik bulunmadığından, yalnızca rasyonel argümantasyon yoluyla kesin bir yargıya varma olasılığı ortadan kalkar. İbnü'l-Hümâm, bedensel dirilişle ilgili her iki görüşün de makul olduğunu kabul etmekle birlikte, insanın fiziksel varlığının tamamen yok olmasından sonra yeniden yaratılması kavramına yönelik bir tercihinin ifade eder. Bununla beraber, sahih hadislerde atıfta bulunulan "acbü'z-zeneb" (kuyruk sokumu kemiği) yok edilmeyeceğini, varlığını sürdüreceğini ileri sürer. Modern fizik alanı, insan bedeninin mutlak yok oluşu veya biçimsel dönüşüm yoluyla varlığının devamı sorusunu aydınlatma potansiyeline sahiptir. Enerjinin korunumu ilkesi olarak da bilinen termodinamiğin birinci yasası, insan bedeninin yok olmayacağını; bunun yerine farklı bir forma dönüşeceğini varsayar. Bu teorik çerçeve, insan bedeninin ölümden sonra mutlak yok oluşa uğramaktansa, biçimsel bir dönüşümle varlığını sürdürebileceği fikrine kapı aralar.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Meâd, Ruh, Ölüm, İbnü'l-Hümâm.

Abstract

Kamāl al-Dīn Ibn al-Humām (d. 861/1457) does not rely solely on scriptural evidence when explaining the necessity of the afterlife; he also believes that these scriptural sources provide a basis for rational argumentation. In his view, understanding resurrection only as a spiritual event narrows the scope of the issue and leads to the neglect of bodily resurrection. Eventually, this results in a position that is almost equal to denying resurrection altogether. The reasoning behind his argument is that bodily resurrection is supported not only by reason but also by religious texts. In this context, Ibn al-Humām suggests that the same God who created life in the beginning also has the power to create it again. He builds a concept of resurrection based on God's ontological ability. Additionally, he refers to the ontological principle that whatever has existed once can exist again. Theologians who support bodily resurrection have divided the human body into two main parts: essential and additional components. According to this classification, the essential components that determine the identity and physical existence of the individual are necessary for the continuity of his existence and represent fixed structures that do not change over time. In contrast, additional parts can change during life and do not directly affect the ontological essence of the individual. Based on current biological data, brain and nerve cells—which are known not to regenerate during a person's life—can be considered among the essential elements that define the physical essence of the individual. In this conceptual framework, preserving a person's physical identity depends on reactivating these core elements. On the other hand, there are striking similarities between the metaphysical conceptions of the soul and the afterlife in classical Islamic thought and contemporary experimental mind research. The views of Islamic philosophers on the soul and resurrection show meaningful parallels with ideas from contemporary metaphysical and psychic studies. In both perspectives, there is a clear common belief that the soul or mind is an entity that is not limited to the brain but transcends it. In the context of resurrection, Ibn al-Humām sees both the re-creation of what has completely disappeared and the reassembling of scattered parts as rationally possible. This idea is based on the belief that anything that has existed once can exist again, even after disappearing. The concept of resurrection is further supported by the belief that God, who knows all things, also fully knows the human body and has the power to recreate it as it was originally. However, Ibn al-Humām avoids making a final judgment about the exact nature of bodily resurrection. In his opinion, the most reliable and final source of knowledge about the afterlife is divine revelation. Since there is no absolute certainty in this matter through reason alone, it is not possible to reach a final conclusion based only on rational arguments. While Ibn al-Humām accepts that both views of bodily resurrection are plausible, he expresses a preference for the concept of the re-creation of man after his physical existence has been destroyed. He also refers to the idea found in authentic hadiths that the 'ajb al-dhanab' (coccyx bone) will not be destroyed and will survive.

Keywords: Kalām, Ma'ād, Spirit, Death, Ibn al-Humām.

Giriş

Dünya hayatının fani olduğu ve asıl varoluşun ölüm sonrası başlayacağı düşüncesi, yeniden diriliş inancıyla doğrudan irtibatlıdır. Zira kişi, fiillerinin karşılığını ahirette göreceğine inandığı için bu inanç, ahlaki tutumlarını şekillendiren temel saiklerden biri hâline gelir. Bu çerçevede, ölüm sonrası diriliş inancı yalnızca teolojik değil, aynı zamanda psikolojik bir işleve de sahiptir. Zira bu inanç, bireyin hayatına anlam kazandırır ve ona iç huzur sağlar.¹ Ölümden sonra diriliş, varoluşun sürekliliği ve anlamlılığı açısından da hayati bir unsur olarak kabul edilir. Yeniden diriliş teorileri, yalnızca metafizik bir varsayım sunmaz; aynı zamanda insanın ontolojik bileşenlerine dair çözümlemeler de içerir. Bu nedenle Fahreddîn Râzî, beden öldükten sonra ruhun bekasını, akıl sahibi varlıklar için dünyanın en önemli meselesi olarak nitelendirir.²

Yeniden dirilişin rasyonelliği, İslam düşüncesinde Allah'ın mutlak kudreti ve her şeyi kuşatan bilgisine dayandırılır. Ölümden sonraki hayatın cismânî veya rûhânî oluşu ise İslam âlimleri arasında farklı görüşlerle ele alınmıştır. Dini literatürü merkeze alan kelâm bilginlerine göre, cennet ve cehennem hayatı hem cismânî hem de rûhânî unsurları barındırmaktadır. Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozofları ise dini metinlerdeki maddi tasvirleri retorik ve alegorik algılayarak, ahiret hayatını salt rûhânî formda tanımlamışlardır.³ Cismânî dirilişi savunanlar, zamanla ölümün tanımı, bedenin yeniden inşası ve ruhun mahiyeti gibi meseleler üzerine çeşitli yorumlar geliştirmiştir.

Konuyla ilgili öne çıkmaları bakımından, Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* adlı çalışmasında⁴ ve Erkan Yar da *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* namlı eserinde⁵ yeniden diriliş meselesini genel İslam düşüncesi ve kısmen batı inanç ve felsefesi bağlamında irdelemişlerdir.⁶ Bizim çalışmamız, benzer konuların İbnü'l-Hümâm⁷ bağlamında yoğunlaşmasıyla bu çalışmalardan

¹ bk. Kevin J. Flannelly et al., "Belief in Life After Death and Mental Health Findings from a National Survey", *The Journal of Nervous and Mental Disease* 194(7) (Temmuz 2006), 526-528.

² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-îlmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 7/211.

³ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil (es-Semeratü'l-mardiyye fi ba'zi'r-risâlat el-Fârâbiyye içinde)*, thk. İmâd Nebîl (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2012), 252-253; Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, thk. Hasan 'Âsî (Tahran: Merkez-i Tahkîkât-ı Ulûm-ı İslâmî, 1382), 89-100.

⁴ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021).

⁵ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000).

⁶ Ayrıca dolaylı diğer çalışmalar için bk. Ahmet Ceylan, *İslâm'da Ölümden Sonra Diriliş İnancı* (Ankara: Kitap Neşriyat, 2007); Eyüp Aktürk, *Eskatolojik Açidan Kişisel Özdeşlik Sorunu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014).

⁷ Asıl adı Muhammed olan İbnü'l-Hümâm, 1388 yılında İskenderiye'de dünyaya geldi. Tam adı, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid es-Sivâsî el-İskenderî olarak kaydedilmektedir. Dedesi Abdülhamid ve büyük dedesi Mes'ûd Sivas kökenli olup burada kadılık icra etmişlerdir. İbnü'l-Hümâm, ilim tahsili amacıyla Kahire, İskenderiye, Kudüs, Halep ve Hicaz gibi dönemin önemli ilim merkezlerine seyahatlerde bulunmuş; buralarda Muhammed el-Humeydî, İbnü'l-Mecdî, Muhammed el-Aksarâyî, Bedreddîn el-Aynî, Ebû Zûr'a, İbnü'l-İrâkî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Cema'a ve Kemâleddîn

ayrışmaktadır. Hanefî-Matürîdî bir kelâm bilgini olan İbnü'l-Hümâm, kategorik anlamda cismânî dirilişi savunmakla birlikte, geri kalan ölüm ve cismânî yeniden dirilişin mâhiyeti gibi spesifik-eskatolojik meselelerde genel itibarıyla bilinmezci/mütevakkıf bir yaklaşım sergilemektedir. Metafizik alanda vahiy dışı bilgileri kabul etmeyen İbnü'l-Hümâm'ın, eskatolojik konularda ihtiyatlı yaklaşımı; bilimsel titizlik ve etik tutarlılık açısından dikkat çekici bir yöntem ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) eskatolojisini analiz edeceğimiz bu çalışmada, literatür taramalarımız sonucunda eriştiğimiz kendisine ait *el-Müsâyere fî'l-akâidi'l-münciye fî'l-Âhire*, bu eser üzerine şerh formatında kaleme alınan, öğrencisi İbn Ebî Şerîf'e (ö. 906/1500) ait *el-Müsâmere bi-şerhi'l Müsâyere fî'l-akâidi'l-münciye fî'l-Âhire* ve yine söz konusu esere hâşiye formatında telif edilen, bir başka öğrencisi İbn Kutluboğa'ya (ö. 879/1474) ait *Hâşiye li's-Şeyh Zeynüddîn Kâsım el-Hanefî alâ el-Müsâyere* merkeze alınmakta; ilgili perspektif, klasik İslam düşüncesi bağlamında değerlendirilmekte ve meselenin güncel bilimsel karşılığı sorgulanmaktadır.

Kelâm ilminin üç temel meselesinden biri olan meâd, kelâm ile felsefe disiplinleri arasındaki çatışmanın genetik kodlarını oluşturan kategorik bir hüviyete sahiptir. Bu sebeple, çalışmamızda kelâm ve felsefe disiplinlerinin önde gelen temsilcilerinden Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve Fahreddîn Razî (ö. 606/1210) gibi otorite isimlerin görüşlerine sıklıkla yer verilmiştir. Metot olarak, karşılaştırmalı analiz ve eleştirel yaklaşımı benimsediğimiz bu çalışmada, yeniden dirilişin imkânı, yeniden diriliş formu ve cismânî diriliş süreci gibi öne çıkan meâd başlıklarını temel ve ikincil kaynaklara başvurarak derinlemesine tartıştık.

eş-Şümunnî gibi âlimlerden fıkıh, kelâm, mantık, cedel, matematik, mûsikî, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi çeşitli alanlarda eğitimler almıştır. Yetiştirdiği öğrenciler arasında; Sehâvî, Takıyyüddîn eş-Şümunnî, İbn Kutluboğa, İbn Emîr-i Hâc, İbnü'l-Gars, İbn Ebnî Ebî Şerîf, İbnü'l-Kerekî ve İbn Kâdî Aclûn gibi isimler yer almaktadır. Aynı zamanda müziğe ilgisi ve güzel bir sedası olan İbnü'l-Hümâm sanatkâr kişiliğiyle de tanınmaktadır. O, Arapça, Farsça ve Türkçe dillerini bilmekteydi. İbnü'l-Hümâm, mizaç olarak tartışma yöntemini sevmeyen, diğer fikirler ve âlimlerle olan ilişkilerinde daha ziyade hoşgörü ve müzakere eğilimi gösterirdi. Tasavvufa olan alakası sebebiyle seçkin sûfilere verilen "şeyhü's-şüyûh" ve "şeyhü'l-ârifîn" unvanlarıyla anılmış ve Şeyhûniyye Hankahı'nın şeyhliğine tayin edilmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın çalışmamıza konu olan *el-Müsâyere* adlı eseri onun kelâm ilmindeki vukufunu göstermekte olup üzerinde yapılan şerh, hâşiye ve atıftarla Mâtürîdî kelâmının önemli bir kaynağı haline gelmiştir. Gazzâlî'ye ait *er-Risâletü'l-Kudsîyye*'nin özetlenmesi amacıyla yazılmaya başlanan bu eser, yapılan açıklamaların ilavesiyle müstakil bir kitap halini almıştır. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1348), 2/201-202; Hayreddin b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-Alâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/255; Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967), 1/158; Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/87-90.

1. Yeniden Diriliş Mümkün mü?

Ölümünden sonra diriliş inancı, insanın ontolojik konumunu ve ahlâkî sorumluluğunu anlamlandırmada temel bir yer tutar. Bu inancın aklen mümkün olup olmadığı meselesi, klasik İslam düşüncesinde kelâm bilginlerinin ve filozofların dikkatle üzerinde durduğu bir tartışma alanıdır. Buradaki soru, dirilişin gerçekten vuku bulup bulmayacağından çok, aklî olarak mümkün sayılıp sayılamayacağıdır. Zira bir olayın gerçekleşmesinden önce, onun imkânı üzerine yapılan değerlendirme, klasik mantık ve akıl yürütme süreçlerinin öncelikli ve vazgeçilmez aşamalarından biridir. İbnü'l-Hümâm, Allah ve resulünün kesin beyanları nedeniyle Müslümanların yeniden dirilişe tereddütsüz inandıklarını ifade etmektedir.⁸ Ona göre, yeniden dirilişin imkân ve vukuunu ispat eden nakli deliller şunlardır: “İlk defa yarattığımız gibi yeniden de yaratırız.”⁹, “Bütün bunları yapan ölüleri diriltmeye güç yetiremez mi?”¹⁰, “Hepinizin yaratılması ve diriltilmesi bir kişinin yaratılması ve diriltilmesi gibidir.”¹¹, “Allah’tan başka ilah yoktur. O, hepinizi kıyamet gününde toplayacaktır; bunda hiçbir şüphe yoktur.”¹², “Sonra bize döndürüleceksiniz.”¹³, “O, ilk defa yaratan, sonra da yaratmayı yenileyendir. Yeniden yaratmak elbette O’na daha kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce örnek onundur. O güçlüdür, hikmet sahibidir.”¹⁴ Bu meyanda, hem nicelik hem de nitelik bakımından tevatür derecesine ulaşan naklî deliller, yeniden diriliş hususunda zorunlu bilgiyi oluşturmuş ve bu olayı inkâr edenlerin küfrü hakkında görüş birliği sağlanmıştır.¹⁵ Yeniden yaratma; Ehl-i Sünnet’e göre naklen, Mu‘tezile’ye göre ise va‘d ve va‘id ilkesi gereğince aklen vacip olarak değerlendirilmektedir.¹⁶ Mu‘tezile’ye göre, bu dünyada mutlak adalet sağlanamadığı için, iyilerin ödüllendirilmesi ve kötülerin cezalandırılması amacıyla ilahi adaletin tecelli edeceği bir yeniden diriliş ve yargılama süreci aklen gereklidir. Aksi takdirde Tanrı’nın mutlak iyilik, merhamet ve adalet gibi nitelikleri zedelenir ve O’nun böylesi bir dünya yaratmasının hikmetinden bahsedilemezdi.¹⁷

İbnü'l-Hümâm, yeniden dirilişin imkânına yönelik her ne kadar naklî deliller ile yetinmiş gibi görünse de ileri sürdüğü Kur’an ayetleri, aynı zamanda aklî çıkarımlara da kaynaklık etmektedir. Zira Kur’an ayetleri, salt dogmatik tavrın aksine birçok konuda analitik yaklaşım sergilemektedir. Nitekim İbn Rüşd, yeniden

⁸ Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî, *el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-Âhire*, thk. Salâhaddîn el-Hımsî (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009), 309.

⁹ el-Enbiyâ 21/104.

¹⁰ el-Kıyâmet 75/40.

¹¹ Lokmân 31/28.

¹² en-Nisâ 4/87.

¹³ el-Ankebût 29/57.

¹⁴ er-Rûm 30/27.

¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 309-310.

¹⁶ Burhâneddîn İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere bi-şerhi'l Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-Âhire*, thk. Salâhaddîn el-Hımsî (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009), 261.

¹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (Mısır: Tûrâsünâ, ts.), 11/58-61; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/216.

dirilişle ilgili ayetlerin aynı zamanda aklî kıyaslar da içerdiğini belirtmektedir. Şöyle ki, söz konusu ayetlerde kimi zaman, varlığı mümkün olan bir varlık, fiilen mevcut olan bir benzeriyle karşılaştırılarak yeniden diriliş temellendirilmektedir: “*Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve “Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?” diyor. De ki: “Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüşünü bilir.”*¹⁸ Bu ayetlerde yeniden diriliş, bilfiil mevcûd olan ilk yaratmaya benzetilerek rasyonalize edilmiştir. Kimi zaman, aynı mahalde fakat ayrı zamanlarda birbirine zıt şeylerin yaratılması yeniden dirilişe örnek gösterilmektedir: “*Yemyeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O’dur; işte ondan yakıp durmaktasınız.*”¹⁹ Bu ayette ise yaşlık ve kuruluk gibi zıt unsurların bir araya gelişi, ölü bir bedende hayatın yeniden yaratılmasına örnek olarak sunulmuştur. Kimi zaman da en basit ve en kolay olarak nitelendirilebilecek bir şeyin varlığı, en muazzam ve en karmaşık kabul edilen şeylerin varlığına kıyasla yeniden diriliş kanıtlanmaktadır: “*Gökleri ve yeri yaratan Allah, onların benzerini yaratmaya kâdir değil mi? Elbette öyledir. O eşsiz yaratıcıdır, her şeyi bilir.*”²⁰ Bu ayette de insan yapısından daha girift ve kompleks olan evreni yaratan Tanrı’nın insanı evleviyetle yeniden yaratabileceği savunulmuştur.²¹ Şemseddin Semerkandî de “*Varlığı ilkin yaratan, sonra bunu tekrar eden O’dur ve bu O’nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce ve eşsiz örnekler O’nundur. O mutlak galiptir, hikmet sahibidir.*”²² ayetinde sözü edilen “*yüce örnekler*”in evrende yaratılan mükemmel gezegenler olduğunu, bunları zorlanmadan yaratan Tanrı’nın insanı da rahatlıkla yeniden yaratabileceğini çıkarsamaktadır.²³ Elbette ayetlerde geçen kolaylık ve zorluk gibi ifadeler, insan perspektifine göredir; Kâdir-i Mutlak olan Tanrı hakkında bu tür nitelemeler geçerli değildir.²⁴ Bu veriler doğrultusunda ve meselenin geleneksel ele alınış yöntemi bakımından, İbnü'l-Hümâm'ın aktardığı ayetlerin sadece naklî değil, aynı zamanda aklî delil işlevi de taşıdığı söylenebilir. Nitekim Kur’an, üslubu ve mâhiyeti gereği halk kitlelerine yönelik ikna edici, diyalektik kanıtlarla yetinmeyerek entelektüel, seçkin ve analitik kanıtlar da ortaya koymak suretiyle her katmana ulaşma ve her kesimi kuşatma amacını gözetmektedir. Bahse konu ayetlerde, duyu sınırlarımızın ötesine geçen metafiziksel hakikatler, fizik dünyamızda müşahade ve tecrübe ettiğimiz olgulara kıyasla insani idrake indirgenmektedir.

Müsâyere Şârihi İbn Ebî Şerîf, filozofların yeniden dirilişin hem imkân hem de vukuunu inkâr ettiklerini ifade etmektedir.²⁵ O, bu yargısıyla filozofların yeniden

¹⁸ Yâsîn 36/78.

¹⁹ Yâsîn 36/80.

²⁰ Yâsîn 36/81.

²¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 202.

²² er-Rûm 30/27.

²³ Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Riyad: y.y. 1990), 91-92; *el-Ma'ârif f Şerhi's-Sahâif*, thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd - Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018), 1/467-468.

²⁴ el-Bakara 2/225.

²⁵ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, 360.

diriliş yorumlarını inkâra eşdeğer tutmaktadır. Nitekim *Müsâyere* Muhaşşisi İbn Kutluboğa da yeniden dirilişle kastedilen durumun bedenlerin yeniden dirilişi olduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre, bedensel yeniden diriliş, aklen mümkün naklen de sabittir. Aklen mümkün olması hem fâil (tanrıya) hem de kâbile (insana) nispetlidir. Şöyle ki insan, özü bakımından yaratılmayı kabul etmeseydi/yaratmaya mahal olmasaydı ilk yaratmayı da kabul etmezdi. İlk yaratmayı kabul etmesi insanın, yeniden yaratılmayı da kabule elverişli olduğunu gösterir. Tanrı da uluhiyet vasfı gereği insanın tüm özelliklerini bilmekte (ilim) ve onları bir araya getirerek yeniden yaratmaya güç yetirebilmektedir (kudret ve halk). Üstelik Allah, *“İlk defa yarattığımızı gibi yeniden de yaratırız.”*²⁶ buyurmaktadır. Bu ayetten, ilk yaratma ruh ma‘a'l-cesed olduğu için ikinci yaratmanın da aynı şekilde gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. Buna benzer birçok ayet, yeniden dirilişin ruh ma‘a'l-cesed olacağına ilişkin somut kanıtlar sunmaktadır: *“Kendi yaratılışını unutup, bize bir misâl getirmeye kalkışıyor da: “Şu çürümüş gitmiş kemikleri kim diriltecek?” diyor. De ki: “İlk defa onu yoktan kim yarattıysa, tekrar O diriltecek. O, her türlü yaratmayı hakkıyla bilendir.”*²⁷, *“Gerçek şu ki, kıyamet-saati yaklaşarak gelmektedir, onda şüphe yoktur. Gerçekten Allah kabirlerde olanları diriltecektir.”*²⁸, *“İnsan kendisinin kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanır? Evet; onun parmak uçlarını dahi derleyip-(yeniden) düzene koymaya güç yetirenleriz.”*²⁹, *“Ve Sur üfürülmüştür de o anda kabirlerinden çıkıp Rablerinin tapısına koşuyorlar.”*³⁰ vd.³¹

Hem İbn Ebî Şerîf hem de İbn Kutluboğa, haşri cismânî forma indirgemekte ve salt ruhânî haşri yeniden dirilişin tanım ve kapsamı dışında değerlendirmektedirler. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre ise ölüm, insanın sûretini oluşturan bedenın çözülmesi sonucunda onun gerçek kimliğini ve kişiliğini oluşturan ruhun bir başına varlığına devam etmesi anlamına gelmektedir. Ontolojik bakımdan, bozulmuş ve yapısal dönüşüme uğramış bedenın iadesi aklen mümkün değildir. Ruh ise basit ve soyut bir cevher olması hasebiyle bozulmayı kabul etmemekte ve ebediyen varlığını sürdürebilmektedir.³² Dolayısıyla bedenlerin yeniden yaratılarak ruhların onlara iade edilmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Sonuç itibarıyla, adı geçen filozoflar, ölümden sonra bedenle ilgili yineleme, tekrar etme ve geri getirme gibi durumları kabul etmeyip ruhun tek aktör olarak hayatına devam edeceğini savundukları için literal anlamda yeniden diriliş inkâr etmekle eleştirilmişlerdir. İbn Kutluboğa ise ilk kez yaratma eylemini gerçekleştiren Tanrı'nın yeniden yaratma niteliğine sahip olduğunu ve ilk kez varoluşsal yetenek gösteren

²⁶ el-Enbiyâ 21/104.

²⁷ Yâsîn 36/78.

²⁸ el-Hac 22/7.

²⁹ el-Kıyâmet 75/3.

³⁰ Yâsîn 36/51.

³¹ Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *Hâşiye li's-Şeyh Zeynüddin Kâsım el-Hanefî 'alâ el-Müsâyere* (İzmir: el-Matba'â el-Kübrâ, 1317), 214.

³² Fârâbî, *Kitâbü Ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, 260; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 143-144.

yaratığın da yeniden varoluşsal potansiyele sahip olduğunu ileri sürerek yeniden dirilişin imkânına yönelik ontolojik kapasite temelinde bir analiz yapmaktadır.

İbn Kutluboğa, filozofların salt rûhânî diriliş konusunda başlıca iki gerekçe ileri sürdüklerini aktarmaktadır:

Birinci gerekçeye göre, ma'dûmün iâdesi yani yok olan bir şeyin bizzat geri getirilmesi ontolojik bakımdan imkânsızdır. Zira ma'dûmün iâde edilebilmesi için zâtı bakımından bir belirlenim/taayyün ve kişiliğe/teşahhus sahip olması gerekmektedir. Oysaki salt olumsuzluk ifade etmesi bakımından ma'dûm, bu niteliklere sahip olamaz.

İkinci gerekçeye göre ise söz gelimi, bir kişi bir başkasının cesedini yese ve yenilen kişi yiyen kişinin bir uzvuna dönüşse her ikisinin de tamamıyla iadesi mümkün olmaz. Zira bu uzuv, yenilen kişiye iade edilirse yiyen kişi eksik kalırken; yiyen kişiye iade edilmesi halinde ise yenilen kişi eksik iade edilmiş olur.³³

İbn Kutluboğa, filozofların mezkûr gerekçelerini tutarsız görmektedir. Zira birinci gerekçede, filozofların salt olumsuzluk olarak nitelendirdiği için belirlenim ve kişiliğini reddettikleri ma'dûm, İbn Kutluboğa'ya göre zihnî mevcûda karşılık gelmektedir. Dolayısıyla hariçte ma'dûm olsa da zihinde bir belirlenim ve kişiliğe sahip olan şeyin (zihnî mevcûd) iadesi pekâlâ mümkündür. İbn Kutluboğa'ya göre filozofların ikinci gerekçeleri ise insan anatomisine aykırıdır. Zira insanın, biri aslî diğeri zâid olmak üzere başlıca iki tür azası bulunmaktadır. Aslî aza, ömür boyu insandan ayrılmayan, değişmeyen ve fizyolojik manada insanı insan yapan azadır. Zâid aza ise aslî azadan geriye kalan dinamik metabolizmadır. Nitekim kişi zayıflayıp şişmanlayabilir; lakin kendi olması gerçeği asla değişmez. Dolayısıyla iade edilecek/yeniden yaratılacak insan azası da aslî aza olacaktır.³⁴

Filozofların bedensel yeniden dirilişi mezkûr iki nedene dayanarak reddetmesi yeniden dirilişi cismânî dirilişe indirgeyen İbnü'l-Hümâm, İbn Ebî Şerîf ve İbn Kutluboğa'ya göre yeniden dirilişin imkânı ve vukuunu inkâr olarak anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır. İbn Kutluboğa, birinci gerekçeye yaptığı eleştirisinde, ma'dûmün mutlak ma'dûm olarak anlaşılmasının gerekli olmadığını, hâricen ma'dûm olsa da zihnen mevcûd olan şeylerin kendilerine özgü kişilik ve belirlenimleriyle yeniden tezahür ve tahakkuk etmelerinde ontolojik bir mahzur bulunmayacağını savunmaktadır. Nitekim böylesi bir ma'dûmün filozoflara göre de şeylik ve sübut ile nitelenebileceği ya da bir tür varoluşsal anlam ve değer taşıyacağı kabul edilen bir gerçektir.³⁵ İkinci gerekçeye yaptığı eleştirisinde ise İbn Kutluboğa, insan bedenini teşrih ederek kimi organizmaları temel ve statik, kimi organizmaları da kaba ve dinamik olarak nitelendirmekte; yeniden dirilişin bizi biz yapan temel

³³ İbn Kutluboğa, *Hâşiye 'alâ el-Müsâyere*, 214.

³⁴ İbn Kutluboğa, *Hâşiye 'alâ el-Müsâyere*, 215.

³⁵ Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ el-İlahiyyât (Metafizik)*, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 1/400, 502, 2/332; Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 112-146.

organizmalarımızla gerçekleşeceğini iddia etmektedir. Böyle bir teşrihte o ya da başka bir kelâm bilgini, hangi organizmaların ve ne kadarının temel olarak kabul edileceği hususunda tatminkâr bir açıklama getirmemektedir. Mevcut veriler, insan vücudunda yaklaşık 50-75 trilyon hücrenin belirli bir ömrü olduğunu göstermektedir. Her hücre doğar, çoğalır, farklılaşır, ölür ve yerine yenileri gelir. Bu süreçler, doğal bir denge içerisinde sürekli olarak devam eder. Teknik olarak, vücudumuzdaki hücreler her an yenilenmektedir. Ancak, sinir hücreleri ömür boyu hayatta kalır. Çoğu hücre öldüğünde yerlerine yenileri gelirken, beyin korteksi hücreleri öldüğünde yerlerine yenileri gelmez. Beynin dış tabakası olan beyin korteksi düşünme, algı ve dil gibi işlevlerden sorumlu olan kısımdır.³⁶ Bu durumda, insan anatomisini aslî ve zâid unsurlar olarak ayıran aynı cisimle diriliş savunucularına göre, mevcut bilimsel veriler doğrultusunda ve en azından şu anki bilgi düzeyimizle yaşam boyu yenilenmeyen beyin ve sinir hücrelerinin, dirilişe esas teşkil eden bedensel kimliği oluşturduğu söylenebilir.

2. Yeniden Diriliş Formu

Ölümünden sonra yeniden diriliş hususunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Natüralistlere göre, duyumsanan heykelden ibaret olan insan, form ve nitelikleriyle birlikte yok olduğunda asla yeniden dirilemez. Ruhun mizaç mı yoksa sonsuz bir cevher mi olduğu konusunda tereddüt eden Antik Roma filozofu Galen (ö. 200 [?]), yeniden diriliş hususunda kesin bir yargıda bulunmamış, çekimser kalmıştır. İslâmî fraksiyonlar, yeniden diriliş formu hakkında farklı görüşler belirtmişlerse de bu olayın gerçekleşeceği hususunda tam bir ittifak halindedirler. Bu mesele özelinde başlıca üç grup vardır:

Yeniden dirilişin sadece rûhânî olacağını iddia eden İslâm filozofları,

Ruhun latif cisim olarak tanımlanması nedeniyle sadece cismânî olacağını savunan kelâm bilginlerinin çoğunluğu,

Ruhun soyut varlık olarak görülmesi nedeniyle hem cismânî hem rûhânî formda gerçekleşeceğini ileri süren muhakkik Ehl-i Sünnet kelâm bilginleri, mutasavvıflar, Şîa ve Kerrâmiyye mensupları.³⁷

Ahirette cismânî bir yaşam öngören İbnü'l-Hümâm, yeniden diriliş hususunda salt rûhânî yaşamı saf dışı bırakarak salt cismânî ya da hem cismânî hem rûhânî formları olanaklı görmektedir. Şöyle ki, Ruh, ateşin kömürde veya gül suyunun gülde mündemiç olduğu gibi bedene sirayet eden latif bir cisim olarak değerlendirilirse, beden gibi cismânî bir forma sahip olur ve yeniden diriliş sadece

³⁶ bk. Pınar Kırgız, "Rejeneratif Tıbbın Kısa Tanımı, Kapsamı ve Nöroşirürjikal Bakış Açısı", *Türk Nöroşirürji Dergisi* 32(2) (2022), 115-121; Hasan Akşit – Ayşegül Bildik, "Apoptozis", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 19/1 (2008), 55.

³⁷ Fahrreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, nşr. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 203; Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/88-90.

cismânî formda gerçekleşir. Buna karşın, ruh olgusunun, beden yok olsa da baki kalacak soyut bir cevher olarak değerlendirilmesi durumunda ise yeniden diriliş, ruhânî olan ruhun cismânî olan bedene yeniden iliştirilmesi suretiyle yani hem cismânî hem rûhânî formda gerçekleşecektir.³⁸ İbnü'l-Hümâm, kelâmcılar ile filozoflar arasındaki tartışmada kelâm tarafını tercih etmekle beraber, ruhun mahiyetine ilişkin kelâmcılar arasındaki ihtilaflarda herhangi bir görüşü kesin olarak benimsemeyip tüm görüşleri olası görür ve bu konu bağlamında tevakkuf eder. Yeniden dirilişin formu, kelâm ve felsefe disiplinleri arasındaki temel ayrım noktalarından biri olarak işlev görmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesine yol açan üç görüşlerinden biri de haşri meselesi olmuştur. O, salt rûhânî haşri savunan filozofları tevil götürmeyecek açık ahiret betimlemelerine muhalefetten tekfir etmektedir.³⁹ İbn Rüşd ise hiçbir din mensubu filozofun açık dini metinlere aykırı bir söylemde bulunmayacağını salık vererek benzer bedenle dirilişi savunsa da⁴⁰ Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların sözü geçen dini metinleri retorik ve alegorik algıladıkları kendi beyanlarıyla sabittir.⁴¹

İbn Sînâ, aynı bedenle yeniden diriliş fiziksel olarak imkânsız görür ve bedensel yeniden dirilişte ısrar eden bazı görüşlerin, kelime oyunları ile reenkarasyon inancını gizlemeye çalıştığını belirtir. Zira bu düşüncenin ilk bedenden başka bir bedene intikal etmek anlamında reenkarasyondan hiç farkı yoktur.⁴² Fahreddîn Râzî'ye göre ise bedensel yeniden dirilişle tenâsüh inancı arasında bir nüans bulunmaktadır. Şöyle ki, tenâsüh taraftarları, ruhların kadîm olduklarını ve yine bu dünyada başka bedenlere ilişeceklerini savunarak ahiret hayatını inkâr ederlerken; yeniden dirilişin hem rûhânî hem cismânî gerçekleşeceğini iddia eden Müslümanlar, ruhların hâdis olduklarına ve yine bu dünyada değil, ahiret hayatında bedene ilişeceklerine inanmaktadırlar.⁴³

Kelâm bilginlerinin çoğunluğu, ruh olgusunu latif bir cisim olarak tanımladıkları için yeniden dirilişin salt cismânî olacağını savunmaktadır. Nitekim onlara göre, birçok ayet ve hadisin ilk ve gerçek anlamları salt cismânî haşri desteklemektedir: “*Ey imanın huzuruna kavuşmuş nefis! Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak rabbine dön. Böylece has kullarımın arasına gir. Cennetime gir!*”⁴⁴ Bu ayette zikredilen “*kullarımın arasına gir*” ifadesi, somut bir doğayı gerektirmektedir. Zira soyut mizaca sahip bir varlığın bir şeylerin arasına girmesi fiziksel olarak mümkün değildir. Soyut ruhlar, cisim olmadıkları gibi mekâna da bağlı değildir; dolayısıyla

³⁸ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 370-371.

³⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1119), 225.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Muhammed 'Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsâtü'l-Vahdetü'l-'Arabîyye, 2001), 585.

⁴¹ Fârâbî, *Kitâbü Ehli'l-medîneti'l-fâdila*, 142-145; İbn Sînâ, *el-Kasîdetü'l-ayniyye er-rûhiyye fi'n-nefs*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik yayınları, 2011), 64.

⁴² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 109.

⁴³ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zahâir, 2015), 4/144; İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, 371.

⁴⁴ el-Fecr 89/29.

duyularla algılanamazlar. Ancak tıpkı bir sultanın ülkesini uzaktan idare etmesi gibi, bedeni doğrudan yönetir ve üzerinde etkili bir şekilde tasarrufta bulunurlar. “Abdullah İbn Mes’ûd’a “Allah yolunda şehit edilenlere ölümler demeyin! Bilakis onlar diridirler ve Rableri katında rızıklandırılırlar.”⁴⁵ ayetinin tefsiri soruldu. O da şöyle dedi: “Biz Allah’ın elçisine bunu sormuştuk. Dedi ki: “Onların (şehitlerin) ruhları, birtakım yeşil kuşların kursaklarındadır. Arş’ın altında onlar için asılmış olan kandiller vardır. Onlar, Cennette diledikleri yerlere uçarlar. Sonra bu kandillere gelip girerler.”, “Müminin ruhu cennet ağacında beslenen bir kuş olur. Yeniden dirilme gününde Allah onu cesedine döndürünceye kadar orada beslenir.”, “Şehidlerin ruhları, Allah katında, (Âhirette) yeşil kuşların içlerine girerler, gündüzleyin Cennette, istedikleri gibi gezerler. Sonra Arşın altında bulunan kandillerin içine barınırlar.” meâlindeki birçok hadîs, kelâm bilginlerinin çoğunluğuna göre, yeniden yaratmanın salt cismânî olacağını beyan etmektedir.⁴⁶

Kelâm bilginlerinin çoğunluğu Allah’tan başka soyut/mücerred varlık kabul etmez.⁴⁷ Bu nedenle, onlara göre nefis hem tikelleri hem de tümelleri idrak edebilen, gül suyunun gülde, yağın sütte, ateşin de kömürde içkin olarak bulunduğu gibi bedende bulunan ve tasarruf eden, “ben” ve “sen” zamirleriyle işaret edilen, maddi besinlere ihtiyaç duymayan, fiziksel çözülme ve gelişmeden münezze, hâdis, nurânî ve latîf yapıda somut bir cevherdir. Kelâm bilginleri, yaygın olarak, soyut akılları da kabul etmezler. Onlar, melekleri, farklı sûret ve şekillere dönüşebilen, latîf ve nurdan yaratılmış cisimler; cinleri ise yine farklı sûret ve şekillere dönüşebilen, latîf, fakat ateşten yaratılmış cisimler şeklinde somut formda tanımlamışlardır.⁴⁸ Kelâm bilginlerinin soyut cevherlere karşı çıkmalarının temelinde, soyut varlıkların filozoflara ait sudûr teorisine dayanak teşkil etmesi yatmaktadır. Zira sudûr teorisi, soyut nefisler ve soyut akıllar gibi soyut varlıklara dayanmaktadır. Dolayısıyla kelâm bilginleri, Allah’ın irade ve kudretinin etkisiz hâle getirildiğini ve tevhid ilkesinin zedelendiğini düşündükleri sudûr teorisini reddetmek amacıyla soyut cevherlerin varlığını kabul etmemişlerdir. Lakin filozoflar ve kimi muhakkik kelâm bilginleri, soyut varlıkları kabul ederek ruhlar, melekler ve cinleri, farklı şekillerde temessül eden, lâ-mekânî, duyusal işarete konu olmayan, metafiziksel ve cisimlerde etkin soyut varlıklar olarak tanımlamışlardır. Bunlara göre, rûhânî varlıklar; zâtları bakımından soyut, farklı şekillere dönüşmeleri bakımından temessülî, taallukları bakımından ise maddî kabul edilmiştir.⁴⁹

İbn Kutluboğa, ruhun hayat vasfını güneş ışığına benzetmektedir. Nitekim Allah, dünyanın aydınlanmasını güneşin doğmasına bağladığı gibi, hayat vasfını da

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/169.

⁴⁶ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, 371-375; Yusuf Kenan Atılğan, *Kelâm’ın Terimleştirdiği Kur’an Kavramları - Nübüvvet Bağlamında -*, ed. Adem Lök (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 252-253.

⁴⁷ Abdullatîf el-Harpûtî, *Tenkîhu’l-kelâm fî akâidi Ehli’l-İslâm*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 104.

⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü’r-Rûh*, thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî (Cidde: Dâru ‘Âlemi’l-Fevâid, ts.), 520-521; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/562-570.

⁴⁹ Harpûtî, *Tenkîhu’l-kelâm fî akâidi Ehli’l-İslâm*, 104.

ruhun varlığına bağlamaktadır. Ona göre, varlık, zamansal bakımdan kadîm ve hâdis olarak iki gruba ayrılmaktadır. Kadîm olmak, Allah'ın zâtı ve sıfatlarına özgüdür. Hâdis varlıklar ise cisim ve arazlardan oluşmaktadır. Allah'ın yegâne kadîm varlık olması nedeniyle ruh hâdis varlık kategorisine girmektedir. Dolayısıyla ruh, cisim ya da araz seçeneklerinden birine tabi olur. Arazlar intikal edemeyeceği için ruhun cisim olduğu belirginleşir. Sonuç olarak, ruhun cisim olduğuna hüküm vermek onun ilahi ilimde mahfuz olan hakikatini değil, yalnızca bizim kısıtlı olarak sahip olduğumuz cins bilgisini ifade etmektedir. Nitekim dini metinlerin ilk ve gerçek anlamları da ruhun cismânî doğasına işaret etmektedir.⁵⁰

İbnü'l-Hümâm, yeniden dirilişin Gazzâlî ve Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi kimi Ehl-i Sünnet âlimlerine göre hem cismânî hem rûhânî olduğunu ifade etmektedir. İbn Ebî Şerîf, bu âlimlerin arasına Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Halîmî'yi (ö. 403/1012) de dâhil etmektedir. İbnü'l-Hümâm, salt cismânî ya da hem cismânî hem rûhânî yeniden diriliş tartışmasında her iki tarafın da çeşitli dayanakları olduğunu belirtir; bu yüzden meseleyi nihayetinde kuşkulu görür ve kesin yargıda bulunmaktan kaçınır.⁵¹ Teftâzânî, rûhânî haşri derinlemesine analiz etmesi nedeniyle bazılarının Gazzâlî'yi cismânî haşri inkâr etmekle suçladığını belirtir. Ancak, rûhânî haşrin yanı sıra cismânî haşir konusunda da açık görüş bildiren Gazzâlî'nin bu suçlamaya maruz kalması haksızdır. Nitekim Gazzâlî, ikinci bedenin ilkinden farklı kabul edilmesinin, ma'dûmün iadesini imkânsız gören filozofların salt rûhânî diriliş gerekçelerini geçersiz kılacağını savunmaktadır.⁵² Üstelik Gazzâlî, sanıldığının aksine, yeniden yaratılan bedenle ilk yaratılan beden benzer değil, aynı olduğuna inanmaktadır. Zira ona göre, yeniden diriliş, daha önce var olup yok olmuş olanın yeniden var olması demektir. Dolayısıyla yeniden yaratılan beden, ilkinin benzeri olarak değil, aynısı olarak kabul edilmelidir.⁵³ İbn Ebî Şerîf'e göre, Gazzâlî'nin söz konusu benzer bedenle yeniden diriliş argümanı, cismânî yeniden dirilişi kökten reddeden filozofları ilzam ve ikna etmeyi amaçlamaktadır. Nitekim filozoflar da beden yok olduktan sonra ruhun baki olduğuna ve insanı insan yapan gerçek unsurun ruh olduğuna inandıkları için, cismânî yeniden dirilişte ruhun ilk beden benzerine iade edilmesine karşı koyamayacaklardır. Zira sonuç bakımından, benzer bedenle yeniden dirilişle de cismânî yeniden diriliş mümkün hale gelmektedir. Gazzâlî gerçekte benzer bedenle değil, aynı bedenle yeniden dirilişi savunmaktadır.⁵⁴ Gazzâlî, ruhun soyutluğu ve insanı insan yapan, onun kimlik ve kişiliğini temsil eden gerçek elementin ruh olduğu hususlarında filozoflarla hemfikirdir. Onun filozoflarla ayrıştığı ve çatıştığı nokta ise, yeniden diriliş formudur. Gazzâlî, yeniden dirilişin ruhun yanı sıra bedenle de gerçekleşeceğine inanır. Ancak salt rûhânî yeniden dirilişi savunan filozofları cismânî dirilişe ikna

⁵⁰ İbn Kutluboğa, *Hâşiye 'alâ el-Müsâhere*, 222-223.

⁵¹ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâhere*, 370.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 5/90.

⁵³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-îtikâd*, nşr. ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 176.

⁵⁴ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâhere*, 376-377.

etmek için, aynı bedenle diriliş tezini göz ardı ederek, benzer bedenle yeniden diriliş ön plana çıkarır Zira ona göre, cismânî yeniden diriliş, İslâm akidesi bağlamında kuşku götürmez bir olgudur.⁵⁵ Oysaki ruhun yegâne gerçek kimlik ve kişilik olarak kabul edilmesi halinde gerçek iyilerin ödüllendirilmesi ve gerçek kötülerin cezalandırılmasını temin edecek ilahi adaletin tecelli etmesi için dini metinlerin literal anlamları dışında cismânî diriliş gerekli kılacak herhangi bir neden kalmamaktadır.

Bu görüşlere ek olarak İbnü'l-Hümâm'ın inkâra eş değer tuttuğu için reddettiği ve zikre şayan görmediği salt rûhânî diriliş savunan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine de yer verilmelidir. Zira bunlara göre, ölümle birlikte insanın sûretini oluşturan beden, geri dönüştürülemez bir şekilde bozulurken; basit ve soyut bir cevher olması bakımından ruh, asla yok olmaz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla* adlı eserinde ruhları başlıca altı kategoriye ayırmaktadır: Bunların birincisi ve en dikkat çekeni cahil toplumların ruhlarıdır. Fârâbî'ye göre, manevi yetkinlik kazanamamış, maddeye bağımlı kalmış ve hiçbir hakikat bilgisi öğrenememiş cahil ruhlar, tıpkı ehlî ya da vahşî hayvanlar ve sürüngenler gibi bedenleriyle birlikte yok olacaklardır. Zira bunlar, potansiyel durumda bulunan heyûlânî akıldan, insan olmanın gereği olan aktif akla ulaşamamışlardır. Cahil toplumların aksine, ruhlarını teorik ve pratik anlamda yetkinleştiren erdemli toplumlar, sonsuz bir manevi haz ve saadete ulaşacakları halde; eksik aydınlanma ya da erdeme sahip olan günahkâr, sapkın, yozlaşmış ve baskıcı toplumlar olarak nitelendirilen ruhlar ise yetkinleşme yolunda manevi elem, ıstırap ve bedbahtlığa maruz kalacaklardır.⁵⁶

İbn Sînâ'ya göre bahtsızlık, ruhun maddî âleme hapsolması; mutluluk ise ruhun maddî varlıkların ilgi ve etkisinden kurtulması olarak tanımlanmaktadır. Duyu algılarından başka bir bilgi kaynağına sahip olmayan, akıllarını yetkinleştirmeyen halk kitlelerine hakikati tüm çıplaklığıyla anlatıp anlamalarını ve kabul etmelerini beklemek, güçlerinin ötesinde bir teklifte bulunmakla eşdeğerdir. Bu nedenle dinler, halkın kapasitesiyle mütenasip bir dil kullanmakta, çokça teşbih ve temsile başvurmaktadır. Dinler; uhrevi mutluluğu, en yüce ve mükemmel olan ilahi formuyla değil, halkın alıştığı ve hoşlandığı tarzda, bahtsızlığı da aksiyle tasvir ederler. Dinî siyaset gereği, uhrevi mutluluk ve bahtsızlık bu şekilde anlatılmaktadır. Aksi takdirde, herkesin idrak edemeyeceği metafiziksel hakikatler, onlar için ne caydırıcı ne de özendirici bir niteliğe sahip olabilir. Üstelik ruhun duyumsaması, duyularinkinden daha üstündür. Nitekim ruhların duyumsaması kesin, tümel, zorunlu ve sonsuz iken; duyularınki tikel, yüzeysel ve gelip geçicidir. Bedene ait hayvansal dürtüler, ruhta iyice yerleşir ve kökleşirse beden öldükten sonra bile ruh, bu bağımlılıktan kurtulamaz ve bedensel alışkanlıklarını hemen terk edemez. Tam anlamıyla arınamamış bu ruhlar, mutluluğuna engel olan süfli arzularından

⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 225.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbü Ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, 142-145; *Uyûnü'l-mesâil*, 252-253; Mehmet Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), 30-34; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010/2), 133.

kurtulup yetkinlik kazanıncaya dek berzah denilen katmanda manevi elem ve ıstıraba maruz kalırlar.⁵⁷

Gazzâlî'ye göre, cismânî cennet ve cehennem tasvirleri içeren dini metinlerin nicelik ve niteliği, tevil ihtimalini dışlayacak düzeydedir. Peygamberlerin gerçeğe aykırı beyanda bulunması da söz konusu olamayacağına göre bu ifadelerin başka anlamlara delalet edecek şekilde tevil edilmesi doğru değildir.⁵⁸ İbn Sînâ, dinin en temel ilkesi olan tevhîde ilişkin, Kur'an'da mecazi anlatımlara rastlandığını ifade etmektedir. Nitekim tevhîd, bize Tanrı'nın zaman, mekân ve cismâniyet gibi mahlukata benzer özelliklerden beri ve münezzehe olduğunu belirtir. Oysaki bu özelliklerin Kur'an'da Tanrı'ya nispet edildiğini gözlemlemekteyiz. Bu durumda, söz konusu maddi ve insani özellikleri mecaz olarak değerlendirmekten başka seçeneğimiz bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da, İslâm'ın en temel ilkesi kabul edilen tevhîd hakkında bile mecazi bir üslup benimseniyorsa nispeten ikincil sayılabilecek ahiret hakkındaki ifadelerin mecaz olarak değerlendirilmesi evleviyetle mümkündür.⁵⁹

Deneysel ruh ve bilinç çalışmalarıyla adı geçen İslâm filozoflarının ruh ve öteki âlem tasavvurları ilginç çağrışımlar yapmaktadır. Söz gelimi, Bedri Ruhselman'a göre ölüm, fizik bedeninin terk edilerek asıl varlığa dönüşmektir. Ruh, maddi özellik taşımayan, ince ve yüksek titreşimli bir varlıktır. Bu nedenle, onu maddi bir nesne gibi görmek mümkün değildir. İnsanlar öldükten sonra, dünyadaki bedenlerinin yerine yarı latif bir cisim edinirler. Ancak bu cisim, onların nefsâniyetini temsil eder. Gerçek anlamda özgürleşmek ve vazife planına ulaşmak için bu bağ aşmaları gerekir. Sevgi ve ruhsal gelişim yoluyla nefsâni bağlarından kurtulduklarında, daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşarak asli varlıklarına dönerler.⁶⁰ İslam filozoflarının salt rûhânî yeniden diriliş teorisi ile deneysel spiritüalist bilinç ve algı araştırmacılarının metafiziksel görüşlerinin yöntem ve bulgular açısından karşılaştırılması, ortak ve özgün yönlerinin ortaya konması açısından önemli akademik katkı sağlayabilir. Ayrıca bu deneysel ve gözlemsel çalışmaların İslâm'ın ruh ve bilinç öğretisi ile öteki âlem tasavvuru bağlamında çalışılması güncel problemlere de ışık tutacaktır.⁶¹

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 89-114.

⁵⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 292.

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, 97-100.

⁶⁰ Bedri Ruhselman, *İlâhî Nizam ve Kâinat* (İstanbul: Boraks Matbaacılık ve Ambalaj Sanayi, 2013), 311-319.

⁶¹ Amerikalı şarkıcı ve söz yazarı Pam Reynolds Lowery (1956-2010), 1991 yılında, 35 yaşındayken Phoenix, Arizona'daki Barrow Nöroloji Enstitüsü'nde bir beyin ameliyatı geçirdi. Ameliyat, Robert F. Spetzler tarafından gerçekleştirildi ve Reynolds, operasyon sırasında ölüme yakın bir deneyim yaşadığını söyledi. Ameliyatın bir aşamasında beynine kan gitmediği ve beyin dalgalarının durduğu, yani klinik olarak ölü olduğu tespit edildi. Ancak yaşama geri döndüğünde ölü teşhisi konulduğu bu süreçte, tıbbi ekibin yaptığı bazı konuşmaları ve çevresindeki olayları doğru bir şekilde aktardı. Bu vaka, ölümden sonra bilincin devam ettiğine önemli bir kanıt olarak değerlendirilmektedir. Emily Williams Kelly et al., "Can Experiences Near Death Furnish Evidence of Life After Death", *OMEGA - The International Journal of*

3. Cismânî Diriliş Süreci

Kelâm bilginleri, yeniden dirilişin cismânî olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Ancak bu dirilişin nasıl gerçekleşeceği hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bazı kelâmcılara göre cismânî diriliş, insan bedeninin bütünüyle yeniden yaratılmasıdır; diğerlerine göre ise dağılmış organik parçaların tekrar birleştirilmesiyle gerçekleşecektir.⁶² Fahreddîn Râzî, yeniden dirilişi yoktan yaratma şeklinde değil, dağınık parçaların terkibi olarak algılamaktadır. Yoktan yaratmayı savunanlara göre, Kur'an'da Allah'ın Âhir olarak nitelendirilmesi⁶³ insanların öldükten sonra tamamen yok olmalarını gerektirmektedir. Aksi takdirde Allah'ın Âhir olarak nitelendirilmesinin bir anlamı kalmazdı. Oysaki Râzî'ye göre söz konusu Âhir sıfatı, zamansal bakımdan değil, zâtî bakımdan son anlamına gelmektedir. Yani Allah, başlangıçta da sonda da her varlığın varoluş bakımından muhtaç olduğu zâtî bir zorunluluktur. Ayrıca "O'nun zâtı dışında her şey helak olacaktır."⁶⁴ ayeti de yoktan yaratmayı savunanların bir başka dayanağıdır. Onlar, bu ayetteki helak ifadesini, tamamen yok olmakla tefsir etmişlerdir. Râzî'ye göre burada geçen 'helâk', bir varlığın tamamen yok olması değil, işlevini yitirip kullanılamaz hale gelmesidir. İnsan bedeninin parçalara ayrılması da helak anlamını karşılamaktadır. Son olarak, "İlk kez yarattığımız gibi, onu iade ederiz."⁶⁵ ayeti yoktan yaratmayı savunanlara göre, yeniden yaratmanın da ilki gibi yoktan yaratma şeklinde gerçekleşeceğine delalet etmektedir. Halbuki Râzî'ye göre, benzeyen ile benzetilen her yönden benzemek durumunda değildir. Dolayısıyla bu ayet, onların görüşünü kesin biçimde destekleyecek mahiyette değildir. Râzî'nin, dağınık parçaların aslına uygun bir şekilde bir araya getirilmesi şeklindeki yeniden diriliş tanımı insana ait cevherlerin yeniden dirilişini ilgilendirmektedir. İnsanı oluşturan sadece cevherler değil, bunlara bağlı olan arazlar da vardır. Ancak cevherlerin çözülmesiyle bu arazlar da ortadan kalkar. Bu nedenle Râzî, cevherlerin aksine, arazların yeniden yaratılmasını yoktan var etme şeklinde açıklar.⁶⁶

Muhammed b. Kerrâm'ın bir grup takipçisine göre de bedeni oluşturan cevherler asla yok olmaz; bilakis bileşenlerine ayrılır ve başka maddelerle karışarak onların sûretlerine dönüşür. Geride kişiye dair hayat, renk, rutubet, form ya da bileşimden eser kalmaz. Daha sonra Allah, bu parçaları bir araya getirir ve ilk yarattığı şekilde yeniden inşa eder. Kerrâmiyye eskatolojisinde bileşenlerine ayrılan cevherlerin bir araya getirilmesi aklen mümkündür. Zira Allah, söz konusu cevherlerin kime ait olduğunu ve bileşimlerini bilmekte ve onları bir araya getirerek ilk yarattığı şekilde yeniden inşa etmeye de güç yetirebilmektedir. Nitekim özü

Management Science 40/4 (1999-2000), 517-518; Ricki Stern, *Surviving Death [Ölümden Sonra Yaşam Var mı?]* (Belgesel, 2021), chapter one: "Near-Death Experiences".

⁶² M. Şemseddin Günlaltay, *Felsefe-i Üllâ İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 300-302.

⁶³ el-Hadîd 57/3.

⁶⁴ el-Kasas 28/88.

⁶⁵ el-Enbiyâ 21/104.

⁶⁶ Râzî, *el-Muhassal*, 212.

gereği Allah, tüm bilinenleri (ma'lûmât) bilmekte ve tüm mümkünlere güç yetirebilmektedir. Ayrıca kâbilin (insan) kabule elverişli doğasıyla fâilin (Allah) fiile elverişli yapısı, yeniden yaratmanın aklen mümkün ve hakikaten vaki olduğunu kesin surette kanıtlamaktadır.⁶⁷ Yani insanın bir kez ruh maa'l-cesed hayatı kabul etmesi ve Allah'ın insanı bir kez yaratması, bu durumun zâtî bakımından tekrar olanaklı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onlara göre, insanı oluşturan cevherler tamamen yok olmadığı için yeniden yaratma, yoktan yaratma (iâdetü'l-ma'dûm) şeklinde değil, mevcut parçaların bir araya getirilip birleştirilmesi (terkip) şeklinde gerçekleşecektir.

İbnü'l-Hümâm'a göre, cismânî yeniden dirilişin iki şekli de aklen mümkündür: Cevherlerin tamamen yok olduktan sonra yeniden yaratılması ve parçalanmış bedenın tekrar terkibi. Zira mezkûr ihtimallerden hiçbirı muhal olmadığı gibi Allah, yaratıkların tüm anatomisini bilmekte ve bunları yeniden yaratıp ilk yaratmadaki gibi inşa etmeye güç yetirebilmektedir. Yeniden yaratmanın ilk yaratmadan farkı yoktur. Zira ilk yaratmadan sonra yok olan şey ile hiç yaratılmayan şey yokluk hususunda ortak olup hem ilk yaratmada hem de yeniden yaratmada nesneler, ilahi kudret aracılığıyla icat edilmektedir. *“Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkıştı ve “Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?” dedi. De ki: “Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüşünü bilir.”*⁶⁸ ayetleri de bu gerçeğe işaret etmektedir. İlk yaratılan şey, zatı bakımından mümteni' olsaydı hiç yaratılamazdı. Öncesinde mevcûd olmayıp sonradan yaratıldığı için vâcib de olamaz. Zira vâcib olsaydı öncesinden yokluk geçmeyen mevcûd olurdu. Geriye sadece mümkün varlık seçeneği kalmaktadır. Zâtı bakımından mümkün olan şeyler, özlerindeki varoluş yetenekleri nedeniyle ilk kez var oldukları gibi tekraren var olabilirler.⁶⁹

İbnü'l-Hümâm cismânî dirilişin niteliğine ilişkin görüşlerden herhangi birinin kesinlik ifade etmemesi nedeniyle metafiziksel alana ait bu alan hakkında kesin yargıda bulunmaktan kaçınmaktadır. Nitekim ahirete taalluk eden meselelerde en güvenilir ve nihai bilgi kaynağı vahiy olarak kabul edilmektedir. Ahireti ilgilendiren bu mesele hakkında hem sübut hem de delalet bakımından kat'î olarak nitelendirebileceğimiz bir delil bulunmadığı ve ortaya atılan her iki görüş de aklen muhal sayılamayacağı için İbnü'l-Hümâm, kesin hüküm vermekten imtina etmekte ve temkinli söylemde bulunmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Hümâm, cismânî dirilişin niteliğinden ziyade kendisine önem vermektedir. Ona göre, yeniden diriliş, aklen mümkündür; zira insan türü, mümteni' olsaydı hiç var olamaz iken; vâcib olsaydı hiç yok olamazdı. Geriye tek bir seçenek kaldı, o da mümkün olmahtır. Mümkün

⁶⁷ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, 365.

⁶⁸ Yâsîn 36/78.

⁶⁹ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, 366-357.

varlıklar, zâtlarında taşıdıkları varlık potansiyelini yitirmezler; dolayısıyla tekrar yaratılmaları da mümkündür.⁷⁰

İbnü'l-Hümâm, cismânî yeniden diriliş konusunda her iki görüşü de imkân dâhilinde görmekle birlikte bedeni oluşturan cevherlerin tamamen yok olduktan sonra yeniden yaratılacağı fikrini tercihe şayan görmekte, sahih hadislerde acbü'z-zeneb olarak anılan organizmayı da bu yok oluştan istisna tutmaktadır. “İnsana ait her şey yok olur; lakin bir kemik müstesna: Acbü'z-zeneb. İnsan bu organdan yaratıldı ve kıyamet gününde yine bu organdan terkib edilecektir.”⁷¹ ve “Toprak, Âdemoğlunun her parçasını yer; acbü'z-zeneb müstesna. İnsan, bu organdan yaratıldı ve yine bu organdan terkib edilecek.”⁷² mealindeki hadisler bu görüşe delil getirilmektedir.⁷³ İbnü'l-Hümâm, dini metinlerin literal anlamlarına itibarla insan bedeninin gerçekten yok olmasını, parçalarına ayrılarak kullanılamaz hale gelmesinden daha olanaklı görmektedir. Lakin o, hadislere istinaden acbü'z-zeneb adı verilen bir organizmanın söz konusu yok oluştan istisna tutulacağını iddia etmektedir. Türkçede kuyruk sokumu anlamına gelen acbü'z-zeneb, insan bedeninin yeniden inşasında esas alınacak biyolojik veya metafizik çekirdek olarak görülmektedir. Mâhiyeti bilinemeyen bu organizmanın gerçek misyonu, cismânî dirilişi gerçekleştirecek olan kişilerin kimliklerini ve benliklerini muhafaza etmek gibi gözükmektedir. Aksi takdirde gerçek failer belirsizleşebilir ve ödül ya da cezanın bizzat hak edenlere uygulanması yani ilahi adaletin tecellisi çıkmaza girebilir. Bu mülahazaların yanı sıra acbü'z-zeneb olgusu, çürüyen insan bedenine kabirde azap veya ödül ilişkisini açıklamada bir temel sunar.⁷⁴ Her ne kadar acbü'z-zeneb kavramı, kabir hayatı ve adil bir ahiret düzeni için rasyonel bir öneride bulunsa da Tanrı'nın bilgisi ve yeteneğine nispetle sonsuz kombinasyon içerisindeki yalnızca bir ihtimale karşılık geldiğini akıldan çıkarmamak gerekir.

Güncel fiziksel veriler, insana ait maddesel bedeninin tamamen yok olması ya da formel dönüşüme uğrayarak varlığını koruması problemine ışık tutabilir: Termodinamiğin birinci yasası, yaygın olarak “enerjinin korunumu yasası” olarak bilinir. Bu yasa, enerjinin yoktan var edilemeyeceğini ve var olan enerjinin yok edilemeyeceğini, sadece bir formdan diğerine dönüşebileceğini belirtir. İzole bir sistemde, toplam enerji miktarı sabit kalır ve zaman içinde korunur. Enerji, mutlak hiçlikten yaratılmaz veya mutlak biçimde yok edilmez; bunun yerine, potansiyel enerji, kinetik enerji ve termal enerji gibi farklı formlar arasında dönüşebilir veya aktarılabilir. Enerji, ölçüm referans noktasına göre farklı şekillerde hesaplanabilir; ancak izole sistemlerde toplam enerji daima korunur. Madde ile enerji arasındaki

⁷⁰ Beyzâvî, *Tavâli' u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, çev: İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 66-72.

⁷¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Medine: Dâru Tavki'n-Necât, ts.), 6/165 (No. 4935).

⁷² Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi' u's-sahîh*, 4/2271 (No. 142).

⁷³ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsmâre*, 365-366.

⁷⁴ bk. Lekânî, *Şerhu Cevhereti't-tevhîd* (Kahire: Dâru't-Talâi', 2013), 157.

dönüşüm ilişkisi, Einstein'ın ünlü $E=mc^2$ formülüyle açıklanır. Bu formül, enerji ve maddenin aslında aynı şeyler olduğunu ve birbirlerine dönüşebileceğini ifade eder.⁷⁵ Dolayısıyla enerjinin korunumu yasası, enerjiye özdeş kabul edilen kütle için de geçerliyse insan bedeni mutlak anlamda yok olmaz; yalnızca formel bir dönüşüm geçirir.

İbnü'l-Hümâm, ikinci kez yaratılan şeyin ilk yaratılan şeyin benzeri (misil) değil, aynısı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, buradaki ayniyetin ölçüsü ilahi ilimdir. Zira şeyler hem ilk yaratılışlarında hem de yeniden yaratılışlarında ilahi ilmin nesnesi olmaktadır.⁷⁶ Allah'ın zâtıyla kâim ve sâbit olan ilim sıfatına bağlı olarak ikinci kez yaratılan şeyler, ilk kez yaratılan şeylerle bir ve aynı kabul edilmektedir. İbnü'l-Hümâm'a göre, Mu'tezile'nin cevherleri yokluk halindeyken de sâbit ve kararlı olarak nitelendirmesini bu ekseninde değerlendirebiliriz. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre, cevherler, varlık hallerindeki gibi yokluk hallerinde de ilahi bilgide mahfuz oldukları için epistemolojik anlamda sâbit ve yerleşik kabul edilmektedir.⁷⁷ Nitekim Mu'tezile, ma'dûmü şey ve sâbit olarak nitelendirmekte, varlık sıfatları ortadan kalksa bile şeylerin zâtını baki olarak kabul etmekte ve yeniden yaratmayı ancak zâta varlık sıfatının eklenmesi suretiyle mümkün görmektedir.⁷⁸ Bu yorumuyla, İbnü'l-Hümâm, ma'dûmün şeyliği konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında cereyan eden anlaşmazlığı lafzî ihtilafa indirgeyerek uzlaştırma yolunu tercih etmektedir.

Cismânî diriliş taraftarları, yeniden dirilişin aynı bedenle mi, benzer bedenle mi gerçekleşeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Gazzâlî'ye göre, yeniden dirilişin gerçekleşebilmesi için ruhun herhangi bir bedene iade edilmesi yeterlidir. Ruhun ilk bedene, başkasının bedenine ya da yeni yaratılacak bir bedene iade edilmesi olanaklıdır. Zira insanı insan yapan cevher ruhtur. Ruh, değişmediği sürece nasıl bir bedene iade edileceğinin bir önemi yoktur.⁷⁹ Gazzâlî, bedensel dirilişin nasıllığından ziyade gerçekliğine odaklanmakta, ruhu insanın özüne yerleştirerek bedensel dirilişin nasılsa gerçekleşeceğine vurgu yapmaktadır. Netice itibarıyla o, bedensel dirilişin her formunu aklen mümkün görmektedir. İbn Rüşd, kendi görüşüne destek bulmak amacıyla Gazzâlî'nin bu sözlerini benzer bedenle diriliş anlamında yorumlar. Oysaki Gazzâlî, bu ifadelerinde bedensel diriliş konusunda belirli bir formu tayin etmemekte, bedensel dirilişi filozoflara karşı savunma refleksiyle ma'dûmün iadesi imkânsız olsa bile benzer beden seçeneğiyle bu olayın gerçekleşebileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. İbn Rüşd'e göre ruhun iade

⁷⁵ Britannica, "Science & Tech" (Erişim 31 Ocak 2025); New World Encyclopedia, "Conservation of Energy" (Erişim 31 Ocak 2025).

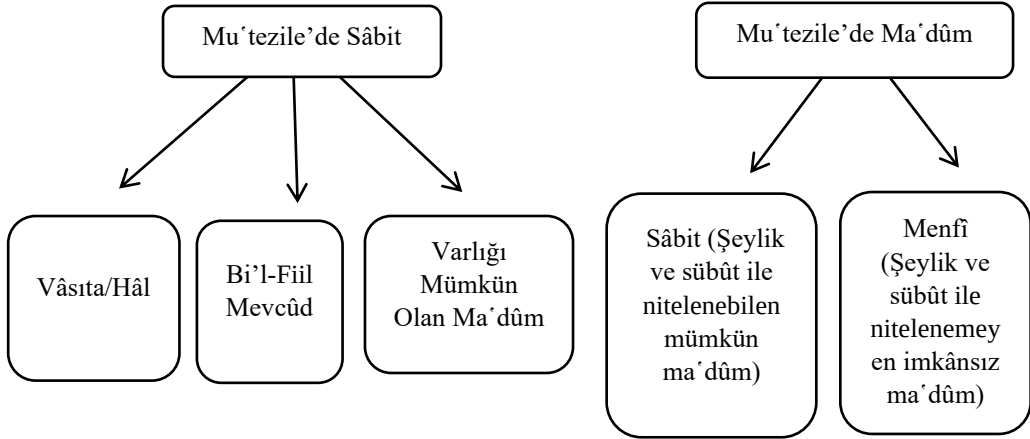
⁷⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyer*, 366.

⁷⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyer*, 367.

⁷⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/284-286; İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, 368; bk. Metin Yıldız, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Ma'dûmun Şeyiyyeti Bağlamında Bir Değerlendirme", *Geçmişten Günümüze İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Ali Yıldız Musahan - Mustafa Karatay (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024).

⁷⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 299.

edileceği beden dünyevi bedene benzese de aynısı değildir. Onun bu görüşünde, ma'dûmün iadesini mümkün görmemek kadar dünya ile ahiret arasındaki yapısal farklılık da etkili olmaktadır. Zira ahiretteki varlıkla dünyadaki varlık arasında sadece isim benzerliği söz konusu olup söz gelimi cennetteki varlık, dünyadaki varlıktan daha mükemmel olacaktır. Ahiret varlıklarının dünyevi olanlardan daha mükemmel olduğu anlayışıyla birlikte değerlendirildiğinde, benzer bedenle diriliş tezi hem aklen hem de dinen daha tutarlı görünmektedir.⁸⁰ Aslında Gazzâlî'nin de ifade etmek istediği gibi, öz benliğimiz ve kişisel kimliğimizi oluşturan her neyse onun dirilişi yeniden diriliş için yeterli olup gerisi teferruat niteliğindedir. Bunun da sürekli değişim ve dönüşüme uğrayan bizzat dünya hayatımızdaki beden olamayacağı aşikârdır. Gazzâlî aynı bedenle dirilişi mümkün görse de onun asıl vurgusu ruhun iadesidir. Bu yönüyle görüşü, bedensel dirilişe inananlar açısından daha makul görünmektedir. İbnü'l-Hümâm ise mezkûr görüşlerinde insana ilişkin ilahi bilgiyi insan kavramının özüne yerleştirmek; ilahi ilmin değişmezliği ilkesine bağlı olarak aynı bedenle dirilişi savunmaktadır. O, bu görüşünde, cevherlerin yokluk halindeyken de sâbit ve kararlı olduklarına yönelik Mu'tezilî teze referans yapmaktadır. Mu'tezile'nin onto-epistemolojik taksimini aşağıdaki gibi şematize edebiliriz:



Şekil 1. Mu'tezile'de ontolojik taksim⁸¹

İbnü'l-Hümâm, ölümle birlikte cevherlerin yok olacağını ileri sürenlerin, bu durumun nasıllığında ihtilaf ettiklerini açıklamaktadır. O, aşağıdaki dört görüşü aklen mümkün görmekle birlikte kesin bir tercihte bulunmaktan kaçınmakta ve

⁸⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 557-558.

⁸¹ Mu'tezile, varlığı; sâbit çatısı altında bilfiil mevcûd ve varlığı mümkün olan ma'dûm ya da ma'lûm olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Onlar, mevcûdu varlığı mümkün olan ma'dûma, sâbit kavramını ise salt olumsuzluğa mukabil kullanmaktadır. Buna göre Mu'tezile'de sübût, vücûddan daha kapsamlı bir kategoriye ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/284-286; Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 61.

tevakkuf etmektedir. O, cevherlerin yok oluşu hakkında ileri sürülen ve olanaklı kabul ettiği dört görüşü şöyle aktarmaktadır:

1. Cevherlerin yaratılışı, Allah'ın "Kün/كن" emriyle gerçekleştiği gibi; yok edilişi de O'nun "İfni/افن" emriyle gerçekleşmektedir. Bu anlamda, yok etme de diriltme gibi ilahi kelâmın yönelmesiyle meydana gelmektedir. Bu görüş, Mu'tezilî âlim Ebû'l-Hüzeyle (ö. 235/849-50 [?]) nispet edilmektedir.

2. Cevherlerin yok edilmesi, cevherlerin telif ettiği cisme mukabil tek fenâ/yokluk arazının yaratılmasıyla vuku bulur. Bu görüş, Mu'tezilî âlim İbnü'l-İhşîd'e (ö. 326/938) nispet edilmektedir. Ona göre, fenâ arazı, her ne kadar uzamlı olmasa da belirli bir cihette konumlanabilir. Allah, cevherlerden müteşekkil bir cisimde tek fenâ arazını yaratarak o cismi bütün cevherleriyle yok eder.

3. Cevherlerin yok edilmesi, cismi telif eden her bir cevher karşılığında müstakil bir fenâ arazının yaratılmasıyla meydana gelir. Fenâ arazının iliştiği cevherler ikinci zaman diliminde yok olur. Bu görüş, Mu'tezilî âlim Şebîb'e (III./IX. yüzyıl [?]) nispet edilmektedir.

4. Cevherlerin yok edilmesi, varoluş şartının olumsuzlanmasıyla gerçekleşir. Cevherlerin varoluş şartı, Allah tarafından anbean cevherlerde yaratılan bekâ arazıdır. Söz konusu yaratma tekrarlanmazsa cevherler yok olur. Bu görüş, Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna ve Mu'tezilî âlim Ka'bî'ye (ö. 319/931) nispet edilmektedir.⁸²

İbnü'l-Hümâm, ölümle birlikte cevherlerin yok oluşuna ilişkin mezkûr dört görüş hakkında kesin bir yargıda bulunmayarak bunları aklen olanaklı görse de yok etme fiilinin mahalden yoksun olarak yaratılması ve benzeri çelişik görüşlerin kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.⁸³ İbn Ebî Şerîf, İbnü'l-Hümâm'ın itibar etmediği ve çelişik olarak değerlendirdiği görüşleri şöyle sıralamaktadır:

1. Cevherlerin yok edilmesi, cevherlerin telif ettiği cisme mukabil mahalden yoksun olarak tek fenâ/yokluk arazının yaratılmasıyla vuku bulur. Bu görüş, Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve takipçilerine nispet edilmektedir.

2. Cevherlerin yok edilmesi, cismi telif eden her bir cevher karşılığında mahalden yoksun müstakil bir fenâ arazının yaratılmasıyla meydana gelir.

3. Cisimler baki olmayıp anbean yaratılarak mevcut olmaktadır. Cisimler, bir an yaratılmazsa yok olur.⁸⁴

Kelâm geleneğine göre arazlar cevherler aracılığıyla varlık kazanır. Cevherler ise doğrudan değil, bağlı bulundukları arazların süreksizliği nedeniyle dolaylı olarak

⁸² İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, 369-370.

⁸³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 370.

⁸⁴ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, 370; bu konuda daha geniş bilgi için bk. Ebû'l-Hasen, el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 506-510.

yenilenir.⁸⁵ İbnü'l-Hümâm'ın ölüm sonrası cevherlerin yok oluşuna dair bazı görüşleri kesin biçimde reddetmesi, bazılarını ise mümkün görmesi arasındaki belirleyici fark; bir arazın mahalsiz bir şekilde yaratılabileceği ya da cisimlerin bizzat kendilerinin sürekli yenilendiği yönündeki varsayımların, onun ontolojik sisteminde geçerli kabul edilmemesinden kaynaklanır.

Sonuç

İbnü'l-Hümâm'ın yeniden diriliş hakkındaki görüşleri incelendiğinde, İslam düşüncesinde hem ontolojik hem de epistemolojik boyutları içeren çok yönlü bir düşünsel çerçeve ortaya koymaktadır. O, yeniden dirilişi, yalnızca bir inanç esası olarak değil, aynı zamanda rasyonel ve felsefi bir mesele olarak ele alır. Bu meseleyi teoloji çerçevesinde analiz ederek, cismanî dirilişi, aklen mümkün, naklen vâcib olarak değerlendirir.

İbnü'l-Hümâm'ın ortaya koyduğu temel argümanlardan biri yaratılışın tekrarlanabilirliği ilkesidir. Onun bakış açısına göre, Tanrı tarafından bir kez yaratılan bir varlık, aynı ilahi gücün tezahürü ile ikinci kez yaratılma potansiyeline sahiptir. Tanrı'nın ilk yaratımı gerçekleştirmiş olması, sonraki yaratımı da aynı kolaylıkla gerçekleştirebileceğinin teminatı olarak kabul edilir. Ayrıca ontolojik bir perspektiften bakıldığında, bir varlığın ilk kez var olması, onun yeniden var olmasının mümkün olduğunu gösterir.

Filozofların yalnızca ruhsal bir ahiret tasavvurunu benimsemelerine karşı çıkan İbnü'l-Hümâm'a göre insan varlığının manevi boyuta indirgenmesi, beden ve maddi kimliğin ihmal edilmesi sonucunu doğurur. Oysa birey hem fiziksel hem de ruhsal boyutları içeren bütüncül bir varlıktır. Bu bağlamda, bireyin bedensel kimliğini de muhafaza etmesi büyük önem taşımaktadır. Aynı bedenle diriliş kavramı, ilahi bilgi ilkesine dayandırılarak ontolojik ve epistemolojik bir çerçeveye yerleştirilir. İbnü'l-Hümâm, aynı bedenle diriliş görüşünü temellendirirken Mu'tezile'nin sâbit ma'dûmlar teorisine de atıfta bulunur. Bu da İbnü'l-Hümâm'ın mezhebî önyargılardan uzak analitik bir eğilim sergilediğini göstermektedir.

Epistemolojik bir perspektiften bakıldığında, İbnü'l-Hümâm cismânî dirilişin aklen mümkün olduğunu savunurken, bu dirilişin ontolojik mahiyeti hakkında kesin hükümler vermekten kaçınır. Duyusal deneyimle kavranamayan metafiziksel meseleler, aklın sınırlarını aşan bir çözüm alanına girer. Bu noktada vahyin rehberliği zorunlu hale gelir. İbnü'l-Hümâm ahirete dair spekülâtif yorumlardan kaçınır ve en güvenilir bilgi kaynağı olarak vahyi benimser. Bununla birlikte, bu durum onun rasyonel analizler yapmasına engel değildir. Aksine, yeniden dirilişin akla uygunluğunu kanıtlama çabası, onun akıl ile vahyi uzlaştırma çabasını da ifade eder.

⁸⁵ bk. Hasan b. Metteveyh en-Necrânî, *et-Tezkira fî ahkâmî'l-cevâhiri ve'l-a'râz* (Kahire: Dâru's-Sekafeti li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1975), 148-152.

İbnü'l-Hümâm'ın cismânî diriliş anlayışı, İslam düşüncesinde akıl ve vahiy arasındaki hassas dengeyi gözetken çarpıcı örneklerden biridir. Bu konunun sadece bir inanç meselesi değil; varlığın özü ve insanın mahiyetiyle ilgili felsefî ve bilimsel bir problem olarak ele alınması, araştırmacılara daha geniş bir tartışma zemini sunacaktır.

Kaynakça/References

- Abdullatîf el-Harpûtî. *Tenkîhu'l-kelâm fî akâidi Ehli'l-İslâm*. haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Aktürk, Eyüp. *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Akşit, Hasan – Bildik, Ayşegül. "Apoptozis". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 19/1 (2008), 55-63.
- Akyol, Aygün. "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (Aralık 2010), 125-141.
- Atılğan, Yusuf Kenan. *Kelam'ın Terimleştirdiği Kur'an Kavramları - Nübüvvet Bağlamında -*, ed. Adem Lök. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Aydın, Mehmet. *İslâm Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Beyzâvî. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Britannica, Encyclopedia Britannica. "Conservation of Energy". Erişim 31 Ocak 2025. <https://www.britannica.com/science/conservation-of-energy>
- Ceylan, Ahmet. *İslâm'da Ölümden Sonra Diriliş İnancı*. Ankara: Kitap Neşriyat, 2007.
- Kelly, Emily Williams vd. "Can Experiences Near Death Furnish Evidence of Life After Death". *OMEGA - The International Journal of Death and Dying* 40/4 (1999–2000), 517–518. <https://doi.org/10.2190/KNTM-6R07-LTVT-MC6K>
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Fahreddîn er-Râzî. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- Arabî, 1987.
- Fahreddîn er-Râzî. *el-Muhassal*. nşr. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Fahreddîn er-Râzî. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dâru'z-Zahâir, 2015.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü Ehli'l-medîneti'l-fâdila*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Uyûnü'l-mesâil (es-Semeratü'l-mardiyye fî ba'zi'r-risâlat el-Fârâbiyye içinde)*. thk. 'İmâd Nebîl Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2012.
- Flannelly, Kevin J. vd. "Belief in Life After Death and Mental Health: Findings from a National Survey". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 194/7 (Haziran 2006). <https://doi.org/10.1097/01.nmd.0000224876.63035.23>

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. nşr. ve çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1119.

Günaltay, M. Şemseddin. *Felsefe-i Üllâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

İbn Ebî Şerîf, Burhâneddîn. *el-Müsâmere bi-şerhi'l Müsâyere fî'l-akâidi'l-münciye fî'l-Âhire*. thk. Salâhaddîn el-Hımsî. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Kitâbü'r-Rûh*. thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî. Cidde: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, ts.

İbn Rüşd. *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.

İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. nşr. Muhammed 'Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2001.

İbn Sînâ. *el-Adhaviyye fî'l-meâd*. thk. Hasan 'Âsi. Tahran: Merkez-i Tahkîkât-ı Ulûm-ı İslâmî, 1382), 143-144.

İbn Sînâ. *el-Kasîdetü'l-ayniyye er-rûhiyye fî'n-nefs*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik yayınları, 2011.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ el-İlahiyyât (Metafizik)*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. Mısır: Tûrâsünâ, ts.

Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî. *el-Müsâyere fî'l-akâidi'l-münciye fî'l-Âhire*. thk. Salâhaddîn el-Hımsî. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.

Kırgız, Pınar. "Rejeneratif Tıbbın Kısa Tanımı, Kapsamı ve Nöroşirürjikal Bakış Açısı". *Türk Nöroşirürji Dergisi* 32(2) (2022), 115-121.

Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hümâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/87-90. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Lekânî, İbrâhim b. İbrâhim. *Şerhu Cevhereti't-tevhîd*. Kahire: Dâru't-Talâî', 2013.

Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir. Medine: Dâru Tavki'n-Necât, ts.

- Necrânî, Hasan b. Metteveyh. *et-Tezkira fî ahkâmî'l-cevâhiri ve'l-a'râz*. Kahire: Daru's-Sekâfeh li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1975.
- New World Encyclopedia. "Conservation of Energy". (Erişim 31 Ocak 2025). https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Conservation_of_energy
- Ruhselman, Bedri. *Îlâhî Nizam ve Kâinat*. İstanbul: Boraks Matbaacılık ve Ambalaj Sanayi, 2013.
- Seyyid Şerîf Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Stern, Ricki. *Surviving Death [Ölümden Sonra Yaşam Var mı?]* (Belgesel, 2021), chapter one: "Near-Death Experiences". <https://www.imdb.com/title/tt13656594/>
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *Hüsni'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. yy: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967.
- Şemseddîn es-Semerkandî. *el-Ma'ârif f şerhi's-Sahâif*. thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd - Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018.
- Şemseddîn es-Semerkandî. *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: y.y. 1990.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1348.
- Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Yıldız, Metin. "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Ma'dûmun Şeyiyyeti Bağlamında Bir Değerlendirme". *Geçmişten Günümüze İmâm Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Editörler Ali Yıldız ve Musahan Mustafa Karatay. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa. *Hâşiye li's-Şeyh Zeynüddîn Kâsım el-Hanefî 'alâ el-Müsâyere*. İzmir: el-Matba'a el-Kübrâ, 1317.
- Zirikî, Hayreddin b. Mahmûd. *el-Alâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



ilahiyyat akademi

Sayı: 21, 2025, 381-410.

Issue: 21, 2025, 381-410.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlığına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi

Investigation of Religious Culture and Moral Knowledge Teachers' Views on Moral Literacy

Fatma BİLDİRİCİ

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Millî Eğitim Bakanlığı

Religious Culture and Moral Knowledge Teacher, Ministry of National Education, Muş/Türkiye

fatma_bildirci@hotmail.com | ORCID: [0009-0003-3179-6718](https://orcid.org/0009-0003-3179-6718) | ROR ID: [00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)**Teceli KARASU**

Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education,
Muş/Türkiyet.karasu@alparslan.edu.tr | ORCID: [0000-0003-4218-2802](https://orcid.org/0000-0003-4218-2802) | ROR ID: [009axq942](https://ror.org/009axq942)**Makale Bilgisi Article Information****Makale Türü Article Type**

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

7 Şubat 2025 7 February 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

5 Mayıs 2025 5 May 2025

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatma Bildirici, Teceli Karasu).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatma Bildirici, Teceli Karasu).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

(Bu çalışma, Fatma Bildirici tarafından 2024 yılında Doç. Dr. Teceli Karasu danışmanlığında yazılan "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeyleri ve Ahlak Okuryazarlığa Yönelik Görüşleri" isimli yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.)

Bildirici, Fatma – Karasu, Teceli. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlığına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi". *İlahiyat Akademisi* 21 (Haziran 2025), 381-410.DOI: [10.52886/ilak.1634882](https://doi.org/10.52886/ilak.1634882)Bildirici, Fatma – Karasu, Teceli. "Investigation of Religious Culture and Moral Knowledge Teachers' Views on Moral Literacy". *Theological Academia* 21 (June 2025), 381-410. DOI: [10.52886/ilak.1634882](https://doi.org/10.52886/ilak.1634882)**Atıf/ Cite as**

Öz

Ahlak okuryazarlığı, bireyin ahlaki değerler hakkında edindiği bilgiyi kullanarak kavrama, anlamlandırma, seçimlerini ahlaki açıdan açıklama, ahlaki değerleri değerlendirme ve ahlaki değerlere uygun doğru kararlar alabilme becerisi olarak tanımlanabilir. Bireyin günlük hayatta karşılaşacağı ahlaki durumları fark etmesi, ahlaki durumların altında yatan değerleri belirleyebilmesi, bu ahlaki durumların olası sonuçlarını düşünebilmesi ve ahlaki sorunlar karşısında doğru kararlar alabilmesi için ahlak okuryazarlığı becerisine sahip olması oldukça önemlidir. Ahlak okuryazarlığının okul dışı ortamlarda geliştirilmesi ve pekiştirilmesi istenilmekle birlikte bu becerinin eğitimin kritik bir bileşeni haline getirilmesi gereklidir. Bu bağlamda ahlak okuryazarlığı, eğitim vasıtasıyla ahlaki konularda bilgi sahibi öğretmenlerin yardımı ile geliştirilebilecek bir beceridir. Din, eğitim ve ahlak ilişkisi dikkate alındığında en önemli sorumluluğun Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinde olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla DKAB öğretmenlerinin söz konusu beceri hakkında fikirlerini ortaya koymak elzemdir. Bu çalışmada, DKAB öğretmenlerinin ahlak okuryazarlığına yönelik görüşlerini belirlemek amaçlanmıştır. Araştırma öncesinde, Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan (18.04.2023 tarihli ve 90240 sayılı) etik komisyon onayı ve Muş İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nden (17.05.2023 tarihli ve 93101 sayılı) araştırma uygulama izni alınmıştır. Araştırmanın çalışma grubu, amaçlı örnekleme yöntemlerinden kolay ulaşılabilir durum örneklemesiyle belirlenmiş olup, 2023-2024 eğitim öğretim yılında Muş ilinde görev yapan 11 DKAB öğretmeninden oluşmaktadır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni kullanılmış, araştırma verileri uzman görüşleri alınarak hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formuyla toplanmıştır. Veri toplama aracı iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, DKAB öğretmenlerinin cinsiyet, yaş, çalışma yılı ve görev yaptığı kurum gibi demografik özelliklerini içeren sorular bulunmakta, ikinci bölümde ise çalışmanın amacı doğrultusunda hazırlanmış açık uçlu sorular yer almaktadır. Araştırmanın verileri, öğretmenlerle bireysel ve yüz yüze görüşmeler yapılarak toplanmıştır. Toplanan bu veriler MAXQDA 2020 paket programına aktarılmış ve içerik analizi ile çözümlenmiştir. Araştırmada elde edilen sonuçlara göre öğretmenler; ahlak okuryazarlığı kavramının neliği, DKAB öğretmenlerinin ahlak okuryazarlığı konusunda hangi yeterliliklere sahip olması gerektiği ve ahlak okuryazarlığı becerisinin öğrenciye nasıl verilmesi gerektiği hakkında bilgi sahibi oldukları; öğretmenlerin öğrencilere ahlak okuryazarlık becerisi kazandırma konusunda genel olarak yetkin oldukları ve DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarı olarak yetişmelerine katkı sağladığı tespit edilmiştir. Öte yandan öğretmenlerin görüşlerinden yola çıkarak öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumunun genel olarak kötü olduğu sonucuna da ulaşılmıştır. Araştırmanın sonuçlarından hareketle Milli Eğitim Akademisi'nde öğretmen adaylarına ahlak okuryazarlığı becerisini konu edinen eğitimlerin verilmesi, başta DKAB dersi olmak üzere diğer derslerin öğretim programlarının amaçları arasına kavramsal olarak ahlak okuryazarlığı becerisinin ilave edilmesi, ailelere çocuklarına ahlak okuryazarlığı becerisinin nasıl kazandırılabileceği ve okulun ahlaki vizyonunun evde nasıl sürdürülebileceği ile ilgili seminerlerin düzenlenmesi gibi öneriler geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlak, Ahlak Okuryazarlığı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri.

Abstract

Moral literacy can be defined as an individual's ability to comprehend, make sense of, explain his/her choices morally, evaluate moral values and make correct decisions in accordance with moral values by using the knowledge he/she has acquired about moral values. It is very important for individuals to have moral literacy skills in order to recognize the moral situations they will encounter in daily life, to determine the values underlying moral situations, to think about the possible consequences of these moral situations and to make the right decisions in the face of moral problems. Although it is desirable to develop and reinforce moral literacy in out-of-school settings, it is necessary to make this skill a critical component of education. In this context, moral literacy is a skill that can be developed through education with the help of teachers who are knowledgeable about moral issues. Considering the relationship between religion, education and morality, it is possible to say that the most important responsibility lies with Religious Culture and Moral Knowledge teachers. Therefore, it is essential to reveal the opinions of Religious Culture and Moral Knowledge teachers about the skill in question. This study aimed to determine the views of Religious Culture and Moral Knowledge teachers on moral literacy. Before the research, ethics commission approval was obtained from Muş Alparslan University Scientific Research and Publication Ethics Committee (dated 18.04.2023 and numbered 90240), and research application permission was obtained from Muş Provincial Directorate of National Education (dated 17.05.2023 and numbered 93101). The study group of the research was determined by easily accessible case sampling, one of the purposive sampling methods. It consisted of 11 Religious Culture and Moral Knowledge teachers working in Muş in the 2023-2024 academic year. Case study design, one of the qualitative research methods, was used in the study, and the research data were collected with a semi-structured interview form prepared by taking expert opinions. The data collection tool consists of two parts. In the first part, there are questions about the demographic characteristics of the Religious Culture and Moral Knowledge teachers such as gender, age, years of employment and the institution where they work. In the second part, there are open-ended questions prepared in line with the purpose of the study. The data of the study were collected through individual and face-to-face interviews with teachers. These collected data were transferred to the MAXQDA 2020 package program and analyzed by content analysis. According to the results obtained in the study, it was determined that the teachers knew the concept of moral literacy, what competencies Religious Culture and Moral Knowledge teachers should have in moral literacy, and how moral literacy skills should be given to students; that teachers were generally competent in providing moral literacy skills to students and that the Religious Culture and Moral Knowledge course contributed to the moral literacy of students. On the other hand, based on the opinions of the teachers, it was concluded that the moral literacy of the students was generally poor. Based on the results of the research, recommendations were developed such as providing trainings on moral literacy skills to pre-service teachers at the National Education Academy, adding moral literacy skills conceptually to the objectives of the curricula of other courses, especially the Religious Culture and Moral Knowledge course, and organizing seminars for parents on how to teach moral literacy skills to their children and how the moral vision of the school can be maintained at home.

Keywords: Religious Education, Morality, Moral Literacy, Religious Culture and Moral Knowledge Course, Religious Culture and Moral Knowledge Teachers.

Giriş

Yaşadığımız çağda bilimsel, ekonomik ve teknolojik alanda yaşanan gelişmeler insanların yaşam standartlarını ve konforunu artırmaktadır. Bununla birlikte tüm insanlığı tehdit eden ve toplumsal bir sorun haline gelen şiddet, hırsızlık, cinsel istismar, yolsuzluk, intihar, hoşgörüsüzlük ve aile yapısının bozulması gibi sorunlar var olmaya devam etmektedir.¹ Bu durum eğitimde, bireylerin entelektüel, sosyal ve duygusal alanlardaki becerilerini geliştirmeyi hedeflemenin yanı sıra, ahlak okuryazarlığına da öncelik vermeyi gerekli kılmaktadır. Bireylerin ahlaki gelişmelerinin ihmal edilmesi durumunda hem bireysel hem de toplumsal düzeyde arzu edilen başarıyı elde etmek mümkün değildir. Bu bağlamda ahlak okuryazarlığı, bireysel iyi oluşun önemli bir belirleyicisi olmasının yanı sıra, sağlıklı bir toplumsal yapının da temel unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir.²

Hızlı kentleşme, göç, savaş, aile bağlarının zayıflaması, toplumsal adaletsizlik gibi sorunların yanı sıra, son yıllarda yaygınlaşan sosyal medya ve dijital oyunlar çeşitli etik dışı davranışlara ve suç teşkil eden eylemlere zemin hazırlamaktadır. Bu durum, ahlaki yozlaşmayı daha da derinleştirmekte ve bazı bireylerin özellikle de gençlerin etik olmayan davranışları bir hak olarak görmelerine neden olmaktadır.³ Toplumsal bütünlüğün temelini oluşturan ve bireylerin bir arada kalmasını sağlayan ahlaki değerlerin giderek zayıflaması, toplumun varlığını tehdit eden bir risk doğurmakta, birlikte yaşama koşullarını sürdürülemez hale getirmektedir. Dolayısıyla sağlıklı bireyler ve toplumlar için ahlak okuryazarlığı ehemmiyet arz etmektedir.

Ahlak okuryazarlığı, ahlaki seçimler yapabilmeye yönelik bilgi ve becerileri ihtiva eden bir kavram olarak tanımlanabilir.⁴ Daha spesifik bir ifadeyle ahlaki sorunları tanıma, bu sorunları farklı perspektiflerden değerlendirme ve ortaya çıkan anlaşmazlıkları ya da önerilen çözümleri analiz etme yetkinliği şeklinde açıklanabilir.⁵ Bu bağlamda ahlak okuryazarlığı, bireyin ahlaki değerlere ilişkin edindiği bilgiyi kullanarak bu değerleri kavrama, anlamlandırma, seçimlerini ahlaki temellere dayandırarak açıklama, ahlaki değerleri eleştirel bir şekilde değerlendirme ve bu değerlere uygun etik kararlar alabilme yetkinliği olarak ifade edilebilir.

Ahlak okuryazarlığı bireyin; ahlaki konularda bilgi sahibi olma, temel erdemlere ve değerlere dair net bir anlayış geliştirme, insanların ahlaki konularda

¹ Bharat Kumar Shrestha - Tirtha Raj Parajuli, "Teaching Practices of Moral Education in Public and Private Schools of Nepal", *World Wide Journal of Multidisciplinary Research and Development* 5/1 (2019), 2.

² Tahseen Asif vd., "Moral Education for Sustainable Development: Comparison of University Teachers' Perceptions in China and Pakistan", *Sustainability* 12/7 (2020), 2.

³ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 84-105; İbrahim Turan, "Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 274.

⁴ Nancy Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 365.

⁵ Brad Zdenek - Daniel Schochor, "Developing Moral Literacy in the Classroom", *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 516.

farklı düşüncelere sahip olabileceklerini anlama, herhangi bir durumdaki ahlaki problemi tespit etme, ahlaki ikilemler karşısında daha iyi karar verme, alınan kararların ahlaki sonuçlarını göz önünde bulundurma, seçimlerini ahlaki açıdan açıklayabilme ve gerekçelendirebilme, ahlak ile ilgili bilgileri davranışlarına aksettirebilme gibi becerileri kazanmasını amaçlamaktadır.⁶

Eğitimin temel kurumları olan okullar, bireyleri yalnızca akademik anlamda değil, aynı zamanda sosyal hayata hazırlama sorumluluğunu da taşımaktadır.⁷ Bu bağlamda okullar, bireylerin yaşamlarının her aşamasında etkili olan ahlak okuryazarlığının kazanıldığı önemli merkezlerdir.⁸ Öğrencilerin ahlak okuryazarlığı konusunda yetkinlik kazanmalarında ise en kritik rol öğretmenlere aittir. Bu nedenle, öğretmenlerin ahlak okuryazarlığına ilişkin bilgi, tutum ve görüşlerinin araştırılması büyük bir önem taşımaktadır.

Ahlak okuryazarlığının öğrencilere kazandırılmasında tüm öğretmenler yükümlüdür. Bununla birlikte din, eğitim ve ahlak ilişkisi⁹ dikkate alındığında en önemli sorumluluğun DKAB öğretmenlerinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim DKAB öğretim programında ahlak okuryazarlık noktasında ilgili öğretmenlere önemli uyarılar söz konusudur.¹⁰ Bu durum DKAB öğretmenlerinin ahlak okuryazarlığına dair fikirlerini bilimsel olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Literatür incelendiğinde din okuryazarlığının alt boyutu olarak kabul edilen ahlak okuryazarlığının; DKAB derslerinin üniversite öğrencilerinin din okuryazarlık becerisine etkisi,¹¹ DKAB müfredatının din okuryazarlığı açısından incelenmesi¹² ve örgün din öğretimi ve din okuryazarlığı becerisi¹³ çalışmaları yer almaktadır. Ayrıca

⁶ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", 364-378; Allan Walker vd., "Leadership and Moral Literacy in Intercultural Schools", ed. Paul Begley, *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 388; Mirjana Bajovic - Anne Elliott, "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice", *Critical Literacy: Theories and Practices* 5/1 (2011), 31.

⁷ Shrestha - Parajuli, "Teaching Practices of Moral Education in Public and Private Schools of Nepal", 1.

⁸ Pauline Leonard, "Moral Literacy for Teacher and School Leadership Education: A Matter of Attitude", ed. Paul Begley, *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 424; Deborah Hollimon vd., "Promoting Moral Literacy Teaching Competency", *Values and Ethics in Educational Administration* 7/2 (2009), 1; Walker vd., "Leadership and Moral Literacy in Intercultural Schools", 389; Zdenek - Schochor, "Developing Moral Literacy in the Classroom", 520.

⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi/ Tehzibu'l- Ahlak*, çev. Abdulkadir Şener vd. (Ankara: Büyüyenay, 2022), 51-52; Ebu Osman El-Cahız, *Ahlak ve Eğitimi (Tehzibu'l Ahlak)*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Veciz Yayınları, 2019), 17-20.

¹⁰ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7, 8. Sınıflar), 2018" (Erişim 14 Şubat 2023), 8-40; Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 2018" (Erişim 14 Şubat 2023), 8-35.

¹¹ Sümeyra Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

¹² Sümeyra Bilecik, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 35-58.

¹³ Sümeyra Bilecik, *Örgün Din Öğretimi ve Din Okuryazarlığı Becerisi* (Konya: Yediveren Kitap, 2018).

eğitimde ahlak okuryazarlığı,¹⁴ ahlak okuryazarlığı ölçeğinin geliştirilmesi,¹⁵ üniversite öğrencilerinin¹⁶ ve ortaöğretim öğrencilerinin¹⁷ ahlak okuryazarlık düzeyleri gibi çalışmaların da yapıldığı görülmektedir. Ancak toplumu dönüştürme potansiyeline sahip olan DKAB öğretmenlerinin ahlak okuryazarlığı konusundaki fikirlerini bilimsel olarak ortaya koyan bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Bu çalışma, DKAB öğretmenlerinin ahlak okuryazarlığına yönelik görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmının amacı doğrultusunda belirlenen alt problemler şu şekildedir:

1. DKAB öğretmenlerinin ahlak okuryazarlığı kavramının neliği ile ilgili görüşleri nelerdir?
2. DKAB öğretmenlerine göre DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarı olarak yetişmelerine katkı sağlama durumu ile ilgili görüşleri nelerdir?
3. DKAB öğretmenlerine göre ilgili mesleği icra eden öğretmenlerin ahlak okuryazarlığı konusunda hangi yeterliliklere sahip olması gerektiği ile ilgili görüşleri nelerdir?
4. DKAB öğretmenlerinin öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda kendilerini yetkin görme durumları ile ilgili görüşleri nelerdir?
5. DKAB öğretmenlerinin görev yaptıkları sınıf kademesinde ahlak okuryazarlığı becerisinin nasıl verilmesi gerektiği ile ilgili görüşleri nelerdir?
6. DKAB öğretmenlerinin görev yaptıkları sınıf kademesinde bulunan öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumunu nasıl değerlendirdikleri ile ilgili görüşleri nelerdir?

1. Yöntem

Bu bölümde; araştırmanın modeline, çalışma grubuna, veri toplama aracına, verilerin toplanmasına ve verilerin analizine ilişkin bilgiler yer almaktadır.

¹⁴ Feride Ersoy, "Eğitimde Ahlak Okuryazarlığı", *Eğitimde Okuryazarlık Becerileri-III*, ed. Erol Koçoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 213-233.

¹⁵ İshak Tekin, "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 43-66.

¹⁶ Büşra Usluoğlu - Metin Elkatmış, "Examining the Relationship Between Moral Literacy and Art Literacy of University Students", *Journal of Interdisciplinary Educational Research* 7/16 (2023), 458-477; Fatma Bildirici - Teceli Karasu, "Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Muş Alparslan Üniversitesi Örneği)", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (2024), 229-249.

¹⁷ Hümeysra Tarhan - Osman Yılmaz, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi", *Ahlak*, ed. Mehmet Öztürk vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 368-385.

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni ile hazırlanmıştır. Durum çalışması, bir veya birden fazla durumun, olayın, sosyal grubun ya da birbiriyle irtibatlı sistemlerin derinlemesine incelendiği nitel araştırma desenidir. Durum çalışması, araştırmacının “neden”, “niçin”, “nasıl” sorularını merkeze alarak sınırları belirlenmiş bir durum hakkında mülakat, gözlem, görsel-ışitsel materyaller ya da dokümanlar vasıtasıyla ayrıntılı bilgi topladığı ve sonrasında bir durumun betimlemesini yaptığı bir araştırma yaklaşımıdır.¹⁸ Bu çalışmada DKAB öğretmenlerinin ahlak okuryazarlığına yönelik görüşlerinin detaylı ve derin bir şekilde incelenmesi hedeflendiğinden durum çalışması deseni tercih edilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Muş ilinde görev yapan 11 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Araştırmanın çalışma grubu, nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan amaçlı örnekleme yöntemlerinden, kolay ulaşılabilir durum örnekleme ile belirlenmiştir. Kolay ulaşılabilir durum örnekleme, ulaşılması hızlı ve kolay öğelere dayanan, araştırmacıya çalışmada pratiklik kazandıran ve maliyeti az olan bir yöntemdir.¹⁹ Çalışmaya hız kazandırmak amacıyla ulaşılması kolay DKAB öğretmenleri tercih edilmiştir. Çalışma grubunun belirlenmesinde kendi içinde maksimum çeşitlilikleri bulundurmasına özen gösterilmiştir. Ayrıca görüşme yapılan kişi sayısı 11’e ulaştığında öğretmenlerden alınan yanıtlarda tekrarların arttığı gözlemlenmiş ve yeni verilerin üretilmediğine kanaat getirilmiştir. Bu sebeple görüşmeler sonlandırılmıştır. Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin demografik özellikleri Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Araştırmaya Katılan DKAB Öğretmenlerinin Demografik Özellikleri

Rumuz	Cinsiyet	Yaş	Çalışma Yılı	Görev Yaptığı Kurum
Ö1	Kadın	31	8 yıl	Lise
Ö2	Erkek	34	11 yıl	Ortaokul
Ö3	Kadın	29	3 yıl	Ortaokul
Ö4	Kadın	28	5 yıl	Lise
Ö5	Erkek	32	9 yıl	Lise

¹⁸ Yasemin Yeşilbaş Özenc, “Eğitim Araştırmalarında Durum Çalışması Deseni Nasıl Kullanılır?”, *Uluslararası Eğitimde Nitel Araştırmalarda Mükemmellik Arayışı Dergisi (UEMAD)* 1/2 (2022), 58-59; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 276.

¹⁹ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 113; Ali Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2018), 259.

Ö6	Kadın	28	3 yıl	Ortaokul
Ö7	Kadın	29	4 yıl	İlkokul-Ortaokul
Ö8	Erkek	46	22 yıl	Lise
Ö9	Kadın	28	5 yıl	Lise
Ö10	Erkek	28	5 yıl	Ortaokul
Ö11	Erkek	45	23 yıl	Ortaokul

Tablo 1 incelendiğinde çalışma grubunda yer alan öğretmenlerin 6'sı kadın, 5'i erkektir. Öğretmenlerin yaşları 28 ile 46 arasında; çalışma yılları ise 3 ile 23 yılları arasında değişmektedir. Öğretmenlerin 1'i hem ilkokul hem ortaokulda, 5'i yalnızca ortaokulda, 5'i de lisede görev yapmaktadır. Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin kimliğinin açıklanması çalışmanın etiği açısından uygun olmayacağından her bir öğretmene "Ö" harfi, görüşme yapılan sıra için ise 1, 2, 3.....11 şeklinde sayısal kodlar kullanılmıştır. Dolayısıyla öğretmenlere Ö1, Ö2, Ö3.....Ö11 şeklinde rumuz isimler verilmiştir.

1.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada, DKAB öğretmenlerinin ahlak okuryazarlığına yönelik görüşlerini incelemek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme, katılımcılardan araştırılmak istenen konu ile ilgili aynı türde bilgilerin toplanmasını amaçlamaktadır. Görüşme öncesinde araştırmacıya kılavuzluk edecek konu başlıklarının veya soruların yer aldığı bir görüşme formu hazırlanmaktadır. Araştırmacı görüşmeyi bu konu başlıkları ve sorular çerçevesinde yönlendirmektedir. Ancak bilgi toplama amacıyla ilave sorularla da katılımcının konuyu açıklaması istenilebilmektedir. Ayrıca katılımcı görüşme sürecine müdahale edebilmektedir. Görüşme formunda bulunan soruların sıra ile sorulma mecburiyeti bulunmamaktadır. Araştırmacı, katılımcıya soruları görüşmenin akışına göre farklı sırada sorabilir. Yarı yapılandırılmış görüşme, başlangıçta bazı konuların ve soruların belirli olması yönüyle araştırmacı için veriyi daha planlı toplamayı sağlamakta, beraberinde de elde edilen verileri düzenlemeyi ve analiz etmeyi kolaylaştırmaktadır.²⁰

Yarı yapılandırılmış görüşme soruları hazırlanmadan önce alan yazın taraması yapılarak konuyla ilgili araştırmalar incelenmiştir. İki akademisyen ve iki DKAB öğretmeni ile görüşülerek konu ile ilgili düşünceleri alınmıştır. Hazırlanan taslak görüşme formu, din eğitimi alanından üç akademisyenin ve bilimsel araştırmalar alanında uzman bir akademisyenin görüşüne sunularak araştırmanın

²⁰ Fatma Çapcıoğlu - Öznur Kalkan Açıkgöz, "Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri", *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 210; Jale Balaban Salı, "Verilerin Toplanması", *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012), 145.

ve soruların kapsam geçerliliği sağlanmaya çalışılmıştır. Taslak görüşme formuna ilişkin alınan dönütler doğrultusunda görüşme sorularının geçerliliğinin ve güvenilirliğinin tespit edilmesi amacıyla örneklem grubuna dahil edilmeyen iki DKAB öğretmenine sorulmuş, görüşme sorularının konuyu tam olarak yansıttığı saptanmıştır. Görüşme formu iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, DKAB öğretmenlerinin cinsiyet, yaş, çalışma yılı ve görev yaptığı kurum gibi demografik özelliklerini içeren sorular bulunmakta, ikinci bölümde ise çalışmanın amacı doğrultusunda hazırlanmış açık uçlu sorular yer almaktadır. Bu iki bölüme ek olarak görüşme formunda katılımcılara görüşmenin bilgilendirme metni de sunulmuştur.

1.4. Verilerin Toplanması

Araştırma süreci başında, Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan 18.04.2023 tarihli ve 90240 sayılı etik komisyon onayı ve Muş İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nden 17.05.2023 tarihli ve 93101 sayılı araştırma uygulama izni alınmıştır. Daha sonra katılımcıların kendilerini rahat ifade edebilecekleri ve ses kaydı almaya elverişli bir ortamda 2023 yılı Aralık ve 2024 Ocak ayında görüşmeler bireysel ve yüz yüze gerçekleştirilmiştir.

1.5. Verilerin Analizi

Araştırmada toplanan veriler MAXQDA 2020 paket programına aktarılmış ve içerik analizi ile çözümlenmiştir. MAXQDA çoğunlukla sosyal araştırmalarda nitel verilerin analizinde yararlanılan ve içinde görsel araçların fazlaca yer aldığı analiz programıdır.²¹ İçerik analizi, elde edilen verilerden birbirine benzeyenlerin belirli temalar ve konular etrafında bir araya toplanmasını ve bunların anlaşılır şekilde düzenlenip yorumlanmasını sağlayan bir nitel araştırma yöntemidir.²² Nitel araştırmalarda veri analizi yapılırken takip edilecek basamaklar şu şekildedir; verilerin analiz için hazırlanması ve düzenlenmesi, verilerin tamamının okunması, verilerin kodlanmaya başlanması, temaların belirlenmesi, temaların nitel araştırmada nasıl sunulacağının geliştirilmesi ve bulguların yorumlanması.²³

Araştırma kapsamında katılımcılar ile yapılan yüz yüze görüşmeler neticesinde elde edilen ses kayıtları, her bir katılımcı için Word programına aktarılmış ve hazırlanan dosyalar katılımcı teyidini sağlamak amacıyla katılımcıların onayına sunulmuştur. Katılımcıların onayının ardından görüşme formunda yer alan her bir sorunun altına kodlanan tüm katılımcıların görüşleri yazılmıştır. Bu şekilde

²¹ Udo Kuckartz - Stefan Rädiker, *Analyzing Qualitative Data with MAXQDA: Text, Audio and Video* (Cham: Springer, 2019), 4-5.

²² Yavuz Akbulut, "Veri Çözümleme Teknikleri", *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012), 186.

²³ John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 197-200.

her bir görüşme sorusu altında katılımcıların hepsinin görüşlerini bütüncül olarak görmek amaçlanmıştır. Düzenlenen metinlerin kodlanmasına geçmeden önce tüm veriler defalarca okunmuştur. Sonrasında her iki araştırmacı tarafından eş zamanda bireysel kodlamalar yapılmıştır. Elde edilen yeni kodlar eski kodlarla karşılaştırılmış ve taslak kod listesi revize edilmiştir. İki araştırmacı tarafından oluşturulan kod listeleri birbirleriyle karşılaştırılmış ve uyumlu kodlar belirlenmiştir. Farklı şekilde kodlar tartışılmış ve ortak bir sonuca varılmıştır. Çalışmanın güvenilirliğini sağlamak için kodlayıcılar arası tutarlılığa bakılmıştır. Bu analiz için Miles ve Huberman (2015) tarafından geliştirilen (Güvenirlik = Görüş Birliği / (Görüş Birliği+ Görüş Ayrılığı) formülünden istifade edilmiştir.²⁴ Uygulama öncesi yapılan görüşmelerin analizinde iki kodlayıcı arasındaki uyumlu kod oranı %80 olarak tespit edilmiştir. Uygulama sonrası tekrar yapılan görüşmelerde bu oran %75 olmuştur.

Veriler MAXQDA 2020 paket programına taşınarak içerik analizinde bulunulmuştur. Araştırmanın bulgular bölümünde temalar çerçevesinde oluşturulan kodlar, frekans değerlerine de yer verilmek suretiyle hiyerarşik kod-alt kod modeliyle sunulmuştur. Ayrıca araştırma verilerinin iç geçerliğinin sağlaması açısından katılımcı görüşlerine bulgular kısmında doğrudan alıntılar şeklinde yer verilmiştir.

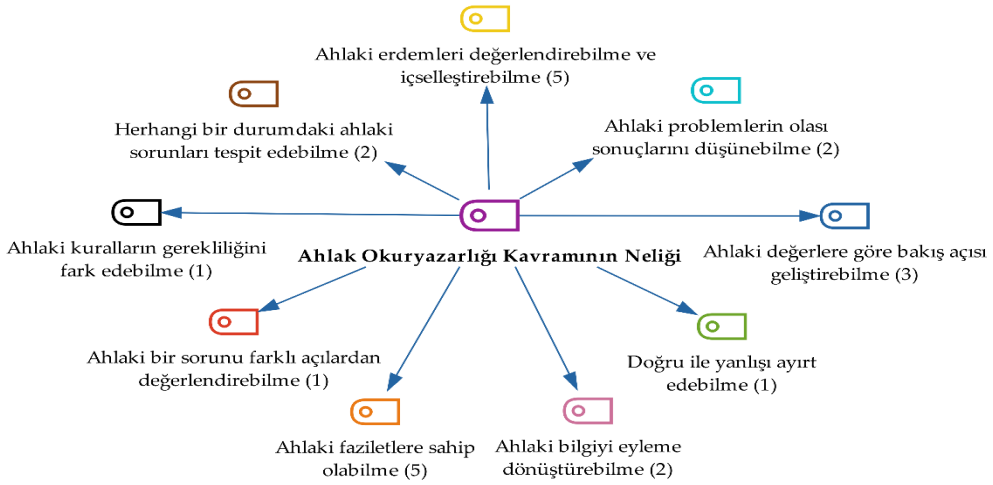
2. Bulgular

Bu bölümde, araştırma veri analizinden elde edilen bulgular yer almaktadır.

2.1. Birinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

Araştırmanın birinci alt problemi, “DKAB öğretmenlerinin ahlak okuryazarlığı kavramının neliği ile ilgili görüşleri nelerdir?” şeklinde belirlenmiş olup DKAB öğretmenlerine yöneltilen soruya vermiş oldukları yanıtlar doğrultusunda oluşan tema, kodlar ve kodların frekans değerleri hiyerarşik kod-alt kod modeliyle Şekil 1’de verilmiştir.

²⁴ Matthew B. Milles - A. Michael Huberman, *Nitel Veri Analizi*, çev. Sadegül Akbaba Altun - Ali Ersoy (Ankara: Pegem Akademi, 2015).



Şekil 1: Ahlak Okuryazarlığı Kavramının Neliğine İlişkin Model

Ahlak okuryazarlığı kavramının neliğine ilişkin DKAB öğretmenlerinden elde edilen bulgular Şekil 1’de verilmiştir. Öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen kodlar; “ahlaki faziletlere sahip olabilme” (Ö3, Ö6, Ö7, Ö8, Ö9), “ahlaki erdemleri değerlendirebilme ve içselleştirebilme” (Ö1, Ö4, Ö8, Ö10, Ö11), “ahlaki değerlere göre bakış açısı geliştirebilme” (Ö2, Ö3, Ö7), “ahlaki bilgiyi eyleme dönüştürebilme” (Ö4, Ö11), “ahlaki problemlerin olası sonuçlarını düşünebilme” (Ö4, Ö6), “herhangi bir durumdaki ahlaki sorunları tespit edebilme” (Ö5, Ö7), “ahlaki kuralların gerekliliğini fark edebilme” (Ö9), “ahlaki bir sorunu farklı açılardan değerlendirebilme” (Ö3) ve “doğru ile yanlış ayırt edebilme” (Ö6) olarak belirlenmiştir. Bu kodlardan en fazla vurgulananların “ahlaki faziletlere sahip olabilme” ve “ahlaki erdemleri değerlendirebilme ve içselleştirebilme” olduğu görülmektedir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntılar aşağıda verilmiştir:

Ö8: “Ahlak okuryazarlığı, bireyin ahlaki faziletlere sahip olabilmesidir. Örneğin bireyin adalet, dürüstlük, sorumluluk gibi ahlaki değerleri bilmesi ve bu değerleri karakteri haline getirebilmesidir. Hangi durumda ve koşulda olursa olsun sahip olduğu ahlaki faziletlere uygun bir yaşam sürdürmesidir.”

Ö1: “Ahlak okuryazarlığı, kişinin ahlaki erdemleri değerlendirebilme ve içselleştirebilme becerisidir denilebilir. Özellikle kişi ahlaki sorunlar karşında doğru kararlar alabilmek için ahlaki erdemleri değerlendirebilmelidir.”

Ö3: “Ahlak okuryazarlığı, kişinin ahlaki değerlere göre bir bakış açısı geliştirmesi ve hayatında karşılaştığı ahlaki bir sorunu farklı açılardan değerlendirebilme becerisidir.”

Ö11: “Ahlak okuryazarlığı, ahlak hakkında sadece teorik bilgiye sahip olma değil aynı zamanda ahlak hakkındaki bilgileri pratiğe dönüştürebilme

becerisidir. Ahlak okuryazarlığı, bireyin etik konularda düşünme, karar verme ve eyleme geçme yeteneğini geliştirmeyi amaçlar.”

Ö4: “Ahlak okuryazarlığı, kişinin doğru ahlaki yargıda bulunabilmesi için ahlaki problemlerin olası sonuçlarını düşünebilmesidir. Bu beceri kişinin tutum ve davranışlarında ahlaki değerleri merkeze almasını ve empati kurmasını sağlayacaktır.”

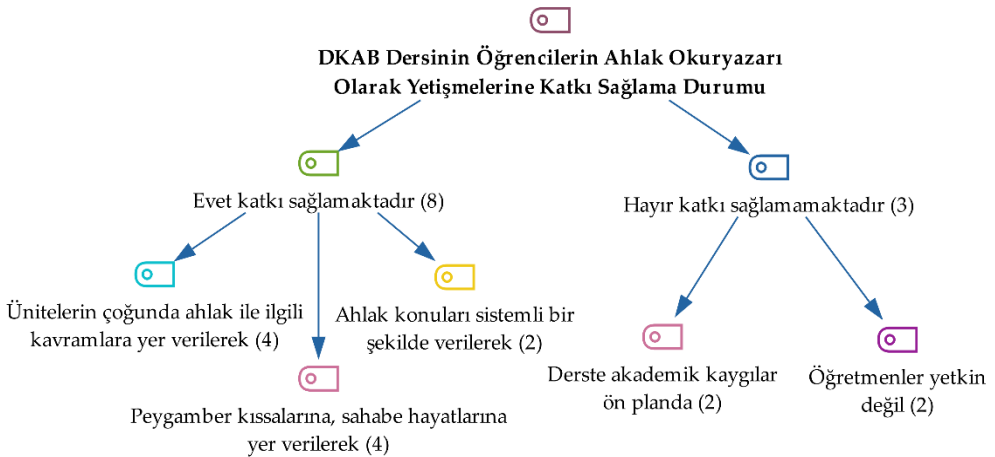
Ö5: “Ahlak okuryazarlığı, öncelikle kişinin günlük yaşamında herhangi bir durumdaki ahlaki sorunları tespit edebilme becerisidir denilebilir. Bir durumdaki ahlaki sorunları fark edebilme yeteneği de kişinin ahlaki değerlere uygun bir perspektif kazanmasına, sorumluluk sahibi ve bilinçli bir hayat sürdürmesine katkı sağlar.”

Ö9: “Kişinin ahlak kurallarının neden gerekli olduğunu fark edebilmesidir. Ahlaki kuralların olmasının ya da olmamasının insan ilişkilerinde veya toplumsal ilişkilerde nelere yol açabileceği hakkında bilgi sahibi olabilmesidir.”

Ö6: “Ahlak okuryazarlığı, kişinin ahlaki değerler hakkında bilgi sahibi olmasının yanında doğru ve yanlış davranışları ayırt edebilme becerisidir. Yine kişinin hayatında doğru olana yani ahlaka uygun olana göre bir yaşam sürdürebilme yetisidir.”

2.2. İkinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

Araştırmanın ikinci alt problemi, “DKAB öğretmenlerine göre DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarı olarak yetişmelerine katkı sağlama durumu ile ilgili görüşleri nelerdir?” şeklinde belirlenmiş olup DKAB öğretmenlerine yöneltilen soruya vermiş oldukları yanıtlar doğrultusunda oluşan tema, kodlar ve kodların frekans değerleri hiyerarşik kod-alt kod modeliyle Şekil 2’de verilmiştir.



Şekil 2: DKAB Dersinin Öğrencilerin Ahlak Okuryazarı Olarak Yetişmelerine Katkı Sağlama Durumuna İlişkin Model

DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarı olarak yetişmelerine katkı sağlama durumuna ilişkin DKAB öğretmenlerinden elde edilen bulgular Şekil 2’de verilmiştir. Öğretmenlerin çoğu DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarı olarak yetişmelerine katkı sağlama durumuna ilişkin görüşlerini “evet katkı sağlamaktadır” (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö6, Ö7, Ö9, Ö10) şeklinde belirtmiştir. Katkı sağladığını belirten öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen kodlar; “ünitelerin çoğunda ahlak ile ilgili kavramlara yer verilerek” (Ö2, Ö3, Ö6, Ö7), “peygamber kıssalarına, sahabe hayatlarına yer verilerek” (Ö1, Ö4, Ö6, Ö7) ve “ahlak konuları sistemli bir şekilde verilerek” (Ö9, Ö10) olarak belirlenmiştir. Bu kodlardan en fazla vurgulananların “ünitelerin çoğunda ahlak ile ilgili kavramlara yer verilerek” ve “peygamber kıssalarına, sahabe hayatlarına yer verilerek” olduğu görülmektedir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntılar aşağıda verilmiştir:

Ö2: “DKAB dersi öğrencilerin ahlak okuryazarlığına katkısı olan bir derstir. Temel eğitim DKAB ders kitaplarında hemen hemen her üniteye öğrenciye ahlaki temelde bir bilinç kazandırmak, ahlak ile ilgili kavramları öğretmek ve bu kavram ve değerlerin dünya/ahiret ekseninde faydasına yer vermek suretiyle öğrencilerin ahlak okuryazarlığına katkı sağlamaktadır.”

Ö1: “Evet katkı sağlamaktadır. Özellikle peygamber kıssalarına, sahabilerin ve kültürümüzde ön plana çıkmış şahsiyetlerin hayatlarına yer verilerek ahlak kavramı somutlaştırılmıştır. Aynı zamanda 10. sınıf ders kitabında ahlaki faziletlerin yanında İslam ahlakında yerilen davranışlara da yer verilerek kişinin herhangi bir durumda ahlaki problemi tespit etmesi amaçlanarak ahlak okuryazarlığına katkı sağladığı söylenilebilir.”

Ö9: “Katkı sağlamaktadır. Çünkü öğrenciler gerek aileden gerek toplumdan ahlak kurallarını sürekli duyuyorlar fakat zihinlerinde ahlaki kuralları tam bir temele oturtamıyorlar. Dolayısıyla ahlak konularının DKAB dersinde sistemli bir şekilde verilmesi öğrencilerin ahlak konularını anlamasına ve anlamlandırmasına katkı sağladığını düşünüyorum.”

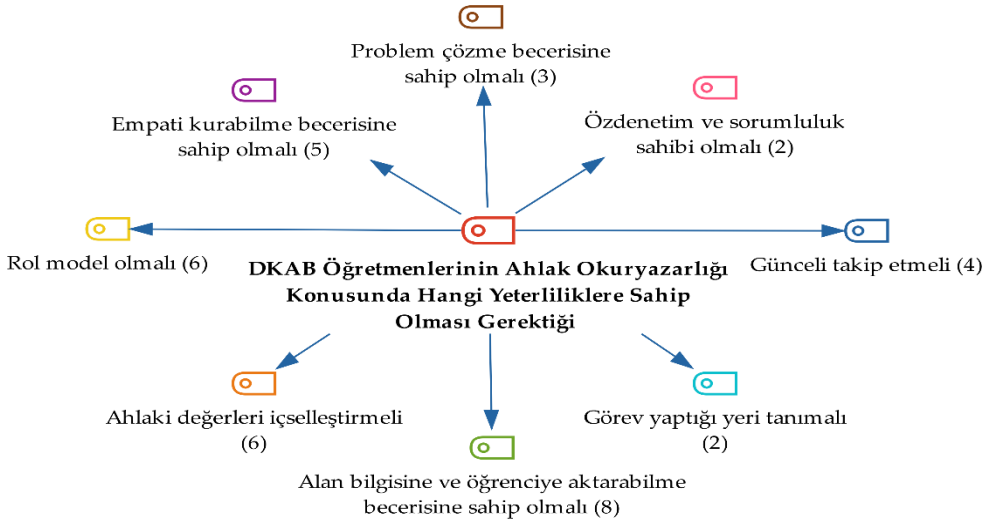
Öğretmenlerin bir kısmı ise DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarı olarak yetişmelerine katkı sağlama durumuna ilişkin görüşlerini “hayır katkı sağlamamaktadır” (Ö5, Ö8, Ö11) şeklinde belirtmiştir. Katkı sağlamadığını belirten öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen kodlar ise “derste akademik kaygılar ön planda” (Ö8, Ö11) ve “öğretmenler yetkin değil” (Ö5, Ö8) olarak belirlenmiştir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntılar aşağıda verilmiştir:

Ö11: “Hayır katkı sağlamamaktadır. Çünkü DKAB dersinin öğrencilere; temel değerleri öğretme, empati geliştirme, toplumsal sorumluluk bilinci oluşturma, ahlaki erdemlerin günlük hayatta uygulanması yönünde bilinç kazandırma gibi bir işlevi olması gerekirken okul ortamında yalnızca akademik kaygıların merkeze alınmasından ve ezberci eğitim anlayışından uzaklaşmamasından ötürü DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarlığına katkı sağlamadığını düşünüyorum.”

Ö5: “Katkı sağlamadığını düşünüyorum. Katkı sağlasaydı gün geçtikçe öğrencilerin ahlaki durumları daha iyi bir noktaya gelirdi. Bu sene mevcut olan ahlak ve değerlerle alakalı seçmeli derslerin yanına yeni dersler eklenmesine rağmen olumlu anlamda herhangi bir ahlaki gelişme yok. Çünkü derse giren DKAB öğretmenleri bu konuda yetkin değil bu sebeple ders amacına ulaşmıyor.”

2.3. Üçüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular

Araştırmanın üçüncü alt problemi, “DKAB öğretmenlerine göre ilgili mesleği icra eden öğretmenlerin ahlak okuryazarlığı konusunda hangi yeterliliklere sahip olması gerektiği ile ilgili görüşleri nelerdir?” şeklinde belirlenmiş olup DKAB öğretmenlerine yöneltilen soruya vermiş oldukları yanıtlar doğrultusunda oluşan tema, kodlar ve kodların frekans değerleri hiyerarşik kod-alt kod modeliyle Şekil 3’te verilmiştir.



Şekil 3: DKAB Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlığı Konusunda Hangi Yeterliliklere Sahip Olması Gerektiğine İlişkin Model

DKAB öğretmenlerinin ahlak okuryazarlığı konusunda hangi yeterliliklere sahip olması gerektiğine ilişkin DKAB öğretmenlerinden elde edilen bulgular Şekil 3’te verilmiştir. Öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen kodlar; “alan bilgisine ve öğrenciye aktarabilme becerisine sahip olmalı” (Ö1, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö9, Ö11), “ahlaki değerleri içselleştirmeli” (Ö1, Ö3, Ö5, Ö8, Ö11, Ö2), “rol model olmalı” (Ö2, Ö3, Ö4, Ö6, Ö7, Ö9), “empati kurabilme becerisine sahip olmalı” (Ö4, Ö6, Ö7, Ö9, Ö11), “günceli takip etmeli” (Ö3, Ö4, Ö7, Ö9), “problem çözme becerisine sahip olmalı” (Ö4, Ö7, Ö11), “görev yaptığı yeri tanımalı” (Ö1, Ö6) ve “özdenetim ve sorumluluk sahibi olmalı” (Ö10, Ö2) olarak belirlenmiştir. Bu kodlardan en fazla vurgulananın “alan bilgisine ve öğrenciye aktarabilme becerisine sahip olmalı”

olduğu görülmektedir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntılar aşağıda verilmiştir:

Ö6: “Öncelikle öğretmen, ahlak konuları hakkında gerekli alan bilgisine ve bu bilgiyi öğrencilere aktarabilme becerisine sahip olmalıdır. Bu anlamda bir DKAB öğretmeni sürekli alan okumaları yapmalı ve çeşitli araştırmalar yapmalıdır.”

Ö1: “Ahlak okuryazarı olmak için öncelikle ahlaki değerleri içselleştirmek gerekir. Aksi takdirde ahlaki değerleri içselleştiremeyen bir bireyin ahlak okuryazarı bireyler yetiştirmesi söz konusu olamaz.”

Ö2: “DKAB öğretmenleri, rol model olma noktasında ciddi bir pozisyonlarının olduğunu bilmeleri gerekiyor. Bu noktada bir DKAB öğretmeni hayatın her alanında kendini ahlaki anlamda gözden geçirmeli ve eksiklerini gidermelidir. Özellikle ahlak ile ilgili konuların yerine getirilmesi noktasında Müslümanlar üzerinden İslam’a çamur atma tavrının gözden kaçırılmaması gerekir.”

Ö7: “Öğretmen empati kurabilme becerisine sahip olmalıdır. Böylece öğrencilerinin ahlaki olaylar karşısındaki duygularını, düşüncelerini, davranışlarını ve tutumlarını daha iyi anlayarak dersi öğrencilerin ihtiyaçlarına göre planlar ve olumlu ilişkilerin kurulduğu bir sınıf ortamı oluşturur.”

Ö9: “Öğretmen hangi yaş düzeyine hitap ediyorsa o yaş düzeyindeki öğrenciler ne izliyor ne dinliyorlar hangi sosyal medya platformunu kullanıyor bilmelidir. Yani günceli takip etmelidir.”

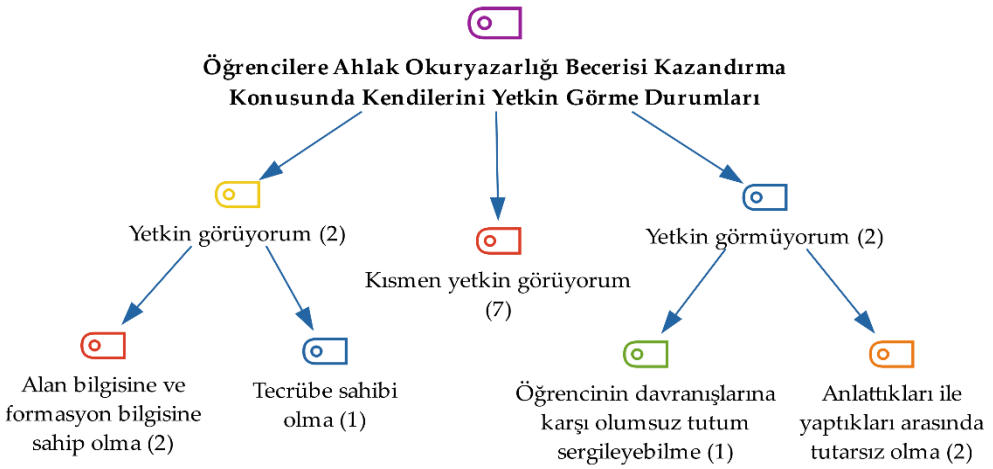
Ö4: “Öğretmen problem çözme becerisine ve olaylara farklı perspektiflerden bakabilme becerisine sahip olmalıdır.”

Ö6: “Öğretmen görev yaptığı yeri tanımalıdır. Görev yaptığı bölgenin sosyal, kültürel ve ekonomik özelliklerini bilmelidir. Çünkü öğretmenin gerek öğrencilerin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurması gerek derste günlük hayatla ilişkilendirerek örnekler vermesi gerekse karşılaştığı ahlaki sorunlara karşı daha duyarlı olabilmesi için görev yaptığı yerin özellikleri hakkında bilgi sahibi olması önemlidir.”

Ö10: “DKAB öğretmeni, özdenetim ve sorumluluk sahibi olmalıdır. Çünkü özdenetim ve sorumluluk, öğretmenin sınıfta bir düzen oluşturmasını ve ahlaki konuları daha etkili bir şekilde öğretmesini kolaylaştıracaktır.”

2.4. Dördüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular

Araştırmanın dördüncü alt problemi, “DKAB öğretmenlerinin öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda kendilerini yetkin görme durumları ile ilgili görüşleri nelerdir?” şeklinde belirlenmiş olup DKAB öğretmenlerine yöneltilen soruya vermiş oldukları yanıtlar doğrultusunda oluşan tema, kodlar ve kodların frekans değerleri hiyerarşik kod-alt kod modeliyle Şekil 4’te verilmiştir.



Şekil 4: Öğrencilere Ahlak Okuryazarlığı Becerisi Kazandırma Konusunda Kendilerini Yetkin Görme Durumlarına İlişkin Model

DKAB öğretmenlerinin öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda kendilerini yetkin görme durumlarına ilişkin DKAB öğretmenlerinden elde edilen bulgular Şekil 4'te verilmiştir. Öğretmenlerin çoğu öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda kendilerini yetkin görme durumlarına ilişkin görüşlerini “kısmen yetkin görüyorum” (Ö1, Ö2, Ö4, Ö6, Ö8, Ö9, Ö11) şeklinde belirtmiştir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntı aşağıda verilmiştir:

Ö4: “Kısmen yetkin görüyorum alan bilgisine sahibim ancak formasyon bilgisi konusunda eksikliklerimin olduğunun farkındayım. Bu doğrultuda eğitim almam gerektiğini düşünüyorum zaten insan hayat boyu kendini geliştirmeli çünkü kişi kendini geliştirmedeği takdirde var olan bilgilerini de kaybedebilmektedir.”

Öğretmenlerin bir kısmı öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda kendilerini yetkin görme durumlarına ilişkin görüşlerini “yetkin görüyorum” (Ö7, Ö10) şeklinde belirtmiştir. Kendini yetkin gören öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen kodlar; “alan bilgisine ve formasyon bilgisine sahip olma” (Ö7, Ö10) ve “tecrübe sahibi olma” (Ö10) olarak belirlenmiştir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntılar aşağıda verilmiştir:

Ö7: “Evet yetkin görüyorum. Alan bilgisi konusunda sıklıkla okumalar yapıyorum. Ayrıca derste anlattıklarımla yaptıklarımın uyumlu olmasına azami miktarda özen gösteriyorum. Derste ahlak konularını anlatırken nasıl anlatmam gerektiğini ya da anlatırken hangi hususlara dikkat etmem gerektiğini sürekli araştırıyorum.”

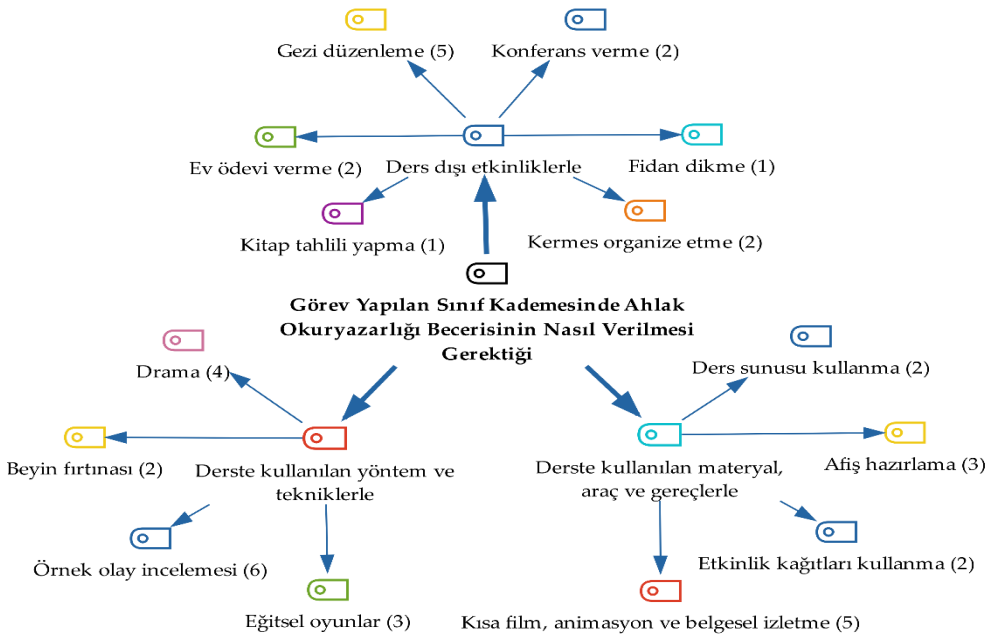
Ö10: “Evet yetkin görüyorum. Çünkü alan bilgisine hakimim ve formasyon bilgisine sahibim. Ayrıca meslekte beş yıllık bir tecrübeye sahibim.”

Öğretmenlerin bir kısmı ise öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda kendilerini yetkin görme durumlarına ilişkin görüşlerini “yetkin görmüyorum” (Ö3, Ö5) şeklinde belirtmiştir. Kendini yetkin görmeyen öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen kodlar ise “anlattıkları ile yaptıkları arasında tutarsız olma” (Ö3, Ö5) ve “öğrencinin davranışlarına karşı olumsuz tutum sergileyebilme” (Ö3) olarak belirlenmiştir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntı aşağıda verilmiştir:

Ö3: “Bazen anlattıklarım ile yaptıklarım arasında elimde olmayan sebeplerden ötürü tutarsız davranabiliyorum. Ayrıca öğrencilere karşı olumsuz tutumlarımdan ötürü kendimi yetkin görmüyorum. Örneğin; derste çeşitli etkinliklerle saygı konusunu anlatıyorum ancak öğrenciler defalarca uyarmama rağmen halen arkadaşlarıyla küfürlü konuşmaya devam edebiliyorlar. Bu durumla karşılaşınca istemsizce öğrencinin davranışına karşı olumsuz tutum sergileyerek sert bir şekilde uyarabiliyorum.”

2.5. Beşinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

Araştırmanın beşinci alt problemi, “DKAB öğretmenlerinin görev yaptıkları sınıf kademesinde ahlak okuryazarlığı becerisinin nasıl verilmesi gerektiği ile ilgili görüşleri nelerdir?” şeklinde belirlenmiş olup DKAB öğretmenlerine yöneltilen soruya vermiş oldukları yanıtlar doğrultusunda oluşan tema, kodlar ve kodların frekans değerleri hiyerarşik kod-alt kod modeliyle Şekil 5’te verilmiştir.



Şekil 5: Görev Yapılan Sınıf Kademesinde Ahlak Okuryazarlığı Becerisinin Nasıl Verilmesi Gerektiğine İlişkin Model

DKAB öğretmenlerinin görev yapılan sınıf kademesinde ahlak okuryazarlığı becerisinin nasıl verilmesi gerektiğine ilişkin DKAB öğretmenlerinden elde edilen bulgular Şekil 5'te verilmiştir. Öğretmenlerin görüşleri, “derste kullanılan yöntem ve tekniklerle”, “ders dışı etkinliklerle” ve “derste kullanılan materyal, araç ve gereçlerle” şeklinde kategorize edilmiştir. Derste kullanılan yöntem ve tekniklerle kategorisinde öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen kodlar; “örnek olay incelemesi” (Ö2, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö9), “drama” (Ö3, Ö9, Ö10, Ö4) “eğitsel oyunlar” (Ö3, Ö7, Ö10) ve “beyin fırtınası” (Ö1, Ö4) olarak belirlenmiştir. Bu kodlardan en fazla vurgulananın “örnek olay incelemesi” olduğu görülmektedir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntılar aşağıda verilmiştir:

Ö6: “Öğrencilerin empati kurabilmeleri ve olaylara farklı perspektiflerden bakabilmelerini sağlamak amacıyla örnek olay incelemesinden yararlanılabilir. 6. sınıflarda zararlı alışkanlıklar ünitesini işlerken öğrencilere sigara kullanmak, kumar oynamak, içki içmek, uyuşturucu madde kullanmak gibi zararlı alışkanlıklar hakkında örnek olaylar anlatıyorum ya da video şeklinde izletiyorum.”

Ö9: “Drama yöntemi kullanılabilir. Özellikle lisede drama yönteminin oldukça etkili olduğunu düşünüyorum. Çünkü öğrenciler yanlış davranışların karşısındaki kişide oluşturduğu olumsuz etkiyi fark edemeyebiliyorlar. Bu sebeple drama yöntemi öğrencinin empati kurmasına, olaylara farklı açılardan bakmasına ve karşısındaki kişinin duygularını anlamasına imkân sağlamaktadır.”

Ö7: “Ben ilkokul 4. sınıfta ve ortaokulda görev yapıyorum. Derste sıklıkla eğitsel oyunlara başvuruyorum. Çünkü bu yaş düzeyindeki çocukların sevdiği şey oyun. Bundan ötürü derslerimizde anlatacağımız konuyu eğitsel oyunlara yer vererek dersi eğlenceli hale getirebiliriz.”

Ö4: “Derste beyin fırtınasına sıklıkla yer verilebilir. Böylece öğrencinin ahlaki konulardaki eksiklikleri tespit edilebilir ve yanlış bilgileri düzeltilebilir.”

Ders dışı etkinliklerle kategorisinde öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen kodlar; “gezi düzenleme” (Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö9), “ev ödevi verme” (Ö9, Ö4), “konferans verme” (Ö4, Ö9), “kermes organize etme” (Ö3, Ö4), “fidan dikme” (Ö6) ve “kitap tahlili yapma” (Ö7) olarak belirlenmiştir. Bu kodlardan en fazla vurgulananın “gezi düzenleme” olduğu görülmektedir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntılar aşağıda verilmiştir:

Ö9: “Yardımlaşma, sorumluluk, saygı, sevgi gibi ahlaki değerlerin kazandırılmasında çeşitli gezilerin düzenlenmesinin oldukça yararlı olabileceğini düşünüyorum. Örneğin; öğrencileri resmi bir yardım kuruluşunun merkezine götürüp oradaki yardım faaliyetlerine katılmaları sağlanabilir. Ben lise kademesinde görev yapıyorum. Özellikle bu yaş düzeyindeki öğrenciler arkadaş çevresinden ötürü zararlı madde kullanmaya aşırı meyilli olabiliyorlar. Bizzat zararlı alışkanlıklarla ilgili geçmiş olan kişilerin okulun konferans salonunda yaşadıklarını özellikle de nasıl başladıklarını ne zorluklar yaşadıklarını neler kaybettiklerini ve nasıl toparlandıklarını anlatmalarının oldukça etkili olabileceğini düşünüyorum.”

Ö4: “Geçen sene okulumuzda depremzedelere yardım amacıyla kermes organize etmiştik. Öğrenciler bu sene “Hocam Filistin içinde bir kermes düzenleyebilir miyiz?” diye sordular. Bu tarz etkinliklerin amacına ulaştığını düşünüyorum.”

Ö6: “Önceki senelerde öğrencilerin çevreye duyarlılığını artırmak amacıyla okulun bahçesini temizledik ve okulun bahçesine fidan diktik. Her bir öğrenci diktiği fidana kendi ismini yazıp asmıştı. Çocuklara diktikleri fidanları sulama görevi de vermiştik. Böylece öğrenciler diktikleri fidanları sahiplenerek hem çevreye daha duyarlı olma hem de sorumluluklarını yerine getirme becerisi kazanmış oldular.”

Ö7: “Okulumuzda 8. sınıf öğrencileriyle içeriğinde ahlaki değerlere sıklıkla vurgu yapan her ay bir kitap belirliyoruz ve ayın sonunda öğlen arasında kitap tahlili yapıyoruz. Bu da hem sorumluluk kazanmalarına hem empati kurmalarına hem de ahlaki değerleri fark etmelerine ve değerlendirmelerine yardımcı oluyor ve çocuklar çokça zevk alıyorlar.”

Derste kullanılan materyal, araç ve gereçlerle kategorisinde öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen kodlar; “kısa film, animasyon ve belgesel izletme” (Ö1, Ö6, Ö7, Ö9, Ö10), “afiş hazırlama” (Ö3, Ö6, Ö7), “ders sunusu kullanma” (Ö2, Ö11) ve “etkinlik kağıtları kullanma” (Ö6, Ö7) olarak belirlenmiştir. Bu kodlardan en fazla vurgulananın ise “kısa film, animasyon ve belgesel izletme” olduğu görülmektedir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntılar aşağıda verilmiştir:

Ö1: “Paylaşmayla alakalı bir kısa film izletip yarıda bırakıyorum ve “Siz olsaydınız ne yapardınız?” şeklinde soru yönelterek empati kurmalarına ve olaylara başkalarının gözünden bakmalarına ortam hazırlıyorum. Yine geçen sene gençlere çevre temizliğini anlatırken Youtube’da mevcut olan “Micy Amca Türkiye Bir Cennet” isimli videoyu izletip ardından soru-cevap ve tartışma yapmıştık.”

Ö6: “Ahlaki konularla alakalı okulun çeşitli yerlerine afişler hazırlanıp asılarak öğrencinin sürekli ahlaki konularla iç içe olması sağlanılabilir.”

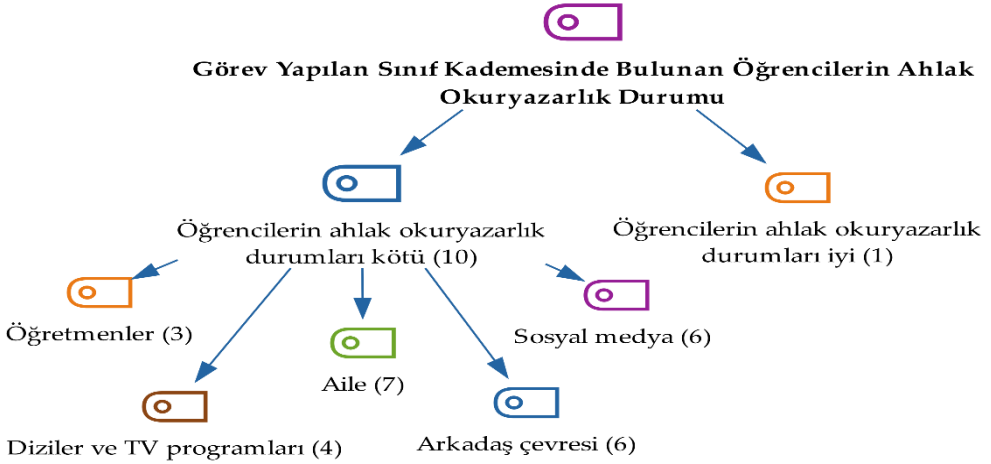
Ö11: “Derste işlenilecek ahlaki konuyla irtibatlı öğrencilerin dikkatini çekecek bolca görsellerin yer aldığı ders sunuları kullanılabilir..”

Ö7: “Derste dürüstlük, adalet, saygı gibi ahlaki konulara değindikten sonra içerisinde örnek olay ve bu örnek olayla ilgili çeşitli soruların yer aldığı etkinlik kağıtları dağıtılarak öğrencilerin doldurmaları sağlanılabilir.”

2.6. Altıncı Alt Probleme İlişkin Bulgular

Araştırmanın altıncı alt problemi, “DKAB öğretmenlerinin görev yaptıkları sınıf kademesinde bulunan öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumunu nasıl değerlendirdikleri ile ilgili görüşleri nelerdir?” şeklinde belirlenmiş olup DKAB öğretmenlerine yöneltilen soruya vermiş oldukları yanıtlar doğrultusunda oluşan

tema, kodlar ve kodların frekans değerleri hiyerarşik kod-alt kod modeliyle Şekil 6'da verilmiştir.



Şekil 6: Görev Yapılan Sınıf Kademesinde Bulunan Öğrencilerin Ahlak Okuryazarlık Durumunu Nasıl Değerlendirdiklerine İlişkin Model

Görev yapılan sınıf kademesinde bulunan öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumunu nasıl değerlendirdiklerine ilişkin DKAB öğretmenlerinden elde edilen bulgular Şekil 6'da verilmiştir. Öğretmenlerin çoğu görev yapılan sınıf kademesinde bulunan öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumlarına ilişkin görüşlerini "öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumları kötü" (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö8, Ö9, Ö10, Ö11) şeklinde belirtmiştir. Öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumlarının kötü olduğunu belirten öğretmenlerin görüşlerinden elde edilen kodlar; "aile" (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö9, Ö11), "arkadaş çevresi" (Ö1, Ö3, Ö4, Ö8, Ö9, Ö10), "sosyal medya" (Ö1, Ö4, Ö5, Ö8, Ö9, Ö11), "diziler ve TV programları" (Ö1, Ö2, Ö3, Ö11) ve "öğretmenler" (Ö5, Ö8, Ö9) olarak belirlenmiştir. Bu kodlardan en fazla vurgulananın "aile" olduğu görülmektedir. DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden doğrudan alıntılar aşağıda verilmiştir:

Ö2: "Öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumları noktasında ciddi problemlerin olduğunu söylemekte sakınca görmüyorum. Zira aile ortamında sağlıklı ahlaki temel almayan bu kademedeki öğrenciler için hala okulun büyük bir şans olduğunu düşünüyorum. Öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumlarının iyi olmamasının sebebine gelecek olursak ailelerin çocuklarına karşı ilgisiz ve baskıcı olmaları, ahlaki tutum ve davranış bakımından tutarsız olmaları, ahlak eğitimi noktasında yetersiz kalmaları ve çocuklara ahlak eğitimi verme sorumluluğunu yalnızca okuldan beklemeleri şeklinde sıralanabilir."

Ö10: "Ahlak okuryazarlığı konusunda öğrencilerimiz iyi durumda değiller. Çünkü gerek okulda gerek okul dışında arkadaş çevresinin olumsuz etkilerine maruz kalıyorlar. Pek çok zararlı alışkanlıkları ne yazık ki ilk defa arkadaş ortamında deneyimlemeye başlıyorlar."

Ö11: “Ortaokul kademesinde görev yapıyorum. Öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumlarının iyi olmadığı kanaatindeyim. Sebebi ise, öğrencilerin bilinçsiz bir aile, değerlerine yabancı bir medya, bilinç, şuur ve basireti körelmiş bir toplum içinde yetişmeleridir. Özellikle öğrencilerin ahlak okuryazarlığı düzeylerinin düşük olmasında Youtube, Instagram, Tiktok gibi sosyal medya platformlarının etkisi oldukça fazla.”

Ö3: “Çocuklar genellikle kendi yaş seviyelerine uygun olmayan aile yapımızı ve kültürel dinamiğimizi bozacak şiddet, dolandırıcılık, cinsellik gibi pek çok ahlaki sorun barındıran dizileri izliyorlar. Yine toplumumuzun temel ahlaki dinamiklerini sarsan TV programlarını izlemeye maruz kalıyorlar.”

Ö5: “Ne yazık ki öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumlarının kötü olmasında öğretmenlerin etkili olduğunu düşünüyorum. Şöyle ki öğrencilerin ahlaki değerlere uygun olmayan davranışlarını gören bazı öğretmenler öğrenciyle yüz göz olmamak için bilinçli bir şekilde öğrencileri uyarmıyorlar ve öğrencilerin olumsuz davranışlarını görmezden geliyorlar. Bu da öğrencilerin yapmış olduğu davranışın yanlışlığını fark etmemesine yol açabiliyor. Bu sebeple öğretmenler arasında uygulama birliğinin sağlanması önemlidir.”

Öğretmenlerden biri ise görev yapılan sınıf kademesinde bulunan öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumlarına ilişkin görüşünü “öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumları iyi” (Ö7) şeklinde belirtmiştir. DKAB öğretmenin görüşünün doğrudan alıntısı aşağıda verilmiştir:

Ö7: “Genel olarak görev yaptığım ilkökul ve ortaokuldaki öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumlarının iyi düzeyde olduğunu söyleyebilirim. Küçük bir okul ve sınıf mevcutları az. Öğrenciler birbirleri ile iyi anlaşıyor, birlikte oynuyor ve birbirleri ile alay etmiyorlar. Veliler çok duyarlı ve velilerle iletişimimiz gayet iyi. Okul idaresi de her konuda destek sağlıyor. Okulumuzda veli ziyaretleri yapıyoruz bu oldukça etkili oluyor.”

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

2023-2024 eğitim öğretim yılında Muş ilinde görev yapan 11 DKAB öğretmeni ile yapılan bu çalışmada, öğretmenlerin ahlak okuryazarlığına yönelik görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular içerik analizine tabi tutulmuştur.

Araştırmanın birinci alt problemi kapsamında katılımcılara, “Ahlak okuryazarlığı kavramı size neyi ifade etmektedir?” sorusu yöneltilmiş ve elde edilen veriler incelenmiştir. Öğretmenlerin ahlak okuryazarlığı kavramının neliğine ilişkin görüşleri; ahlaki faziletlerle sahip olabilmek, ahlaki erdemleri değerlendirebilmek ve içselleştirebilmek, ahlaki değerlere göre bakış açısı geliştirebilmek, ahlaki bilgiyi eyleme dönüştürebilmek, ahlaki problemlerin olası sonuçlarını düşünebilmek, herhangi bir durumdaki ahlaki sorunları tespit edebilmek, ahlaki kuralların gerekliliğini fark edebilmek, ahlaki bir sorunu farklı açılardan değerlendirebilmek ve

doğru ile yanlış ayırt edebilme şeklindedir. Bu sonuçlardan hareketle öğretmenlerin ahlak okuryazarlığının neliği hakkında bilgi sahibi oldukları söylenilebilir. Zdenek ve Schochor²⁵ ahlak okuryazarlığını, ahlaki sorunları tanıma, farklı açılardan değerlendirme ve bu sorunlara ilişkin anlaşmazlıkları ve önerilen yanıtları değerlendirme becerisi olarak tanımlamaktadır. Bajovic ve Elliott'a²⁶ göre ise ahlak okuryazarlığı, "Doğru ahlaki seçimler yapmak için gerekli olan bilgi ve beceri setidir." Lowery²⁷ tarafından okul müdürlerinin ahlaki sorunlarla karşılaştıklarında karar vermek için ahlak okuryazarlığını nasıl kullandıklarını incelemek amacıyla yapılan çalışmada, okul müdürlerinin ahlak okuryazarlığını, "doğruyu yanlıştan ayırma anlayışı" olarak tanımladıkları görülmüştür. Bunlar da çalışma bulgularını destekler niteliktedir. Ayrıca literatürde Tuana²⁸ ahlak okuryazarlığının kavramsallaştırılması üzerine kaleme aldığı makalesinde ahlak okuryazarlığının öğelerini; "ahlaki duyarlılık", "ahlaki muhakeme" ve "ahlaki hayal gücü" olarak belirtmiştir. Bu çalışmada öğretmenlerin ahlak okuryazarlığına ilişkin görüşleri, Tuana'nın kaleme aldığı makale çerçevesinde incelendiğinde; "ahlaki erdemleri değerlendirebilme ve içselleştirebilme", "ahlaki değerlere göre bakış açısı geliştirebilme" ve "ahlaki bir sorunu farklı açılardan değerlendirebilme" kodlarının ahlaki muhakeme kapsamında değerlendirileceği, "ahlaki faziletlere sahip olabilmeye", "ahlaki problemlerin olası sonuçlarını düşünebilme" ve "ahlaki bilgiyi eyleme dönüştürebilme" kodlarının kısmen ahlaki hayal gücü kapsamında değerlendirilebileceği, "herhangi bir durumdaki ahlaki sorunları tespit edebilme", "ahlaki kuralların gerekliliğini fark etme" ve "doğru ile yanlış ayırt edebilme" kodlarının ise ahlaki duyarlılık kapsamında değerlendirilebileceği söylenilebilir. Ahlak okuryazarlığının neliğine ilişkin öğretmenlerin görüşlerinin literatür ile oldukça benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bu durum öğretmenlerin ahlak okuryazarlığı hakkında fikir sahibi oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Araştırmanın ikinci alt problemi kapsamında katılımcılara, "Sizce DKAB dersi öğrencilerin ahlak okuryazarı olarak yetişmelerine katkı sağlamakta mıdır? Neden?" sorusu yöneltilmiş ve elde edilen veriler incelenmiştir. Öğretmenler görüşlerini "evet katkı sağlamaktadır" ve "hayır katkı sağlamamaktadır" şeklinde belirtmişlerdir. DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarlığına katkı sağlama durumuna ilişkin "evet katkı sağlamaktadır" diyen öğretmenlerin katkı sağladığına dair gerekçeleri; ünitelerin çoğunda ahlak ile ilgili kavramlara yer verilerek, peygamber kıssalarına, sahabe hayatlarına yer verilerek ve ahlak konuları sistemli bir şekilde verilmektedir. DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarlığına katkı sağlama durumuna ilişkin "hayır katkı sağlamamaktadır" diyen öğretmenlerin katkı sağlamadığına dair gerekçeleri ise; derste akademik kaygılar ön planda ve öğretmenler yetkin değil

²⁵ Zdenek - Schochor, "Developing Moral Literacy in the Classroom", 516.

²⁶ Bajovic - Elliott, "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice", 30.

²⁷ Charles Lowery, "Moral Literacy and School Leadership", *Department of Educational Studies* 58/1 (2019), 120.

²⁸ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", 364-378.

şeklinde. 2018 Temel Eğitim ve Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programlarında²⁹ DKAB dersinin amacı ve vizyonunda olduğu gibi ders kazanımları ve kazanımlara ilişkin açıklamalarda da öğretmenlerin görüş bildirdikleri gibi hemen hemen her üniteye öğrencilerin ahlak okuryazarlığına katkı sağlayacak kazanımların yer aldığı görülmektedir.³⁰ Ayrıca öğretmenler, DKAB dersinin yanı sıra seçmeli derslerin de (Peygamberimizin Hayatı ve Adabı Muaşeret) öğrencilerin ahlak okuryazarlığına katkı sağladığını belirtmişlerdir. DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarlığına katkı sağlamadığı şeklinde görüş belirten öğretmenlerin sayısı (n=3) azınlıkta olmakla beraber gerekçelerini, öğretmenler yetkin değil ve derste akademik kaygılar ön planda şeklinde belirtmişlerdir. Öğretmenlerin çoğunluğunun da görüş belirttiği üzere DKAB dersinin öğrencilerin ahlak okuryazarlığına katkı sağladığı şüphesizdir. Öte yandan dersin yürütücüleri olan DKAB öğretmenlerine, öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma noktasında büyük bir sorumluluk düştüğü öngörülmektedir.

Araştırmanın üçüncü alt problemi kapsamında katılımcılara, “Sizce DKAB öğretmenleri ahlak okuryazarlığı konusunda hangi yeterliliklere sahip olmalıdır? Neden?” sorusu yöneltilmiş ve elde edilen veriler incelenmiştir. Öğretmenlerin görüşleri; alan bilgisine ve öğrenciye aktarabilme becerisine sahip olmalı, ahlaki değerleri içselleştirmeli, rol model olmalı, empati kurabilme becerisine sahip olmalı, günceli takip etmeli, problem çözme becerisine sahip olmalı, görev yaptığı yeri tanımalı, özdenetim ve sorumluluk sahibi olmalı şeklindedir. Hollimon vd.³¹ ahlak okuryazarlığı becerisini öğrencilere kazandırmak için öğretmenlerin gerekli pedagojik yeterliliklere sahip olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Zdenek ve Schochor’a³² göre de öğretmenler öğrencilerin ahlak okuryazarlığı becerilerinin geliştirilmesi için elverişli ortamlar oluşturma konusunda bilgili olmalıdır. Bunlar da çalışma bulgularını desteklemektedir. Öğretmenlerin ahlak okuryazarlığı konusunda sahip olmaları gereken yeterlilikleri hakkında belirtmiş oldukları görüşlerden hareketle bu konu hakkında bilgi sahibi oldukları görülmüştür. Bu yeterliliklere sahip bir DKAB öğretmenin de öğrencinin ahlak okuryazarlığına katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

Araştırmanın dördüncü alt problemi kapsamında katılımcılara, “Öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda kendinizi yetkin görüyor musunuz? Neden?” sorusu yöneltilmiş ve elde edilen veriler incelenmiştir. Öğretmenlerin görüşleri; “kısmen yetkin görüyorum”, “yetkin görüyorum” ve

²⁹ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7, 8. Sınıflar),2018”; MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 2018”.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Fatma Bildirici, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeyleri ve Ahlak Okuryazarlığına Yönelik Görüşleri* (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 63-76.

³¹ Hollimon vd., “Promoting Moral Literacy Teaching Competency”, 1-7.

³² Zdenek - Schochor, “Developing Moral Literacy in the Classroom”, 520-528.

“yetkin görmüyorum” şeklindedir. Öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda kendini yetkin gören öğretmenlerin gerekçeleri; alan bilgisine ve formasyon bilgisine sahip olma ve tecrübe sahibi olma şeklindedir. DKAB öğretmenlerinin çoğunluğu (n=9) öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda kendini yetkin (kısmen yetkin görüyorum, yetkin görüyorum) bulmaktadır. Bu sonuçlardan hareketle DKAB öğretmenlerinin öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda yetkin oldukları söylenilebilir. Öte yandan öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırma konusunda kendini yetkin görmeyen öğretmenlerin gerekçeleri ise; anlattıkları ile yaptıkları arasında tutarsız olma ve öğrencinin davranışlarına karşı olumsuz tutum sergileyebilme şeklindedir. Bu sonuçlardan yola çıkarak ahlak okuryazarlığı becerisinin kazandırılmasında öğretmen; şahsiyetinin, tutum ve davranışlarının öğrencilerin davranışları kazanmalarındaki rolünün farkında olmalı, ahlaki değerlere ve davranışlara uygun hareket etmelidir.³³ Yine öğretmenin ilmi ile ameli ve sözü ile eylemi arasında uygunluk olmalıdır. Bayraktar’ın tabiriyle “İlmine uygun amel etmeyen öğretmenin söyledikleri, yağmur damlalarının sert kayalardan kayması gibi kalplerden silinir gider.”³⁴ Bu bağlamda söz konusu becerinin kazandırılmasında büyük bir rol üstlenen öğretmenlerin yetkinliği oldukça önemlidir.

Araştırmanın beşinci alt problemi kapsamında katılımcılara, “Sizce görev yaptığınız sınıf kademesinde ahlak okuryazarlığı becerisi nasıl verilmelidir? Neden?” sorusu yöneltilmiş ve elde edilen veriler incelenmiştir. Öğretmenlerin görüşleri; derste kullanılan yöntem ve tekniklerle, ders dışı etkinliklerle ve derste kullanılan materyal, araç ve gereçlerle şeklinde kategorize edilmiştir. Öğretmenlerin görüşleri derste kullanılan yöntem ve tekniklerle kategorisinde; örnek olay incelemesi, drama, eğitsel oyunlar ve beyin fırtınası şeklinde ders dışı etkinliklerle kategorisinde; gezi düzenleme, ev ödevi verme, konferans verme, kermes organize etme, fidan dikme ve kitap tahlili yapma şeklinde derste kullanılan materyal, araç ve gereçlerle kategorisinde ise; kısa film, animasyon ve belgesel izletme, afiş hazırlama, ders sunusu kullanma ve etkinlik kağıtları kullanma şeklindedir. Bu sonuçlardan hareketle öğretmenlerin öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisinin nasıl verilmesi gerektiğine ilişkin bilgi sahibi oldukları söylenilebilir. Bu durumun da öğrencilerin ahlak okuryazarlığı becerisinin geliştirilmesine oldukça katkı sağlayacağı ifade edilebilir. Araştırma bulgularından hareketle öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisinin kazandırılmasında derste kullanılan yöntem ve tekniklerin, ders dışı etkinliklerin ve derste kullanılan materyal, araç ve gereçlerin öğrencilerin derse karşı ilgisini artırması, öğrendikleri bilgileri anlamlandırmalarını sağlaması, olaylara farklı perspektiflerden bakmalarına katkı sağlaması, empati kurma becerilerini geliştirmesi, öğrendiklerini deneyimleme imkanı oluşturması ve üst düzey düşünme

³³ Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 84-87.

³⁴ M. Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1994), 133-134.

becerilerini kullanmalarını sağlaması açısından oldukça önemlidir.³⁵ Ayrıca tüm bunların sağlanması için kullanılabilecek araçlardan biri de oyunlaştırmadır.³⁶ Literatüre bakıldığında öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisinin kazandırılmasında Tuana³⁷ anlatı ve hikayelerin, Dekker³⁸ da oyun ve eğlenceyle harmanlanmış hikayelerin kullanılabileceğini ifade etmektedirler. Ersoy'da³⁹ ahlak okuryazarlığının gerek sınıf içi gerekse sınıf dışı aktivitelerle geliştirilebilmesi için öğretmenlerin uygulayabileceği pek çok yöntem ve tekniğin bulunduğunu belirtmektedir. Bu aktiviteler arasında; hikaye, örnek olay, metin analizi, film, örnek şahsiyetlerin biyografi incelemeleri, görsel, sokak oyunları, ahlaki davranış alışkanlığı oluşturacak bir insana yardım etme, evde veya okul bahçesinde oynanabilecek eğitici oyunlar, iyilik yapma, mektup arkadaşlığı, toplumun dezavantajlı gruplarını tanıma ve anlamaya yönelik empati ve farkındalık çalışmaları, yaşlı ziyareti, başarılı ya da zorluklarla baş eden bireylerden örneklerle sabırlı, mücadeleci, azimli, girişimci niteliklerin duygusal aktarımı vb. uygulamalar yer almaktadır. Yine Leonard⁴⁰ ahlaki değerleri öğretim sürecine zorla dayatmak yerine gerçek hayatla ilişkilendirmeyi sağlamak amacıyla otobiyografik yazma, eylem araştırmaları, vaka çalışmaları gibi özgün öğrenme deneyimlerine katılma yoluyla bireyin ahlak okuryazarlık becerilerinin geliştirilebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca bütün bunlar bireyin iyi ve güzel davranışları sürekli yapma ve taklit etme isteğini artıracakını düşündürmektedir. Ahlak okuryazarlığının nasıl verilmesi gerektiğine ilişkin öğretmenlerin görüşlerinin literatür ile oldukça benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bu durum öğretmenlerin ahlak okuryazarlığı becerisinin nasıl verilmesi gerektiği hakkında yeterince bilgi sahibi oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Araştırmanın altıncı alt problemi kapsamında katılımcılara, “Görev yaptığınız sınıf kademesinde bulunan öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumunu nasıl değerlendiriyorsunuz? Neden?” sorusu yöneltilmiş ve elde edilen veriler incelenmiştir. Öğretmenlerin görüşleri, “öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumları kötü” ve “öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumları iyi” şeklindedir. Öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumlarının kötü olduğunu belirten öğretmenlerin gerekçeleri; aile, arkadaş çevresi, sosyal medya, diziler ve TV programları ve öğretmenler şeklindedir. Öğretmenlerin görüşlerinden hareketle özellikle ailelerin öğrencilerin ahlak okuryazarlık durumları üzerinde oldukça etkili olduğu ifade edilebilir. Bu

³⁵ Ali Baltacı-Yusuf Aydın, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Tutumları”, *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2019), 15-16.

³⁶ Ayhan Bilmez - Eyüp Şimşek, “Din Öğretiminde Oyunlaştırmanın Etkililiğinin İncelenmesi”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2024), 739-754.

³⁷ Tuana, “Conceptualizing Moral Literacy”, 375.

³⁸ Jeroen J. H. Dekker, “Moral Literacy: the Pleasure of Learning How to Become Decent Adults and Good Parents in the Dutch Republic in the Seventeenth Century”, *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education* 44/1-2 (2008), 150.

³⁹ Ersoy, “Eğitimde Ahlak Okuryazarlığı”, 227-228.

⁴⁰ Leonard, “Moral Literacy for Teacher and School Leadership Education: A Matter of Attitude”, 424.

sebeple bireyin hayatında önemli bir yer tutan yetişkinlerin eylemleri tutarlı olmalı ve okulun ahlaki vizyonu ile uyum içerisinde olmalıdır. Yine öğretmenlerin görüşlerinden hareketle sosyal medya, arkadaş çevresi, diziler ve TV programları ve öğretmenler öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeyini etkileyen oldukça önemli faktörler arasında yer aldığı söylenilebilir. Özellikle her geçen gün 6-15 yaş arası çocukların internet kullanımı artmaktadır.⁴¹ Düzenli internet kullanan çocukların sosyal medya ve diziler ve TV programlarında uygunsuz içeriklere ve izledikleri dizilerde ahlaki değerlere uygun olmayan sahnelerle uzun süre maruz kalmaları öğretmenlerin de görüşlerinde dile getirdikleri gibi öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeyleri üzerinde olumsuz anlamda etkili olduğu söylenilebilir. Ayrıca okulda öğretmenler arasında uygulama birliğinin olmaması da ne yazık ki öğrencilerin ahlak okuryazarlığı düzeylerini olumsuz etkilemektedir. Bütün bunların öğrencilerin DKAB dersinde öğrendiklerinin etkisini zayıflatmış şeklinde yorumlanabilir. Genel olarak öğretmenler öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeylerinin çeşitli gerekçelerden ötürü kötü olduğunu ifade ettikleri tespit edilmiştir. Bu anlamda öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisinin kazandırılmasının yalnızca haftada iki ders saati olan DKAB dersinden ve yalnızca DKAB öğretmenlerinden beklenilmemesi diğer derslerdeki ders kazanımlarında da ahlak okuryazarlığı becerisine yer verilmesi ve diğer branş öğretmenlerine de bu sorumluluğun verilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlardan hareketle okulun genelinde ahlak okuryazarlığı becerisinin kazandırılmasına yönelik bir okul ikliminin oluşturulmasının ve tüm eğitim paydaşlarına bu sorumluluğun verilmesinin öğrencilerin ahlak okuryazarlığı becerisine katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

Araştırma sonuçlarına bağlı olarak şu öneriler geliştirilebilir:

- Milli Eğitim Akademisi'nde öğretmen adaylarına ahlak okuryazarlığı becerisini konu edinen eğitimler verilebilir,
- Başta DKAB dersi olmak üzere diğer derslerin öğretim programlarının amaçları arasına kavramsal olarak ahlak okuryazarlığı becerisi ilave edilebilir,
- DKAB öğretmenlerine öğrencilerin ahlak okuryazarlığı becerisi kazandırmalarına katkı sağlama amacıyla teorik bilgiden ziyade pratik bilgilerin yer aldığı hizmet içi eğitim seminerleri verilebilir,
- Ailelere çocuklarına ahlak okuryazarlığı becerisinin nasıl kazandırılabileceği ve okulun ahlaki vizyonunun evde nasıl sürdürülebileceği ile ilgili seminerler düzenlenebilir,

⁴¹ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Çocuklarda Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, 2021" (Erişim 06 Şubat 2024).

- Politika yapıcılar tarafından toplumun ahlak okuryazarlık düzeyini olumsuz etkileyen etkenlerin düzenlenmesine yönelik çeşitli politikalar geliştirilebilir.

- Öğrencilerin ahlak okuryazarlık becerilerini tespit etmeye ve geliştirmeye yönelik bilimsel araştırmalar yapılabilir.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: FB (%55), TK (%45)

Veri Toplanması / Data Collection: FB (%70), TK (%30)

Veri Analizi / Data Analysis: FB (%60), TK (%40)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: FB (%90), TK (%10)

Kaynakça/References

- Akbulut, Yavuz. "Veri Çözümleme Teknikleri". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Ali Şimşek. 162-196. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012.
- Asif, Tahseen vd. "Moral Education for Sustainable Development: Comparison of University Teachers' Perceptions in China and Pakistan". *Sustainability* 12/7 (2020), 1-20. <https://doi.org/10.3390/su12073014>
- Bajovic, Mirjana - Elliott, Anne. "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice". *Critical Literacy: Theories and Practices* 5/1 (2011), 27-37.
- Balaban Salı, Jale. "Verilerin Toplanması". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Ali Şimşek. 134-161. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2018), 231-274.
- Baltacı, Ali - Aydın, Yusuf. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Tutumları". *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2019), 13-37.
- Bayraktar, M. Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 4. Basım, 1994.
- Bildirici, Fatma. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeyleri ve Ahlak Okuryazarlığa Yönelik Görüşleri*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Bildirici, Fatma - Karasu, Teceli. "Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Muş Alparslan Üniversitesi Örneği)". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (2024), 229-249. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1556823>
- Bilecik, Sümeyra. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bilecik, Sümeyra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 35-58.
- Bilecik, Sümeyra. *Örgün Din Öğretimi ve Din Okuryazarlığı Becerisi*. Konya: Yediveren Kitap, 2018.
- Bilmez, Ayhan - Şimşek, Eyüp. "Din Öğretiminde Oyunlaştırmanın Etkililiğinin İncelenmesi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2024), 739-754. <https://doi.org/10.18506/anemon.1520181>

- Cebeci, Suat. *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Çapcıoğlu, Fatma - Kalkan Açıkgoz, Öznur. "Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri". *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*. ed. Özcan Güngör. 203-220. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Dekker, Jeroen J. H. "Moral Literacy: the Pleasure of Learning How to Become Decent Adults and Good Parents in the Dutch Republic in the Seventeenth Century". *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education* 44/1-2 (2008), 137-151. <https://doi.org/10.1080/00309230701865520>
- Ebu Osman El-Cahız. *Ahlak ve Eğitimi (Tehzibu'l Ahlak)*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Veciz Yayınları, 2019.
- Ersoy, Feride. "Eğitimde Ahlak Okuryazarlığı". *Eğitimde Okuryazarlık Becerileri-III*. ed. Erol Koçoğlu. 213-233. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Hollimon, Deborah vd. "Promoting Moral Literacy Teaching Competency". *Values and Ethics in Educational Administration* 7/2 (2009), 1-8.
- İbn Miskeveyh. *Ahlak Eğitimi/ Tehzibu'l-Ahlak*. çev. Abdulkadir Şener vd. Ankara: Büyüyenay, 5. Basım, 2022.
- Köylü, Mustafa. *Küresel Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Kuckartz, Udo - Rädiker, Stefan. *Analyzing Qualitative Data with MAXQDA: Text, Audio and Video*. Cham: Springer, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-15671-8>
- Leonard, Pauline. "Moral Literacy for Teacher and School Leadership Education: A Matter of Attitude". ed. Paul Begley. *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 413-426. <https://doi.org/10.1108/09578230710762436>
- Lowery, Charles. "Moral Literacy and School Leadership". *Department of Educational Studies* 58/1 (2019), 112-127. <https://doi.org/10.1108/jea-06-2018-0120>
- Milles, Matthew B. - Huberman, A. Michael. *Nitel Veri Analizi*. çev. Sadegül Akbaba Altun - Ali Ersoy. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7, 8. Sınıflar), 2018". Erişim 14 Şubat 2023. <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=318>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 2018". Erişim 14 Şubat 2023. <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319>

- Shrestha, Bharat Kumar - Parajuli, Tirtha Raj. "Teaching Practices of Moral Education in Public and Private Schools of Nepal". *World Wide Journal of Multidisciplinary Research and Development* 5/1 (2019), 1-6.
- Tarhan, Hümeysra - Yılmaz, Osman. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi". *Ahlak*. ed. Mehmet Öztürk vd. 2/368-385. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Tekin, İshak. "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 43-66. <https://doi.org/10.33420/marife.1104203>
- Tuana, Nancy. "Conceptualizing Moral Literacy". *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 364-378. <https://doi.org/10.1108/09578230710762409>
- Turan, İbrahim. "Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 271-293.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Çocuklarda Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, 2021". Erişim 06 Şubat 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Cocuklarda-Bilisim-Teknolojileri-Kullanim-Arastirmasi-2021-41132>
- Usluoğlu, Büşra - Elkatmış, Metin. "Examining the Relationship Between Moral Literacy and Art Literacy of University Students". *Journal of Interdisciplinary Educational Research* 7/16 (2023), 458-477. <https://doi.org/10.57135/jier.1368029>
- Walker, Allan vd. "Leadership and Moral Literacy in Intercultural Schools". ed. Paul Begley. *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 379-397.
- Yeşilbaş Özenç, Yasemin. "Eğitim Araştırmalarında Durum Çalışması Deseni Nasıl Kullanılır?" *Uluslararası Eğitimde Nitel Araştırmalarda Mükemmellik Arayışı Dergisi (UEMAD)* 1/2 (2022), 57-67.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 7. Basım, 2008.
- Zdenek, Brad - Schochor, Daniel. "Developing Moral Literacy in the Classroom". *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 514-532. <https://doi.org/10.1108/09578230710762481>



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 411-448.

Issue: 21, 2025, 411-448.

Din ve Değerler Açısından Bilal Özgürlüğün Sesi Animasyon Filminin İncelenmesi

In Terms of Religion and Values Education Revie of the Animated Movie "Bilal: Voice of Freedom"

Suat AYDİN

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı
PhD Student., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Religious Education,
Bursa/Türkiye

suataydin81@hotmail.com | ORCID: [0000-0002-8002-8972](https://orcid.org/0000-0002-8002-8972) | ROR ID: [00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
26 Şubat 2025	26 February 2025
Kabul Tarihi	Date Accepted
6 Mayıs 2025	6 May 2025
Yayın Tarihi	Date Published
29 Haziran 2025	29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Suat Aydın). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Suat Aydın).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Aydın, Suat. "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Bilal Özgürlüğün Sesi Animasyon Filminin İncelenmesi". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 411-448. DOI: [10.52886/ilak.1647655](https://doi.org/10.52886/ilak.1647655)
Aydın, Suat. "In Terms of Religion and Values Education Revie of the Animated Movie Bilal Voice of Freedom". *Theological Academia* 21 (June 2025), 411-448. DOI: [10.52886/ilak.1647655](https://doi.org/10.52886/ilak.1647655)

Öz

Çizgi ve animasyon filmler, çocukların eğlenerek izledikleri yapımlar arasındadır. Bu yapımları büyükler de ilgi ile takip edebilmektedir. Onların bunu hem çocukların ne izlediklerini anlamak, hem de kendilerinin keyifli vakitler geçirmeleri için yaptıkları düşünülebilir. Çizgi ve animasyon filmlerde, çocukların yeni bilgiler edinmeleri, güzel davranışlar kazanmaları, kültürlerini, değerlerini ve inançlarını öğrenmeleri, hayal güçlerini geliştirmeleri ve keyifli vakit geçirmeleri amaçlanmaktadır. Bu amaçlarından hareketle, son yıllarda filmler, din ve değerler eğitiminde de kullanılan bir araç haline gelmeye başlamıştır. Filmler, izleyicileri için günlük hayatın yoğunluğu ve yorgunluğundan kurtulma aracı olurken, okullarda dersler işlenirken kullanılabilmekte, çocuklara aktarılacak istenenlerin daha eğlenceli ve kalıcı şekilde aktarılmasına yardımcı olmaktadır. Çocukların sıkılmadan ve istekle izledikleri filmlerden, daha fazla etkilendikleri bilinmektedir. Bu etkinin olumlu anlamda olması için uzmanların katkı yaptığı, milli ve manevi değerlerin hâkim olduğu yapımların sayısının artırılmasında yarar görülmektedir. Sayılan olumlu etkilerinin yanında, bazı filmlerin çocuklar üzerinde olumsuz etkiler oluşturabileceği de görülmektedir. Yabancı kültür ve inançlara özendirme, olumsuz davranışları örnek alma, şiddeti normalleştirme, bu olumsuz örnekler arasında sayılabilir. Olumsuz etkilerinin azaltılması, daha yararlı ve etkili hale getirilmesi için filmlerin aktarmaya çalıştıkları inanç ve değerler açısından incelenmesi gerekmektedir. Araştırma probleminin oluşmasında belirtilen etkiler belirleyici olmuştur. Araştırma, “Bilal: Özgürlüğün Sesi” animasyon filminin din ve değerler eğitimi açısından incelenmesini, içinde verilen değerlerin ve inanç özelliklerinin ortaya çıkarılmasını, önemli mesajların yorumlanmasını, varsa olumsuz örneklerin belirlenmesini amaçlamıştır. Araştırma “Nitel Yöntem” ile yürütülmüştür. Çalışmada “Doküman İncelemesi” tekniği kullanılmıştır. Veri toplama araçları olarak araştırmacının literatür taraması sonucunda oluşturduğu iki form kullanılmıştır. Her bir araştırma sorusu için film yedi kez baştan sona izlenmiş, formlardan hareketle bulgular elde edilmiştir. Çalışma sürecinde araştırmacı, sırası ile şu çalışmaları yapmıştır. Din ve değerler eğitimi açısından kullanışlı olduğu düşünülen filmlere bakılmış, üzerine araştırma yapılmamış ve günümüze yakın olan “*Bilal: Özgürlüğün Sesi*” filmi tercih edilmiştir. Literatür taraması yapılmış, konu ile ilgili tezler ve makaleler incelenmiştir. Konu benzerliği olan çalışmalar incelendikten sonra, amaçtan ve problemten hareketle araştırma soruları hazırlanmıştır. Değerleri ve dini içerikleri incelemede kullanılacak listeler hazırlanmıştır. Her izleyişte odaklanılan sorularla ilgili bulgular not alınmıştır. Bulgular, betimsel analize tabi tutulmuştur. Bulgular, tablolar halinde sunulmuştur. Elde edilen bulgulardan hareketle sonuçlara ulaşılmış ve bu sonuçlar yorumlanmaya çalışılmıştır. Araştırma sonucunda filmde; her bir karakterle farklı mesajların ve değerlerin aktarılmaya çalışıldığı, 25 farklı değere ve bu değerlerle ilgili 39 ifade ve davranışa yer verildiği, bunlardan en fazla 11 ile “nasihat (dini-ahlaki değerleri geliştirici iletiler)” değerinin olduğu, şiddet ve aşağılamak gibi olumsuz davranış örneklerinin filmde yer aldığı, müşriklerin özellikle putlarla ilgili inançlarına yer verildiği belirlenmiştir. Ayrıca filmde, İslam dini ile ilgili ibadetlere, söylemlere ve sembollere yeterince yer verilmediği, bununla birlikte filmin içinde din ve değerler eğitiminde kullanılabilecek 40’tan fazla, mesaj içerikli cümlenin bulunduğu tespit edilmiştir. İncelenen filmin isminin, görsel efektlerinin ve müziklerinin etkili olduğu, ayrıca süresinin izleyici kitlesi için uygun olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Araştırma sonuçlarından hareketle incelenen animasyon filminin, din ve değerler eğitiminde kullanılmasının uygun olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Film, Bilal, Animasyon Film, Çocuklar.

Abstract

Cartoon and animated films are among the productions that children watch for fun. Adults can also follow these productions with interest. It can be thought that they do this both to understand what the children are watching and to have a pleasant time themselves. In cartoons and animated films, it is aimed for children to acquire new knowledge, good behaviors, learn their culture, values, and beliefs, develop their imagination and have a pleasant time. Based on these purposes, in recent years, films have become a tool used in religious and values education. Movies are a means of escape for viewers from the intensity and fatigue of daily life, and can also be used during lessons in schools, helping to convey the message to children in a more entertaining and permanent way. It is known that children are more impressed by the movies they watch without getting bored and with enthusiasm. For this effect to be positive, it is deemed beneficial to increase the number of productions in which experts contribute, and national and moral values prevail. In addition to the positive effects mentioned, it is also evident that some movies can have a negative impact on children; encouraging foreign cultures and beliefs, taking negative behaviors as an example, and normalizing violence can be counted among these negative examples. To reduce their negative impacts and make them more useful and effective, movies need to be examined in terms of the beliefs and values they try to convey. The effects mentioned were decisive in the formation of the research problem. The research aimed to examine the animated film "Bilal: The Voice of Freedom" in terms of religious and values education, to reveal the values and belief characteristics given in it, to interpret important messages, and to identify negative examples, if any. The research was conducted with a "Qualitative Method". The "Document Review" technique was used in the study. Two forms created by the researcher because of a literature review were used as data collection tools. For each research question, the movie was watched from start to finish seven times, and findings were obtained based on the forms. During the study process, the researcher carried out the following studies in order. Movies that were thought to be useful in terms of religious and values education were examined, no research was done on them, and the movie "Bilal: The Voice of Freedom", which is closer to the present day, was preferred. A literature review was conducted and theses and articles on the subject were examined. After examining studies with similar topics, research questions were prepared based on the purpose and problem. Lists to be used in examining values and religious contents have been prepared. Findings related to the focused questions were noted at each viewing. The findings were subjected to descriptive analysis and are presented in tables. Based on the findings obtained, conclusions were reached, and these results were tried to be interpreted. As a result of the research, it was determined that different messages and values were tried to be conveyed with each character in the film, 25 different values and 39 expressions and behaviors related to these values were included, 11 of them had the value of "advice (messages that develop religious and moral values)" at most, negative behavior examples such as violence and humiliation were included in the film, and the polytheists' beliefs, especially about idols, were included. In addition, it has been determined that the movie does not include enough worship, discourses, and symbols related to the religion of Islam and that there are more than 40 message-containing sentences in the movie that can be used in religious and values education. It was concluded that the name, visual effects and music of the examined movie were effective, and its duration was suitable for the audience. Based on the research results, it was concluded that the animation film was suitable for use in religious and values education.

Keywords: Religious Education, Values Education, Film, Bilal, Animated Film, Children.

Giriş

Animasyon, TDK Güncel Türkçe Sözlüğü'nde "canlandırma" olarak tanımlanmaktadır.¹ Türkiye'de oluşan genel kanıya göre, iki boyutlu olanlara "çizgi film", üç boyutlu olanlara da "animasyon film" denmektedir.² Animasyon filmlerin, çocuklardan yaşlılara kadar uzanan geniş bir izleyici kitlesi vardır. Bu filmler, insanları eğlendirmekte ve günlük hayatın stresinden uzaklaştırmaktadır. Bunların dışında özellikle din ve değerler eğitimi aracı olarak da kullanılmaya başlanmıştır.

TDK Güncel Türkçe Sözlüğü'nde değer kelimesi için birçok tanım ifadesi yer almaktadır. Araştırılan konu ile ilgili olanları incelendiğinde, değer kelimesinin şu şekillerde tanımlandığı görülmüştür. Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü ve kıymet. Üstün nitelik ve meziyet. Bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü. Uğrunda bir bedel ödenecek veya belli bir zahmet göze alınacak nicelik ve nitelikte olan.³ Değerlerde kabul edilen esaslar, doğru, iyi ve güzel kavramlarıdır. Olgular ve nesneler hakkında idealler ve ihtiyaçlara göre verilen yargılar değerleri ifade etmektedir.⁴ Değer kavramı, genelde inanılan, arzu edilen ve yapılan davranışlar için bir ölçüt olarak kullanılan olgular olarak da tanımlanmaktadır.⁵

Tanımları verilen değer kavramı, insanların tutum ve davranışlarını şekillendirmektedir. Özellikle çocukların uygun şekilde gelişmeleri için bu tutum ve davranışların onlara aktarılması gerekmektedir. Aile, okul ve çevre, bunu gerçekleştirmektedir.⁶ Tanımlar incelendiğinde değer için değerli ve üstün olan, ayrıca kişilerde bulunması istenen özellikler olduğu görülmüştür. Değerler, insanlara farklı şekillerde aktarılabilir. Bunlardan birisi, değerler eğitimi çalışmalarıdır.

Toplumun iyi ve güzel olarak yorumladığı değerlerin yeni nesillere aktarılması için yapılan bu çalışmalara, değerler eğitimi çalışmaları denmektedir.⁷ Olumsuz davranışlarda ve zararlı alışkanlıklarda, farklı etkenlerle birlikte, medya ve teknolojinin de olumsuz etkileri görülmektedir. Artan bu olumsuzluklar, değerler eğitiminin önemini artırmış ve eğitim öğretim programlarında bunların daha fazla yer almasını sağlamıştır. Değerler eğitimindeki amaç, bireylerin milli ve evrensel değerlere sahip olarak yetişmeleri ve bunları hayatlarına aktarabilmeleridir.⁸

¹ Güncel Türkçe Sözlük, "Animasyon" (05.03.2024).

² Erkan Aslan, "Animasyon (Çizgi Film) Tarihine Kültür Aktarımı Açısından Bir Bakış", *Folklor/Edebiyat* 27/108 (2021), 1063.

³ Güncel Türkçe Sözlük, "Değer" (11.02.2024).

⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 82.

⁵ Havva Yaman vd., "İlköğretim İkinci Kademe Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Değerler", *Değerler Eğitimi Dergisi* 7/18 (2009), 108.

⁶ Neslihan Kaymak - Ayşe Dilek Öğretir Özçelik, "Evrensel Değerler Üzerine Bir İnceleme: Vikingler Çizgi Film Örneği", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 41 (2020), 27.

⁷ Kaymak - Özçelik, "Evrensel Değerler Üzerine Bir İnceleme", 66.

⁸ Kaymak - Özçelik, "Evrensel Değerler Üzerine Bir İnceleme", 38-40.

Değerlerin aktarımında dinin etkisi yadsınamaz. Bu nedenle din eğitimi ve öğretimi çalışmalarına ayrı bir önem verilmektedir.

Din eğitimi ve öğretimi, insanların inançla ilgili ihtiyaçlarını gidermede ve sorularını cevaplamada yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte güzel davranışları kazanmasında ve temel değerleri içselleştirmesinde katkılar sunmaktadır. Örgün ve yaygın olarak yapılabilen din eğitimi, maddi ve manevi açılardan nitelikli nesiller yetiştirilmesini amaçlamaktadır.

Aydın, din eğitimini, “bireyde kendi yaşantısı yoluyla dinle ilgili davranış değişikliği meydana getirme süreci” olarak tanımlamıştır.⁹ Genelde din eğitimi, bilgilerin davranışa dönüştürülmesi ve davranış kazandırılması, din öğretimi ise dini bilgilerin bireye bilgi olarak aktarılması olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Değerler eğitimi ve din eğitimi çalışmaları, insanların güzel ahlak ve doğru davranışlar sahibi olmasını hedeflemeleri açısından, birbirine yardımcı olan çalışmalardır. Bu yapılırken kullanılan araçlardan ikisi, çizgi filmler ve sinemalardır.

1. Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Çizgi Film ve Sinema

Din ve değer kavramları, birbiriyle iç içe geçmiş olan iki kavramdır. Dinin kendisi başlı başına bir değerdir, aynı zamanda değer oluşturma ve değerleri etkileme gücüne de sahiptir.¹¹ Bunlar çocuklara aktarılırken en çok kullanılan araçların başında, çizgi filmler gelmektedir.

Çizgi filmler, insanların eğlenmesi ve güzel vakit geçirmesi için hazırlanmış yapımlardır. Bazı yapımlarda eğlendirirken düşündürmek amaçlanır. Bunların yanında çizgi filmlerle değerler eğitimi de verilebilmektedir. Verilmek istenen değerler, amaçlara, ülkelere, yapımcılara göre değişkenlik gösterebilmektedir.¹² Çizgi filmlerde aktarılmaya çalışılan değerler, filmin amacına göre farklılaşmaktadır. Örneğin macera filmlerinde cesaret ve iyiliğin kötülüğe galip gelmesi gibi değerler görülmektedir. Arkadaşlık üzerine kurulan filmlerde ise dostluk ve arkadaşlık değerlerine vurgu yapılmaktadır.¹³ Çocuklara değerlerin ve inançların aktarılmasında, çizgi filmlerle birlikte animasyon filmler de (çocuk sineması) etkili olmaktadır.

Tarihi incelendiğinde, sinema için din ile olumlu ve olumsuz ilişki içinde olmuş bir sanattır ifadesi kullanılabilir. Önceki yıllarda yapılan bazı filmlerde,

⁹ Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 81.

¹⁰ Recai Doğan vd., *Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 59.

¹¹ Sümeyra Turanalp, *Animasyon Sinemasında Dinî ve Ahlakî Değerlerin Sunumu Hayao Miyazaki Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 34.

¹² Hamide Ay, *Kral Şakir Çizgi Filminin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi* (Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 11-12.

¹³ Recep Demir, *Türkiye’de Çocuk Kanallarında Yayınlanan Çizgi Filmlerde Dini ve Kültürel Değerler Eğitimi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 38.

dindarlar küçük düşürülmeye çalışılmış, dini konularda bazı yanlış bilgilere yer verilmiş, cinsellik ve şiddet içerikli mesajlardan kaçınılmamış, Müslümanları olumsuz özelliklere sahip gösterme gibi yollara gidilebilmiştir. Bu durumun etkisiyle, sinemanın din eğitiminde kullanımını geciktirmiştir. Ancak son yıllarda bakış açısının değişmesi ile birlikte, irşad ve tebliğ filmleri aracılığıyla din eğitiminde filmlerin kullanımı yaygınlaşmaya başlamıştır.¹⁴ Teknolojik gelişmeler sayesinde, eğitim öğretimde kullanılan materyaller ve araçlar da zenginleşmeye başlamıştır. Filmler, öğretmenlerin din öğretiminde kullanabilecekleri araçlardan birisi haline gelmiştir.¹⁵ İmge ve görselliğin gittikçe ön plana alınması, filmlerin kullanımını artırmıştır. Kullanılan araçların çeşitlendirilmesinin, eğitim öğretimde kalitenin artışına yardımcı olacağı düşünülmektedir.¹⁶ Bunlardan hareketle filmlerin içeriklerini zenginleştirme çalışmaları ve bu filmleri inceleyen araştırmaların önemi de gün geçtikçe artmaktadır.

Sağlıklı bir toplumu oluşturmak ve sürdürebilmek için insanların, değerlerine sahip çıkması gerekmektedir. Günümüzde bunun için çok farklı yöntemler ve araçlar kullanılmaktadır. Diziler ve filmler kullanılarak, insanlara olumlu ya da olumsuz değerler aktarılmaktadır.¹⁷ Sinema, televizyon, dijital platformlar, günümüzde insanları eğitmekte, onların hayatlarına ve davranışlarına etki etmektedir. İşte bu etki gücünden dolayı sinemayı, din ve değerler eğitiminde kullanmanın önemi gün geçtikçe artmaktadır. Türk-İslam medeniyetinden beslenen, kendi tarihi, değerleri ve kültürü ile barışık, her yaştan insana hitap eden eğitici ve öğretici içerikler barındıran filmlerin sayısının artması toplumun yararına olacaktır.¹⁸ Son yıllarda milli ve manevi değerleri içeren filmlerde artış olduğu görülmektedir.

Televizyon başta olmak üzere, kitle iletişim araçları, insanların dini kimlik oluşturmalarında, dini davranış ve tutum kazanmalarında etkin bir rol oynamaktadır. Bu açılarından bakıldığında, günümüzde filmler, yaygın din eğitimi aracı olarak da kullanılmaktadır.¹⁹ Sinema, bireyin ve toplumun üzerinde önemli etki gücüne sahiptir. Bu etkisinden dolayı, en çok kullanılan yaygın eğitim öğretim araçlarından birisi haline gelmeye başlamıştır. Filmler, eğitim amaçlı olumlu şekilde kullanılabileceği gibi kötü amaçlı davranışların yayılması için de kullanılabilir. Bu açıdan bakıldığında sinemayı doğru kullanarak bu olumsuzluklar azaltılabilir.²⁰

¹⁴ Bilal Yorulmaz, "Din Eğitimine Yardımcı Bir Araç Olarak 'Tebliğ Filmleri': 'Horton Hears A Who' Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2014), 247.

¹⁵ Bilal Yorulmaz, *Sinema ve Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Değerler Eğitimi Merkezi, 2015), 256.

¹⁶ Emine Meliha Kurttaş, "Eğitimde Film Kullanımının Önemi", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 60 (2021), 222.

¹⁷ Orhan Ünal, "Dizi ve Filmlerin Değerler Üzerindeki Yansımalarına Yönelik Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Görüşleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/41 (2021), 278.

¹⁸ Sümeyye Yılmaz, "Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü", *Nisar* 2 (2023), 192-193.

¹⁹ Semra Çinemre, "Diyanet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitimine Katkısı Açısından İncelenmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 84.

²⁰ Bilal Yorulmaz, "Bir Yaygın Din Eğitimi Aracı Olarak Sinema", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 175.

Sinema aynı zamanda, toplumu yavaş ancak derinden etkileyen bir sanat dalıdır. Yıllar içinde filmler aracılığıyla insanlar belli konulardan uzaklaştırılabilir, ön yargı sahibi yapılabilir, bazı davranışlar normal hale getirilebilir. Sinema, bu etkisinden dolayı, önemli bir araç olmaktadır.²¹ Özellikle filmlerdeki şiddet sahnelerinin sıradanlaştırılması, yalan söylemenin olağanmış gibi sunulması, yanlış ve sapkın düşüncelerin şirinmiş gibi gösterilmesi, bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

Modern dünyada, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve kontrolünün zorlaşması, çocukları olumsuz etkilemektedir. Taklit yaparak, rol model alarak davranışlar kazanan çocukların neler izlediklerine dikkat edilmelidir. Okul dışında yaygın eğitim şeklinde öğrenmeye devam eden çocukların en çok izledikleri, çizgi filmler ve çizgi sinemalar olmaktadır. Çalışan anne babalar, çocukları televizyon, telefon, tablet ve bilgisayar başına gönderebilmekte ve bazen onları takip edememektedir. Böyle durumlardan en çok zarar gören yine çocuklar ve aileleri olmaktadır.²² Çocuklar, model alarak öğrenme eğilimindedir. Özellikle filmdeki kahramanları örnek alan çocuklar, onlardan olumlu ya da olumsuz etkilenebilmektedir. Bu açılarından bakıldığında, çizgi filmlerin din eğitimindeki etkisi büyük olmaktadır.²³ Bu konuda anne babalara ve öğretmenlere büyük görevler düşmektedir. Önce bu sayılan kişilerin eğitimli ve bilinçli olması, ardından bu bilinci çocuklara kazandırması gerekmektedir.

Filmler, duyuşsal hedeflerin kazandırılmasında daha etkili olabilmektedir. Eğitim amaçlı içeriklerin ailelerce önceden kontrol edilmesinde fayda bulunmaktadır. Ders içinde etkinlik olarak kullanılırsa, yorumlar istenebilir ve eklenebilir, soru cevaplar yapılarak öğrencilerden geri dönüşler istenebilir.²⁴ Günümüzde, etkili yaygın eğitim araçlarının birisi haline gelen çizgi filmlerin ve çizgi sinemaların, din ve değerler eğitiminde sağlıklı bir şekilde kullanılması için alanında uzman din eğitimcilerinin katkılarıyla üretilen yerli yapımlara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu konuda istenen seviyede olmadığımız bir gerçektir.²⁵ Bu alanda yapılacak nitelikli çalışmalara, uzmanların sayılarının artırılmasına, içerik oluşturulurken din ve değerler eğitimi amaçlarına uygunluğa dikkat edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Yukarıda kısmen önemi aktarılan çizgi ve animasyon filmlerin, çocuklar üzerinde, olumlu ve olumsuz bazı etkileri bulunmaktadır.

²¹ Yılmaz, "Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü", 186.

²² Fahri Temizyürek - Ümrhan Acar, "Çizgi Filmlerdeki Subliminal Mesajların Çocuklar Üzerindeki Etkisi", *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 3/3 (2014), 26.

²³ Bilal Yorulmaz, "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 127.

²⁴ Yılmaz, "Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü", 179-180.

²⁵ Yorulmaz, "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi", 143.

2. Çizgi ve Animasyon Filmlerin Çocuklar Üzerindeki Etkileri

Çizgi filmler ve animasyon filmler (çizgi sinema), insanları, toplumları ve ekonomileri etkilemektedir. Ülke, yapımcı, bütçe, filmin hedef kitlesi ve amaçları gibi etkenler, filmlerin ortaya çıkardığı etkiyi şekillendirmektedir. Özellikle son yıllarda, bu yapımların eğitim öğretim araçlarından biri olarak kullanımının yaygınlaşması ile birlikte, filmlerin çocuklar üzerindeki etkilerinin araştırıldığı, ayrıca filmlerin onlara uygun olup olmadığı gibi konularda daha fazla araştırma yapıldığı görülmektedir.

2.1. Olumlu Etkileri

Filmler; içerik özelliğine, amacına, görsellik ve müziklerine, karakterlerine ve hedef kitlesine göre çeşitli olumlu etkilere sahip olabilmektedir. Bunlardan bazıları aşağıda belirtilmiştir.

Çizgi ve animasyon filmler, dersleri daha eğlenceli ve öğretici hale getirebilir. Ayrıca öğrencilerdeki ilgisizliği ve bıkkınlığı azaltmada katkı sağlayabilir.²⁶ Çocuklar, filmi izlerken hareketsizdir ancak zihinsel olarak hareketlilik içindedir. Filmler, çocuğun zihinsel gelişimine katkılar yapabilir.²⁷ İşitsel ve görsel olarak cezbedici olduğundan çok dikkatli şekilde izlerler ve izlediklerinden etkilenirler.²⁸

Çocuklar, severek izledikleri kahramanlardan etkilenecek onları rol model alırlar. Onların yaptıklarını yapmaya çalışırlar.²⁹ Hayvansal ve hayali özellikler, karakterlere masumiyet kazandırmaktadır. Soyut kavramlar, somut olarak kahramanların eylemlerinde gösterilmektedir.³⁰ Sahip olunan etik değerler, çizgi filmlerin içine serpiştirilirse, sanal ortamın zararları aza indirilmiş olacaktır.³¹

Çizgi filmler, çocukları eğlendirirken onların hayal dünyalarını da geliştirmeye katkı yapar.³² Kültürümüzü ve tarihimizi çocuklara, yeni kuşaklara aktarmada canlandırma sinemasının önemli bir rolü vardır.³³ Çizgi film karakterleri,

²⁶ Mehmet Korkmaz, "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları", *Bilimname* 2017/33 (2017), 35.

²⁷ Serap Kanar, *Animasyon Filmlerinin Öğrencilerin Değer Gelişimine Etkileri: Arabalar 1 Animasyon Filmi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 50.

²⁸ Pelin Yolcu - Hasan Çiftçi, "Teaching Religious Education Through Cartoons: The Case of Ramazan Tayfa Cartoon Film", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 11/1 (2023), 623.

²⁹ Suat Cebeci - Recep Demir, "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?", *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 139-141.

³⁰ Temizyürek - Acar, "Çizgi Filmlerdeki Subliminal Mesajların Çocuklar Üzerindeki Etkisi", 28.

³¹ Fırat Yardımciel - Durmuş Kılıç, "Çizgi Filmlerin İlettikleri Etik Değerler Bakımından İncelenmesi: Doru Örneği", *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023), 22.

³² Büşra Kamacıoğlu, "Çizgi Filmlerin Kültür Aktarımındaki Rolü ve Hayao Miyazaki Çizgi Filmleri", *Sanat ve Tasarım Dergisi* 7/2 (2017), 3.

³³ Kamacıoğlu, "Çizgi Filmlerin Kültür Aktarımındaki Rolü ve Hayao Miyazaki Çizgi Filmleri", 16.

kırtasiye, tekstil, müzik, mobilya gibi farklı alanlarda ekonomik kazanç yolu olabilmektedir.³⁴

Teknolojik ürünler, insanların dünyaya açılmasında, bilgilerini artırmalarında, kültürler arası etkileşimde görsel bir köprü vazifesi görmektedir.³⁵ Dini konuların öğrenilmesinde ve din dilinin geliştirilmesinde katkılar sunabilmektedir.³⁶ Değerler eğitiminde filmler, önemli bir etkiye sahiptir.³⁷ İnsan zihni gördüklerini daha uzun süre hatırlamaktadır. Bu açıdan filmlerde izlenenler, öğrenmede kalıcılığa olumlu etki etmektedir.³⁸

2.2. Olumsuz Etkileri

Animasyon filmlerin olumlu etkilerinin yanında olumsuz etkileri de olabilmektedir. Film hazırlayanların temel amaçları, hedef kitlesinin özellikleri, filmin içeriği gibi etkenler, filmlerin izleyiciler üzerindeki etkilerini şekillendirmektedir. Bazı araştırma sonuçlarından ve alan uzmanlarının görüşlerinden hareketle, animasyon filmlerin olumsuz etkilerinden bazıları aşağıda belirtilmiştir.

Batılı kültürle ait değerlerin yerel kültürün içine girmesi ve onu esir alması olabilmektedir. Bu kültürün küreselleşmesine yol açmaktadır.³⁹ Sadece ticari kaygılarla hazırlanmış çizgi filmler, çocukları alışveriş konusunda olumsuz yönde etkilemektedir.⁴⁰

Çizgi filmlerin arasına konan reklamların zararlı etkileri olabilmektedir.⁴¹ İzlenen kahramanların dünyasının gerçek mi hayal mi olduğu konusunu tam anlayamayan çocuk, olayların etkisinde kalıp farklı davranışlar sergileyebilir.⁴² Çizgi filmler, çocuğu tüketim toplumunun bir parçası haline getirmektedir.⁴³

³⁴ Nilgün Türkmen, "Çizgi Filmlerin Kültür Aktarımındaki Rolü ve Pepee", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36/2 (2013), 141.

³⁵ Ali Yağlı, "Çocuğun Eğitiminde ve Sosyal Gelişiminde Çizgi Filmlerin Rolü: Caillou ve Pepee Örneği", *Journal of Turkish Studies* 8/Volume 8 Issue 10 (2013), 717-718.

³⁶ Ayşe Emre Kaya - Fatma Gökçen Atuk, "Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 59.

³⁷ Burhan Mikdat Albayrak - Ayça Kartal, "Değerler Eğitimi Bağlamında Animasyonlar: Kung Fu Panda 3 Filmi İncelemesi", *Türkiye Eğitim Dergisi* 5/2 (2020), 268.

³⁸ Yılmaz, "Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü", 181.

³⁹ Şakir Eşitti, "Çizgi Filmlerde Küresel ve Yerel Kültürün İnşası: Caillou ve Pepee Örneği", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 32/32 (2016), 133.

⁴⁰ Fatma Yaşar Ekici, "Çizgi Filmlerin Çocuklar Üzerindeki Etkilerine İlişkin Çok Boyutlu Bir Değerlendirme", *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 2 (2015), 70.

⁴¹ Yaşar Ekici, "Çizgi Filmlerin Çocuklar Üzerindeki Etkilerine İlişkin Çok Boyutlu Bir Değerlendirme", 81.

⁴² Yağlı, "Çocuğun Eğitiminde ve Sosyal Gelişiminde Çizgi Filmlerin Rolü", 707.

⁴³ Yağlı, "Çocuğun Eğitiminde ve Sosyal Gelişiminde Çizgi Filmlerin Rolü", 709.

Yabancı çizgi filmlere yapılan çeviriler, çocukları dil bakımından olumsuz etkilenmesine sebep olabilmektedir.⁴⁴ Kitle iletişim araçları ve filmlerle baş başa bırakılan çocuklar, olumsuz özellikleri öğrenebilmektedir.⁴⁵ Çocukların kendilerini tanıyabilmelerine, düşünmelerine ve eleştiri yapabilmelerine, dinlenmelerine yardımcı olmaktadır.⁴⁶

Çocukları şiddete yönlendirebilmekte ve riskli davranışları yapmalarına neden olabilmektedir.⁴⁷ Aktarılan içeriklerden dolayı, ahlaki bakımdan olumsuz etkilenme durumu olabilmektedir.⁴⁸ Çocukların sosyal yaşantısı üzerinde olumsuz etkileri olabilmektedir.⁴⁹

Uzun süre maruz kalındığında, yapay bir gerçeklik duygusuna neden olabilmektedir.⁵⁰ Bireysellik, rekabetçilik ve haz anlayışları çocuklar arasında yayılmasında etkili olabilmektedir.⁵¹ Yabancı kültürlerin ve inançların çocuklara aktarılması anlamında filmlerin olumsuz etkileri de olabilmektedir.

Olumlu ve olumsuz etkilere bakıldığında, bu filmlerin çok iyi organize edilmesi, içeriklerinin kontrolden geçirilmesi ve niteliklerinin artırılması için daha fazla araştırma yapılması, bir gereklilik haline gelmiştir.

3. Çalışmanın Amacı, Önemi ve Problem Durumu

Araştırmada, “Bilal: Özgürlüğün Sesi” animasyon filminin içerdiği değerlerin, dini içeriklerin ve mesajların ortaya çıkarılması ile sonuçlardan hareketle önerilerde bulunulması amaçlanmıştır.⁵² Ayrıca yerli yapım animasyon filmlerin niteliklerinin artırılması, din ve değerler eğitimi için daha yeterli filmlerin üretilmesi için fikirler verilmesi, bu alandaki araştırmacılara ve yapımcılara katkı sağlanması amaçlanmıştır.

2000’li yılların başından itibaren kitle iletişim araçları ve ürünleri, din eğitimcilerinin ilgisini çekmeye başlamıştır.⁵³ Günümüzde kitle iletişim araçlarının daha yaygın hale gelmesinin sonucunda çizgi filmler, milli ve manevi değerlerin yeni

⁴⁴ Yağlı, “Çocuğun Eğitiminde ve Sosyal Gelişiminde Çizgi Filmlerin Rolü”, 711.

⁴⁵ Kaya - Atuk, “Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması”, 88.

⁴⁶ Erkan Yaman vd., “Dede Korkut Çizgi Filminde Yer Alan Değerler”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/29 (2015), 249-250.

⁴⁷ Yaman vd., “Dede Korkut Çizgi Filminde Yer Alan Değerler”, 249-250.

⁴⁸ Yılmaz, “Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü”, 182.

⁴⁹ Kurttaş, “Eğitimde Film Kullanımının Önemi”, 231.

⁵⁰ Kurttaş, “Eğitimde Film Kullanımının Önemi”, 237.

⁵¹ Pınar Özgökbel Bilis, “Rol Modelleri ve Toplumsal Değerler Açısından ‘Uçaklar’ Adlı Animasyon Filmi Üzerine Bir İnceleme”, *Selçuk İletişim* 8/3 (2014), 202.

⁵² Khurram H. Alavi - Ayman Jamal, *Bilal: Özgürlüğün Sesi [Bilal: A New Breed of Hero]*, (Animasyon Film, 2015).

⁵³ Ayşe Zişan Furat, “Din Eğitimi Ekseninde Türkiye’de Medya ve Din Araştırmaları”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 29.

nesillere aktarılmasında daha önemli bir görev üstlenmeye başlamıştır.⁵⁴ Çizgi filmler kullanılarak yeni nesillere aktarılan fikir ve değerlerin sistematik şekilde incelenmesi, nesillerin korunması adına bir gereklilik haline gelmiştir.⁵⁵ Bu filmlerde model alınan karakterlerle sunulan içeriklerin olumlu mu olumsuz mu olduklarının tespit edilmesi gerekmektedir.⁵⁶ Bu çalışmanın çıkış noktasını da bu gereklilikler oluşturmaktadır.

Animasyon filmlerle ilgili akademik çalışmaların yapılması, daha başarılı yapımların insanlarla buluşmalarına yardımcı olmaktadır.⁵⁷ Bunlarla birlikte sinema alanında yapılan çalışmalara, büyük bir ilgi duyulmaktadır.⁵⁸ Çocuklar ve medya konularında yapılacak araştırmaların sayısının artması, bu alana ve anne babalara önemli katkılar sağlayacaktır.⁵⁹ Ayrıca çalışmaların çoğunluğunun değerler eğitimi odaklı olduğundan din eğitimi odaklı çalışmaların daha çok yapılması gerekmektedir.⁶⁰ Bu araştırmanın önemli görülmesinin nedenlerinden birisi, değerler ile birlikte dini içerikleri de ortaya çıkarmayı amaçlamasıdır.

Kaba, tez çalışmasında; animasyonun öğrenme süreci içinde önemli olacağını, ayrıca süreçte hareket, ses, zaman ile görsel iletişimin iyi anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁶¹ Yorulmaz, sempozyumda sunduğu bildiride; sinemanın yaygın din eğitiminin en önemli araçlarından birisi olduğunu, filmleri olumlu ve olumsuz yönde kullanılabileceğini belirtmiştir.⁶² Günümüzde kullanılan eğitim öğretim araçları içerisinde animasyonun önemine bakıldığında, iki araştırmacının da yaptıkları yorumların gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Yardımcı araç olarak kullanılan animasyonların önemi gün geçtikçe artmaktadır.

Korkmaz çalışmasında; din dersi öğretmenlerinin yarısının filmleri kullandıkları, en fazla işlenen konuyu zenginleştirmek ve geliştirmek amacıyla kullandıkları sonuçlarına ulaşmıştır.⁶³ Ünal çalışmasında; öğretmenlerin değerler eğitiminde dizi ve filmlerin kullanılabileceğini, içeriğe önem verilmesi gerektiğini,

⁵⁴ Elif Tabak - Güzin Yasemin Tunçay, "Doru Çizgi Filminin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 8/16 (2023), 81.

⁵⁵ Eşitti, "Çizgi Filmlerde Küresel ve Yerel Kültürün İnşası", 141-142.

⁵⁶ Kübra Ufak - Bilal Yorulmaz, "Niloya Çizgi Filminin İçerdiği Değerler Açısından İncelenmesi", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022), 99.

⁵⁷ Mustafa Yasir Kaçmaz - Hacı Mustafa Kiriş, "Rafadan Tayfa Göbeklitepe Animasyon Filminin Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", *Küllüye Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılı Özel Sayısı* (2023), 238.

⁵⁸ William Blizek - Bilal Yorulmaz, "Sinema Filmleri ve Din", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2015), 193.

⁵⁹ Adem Beldağ - Seher Yazar Kaptan, "Arabalar Filminin İçerdiği Değerlere İlişkin Bir İnceleme", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2017), 495.

⁶⁰ Rumeysa Uslu - Kasım Kocaman, "Ramazan Tayfa Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Talim* 5/2 (2021), 140.

⁶¹ Fethi Kaba, *Animasyon'un Eğitim Amaçlı Kullanımı* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 44.

⁶² Yorulmaz, "Bir Yaygın Din Eğitimi Aracı Olarak Sinema", 175.

⁶³ Korkmaz, "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları", 59-61.

aşamalılık ilkesine uyulmasının önemli olduğunu, ayrıca değerlerin dolaylı olarak aktarılmasının daha yararlı olacağını düşündüklerini tespit etmiştir.⁶⁴ Arslan çalışmasında; animasyonların kültür aktarımında büyük bir etkiye sahip oldukları sonucuna ulaşmıştır.⁶⁵ Üç araştırma sonucu, birbiri ile paralellik göstermektedir. Filmlerin dini içerik, değer ve kültür aktarımı amacıyla kullanımı yaygınlaşmaktadır.

Kurtdaş araştırmasında; filmlerin eğitimde kullanılmasının yararlı olacağı, tek başına kullanmak yerine diğer eğitim araçları ile birlikte kullanılmasının gerekli olduğu, ayrıca filmleri kullanırken birçok faktörün göz önünde bulundurulması gerektiği sonuçlarına ulaşmıştır.⁶⁶ Diğer araştırmasında; *"Horton Hears A Who"* filminin bir tevhid filmi olduğunu, filmde örtük olarak dinin anlatıldığını, yapının kalplere tesir eden bir havası olduğunu belirlemiştir.⁶⁷ İki araştırmanın sonuçları, benzerlik göstermektedir. Filmler, açık veya örtük şekilde, dini içerikleri ve değerleri aktarabilmektedir. Filmlerin bu amaçlarla kullanımı mümkündür ve içselleştirme noktasında yararlı olabilmektedir.

Aksu, tez çalışmasında; ailece en çok izlenen program türlerinin sinema ve dizi olduğunu, dini konularda kitap ve dergilerin daha fazla kullanıldığını, çocukların televizyonlarda kendilerine yönelik dini içerikli programların olmasını istediklerini belirlemiştir.⁶⁸ Yapıcıoğlu, tez çalışmasında; animasyon filmlerinin her geçen gün izlenme oranlarının ve öneminin arttığı sonuçlarına ulaşmıştır.⁶⁹ İki araştırma sonucu birbirini desteklemektedir. Kitle iletişim araçlarının kullanımı artmakta, bununla birlikte etkileri de güçlenmektedir.

Yakar, çalışmasında; filmlerin sosyal becerileri geliştirdiği, dersten alınan hazı artırdığı, akademik başarıyı artırdığı sonuçlarına ulaşmıştır.⁷⁰ Arslan araştırmasında; filmlerin din eğitimi müfredatına konması gerektiğini, bunun yapılarak dine karşı olumlu tutum sağlanmasına yardımcı olunacağını ifade etmiştir.⁷¹ Kanar, *"Arabalar 1"* filmini incelediği tez çalışmasında; filmlerin değer kazanımında etkili oldukları, empati yeteneklerini kullanmalarına katkı yaptıkları, verilen değerlerin çocuklarda iz bıraktığı, genelde olumlu karakterlerin örnek alındığı sonuçlarına ulaşmıştır.⁷² Araştırma sonuçları, birbiriyle benzerlik

⁶⁴ Ünal, "Dizi ve Filmlerin Değerler Üzerindeki Yansımasına Yönelik Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Görüşleri", 297-300.

⁶⁵ Arslan, "Animasyon (Çizgi Film) Tarihine Kültür Aktarımı Açısından Bir Bakış", 1070-1071.

⁶⁶ Kurtdaş, "Eğitimde Film Kullanımının Önemi", 239.

⁶⁷ Yorulmaz, "Din Eğitime Yardımcı Bir Araç Olarak 'Tebliğ Filmleri'", 260.

⁶⁸ Ayşe Betül Aksu, *Medya, Çocuk ve Din Eğitimi* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 214-218.

⁶⁹ Gizem Yapıcıoğlu, *Bir Popüler Kültür Ürünü Olarak Animasyon Sinema: Kayıp Balık Nemo, Buz Devri, Wall-E* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 131-133.

⁷⁰ Halide Yakar, "Sinema Filmlerinin Eğitim Amaçlı Kullanımı: Tarihsel Bir Değerlendirme", *HAYEF Journal of Education* 10/1 (2013), 31-32.

⁷¹ Mustafa Arslan, "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2016), 22-23.

⁷² Kanar, *Animasyon Filmlerinin Öğrencilerin Değer Gelişimine Etkileri: Arabalar 1 Animasyon Filmi Örneği*, 78-81.

göstermektedir. Filmlerin çocuklar üzerindeki olumlu etkilerini artıracak çalışmalara ağırlık verilmesi, bir zorunluluk haline gelmektedir.

Gümrükçüoğlu çalışmasında; görsel medya araçlarının çocukların karakterlerinde, davranışlarında etkili olduğunu ve özellikle televizyonun etkisinin bilinip ona göre önlemlerin alınması gerektiğini belirlemiştir.⁷³ Yılmaz araştırmasında; sinema kullanılarak din ve değerler eğitiminin etkili şekilde yapılabileceğini tespit etmiştir. Ayrıca sinemanın kültür, din ve değer aktarımındaki öneminin Türkiye’de de anlaşıldığını ve bu konuda çalışmaların hızlandığını belirtmiştir.⁷⁴ Burada verilen araştırma sonuçları, birbirini destekler niteliktedir.

Sonuç olarak çizgi ve animasyon filmler, başta çocuklar olmak üzere toplumun büyük bir kesimini olumlu veya olumsuz etkilemektedir. Din ve değerler eğitiminde de kullanılmaya başlanan bu filmlerle kültür aktarımı, belirli konularda belirli fikirlerin oluşturulması, bilinç ve duyarlılık kazandırılması, değişik inançlar hakkında bilgiler verilmesi ve bunların merak ettirilmesi, farklılıklara saygı gibi birçok farklı alanda kullanılmaya devam edilmektedir. Gün geçtikçe önemi artan bu filmlerin içeriklerinin, görselliklerinin, verdikleri mesajların, aktarmaya çalıştıkları inanç ve değerlerin araştırılması, bunların halk ile paylaşılıp bu konulardaki bilinç düzeyinin artırılması gerekmektedir.

Yukarıda belirtilen amaç ve öneminden hareketle, bu araştırmanın problemi; *“Bilal: Özgürlüğün Sesi” animasyon filmi, din ve değerler eğitimi açısından uygun mudur?* olarak belirlenmiştir. Çalışmada cevap aranacak araştırma soruları şunlardır:

Filmde, hangi olumlu değerlere yer verilmiştir?

Filmde, hangi olumsuz örnek olabilecek davranışlara yer verilmiştir?

Filmde, İslam dini ile ilgili hangi uygulamalara, içeriklere ve sözlere yer verilmiştir?

Filmde, müşriklerin inancı ile ilgili hangi uygulamalara, içeriklere ve sözlere yer verilmiştir?

4. Araştırma Yöntemi

Araştırma, *“Nitel Araştırma Yöntemi”* ile yürütülmüştür. Nitel yöntem, gözlem, görüşme, doküman incelemesi vb. veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı,

⁷³ Süleyman Gümrükçüoğlu, “Görsel Medya ve Din Eğitimi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 20 (2022), 60.

⁷⁴ Yılmaz, “Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü”, 192-193.

düşüncelerin ve olayların doğal ortamında incelendiği araştırma türüdür.⁷⁵ Çalışma, bir filmin incelemesini içerdiği için bu yöntem tercih edilmiştir.

Çalışmada, “*Doküman İncelemesi*” araştırma tekniği kullanılmıştır. Olgular ya da olgularla ilgili yazılı-görsel materyallerin analizini kapsayan bu teknikte, öncelikle dokümanlara ulaşılmış ve bunların özgünlüğü kontrol edilmiştir. Sonrasında da dokümanlar, anlaşılmaya ve analiz edilmeye çalışılmıştır.⁷⁶ Araştırmada, film dokümanı üzerinde çalışılması gerektiği için bu teknik tercih edilmiştir.

Çalışmanın veri kaynağını, “*Bilal: Özgürlüğün Sesi Filmi*” oluşturmaktadır. Filme, açık erişim olan sitelerden ulaşılmıştır. Araştırmanın veri toplama aracı, araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. İlgili literatür taraması sonucunda, milli değerler ile örgün ve yaygın eğitimde verilmeye çalışılan değerler listelenmiştir. Maarif Modeli’nde; saygı, sorumluluk ve adalet olmak üzere üç çatı değer belirlenmiştir. Diğer değerler, bunların etrafında şekillendirilmiştir. Vurgulanan değerler şunlardır: Adalet, aile bütünlüğü, çalışkanlık, dostluk, duyarlılık, dürüstlük, estetik, mahremiyet, merhamet, mütevazilik, özgünlük, sabır, sağlıklı yaşam, saygı, sevgi, sorumluluk, tasarruf, temizlik, vatanseverlik ve yardımseverliktir.⁷⁷ 4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğretim Programı’nda sayılan değerlerle birlikte; milli-manevi değerler, empati, adab-ı muaşeret, paylaşma ve iş birliği değerleri de yer almaktadır.⁷⁸ Dünyada ortak olarak kabul gören demokrasi, insan hakları, özgürlük, eşitlik ve barış değerleri listeye eklenmiştir.

Film boyunca belirlenen tüm değerler, değerler listesine ilave edilmiş ve “*Değerler Kontrol Listesi*” hazırlanmıştır. Filmde tespit edilemeyen değerlere bulgularda yer verilmemiştir. Din eğitimi ile ilgili kısımları incelemek için İslam dininin temel uygulamaları, sözleri ve mekânları (Allah, Peygamber, dua, namaz...) liste haline getirilmiştir. Ayrıca film izlemeleri sırasında gerekli eklemeler yapılarak “*Dini İçerikler Kontrol Listesi*” ne son şekli verilmiştir.

Çalışmada, betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analizde elde edilen veriler, önceden belirlenen temalara göre özetlenmeye ve yorumlanmaya çalışılmıştır.⁷⁹ Listelerdeki maddeler kullanılarak film tekrar tekrar izlenmiş, değerler (kategoriler) ve bu değerlerle ilgili ifadeler-davranışlar (kodlar) tespit edilmiştir. Bunlar tablolar (tema) halinde sunulmuştur.

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini artırmak için bazı uygulamalar yapılmıştır. İç geçerlik için bulguların tutarlılığı ve kavramsal çerçeve ile uyumu açıklanmış ve yapılan yorumların bulgular ile uyumlu olmasına dikkat edilmiştir. Bunlarla birlikte, nitel analiz ve ölçme değerlendirme uzmanlarının görüşleri

⁷⁵ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2016), 41.

⁷⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189.

⁷⁷ “Erdem-Değer-Eylem Çerçevesi - Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli” (Erişim 26 Nisan 2025).

⁷⁸ “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Öğretim Programı’nda Değerler Eğitimi” (Erişim 06 Mayıs 2025).

⁷⁹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 239-242.

alınmıştır. Dış geçerlik için tüm süreçler ayrıntılı şekilde açıklanmış, sonuçların kavramlarla tutarlılığına dikkat edilmiş, sonuçlar benzer araştırma sonuçları karşılaştırılmıştır.

İç güvenilirlik için veriler doğrudan sunulmuş ve araştırmanın tüm süreçleri hakkında bilgiler verilmiştir. Doküman ve film incelemesi konularında uzman olan iki farklı araştırmacıya film incelenmiştir. Onlardan filmi dini içerik ve değerler açısından incelemeleri istenmiştir. Uzmanların ulaştıkları sonuçlar ile araştırmacının ulaştığı sonuçlar karşılaştırılmıştır. Küçük farklar olmakla beraber sonuçların yakın çıktığı görülmüştür. Araştırmacı yansız davranmaya çalışmıştır. Dış güvenilirlik için araştırmacı kendi konumunu açıklamış, veri kaynağı, veri toplanma ve analiz süreçleri açıklanmış ve kavramsal çerçeve belirtilmiştir.

5. İlgili Literatür

Türkiye’de yapılan araştırmalara bakıldığında, genellikle çizgi filmlerin, din ve değerler eğitimi açısından animasyon filmlerden daha fazla incelendiği görülmüştür. Çizgi sinema ve çizgi film incelemelerinin birlikte verilmesi, bu kısımdaki sayfa sayısını artıracığından animasyon filmleri ile ilgili yapılan çalışmalara daha fazla yer verilmiştir.

Yorulmaz araştırmasında; genellikle genç akademisyenlerin film konusunda çalışmalar yaptığını ve en çok dindar tipolojilerinin ele alındığı sonuçlarına ulaşmıştır.⁸⁰ Son yıllardaki araştırmalarda içerik zenginliği görülmektedir. Kahramanların aktardığı değerler, ön plana çıkan değerler, filmin dayandığı yaklaşım gibi farklı konuların incelenmesi yaygınlaşmaya başlamıştır. Furat çalışmasında; iki bakış açısının literatüre hâkim olduğunu, bunlardan birinin medyaya eleştirel bakış diğeri ise medyanın işlevsel olduğu görüşleri olduğunu belirtmiştir.⁸¹ Belirtilen araştırma sonuçları, ilerleyen yıllarda animasyon film incelemelerinin zenginleşerek ve çeşitlenerek devam etmesi konusunda umut vericidir. Toplumdaki etkisi daha iyi anlaşılmasına başlanan filmlerin, farklı akademik kariyere ve özelliklere sahip araştırmacılar tarafından araştırılmasının bu alana katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Özer tez çalışmasında, incelediği çizgi filmlerde (Madagaskar 2, Buz Devri 1-2-3-4, Shrek 2-3-4...); en fazla sevgi, iş birliği ve birlik değerlerine yer verildiğini tespit etmiştir.⁸² Turhan tez çalışmasında; incelediği altı tane Türk yapımı animasyon filmlerde (Ayas, Canım Kardeşim: Uzaylılar mı Gelmiş, Evliya Çelebi Ölümsüzlük

⁸⁰ Bilal Yorulmaz, “Türkiye’de Sinema ve Din Alanında Yapılan Akademik Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 71.

⁸¹ Furat, “Din Eğitimi Ekseninde Türkiye’de Medya ve Din Araştırmaları”, 41-42.

⁸² Özgür Özer, *İkibin Sonrası Sinemalarda Gösterilen Çizgi Filmlerin Okul Öncesinde Kazandırılması Gereken Değerler Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 291-319.

Suyu, İksir, Köstebekgiller: Perili Orman ve Gölgenin Tılsımı), 152 değere yer verildiğini, en çok aile, hayvan ve doğa sevgisine yer verildiğini tespit etmiştir. Olumsuz bazı değerlerin de olduğu belirlenmiştir. Animasyon filmlerin çocuklara model oluşturabilecek nitelikte olduğu sonucuna varmıştır.⁸³ Beldağ ve Kaptan araştırmalarında; “Arabalar” filminde, en fazla sevgi ve yardımseverlik, en az dürüstlük ve saygı değerlerine yer verildiği sonuçlarına ulaşmışlardır.⁸⁴ Albayrak ve Kartal, “Kung Fu Panda 3” filmini inceledikleri araştırmalarında: öğrencilerin kendilerine yakın hissettikleri karakterlerle özdeşim kurdukları, büyüklere saygı, küçüklere sevgi, birlik ve beraberliğin önemi değerlerinin ön plana çıktığı sonuçlarına ulaşmışlardır.⁸⁵ Bu araştırmaların sonuçları, birbiri ile paralellik göstermektedir. Çizgi filmlerin genelinde, en ön plana çıkan değerler, sevgi, saygı, birlik ve beraberlik olmaktadır. Çocukların bu değerlerle büyümesi istendiği için bunlara ağırlık verilmesi son derece normal olarak değerlendirilmektedir.

Kaçmaz ve Kiriş çalışmalarında, “Rafadan Tayfa Göbeklitepe” filmini incelemiş; filmde ağırlıklı olarak arkadaşlık, dayanışma, iş birliği ve kardeşlik değerlerinin verildiği, olumlu değerlerin fazlalığına rağmen olumsuz örneklerin de filmde yer aldığı, buna rağmen değer aktarımında başarılı bir film olduğu sonuçlarına ulaşmıştır.⁸⁶ Ünal araştırmasında; yakın dönem Türk animasyon filmlerini incelemiş, filmlerde olumlu değerlerin olumsuz değerlerden daha fazla yer aldığı, en fazla dayanışma, yardımseverlik, duyarlılık ve sorumluluk değerlerine yer verildiği sonuçlarına ulaşmıştır.⁸⁷ Bu iki araştırma sonucu, birbirini desteklemektedir. Son yıllarda yapılan yerli çizgi film ve animasyonlarda, yukarıda belirtilen değerlerin sıklıkla vurgulandığı görülmüştür.

Yıldırım araştırmasında; “Tay” filminde kültürel değerlere yer verildiği, filmin çocuklarda ilgi uyandırdığı, filmde örnek olacak olumlu davranışlara yer verildiği, kötü örneklerle yer verilmediği, özellikle sevgi, iyilik, dostluk değerleri ile ailenin önemi üzerinde durulduğu, bu açılarından filmin din ve değer eğitimi için uygun olduğu sonuçlarına ulaşmıştır.⁸⁸ Atan, tez çalışmasında; izlenen çizgi filmlerin çocukların değişimine ve kişilik gelişimine katkı sağlamadığını, kültür aktarımına uygun olmayan filmlerin olduğunu ve şiddete özendiren sahnelerin bu filmlerde yer aldığını tespit etmiştir.⁸⁹ Bilis çalışmasında; “Uçak” filminin batı tipi modern sistemi

⁸³ Hasan Basri Turhan, *Türk Yapımı Animasyon Filmlerinde Değer Aktarımı Üzerine İnceleme* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 64-67.

⁸⁴ Beldağ - Kaptan, “Arabalar Filminin İçerdiği Değerlere İlişkin Bir İnceleme”, 487.

⁸⁵ Albayrak - Kartal, “Değerler Eğitimi Bağlamında Animasyonlar”, 279-281.

⁸⁶ Kaçmaz - Kiriş, “Rafadan Tayfa Göbeklitepe Animasyon Filminin Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, 238-240.

⁸⁷ Orhan Ünal, “Yakın Dönem Türk Animasyon Filmlerinin Değerler Eğitimi Bağlamında İncelenmesi”, *International Journal of Field Education* 6/2 (2020), 77-79.

⁸⁸ Rabia Yıldırım, “Din ve Değerler Eğitimi Açısından ‘Tay’ Animasyon Sinema Filminin İncelenmesi”, *İlahiyat Akademi* 16 (2022), 64.

⁸⁹ Uğur Atan, *Animasyonun Kültür Aktarımındaki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 83-85.

olumlu gösterdiğini ve geniş bir değerler paradigmasına sahip olduğunu belirlemiştir.⁹⁰ Buna benzer olumsuz sonuçlar çıkabilmektedir. Burada, film yapımcılarına ve bunları izleten anne babalara büyük görevler düşmektedir.

Alıcı çalışmasında; var olan kaynakların yetersiz olduğunu, daha fazla yabancı çizgi filmlere ağırlık verildiğini, yerli filmlerin dış ülkeler için daha iyi tanıtılması gerektiğini belirlemiştir.⁹¹ Bu konudaki eksiklikler zaman ilerledikçe azalmaktadır. Çizgi film ve animasyon filmleri inceleyen araştırma sonuçları arttıkça, bununla ilgili eğitimler yaygınlaştıkça ve yerli filmlerin sayısı çoğaldıkça, eksikliklerde azalmaların yaşanacağı umulmaktadır.

Turanalp, tez çalışmasında, “Hayao Miyazaki” filmini incelemiş; filmde Japon dini ve ahlaki değerlerine, dini mekânlara, kültürel özelliklere yer verildiğini belirlemiştir.⁹² Yabancı kültürleri ve inançları aktaran yabancı yapımlar bulunmaktadır. Dünyanın zenginliklerini bilmek açısından yararlı olan bu filmler, aile rehberliği olmadan izlenirse yanlış yönlendirmelere yol açabilecek filmlerdir. Bu açıdan yabancı filmlerin önceden büyükler tarafından incelenmesi, uygun görülmesi halinde çocuklara izletilmesi faydalı olacaktır.

Gümüş çalışmasında; Baudrillard’ın Simülasyon Teorisinin (Gerçeğin modeller aracılığıyla üretilmesi ve sanal gerçekliklerin oluşturulması...) kullanımının olumsuz sonuçlar doğurabileceğini ifade etmiştir.⁹³ Gerçek dünya yerine sanal dünyanın tercih edilmesi ve ikisinin iç içe geçmesi; iletişimin ve aile bağlarının zayıflaması ve olumsuz davranışların-alışkanlıkların yaygınlaşması gibi sorunları etkileyebilmektedir. Bu açılardan ulaşılan sonucun daha iyi incelenmesinin faydalı olacağı düşünülmüştür.

Yukarıda yer verilen ve incelenmesine rağmen yer verilemeyen tüm araştırmalar, bütüncül bir gözle değerlendirildiğinde, çizgi ve animasyon filmlerinin sonuçları ile ilgili olarak bazı yorumlar yapılabilir:

Araştırmaların 2010 yılının sonrasında artış göstermeye başladığı görülmüştür. Yerli yapımların ve çizgi film kanallarının artmasının, ayrıca bu tarz yapımların dünya çapında daha fazla izlenmeye başlanmasının bunda etkili olduğu söylenebilir. Yapılan araştırmaların çoğunluğunun değerler üzerine yoğunlaştığı ve din eğitimi merkezli araştırmaların sayısı olarak yetersiz kaldığı görülmüştür. Çalışmada, değerlerle birlikte dini içerikler incelenmiştir. Bu durumun, araştırmanın özgünlüğüne katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

⁹⁰ Bilis, “Rol Modelleri ve Toplumsal Değerler Açısından ‘Uçaklar’ Adlı Animasyon Filmi Üzerine Bir İnceleme”, 224-225.

⁹¹ Birgül Alıcı, “Türkiye’de Animasyon Sineması Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/37 (2021), 66-67.

⁹² Turanalp, *Animasyon Sinemasında Dinî ve Ahlakî Değerlerin Sunumu Hayao Miyazaki Örneği*, 203-207.

⁹³ Süleyman Gümüş, “Bir Medya Aracı Olarak Sinemanın Din Eğitiminde Kullanımı: Baudrillard’ın Simülasyon Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 33.

İncelenen çizgi ve animasyon filmlerinin çoğunluğunun, din ve değerler eğitimi ile kültür aktarımı açılarından, uygun ve kullanışlı oldukları belirlenmiştir. Televizyon kanallarındaki çizgi filmlerin animasyon filmlerden daha fazla incelendiği görülmüştür. Sayı olarak daha fazla olmaları ve onları izleyen insanların daha fazla olması gibi etkenler, bu durumda etkili olmuş olabilir. Araştırmada çizgi filmin değil, animasyon filmin incelenmiş olması, çalışmanın önemini ve katkısını artıracak bir etken olarak görülebilir.

Araştırılan filmlerde; sevgi, saygı, yardımlaşma, dayanışma, sorumluluk ve dürüstlük değerlerinin daha fazla geçtiği anlaşılmıştır. Din ve değerler eğitimi incelemelerinde kullanılan bazı formlar olmakla birlikte daha kompleks bir inceleme formuna ihtiyaç duyulduğu düşünülebilir. Araştırmada, milli ve manevi değerler ile evrensel değerlerin büyük bir kısmı, ayrıca yapılmış araştırmaların incelediği tüm değerler kullanılarak değerlendirme listeleri hazırlanmıştır. Daha geniş hacimli formların kullanılması, çalışmanın diğer araştırmalardan farklı bir yönünü ortaya çıkardığı düşünülmüştür.

Filmlerin bazılarında olumsuz öğeler de belirlenmiştir ve bunların azaltılması yönünde önerilerde bulunulmuştur. Çizgi ve animasyon filmlerdeki olumlu karakterlerle özdeşim kurulduğu belirtilmiştir. Bu açıdan bakınca seçilecek karakterlerin ve bunların özelliklerinin iyi belirlenmesi gerektiği anlaşılmıştır. Filmlerde verilen olumsuz değerler, olumlu değerlere yönlendirme amacıyla verilmeye çalışılmıştır. Sadece bunun yoğunluğunun yerinde ve iyi ayarlanması gerektiği unutulmamalıdır.

6. “Bilal: Özgürlüğün Sesi” Filminin Genel Özellikleri

Tablo 1: “Bilal: Özgürlüğün Sesi” Animasyon Filminin Genel Özellikleri

Filmin Orijinal Adı	Bilal: A New Breed of Hero
Yapımcı Ülke	Birleşik Arap Emirlikleri-ABD
Yapım Şirketi	Barajoun Entertainment
İthalatçı Medya Şirketi	Khan Medya
İlk Gösterim Tarihi	9 Aralık 2015 (Dubai Film Festivali)
Türkiye Vizyon Tarihi	26 Mayıs 2017
Süresi	105 dakika
Yönetmen	Khurram H. Alavi ve Ayman Jamal
Türkiye’de Sinemalarda İzleyen Seyirci Sayısı	(13 Haftada) 54.234 seyirci

7. Bulgular

7.1. Olumlu Değerler Bulguları

1. Araştırma Sorusu: Filmde, hangi olumlu değerlere yer verilmiştir?

Tablo 2: Olumlu Değerler Bulguları

Sıra No	Olumlu Değerler (1. Tema)		Filmde Yer Alma Sıklığı
	Değerler (Kategoriler)	Sahneler-İfadeler ve Davranışlar (Kodlar)	
1	Nasihat (dini-ahlaki değerleri geliştirici iletiler)	Nasihat vermek ve almak.	11
2	Cesaret	Cesaret sahibi olmak.	7
3	Nezaket	Nazik davranmak. (3) Teşekkür etmek. (2) Özür dilemek. (1)	6
4	Adalet	İyiliğe karşılık iyilikle karşılık vermek. (2) Adalet sahibi olmak. (1) Hakkı gözetmek, haktan yana olmak ve hakkı söylemek. (1) Haram ve haksız kazançtan uzak durmak. (1)	5
5	Sabır	Sabırlı ve tahammül sahibi olmak. (3) Öfkesine sahip çıkmak. (1) Metanetli olmak. (1)	5
6	Umut	Umutlu olmak.	5
7	Yardımsverlik	Yardımsver olmak.	5
8	Aile bütünlüğü	Aileye sahip çıkmak. (4) Kardeşlik hukukuna önem vermek. (1)	5
9	Duyarlılık	Haksızlıklara karşı sessiz kalmamak. (3) Söze ve konuşana değer vermek. (1)	4
10	Çalışkanlık	Azimli, çaba ve gayret sahibi olmak. (4)	4
11	Saygı	Saygılı olmak. (1) Kutsal mekânlara saygılı olmak. (1) Farklılığa, ötekine saygı göstermek. (1) Emeğe saygılı olmak. (1)	4
12	Sevgi	Sevgi insanı olmak.	3

13	Merhamet	Affedici, barışçıl olmak. (2) Hayvanlara iyi davranmak. (1)	3
14	Dostluk	Dostluğa ve arkadaşlığa önem vermek.	2
15	Sorumluluk	Sorumluluk sahibi olmak.	2
16	Tefekkür	Tefekkür etmek.	2
17	Dayanışma	Dayanışmaya, birlik ve beraberliğe, iş birliğine önem vermek. (1) Paylaşımçı olmak. (1)	2
18	İdeallik	İdeal sahibi olmak.	1
19	Maneviyat	Manevi mirasa sahip çıkmak.	1
20	Vatanseverlik	Özgürlüğünü korumak.	1
21	Özgüven	Özgüvenli olmak.	1
22	Sağlıklı yaşam	Sağlığımızın kıymetini bilmek.	1
23	Şehitlik	Şehit olmak.	1
24	Şükür	Şükretmek.	1
25	Yapıcılık	Yapıcı olmak.	1

Filmde, yirmi beş farklı değer tespit edilmiştir. Bunların alt başlıkları olarak otuz dokuz değer davranışı ve ifadesi belirlenmiştir. “Nasihat” (dini-ahlaki değerleri geliştirici ifadeler) değeri 11 kez ile en çok geçen değer olmuştur. İkinci sırada 7 defa ile “Cesaret” değeri gelirken, 6 kez yinelenen “Nezaket” değeri üçüncü sırada yer almıştır. “Adalet”, “sabır”, “umut”, “yardımseverlik” ve “aile bütünlüğü” değerleri 5’er kez filmde vurgulanmıştır. “Duyarlılık”, “çalışkanlık” ve “saygı” değerleri 4’er kez; “sevgi” ve “merhamet” değerleri de 3’er defa filmde yer almıştır. “Dostluk”, “sorumluluk”, “tefekkür” ve “dayanışma” değerleri filmde 2’şer kez geçmiştir. En az işlenen değerler; 1’er kez olmak üzere, “ideallik”, “maneviyat”, “vatanseverlik”, “özgüven”, “sağlıklı yaşam”, “şehitlik”, “şükür” ve “yapıcılık” değerleri olmuştur.

Yukarıda sayılan olumlu değerlerden bazılarına, filmde örnekler şunlardır:

Nasihat vermek ve almak: Arkadaşı Sa’d’ın Bilal’e, “Yaptığın işte en iyi olmak için para yetmez dostum. Unutma, bir o kadar da azimli olman gerekir.” demesi. (28:33-28:38)

Cesaret sahibi olmak: Hz. Hamza’nın müşriklere karşı çıkışı ve “Şimdi dövüşün benimle. Ya da defolun gidin karşımdan.” ifadesini kullanması. (45:10-45:41)

Nezaketli olmak: Gufeyra’nın Bilal’e, “İyi misin sen?” diye sorması. (05:30-05:43)

Adalet sahibi olmak: Efendi Saffan'ın Bilal'e, "Senin inancın, insanı yaptıklarına göre yargılanır diyor. İnsanları yaptıkları ile değerlendirmek adil bir yöntem." demesi. (1:42:24-1:42:33)

İyiliğe karşılık iyilikle karşılık vermek: Bilal'in Hz. Hamza'ya kılıç kullanması ile ilgili olarak, "Öğrendim ustasından." demesi. (1:32:23-1:33:05)

Hakkı gözetmek, haktan yana olmak ve hakkı söylemek: Bilal'in, "Hepimiz bu dünyaya eşit olarak geldik. Hepimizin soluduğu hava aynı. Hepimizin kanı kırmızı akıyor. Hepimiz öleceğiz. Öldüğümüzde aynı toprağın altına gömüleceğiz. Ben inanıyorum ki, ben de en az sizler kadar özgür biriyim." cümleleri. (52:33-53:13)

Sabırlı ve tahammül sahibi olmak: Zindandaki Bilal'in, "Vazgeçmeyeceğim." ifadesi. (54:55-54:57) Ayrıca, "Sorunlar, her zaman şiddetle çözülmez. Kaçınabileceğin bir kavgaya girmemeye gayret etmelisin." cümlesi. (1:08:19-1:08:52)

Umutlu olmak: Hz. Ebu Bekir'in Bilal'e, "Onu kurtaracağız Bilal, ümidini kaybetme." demesi. (1:12:17-1:12:52) Ayrıca, "Zafer, muhakkak inananların olacaktır." ifadesi. (1:39:27-1:39:43)

Yardımsever olmak: Gufeyra'dan su istenmesi üzerine Bilal'in, "Ben alırım." diye söylemesi. (06:26-06:33)

Aileye sahip çıkmak: Bilal'in Efendi Saffan'a, "Ona zarar vermeyeceksin." ifadesi. (12:56-12:58)

Haksızlıklara karşı sessiz kalmamak: Hz. Hamza'nın, Müslümanlara zulmeden adama tokat atması. (45:10-45:41)

Azimli, çaba ve gayret sahibi olmak: Bilal'in arkadaşı Sa'd ile kılıç talimi yaparken Hz. Hamza'nın Bilal'e, "Şimdi eğil, savuşturun, çalıştığımız gibi Bilal, çalıştığımız gibi." demesi. (1:10:23-1:10:51) Ayrıca filmde geçen: "Yaptığın işte en iyi olmak için para yetmez dostum. Unutma, bir o kadar da azimli olman gerekir." ifadesi. (28:33-28:38)

Farklılığa, ötekine saygı göstermek: "Hiçbir kimse köle olarak doğmaz." cümlesi. (33:27-33:30) Ayrıca filmin sonundaki, "Bilal'in hayatı insanlığa ırkların eşitliği ve ayırım yapmaksızın bir arada durmayı öğretmiştir, zincirsiz." cümlesi. (1:45:16-1:45:21)

Sevgi insanı olmak, şefkatli ve merhametli olmak: Bilal'in kendisine yardım ettiği çocuğa, "Durun, nereye? Dur, yavaş ol. Beni nereye götürüyorsun?" şeklindeki merhametli tavrı. (1:14:16-1:14:51)

Affedici ve barışçıl olmak: Efendi Saffan'ın Bilal'e, "İnancın sana böyle mi emrediyor Bilal? O zaman bitir işimi." demesine rağmen Bilal'in onu öldürmemesi. (1:41:00-1:41:39)

Dostluğa ve arkadaşlığa önem vermek: Arkadaşı Sa'd'ın Bilal'e, "Bak ne diyeceğim. Diz çökmek sana hiç yakışmıyor. Ayağa kalk kardeşim, gel de akşamki şölen için neler yaptığıma bak, bayılacaksın." ifadesi. (36:35-36:43)

Sorumluluk sahibi olmak: Annesinin Bilal'e, "Kız kardeşine iyi bak Bilal." demesi. (04:29-04:45)

Tefekkür etmek: Hz. Ebu Bekir'in bir ağacın gölgesinde sessizce düşüncelere dalması. (46:46-47:06) "Yapacağın seçimleri kılıcın belirlemesin." ifadesi. (1:24:01-1:24:41) Ayrıca, "Dışarıya bakanlar sadece rüya görür. İçlerine bakanlarsa uyanmış olur." cümlesi. (55:11-56:10)

Teşekkür etmek: Bilal'in Gufeyra'ya, "Teşekkür ederim, benim düşünceli, güzel ve biricik kardeşim." ifadesi. (06:00-06:05)

7.2. Olumsuz Davranışlar Bulguları

2. Araştırma Sorusu: Filmde, hangi olumsuz örnek olabilecek davranışlara yer verilmiştir?

Tablo 3: Olumsuz Örnekler Bulguları

Sıra No	Olumsuz Örnek Olabilecek Davranışlar (2. Tema)		Filmde Yer Alma Sıklığı
	Olumsuz Örnekler (Kategoriler)	Sahneler-Davranışlar (Kodlar)	
1	İnsanlara karşı kötülük	İnsanlara kötü davranmak ve şiddet uygulamak, onları aşağılamak.	26
2	İçki-alkol bağımlılığı	İçki içmek.	2
3	Hayvanlara karşı kötülük	Hayvanlara kötü davranmak.	1
4	Dünya malına düşkünlük	Paraya aşırı önem vermek ve onu ilah edinmek.	1

Filmde, "İnsanlara kötü davranmak ve şiddet uygulama, onları aşağılamak" olumsuz davranışı, 26 kez tekrarlanmıştır. Bunu 2 kez ile "İçki içmek" takip etmektedir. "Hayvanlara kötü davranmak" ve "Paraya aşırı önem vermek ve onu ilah edinmek" olumsuz davranışları ise 1'er kez geçmiştir.

Yukarıda sayılan olumsuz örnek olabilecek davranışlara filmde örnekler şunlardır:

İnsanlara kötü davranmak ve şiddet uygulamak, onları aşağılamak: Efendi Saffan'ın Bilal'e, "Sen kimsin ki bana emir veriyorsun? Bu sıçana kim olduğunu hatırlatın." demesi. (12:58-13:03)

İçki içmek: Ümeyye'nin, "Kadeh kaldıralım, oğlum Saffan'a." ifadesi. (49:10-49:19)

Hayvanlara kötü davranmak: Efendi Saffan'ın tavuk üzerinde ok atma çalışması yaparken, "Bilerek yaptım. Oklarımın attığım şeye değmesi lazım. Onları öyle tavukla ziyan etmek istemem. Ama geyik olsaydı." ifadesini kullanması. (11:01-11:14)

Köleleri eşya gibi alıp satmak, köle ticareti yapmak: Köle satıcısının, köleleri satarken, "Öne çık. Çok pahalı değil, sağlıklı, ufacık bir paraya bu köle sizin olabilir. Başka teklif veren var mı? Yirmi mi duydum, otuz veren var mı? Satıldı." ifadeleri. (14:43-14:56)

Paraya aşırı önem vermek ve onu ilah edinmek: Ümeyye'nin zindandaki Bilal'e, "Bak, ben de o tanrılara asla inanmadım. Yo yo yo, ben aptal değilim. İşin doğrusu ikimiz de birer köleyiz Bilal. Aramızdaki en büyük fark, benim beni güçlü kılana tapıyor olmam." ifadesi. (57:01-58:27)

7.3. İslam Dini Uygulamaları ve İbadetleri, Söylemleri ve Sembolleri Bulguları

7.3.1. İslam Dini Uygulamaları ve İbadetleri Bulguları

3. Araştırma Sorusu: Filmde, İslam dini ile ilgili hangi uygulamalara, içeriklere ve sözlerle yer verilmiştir?

Tablo 4: İslam Dininin Uygulamaları ve İbadetleri Bulguları (3. Tema)

Sıra No	İslam Dininin Uygulamaları ve İbadetleri (3. Tema)		Filmde Yer Alma Sıklığı
	İslam Dininin Temel Uygulamaları (Kategoriler)	Sahneler-İfadeler (Kodlar)	
1	Dua	Dua etmek	2
2	İbadet	Namaz kılmak	1

Filmde, "Dua etmek" 2 kez, "Namaz kılmak" ise 1 kez geçmektedir. Kelime-i şehadet, abdest almak, oruç tutmak, zekât vermek, kurban kesmek, hacca gitmek gibi İslam dininin diğer ibadetlerine filmde rastlanılmamıştır.

Yukarıda belirtilen uygulama ve ibadetlere filmde örnekler şunlardır:

Dua etmek: Hz. Ebu Bekir'in Bilal için, "Bilal, bugün o dilenci çocuğu kurtaran ellerde yücelik gördüm. Şunu unutma, büyük adamlar, kendi kaderlerini kendileri belirler oğlum. Allah'ım sen Bilal'e iman nasip et." diye yakarması. (34:35-34:57)

Namaz kılmak: Hz. Ebu Bekir'in Bilal'e, "Peygamberimiz, bütün müminleri namaza çağırmanı istiyor Bilal." ifadesi. (1:15:56-1:16:00)

7.3.2. Dini Söylemler Bulguları

Tablo 5: İslam Dininin Söylemleri Bulguları (4. Tema)

Sıra No	İslam Dininin Söylemleri (4. Tema)		Filmde Yer Alma Sıklığı
	Dini Söylemler (Kategoriler)	Sahneler-İfadeler (Kodlar)	
1	Rab-İlah-Tanrı	Allah	4
2	Nebi-Rasul-Elçi	Peygamber-Rasulullah	4

İncelenen filmde, “Allah” lafzı” ve “Peygamber-Rasulullah” ifadelerinin 4’er kez geçtiği görülmüştür. “Bismillah, Elhamdülillah, Sübhanallah, Allahu Ekber, Selamünaleyküm, İnşallah, Maşallah, Allah razı olsun” gibi söylemlerin filmde hiç yer almadığı tespit edilmiştir.

Yukarıda belirtilen söylemlere filmde örnekler şunlardır:

Allah: Zindandaki Bilal için, “Allah bizimledir.” ifadesinin kullanılması. (54:40-54:41)

Peygamber-Rasulullah: Hz. Ebu Bekir’in, “Peygamberimiz diyor ki, nefret etmeyin, çünkü nefret sizi felakete götürür.” demesi. (1:39:27-1:39:43)

7.3.3. Dini Semboller Bulguları

Tablo 6: İslam Dininin Sembolleri (5. Tema)

Sıra No	İslam Dininin Sembolleri (5. Tema)		Filmde Yer Alma Sıklığı
	Dini Semboller (Kategoriler)	Sahneler-İfadeler (Kodlar)	
1	Namaza çağrı	Ezan	2
2	Kutsal mekân	Kâbe	2
3	İbadethane	Cami, mescid	1
4	Kutsal kitap	Kur’an-ı Kerim-Ayet	1

Filmde, “Ezan” ve “Kâbe” sembolleri 2’şer kez, “Cami-mescid” ve “Kur’an-ı Kerim” 1’er kez geçmiştir. İslam ile ilgili diğer sembollere rastlanılmamıştır.

Yukarıda sayılan sembollere filminden örnekler şunlardır:

Ezan: Filmin final sahnesinde, Bilal'in Kâbe'nin üstüne çıkması ve ezan okumaya başlaması. (1:44:50-1:45:07)

Kâbe: Çocuğun Kâbe'ye doğru koşarken, "Çekilin, çekilin, putları yıkıyorlar, yerle bir ediyorlar." demesi. (1:43:22-1:44:49)

Cami, mescid: Bilal'in, "Burada, Peygamber Efendimizin emriyle, inancı yayabilmek için ilk evi ve ilk mescidi yapıyoruz." ifadesini kullanması. (1:15:35-1:15:39)

Kur'an-ı Kerim-Ayet: (Maide Süresi 32. Ayet) Hz. Ebu Bekir'in Bilal'e, "Yüce Allah buyuruyor ki: Tek bir insanı kurtarmak insanlığı kurtarmak gibidir, kardeşim." ifadesi. (1:06:27-1:06:32)

7.4. Müşriklerin Dini Uygulamaları ve İbadetleri Bulguları

4. Araştırma Sorusu: Filmde, müşriklerin inancı ile ilgili hangi uygulamalara, içeriklere ve sözlere yer verilmiştir?

Tablo 7: Müşriklerin Dini Uygulamaları ve İbadetleri Bulguları (6. Tema)

Sıra No	Müşriklerin Dini Uygulamaları ve İbadetleri (6. Tema)		Filmde Yer Alma Sıklığı
	İnançlarındaki Temel Özellikler (Kategoriler)	Sahneler-İfadeler (Kodlar)	
1	Putlara-Tanrılara saygı	Putlara-Tanrılara saygı duymak, onlara para vermek, adak adamak ve dua etmek.	7
2	Rahiplere saygı	Rahiplere saygı duymak, onları dinlemek ve onlardan affedilmede yardım beklemek.	4
3	Put ticareti	Putları satın almak, onların ticaretini yapmak.	2

"Putlara-Tanrılara saygı duymak, onlara para vermek, adak adamak ve dua etmek" 7 kez, "Rahiplere saygı duymak, onları dinlemek ve onlardan affedilmede yardım beklemek" 4 kez, "Putları satın almak, onların ticaretini yapmak" ise filmde 2 kez yer almıştır.

Yukarıda sayılan uygulama ve ibadetlere filminden örnekler şunlardır:

Putlara-Tanrılara saygı duymak: Put satıcısının, "Renk renk, boy boy putlarım var. Dileklerinizi gerçekleştiren putlar bunlar. Şan şöhret putları, güç getiren putlar, doğurganlık putları, güzellik için putlarım var." şeklindeki ifadeleri kullanması. (07:39-07:54)

Rahiplere saygı duymak: Rahibin, “Gel çocuk gel. Kâbuslarından kurtulmak istersin muhakkak değil mi? Ne duruyorsun? Çıkar cebinden o parayı hadi.” demesi. (09:45-10:30)

Putları satın almak, onun ticaretini yapmak: Ümeyye’nin oğlu Saffan için, “O küçük putlardaki iş fırsatını görmeyi başardı” ifadesini kullanması. (49:20-49:23)

Bulgular kısmında belirtilen cümleler hakkında kısa yorumlar, sonuç bölümünde yapılacağından burada onlara yer verilmemiştir. Bununla birlikte, sayfa ve kelime sınırlarını aşmamak için değerler ve dini içerikler listelerine de makalede yer verilememiştir.

Sonuç

“Bilal: Özgürlüğün Sesi” filmi, din ve değerler eğitimi açısından incelenmiştir. Elde edilen bulgulardan hareketle bazı sonuçlara ulaşılmış, bunlar üzerinden tartışma ve yorumlar yapılmaya çalışılmıştır.

İncelenen filmdeki temel karakterlerin her biri izleyenlere ayrı ayrı mesajlar ve değerler aktarmıştır. Bazıları olumlu bazıları olumsuz mesajlar vermektedir. Bilal’in özgürlük mücadelesi, kız kardeşinin sabırlı ve umutlu yaklaşımı, annelerinin sevgisi ve şefkati, Hz. Ebu Bekir’in nasihatleri, Hz. Hamza’nın cesareti, Sa’d ve Şuayb’ın dostluğu olumlu mesaj olarak verilenlerden bazılarıdır. Ümeyye, oğlu Saffan ve diğer bazı karakterler ise olumsuz mesajları aktarmıştır. İzleyicinin kötüyü görerek iyinin kıymetini anlaması amaçlanmıştır. Haksızlık yapan karşısında haklının yanında olunmasının önemi vurgulanmıştır. Burada Hz. Ali’ye yeterince yer verilmediği de söylenebilir. Onun gibi İslam dini ve devleti için büyük hizmetler yapmış bir sahabenin, bu filmde daha fazla yer alması filme ekstra bir değer katabilirdi. Konuşma sahnesi olmamasına rağmen Hz. Muhammed (sav), filmin en önemli karakteridir. Filmde anlatılan tüm olaylarda, yapılan hak mücadelesinde, yapılan hicrette, Mekke’nin geri alınmasında ve inanç kardeşliğinin inşasında onun etkisi vardır.

Birinci araştırma sorusu bulgularının sonucunda, üzerinde durulan yirmi beş değer olduğu, bu değerlerle ilgili otuz dokuz değer davranışı ve ifadenin filmde yer aldığı, konuşmalar ve sahneler esas alınarak belirlenmiştir. *Nasihat* değeri başta olmak üzere, *cesaret*, *nezaket*, *adalet*, *sabır*, *umut*, *yardımseverlik* ve *aile bütünlüğü* değerlerinin en çok işlenen değerler olduğu belirlenmiştir. Yaman vd. Dede Korkut çizgi filminde; *dostluk*, *doğruluk*, *saygı*, *ahlak kuralları* ve *dini değerleri geliştirici iletiler* (*nasihat*) değerlerinin ön planda tutulduğunu belirlemişlerdir.⁹⁴ İki araştırma, nasihat değerinin vurgulanması açısından benzerlik göstermektedir.

Altmış ve Altun, “Pırıl”, Sabuncu ve Yorulmaz “Kral Şakir”, Ufak ve Yorulmaz ise “Niloya” çizgi filmlerinde; en fazla yer alan üç değerden birinin

⁹⁴ Yaman vd., “Dede Korkut Çizgi Filminde Yer Alan Değerler”, 258-261.

“nezaket” olduğunu tespit etmişlerdir.⁹⁵ Bilal filmin de nezaket değeri ikinci sırada tespit edilmiştir. Son yıllarda yaygınlaşan ve sıradanlaştırılan şiddet ve kavga olaylarının azaltılmasında, verilmesi gereken değerlerden birisi merhamet ise diğeri nezakettir. Bu açıdan belirtilen araştırma sonuçları, çok değerlidir. Bu tarz yapımlarda temel ahlaki özelliklerin, doğrudan ve dolaylı verilmeye çalışılması, çocukların gelişiminde, aile içinde ve toplumsal huzurda yararlar sağlayacaktır.

İncelenen bazı film araştırmalarında; *sevgi, saygı, yardımseverlik ve birlik* değerlerinin daha fazla işlendiği görülmüştür.⁹⁶ Sıralarında farklılık olmakla birlikte belirtilen değerler, ilk sıralarda yer almıştır. Belirtilen sonuçlar, çizgi filmlerde dört değer in fazlaca yer aldığını göstermektedir. Toplumun huzurlu olmasında önemli katkılar sağlayan bu değerlerin, çoğu filmde vurgulanmış olması, olumlu bir bulgu olarak değerlendirilmiştir.

Diğer bazı araştırmalarda, en çok işlenen dört değerin; *arkadaşlık, dostluk, iş birliği ve sorumluluk* değerlerinin olduğu tespit edilmiştir.⁹⁷ Belirtilen sonuçlar, araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir. Ön plana çıkan değerler, daha az şekilde filmde işlenmiştir. Filmin amacı, hedef kitle, asıl vermeye çalıştığı mesajı, diğer filmlerden farklılık gösterdiği için sonuçlarda da farklılık olması doğal karşılanmıştır.

Filmde tespit edilen değerlerin tamamı, milli ve manevi değerler arasında yer almaktadır. Bunun için hepsi son derece önemlidir. Bunların filmler aracılığıyla yeni nesillere aktarılması çok değerlidir. Çocukların ruhuna hitap eden bu tarz filmlerde, bazen doğrudan bazen dolaylı olarak bu değerler aktarılmaktadır. Bu filmde, çoğu

⁹⁵ Zehra Güden Altınış - Mustafa Altun, “‘Pırl’ Çizgi Filminin Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *OPUS International Journal of Society Researches* 17/38 (2021), 5403-5405; Gizem Sabuncu Tanşu - Bilal Yorulmaz, “Kral Şakir Çizgi Filminin İçerdiği Değerler Açısından İncelenmesi”, *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 5/8 (2023), 25-28; Ufak - Yorulmaz, “Niloya Çizgi Filminin İçerdiği Değerler Açısından İncelenmesi”, 99.

⁹⁶ Albayrak - Kartal, “Değerler Eğitimi Bağlamında Animasyonlar”, 279-281; Beldağ - Kaptan, “Arabalar Filminin İçerdiği Değerlere İlişkin Bir İnceleme”, 487; Özer, *İkibin Sonrası Sinemalarda Gösterilen Çizgi Filmlerin Okul Öncesinde Kazandırılması Gereken Değerler Açısından İncelenmesi*, 291-319; Turhan, *Türk Yapımı Animasyon Filmlerinde Değer Aktarımı Üzerine İnceleme*, 64-67; Şener Şentürk - Ayfer Keskin, “Rafadan Tayfa Çizgi Filminin Milli ve Evrensel Değerler Açısından Değerlendirilmesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2019), 153-155; Kaymak - Özçelik, “Evrensel Değerler Üzerine Bir İnceleme”, 26; Yeşim Yener vd., “Çizgi Filmlerde Değer Eğitimi: TRT Çocuk Örneği”, *International Journal of Social Sciences and Education Research* 7/2 (2021), 121-123; Mehmet Ali Ateş vd., “Pisi Çizgi Filminin İçerdiği Değerler Açısından İncelenmesi”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2021), 516-519; Ay, *Kral Şakir Çizgi Filminin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*, 55-57; Yıldırım, “Din ve Değerler Eğitimi Açısından ‘Tay’ Animasyon Sinema Filminin İncelenmesi”, 64; Özge Özel - Zehra Nur Küçükkart, “TRT Çocuk Kanalındaki Çizgi Filmlerin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi: ‘Akıllı Tavşan Momo’ ve ‘Pırl’ Örneği”, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36/2 (2023), 552-553; Yardımcıel - Kılıç, “Çizgi Filmlerin İlettikleri Etik Değerler Bakımından İncelenmesi”, 27-28; Tabak - Tunçay, “Doru Çizgi Filminin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi”, 92.

⁹⁷ Kaçmaz - Kiriş, “Rafadan Tayfa Göbeklitepe Animasyon Filminin Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, 238-240; Ünal, “Yakın Dönem Türk Animasyon Filmlerinin Değerler Eğitimi Bağlamında İncelenmesi”, 77-79.

değer dolaylı yollardan aktarılmıştır. Değerlerin anlaşılması için zorluk gibi görünen bu durum çocukların düşünmesi, yorum yapması, sonuca ulaşması, eleştiri yapması adına onların gelişimine katkı yapabilmektedir. Verilen değerlerin çeşit ve bulunma sayıları da yeterli görülmüştür. Ayrıca değerler, çocukların gelişim özelliklerine de uygundur.

Araştırılan filmde; *ideallik, vatanseverlik, maneviyat, özgüven, sağlıklı yaşam, şehitlik, şükür ve yapıcılık* değerlerine daha az yer verildiği tespit edilmiştir. Yener vd. ise Çizgi Filmlerde Değer Eğitimi TRT Çocuk Örneği isimli araştırmalarında, fedakârlık, adil olma ve vatanseverlik gibi değerlerle birlikte özgüven değerini de en az yer verilenler arasında tespit etmişlerdir.⁹⁸ Vatanseverlik ve özgüven değerleri benzer şekilde iki filmde de en az vurgulanan değerler arasındadır. Bu açıdan benzerlik bulunmaktadır ancak diğer değerler açısından da farklılık bulunmaktadır. Filmin hikâyesinin, vermek istediği mesajın ve üzerinde durduğu konuların bu sonuçta etkili olduğu düşünülmüştür. Bunlara rağmen filmin farklı yerlerinde belirtilen değerlere, daha fazla yer verilme imkânının olduğu düşünülmüştür.

Tabak ve Tunçay “Doru”, Özel ve Küçükkart “Akıllı Tavşan Momo ve Pırıl”, Ay, “Kral Şakir”, Ateş vd. “Pisi” çizgi filmlerinde en az yer verilen değer *“adalet”* değeri olduğunu tespit etmişlerdir.⁹⁹ Kaymak ve Özçelik, Vikingler çizgi filminde, *barış, birlik ve özgürlük* değerlerinin, Sabuncu ve Yorulmaz, Kral Şakir çizgi filminde, *kanaatkârlık, tutumluluk ve takdir etme* değerlerinin en az tekrar edilen değerler olduğunu belirlemişlerdir.¹⁰⁰ Bu sonuçlar, araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir. Her filmin odaklandığı konular değişebildiğinden ön planda kalan ve az yer verilen değerler de farklı olabilmektedir. Buna rağmen milli ve manevi değerlerin genelinde filmlerde yer almasına özen gösterilmesi, din ve değerler eğitimi açısından faydalı olacaktır.

Araştırma sonuçlarından hareketle bazı yorumlar yapılabilir. En fazla vurgulanan değerler; sevgi, saygı, yardımlaşma, iş birliği ve arkadaşlık değerleri olmuştur. Bu sonuçlar, içeriği ve amaçları farklı olabilen animasyon filmlerde verilmeye çalışılan ortak değerlerin olduğunu göstermiştir. En az vurgulanan değerlerde ise filmlerin odaklandığı konuların etkisi daha fazla hissedilmiştir. Özgüven, vatanseverlik, sağlıklı yaşam, tutumluluk gibi çok sayıda farklı değer filmlerde az sayıda vurgulandığı belirlenmiştir. Milli, manevi ve evrensel değerlerin tümünün bir filmde işlenmesi çok mümkün gözükmemektedir. Bu zorluğa rağmen filmlerin hedef kitle, amaçları ve filmde verilmek istenen mesajlara uygun olarak;

⁹⁸ Yener vd., “Çizgi filmlerde değer eğitimi”, 121-123.

⁹⁹ Tabak - Tunçay, “Doru Çizgi Filminin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi”, 92; Özel - Küçükkart, “TRT Çocuk Kanalındaki Çizgi Filmlerin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi”, 552-553; Ay, *Kral Şakir Çizgi Filminin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*, 55-57; Ateş vd., “Pisi Çizgi Filminin İçerdiği Değerler Açısından İncelenmesi”, 516-519.

¹⁰⁰ Kaymak - Özçelik, “Evrensel Değerler Üzerine Bir İnceleme”, 26; Sabuncu Tanşu - Yorulmaz, “Kral Şakir Çizgi Filminin İçerdiği Değerler Açısından İncelenmesi”, 25-28.

milli ve manevi değerlere ağırlık verilmesi, bunların çeşitlendirilmesi, çocuklar, aileler, toplum ve eğitim öğretim sistemi açısından yararlı olacaktır.

İncelenen filmde ikinci araştırma sorusu bulgularından hareketle, özellikle *şiddet* ve *aşağılama* sahnelerinin, filmde sıkça geçtiği belirlenmiştir. Atan, araştırmasında, aynı şekilde filmlerin şiddete özendirebildiği yorumunu yapmıştır.¹⁰¹ Bu iki sonuç benzerlik göstermiştir. Aradan geçen bunca yıla rağmen şiddete özendirici filmlerin yapıyor olması, bir eksiklik olarak yorumlanabilir. Ancak çoğu filmde, kötülüğün olumsuz durumunun anlaşılması için bu sahnelere yer verildiği de bilinmektedir.

Yorulmaz, “Pepee”, Yener vd. “TRT Çocuk Örneği”, Sabuncu Taşçı ve Yorulmaz, “Kral Şakir” çizgi filmlerinde, Kaçmaz ve Kiriş, “Rafadan Tafia Göbeklitepe animasyon filmlerinde; *fiziksel* ve *psikolojik şiddet*, *zorbalık*, *kavga* ve *hakaret gibi olumsuz davranışların* yer aldığı sonuçlarına ulaşmışlardır.¹⁰² Bu sonuçlar, araştırma sonucu ile benzerlik göstermektedir.

Belirtilen bu sahneler, çocuklarda olumsuz davranışlara yönelmede etkili olabilmektedir. Ayrıca içki sahneleri de kötü örneklik teşkil etmektedir. Tüm bunlara rağmen filmlerde verilmek istenen iyi mesajların net anlaşılması için yanlış da uygun şekilde aksettirilmesi gerekmektedir. Bu filmde kötü örnekler gösterilerek bunun yanlış olduğu, bunların hoş karşılanmadığı ve karşılanmayacağı, hak mücadelenin İslam davası olduğu vurgulanmıştır. Her şeye rağmen dini içerikli bir filmde bu kadar şiddet sahnesinin yer almasının çok da uygun olmadığı düşünülmüştür.

Yukarıda belirtilen sonuçların aksine bazı film incelemelerinde; *şiddet*, *korku*, *cinsellik* gibi kötü örnek olabilecek içeriklerin yer almadığı veya bunlara çok az yer verildiği tespit edilmiştir.¹⁰³ Bu sonuçlar, araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir. Bu tarz yapımların çoğalması, çocukların ruhsal gelişimi açısından çok önemlidir. Hayatın gerçekleri ile çocukları karşılaştırmak ve bunlara hazırlıklı hale getirmek gereklidir. Bunu yaparken kötünün çirkin gösterilmesine ve iyinin özendirilmesine dikkat edilmesinin önemli olduğu düşünülmektedir..

Üçüncü araştırma sorusunun bulgularından hareketle; İslam dini ile ilgili olarak, *dua* ve *namaz* gibi uygulamalara, *Allah* ve *Rasulullah* gibi söylemlere, *ezan*, *Kâbe*, *cami* ve *Kur'an* gibi sembollerin filmde geçtiğini ancak bunlara yeterince yer

¹⁰¹ Atan, *Animasyonun Kültür Aktarımındaki Yeri*, 83-85.

¹⁰² Bilal Yorulmaz, “Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)* VI/24 (2013), 438; Yener vd., “Çizgi filmlerde değer eğitimi”, 121-123; Sabuncu Tanşu - Yorulmaz, “Kral Şakir Çizgi Filminin İçerdiği Değerler Açısından İncelenmesi”, 25-28; Kaçmaz - Kiriş, “Rafadan Tayfa Göbeklitepe Animasyon Filminin Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, 238-240.

¹⁰³ Yorulmaz, “Din ve Değerler Eğitimi Açısından Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi”, 127; Yaman vd., “Dede Korkut Çizgi Filminde Yer Alan Değerler”, 258-261; Yıldırım, “Din ve Değerler Eğitimi Açısından ‘Tay’ Animasyon Sinema Filminin İncelemesi”, 64.

verilmediği tespit edilmiştir. Uslu ve Kocaman, Ramazan Tayfa çizgi filminde, *dini ritüellerin* yeterince yoğun işlenmediğini belirlemişlerdir. Bu iki sonuç benzerlik göstermektedir.¹⁰⁴ Aynı zamanda Çinemre, Diyanet TV çizgi filmlerini incelediği çalışmasında, *namazla* ilgili kavramlara ve Hz. Muhammed başta olmak üzere çeşitli *peygamber kıssalarına* yer verildiğini belirlemiştir.¹⁰⁵

Değerler eğitimi açısından zengin olduğu düşünülen bu filmde din eğitimi anlamında eksiklikler olduğu görülmüştür. Eksikliklerden birisi İslam dini ile ilgili içeriklerin biraz arka plana alınması, bunun yerine özgürlüğün, eşitliğin ve adaletin ön plana çıkarılmasıdır. Bu değerler insanlığın vazgeçilmez ortak değerlerindendir. Ancak din eğitimi için uygun bir konuya sahip olan böyle bir filmde günlük hayatta sıkça yapılan ve kullanılan şeylerin yer alması çok daha isabetli olabilirdi. Filmde en azından ilk ezan okunması, bir abdest ve namaz sahnesi, Bismillah, Allahu Ekber ifadeleri geçebilirdi. Filmin içine Hz. Muhammed'in (sav) çağları aşan sözleri yerleştirilebilirdi. Bununla birlikte Kur'an ayetlerinden birkaçı okunup bu filmi izleyen yabancıların bu okuyuştan ve atmosferden etkilenmesi, ilgisinin çekilmesi sağlanabilirdi. Tüm bunlara rağmen filmdeki dini içerikler, çocuklara uygun şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Özellikle Hz. Ebu Bekir'in nasihatlerindeki ifadeler din eğitimi açısından çok değerli görülmektedir.

Dördüncü araştırma sorusunun bulgularından hareketle, müşriklerin inançları ile ilgili uygulamaların filmde yer aldığı belirlenmiştir. Müşriklerin inancında *putların* ve *rahiplerin* önemli bir yerinin olduğu anlaşılmıştır. Bunların verilmiş olması çocukları diğer inançlar hakkında bilgilendirmek açısından yararlı görülürken onlardan etkilenip farklı düşüncelere yönelmeleri açısından da risk teşkil etmektedir. Ancak İslam'ın güzelliklerinin daha iyi anlaşılması için diğer inançlardaki olumsuz durumların bilinmesi ve görülmesi gerekmektedir. Film bu açıdan katkı sunmuştur. Rahibin sözleri ve davranış şekli, putlarla ilgili sahneler, insanlardan para istenmesi, putun ticaret aracı yapılması gibi olumsuzluklar, Peygamberimizin ne kadar zor şartlarda tebliğ yapmaya çalıştığını da çocuklara göstermektedir. Bunu daha iyi anlayan çocukların ona duyacakları saygı ve sevginin artacağı düşünülmektedir.

Bulgular kısmında bazı örnekleri verilen, önemli mesajlar içeren cümleler filmde dikkat çekmektedir. Özenle seçilmiş bu cümlelerin her biri için uzun yazılar yazılabilir. Bunlar üzerine ayrı tartışmalar yapılabilir. Din ve değerler eğitiminde kullanılması mümkün olan bu ve benzeri cümlelerin, filme yerleştirilmiş olması, takdir edilmesi gereken bir durumdur. İslam dininin evrensel mesajlarının bu şekilde uygun bir üslupla aktarılması, çocukların ve izleyenlerin dini gelişimine olumlu katkılar yapabilir.

¹⁰⁴ Uslu - Kocaman, "Ramazan Tayfa Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", 139-140.

¹⁰⁵ Çinemre, "Diyanet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitime Katkısı Açısından İncelenmesi", 84-85.

Filmin tümü ve diğer bulgular, din ve değerler eğitimi açısından bütüncül olarak değerlendirilmiştir. İncelenen film, belirtilen karakterler üzerinden önemli mesajları ve değerleri çocuklara başarı ile aktaran bir filmidir. Örgün ve yaygın eğitimin içinde İslam tarihi ile ilgili konularda rahatlıkla öğrencilere izletilebilir. Ayrıca insan hakları, eşitlik ve adalet konularında da bu film kullanışlı ve faydalı olacaktır. İzleyenler okudukları ile izlediklerini bütünleştirerek daha kalıcı öğrenmeleri gerçekleştirebilirler. Konuların öncesinde ilgi ve merak uyandırmak, konulardan sonra pekiştirme ve kalıcılık için bu film rahatlıkla kullanılabilir. Okul hayatının dışında da tüm yaş gruplarındaki insanlar, İslam'ın ortaya çıktığı ve yayıldığı yıllarda, toplumun genel özellikleri ve inanç durumu, ahlaki bozuklukları ilgili bilgi sahibi olmak için bu filmi izleyebilirler.

Bu ve benzeri animasyon film incelemeleri ile birlikte, herkesin bu konularda bilgi ve bilinç düzeyini artırması, filmlerin insanlar üzerindeki olumsuz etkilerinin azaltılmasına katkılar sağlayacaktır. Bunlarla birlikte, özellikle ülkemizde, son yıllarda, çizgi filmlerin daha fazla incelendiği ve bu konularda daha dikkatli olunmaya çalışıldığı da görülmektedir. Ayrıca milli ve manevi değerlerle birlikte evrensel insani değerlerin ön plana alınmasını önceleyen yaklaşımların geliştirilmesi, bu alandaki olumlu etkileri artıracaktır.

İçerisinde olumsuz örnek olabilecek davranışlar bulunmasına rağmen, incelenen film, din ve değerler eğitimi açısından uygun görülmüştür. Bu sonuca ulaşmada, farklı gerekçeler etkili olmuştur. Filmin genelinde verilmeye çalışılan mesajlar evrenseldir. Filmin hikâye örgüsü iyi hazırlanmıştır. Filmdeki müzikler, o sahnede yaşanan duygular ile örtüşmektedir. Türkçe seslendirmeler, kaliteli yapılmıştır. İnsanlığa kendi vazgeçilmez değerleri, ısrarla hatırlatılmıştır. İslam'ın özgürlük ve eşitlik vurgusu, filmin içine uygun şekilde dağıtılmıştır. Filmdeki olumsuz sahneler, çocukların yanlış anlaması ve ondan uzak durması için kullanılmıştır.

Sonuç olarak, “Bilal: Özgürlüğün Sesi “ animasyon filmi, din ve değerler eğitimi açısından yeterli ve uygun bir filmidir. Bizler için çok değerli olan çocuklarımızın, iyi yetişmeleri, milli ve manevi değerlere sahip olmaları için din ve değerler eğitimine ayrı bir önem verilmektedir. Bu eğitimler verilirken günümüzde farklı araçlar ve yollar kullanılmaktadır. Bunlardan birisi de çizgi ve animasyon filmlerdir. Çocukların daha keyifli ve kalıcı öğrenmelerinde ve hayatına taşımasında, filmler büyük katkılar sunmaktadır. Özellikle yerli yapımların sayısının artması ve niteliğinin geliştirilmesi için bu tarz araştırmalara devam edilmesinde büyük yararlar bulunmaktadır.

Öneriler

Literatür taraması ve ulaşılan sonuçlardan hareketle animasyon filmlerin çeşitli paydaşlarına aşağıdaki öneriler yapılmıştır:

Yetkililere Öneriler:

1. Özellikle yabancı çizgi filmler, çok farklı uzmanlarca incelenebilir ve uygun olup olmadığına daha dikkatli bakılabilir.
2. Yerli çizgi ve animasyon filmlere yapılan teşvikler artırılabilir.
3. Çizgi ve animasyon filmlerin din ve değerler eğitiminde kullanılması ile ilgili olarak belirli aralıklarla, kongre ve sempozyumlar düzenlenebilir. Bu konudaki gelişmeler ve yapılan araştırmalar tartışılabilir.
4. Üniversitelerde, din eğitiminde film konusunda alt bölümler açılabilir, ayrıca lisansüstü öğrencilere de bu konularda eğitimler verilebilir.

Sinema Yapımcıları ve Yayıncılarına Öneriler:

5. Çizgi ve animasyon filmler yapılırken din eğitimi uzmanlarından daha fazla görüşler alınabilir.
6. Milli ve manevi değerlerimizi işleyen yapımlara, televizyonlarda daha fazla yer verilebilir.

Velilere Öneriler:

1. Çocukların ve gençlerin hangi filmleri izlediği, bunlardan nasıl etkilendikleri daha yakından takip edilebilir.
2. Ailecek film izleme saatleri belirlenip, izlenen filmler üzerine sohbetler yapılabilir.

DKAB Öğretmenleri ve Din Eğitimi-Öğretimi Görevlilerine Öneriler:

1. Konular işlenirken, uygun animasyon ve çizgi filmlerin kullanımına daha fazla özen gösterilebilir.
2. Film izlendikten sonra konu ile ilişki kurularak öğrencilerin görüşlerini ifade etmelerine ve soru/cevap yapmalarına imkân tanınabilir.

Araştırmacılara Öneriler:

1. İncelenecek filmlerle ilgili çocukların, velilerin ve öğretmenlerin görüşleri alınabilir.
2. Benzer özelliklere (hedef kitlesi, işlediği değerler...) sahip filmler, karşılaştırmalı olarak incelenebilir.
3. Yerli ve yabancı animasyon filmlerin, farklı kriterlere göre karşılaştırıldığı araştırmalar yapılabilir.

Kaynakça/References

- Aksu, Ayşe Betül. *Medya, Çocuk ve Din Eğitimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Albayrak, Burhan Mikdat - Kartal, Ayça. "Değerler Eğitimi Bağlamında Animasyonlar: Kung Fu Panda 3 Filmi İncelemesi". *Türkiye Eğitim Dergisi* 5/2 (2020), 268-284.
- Alıcı, Birgül. "Türkiye’de Animasyon Sineması Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/37 (2021), 53-78.
- Altınış, Zehra Güden - Altun, Mustafa. "'Pırıl' Çizgi Filminin Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *OPUS International Journal of Society Researches* 17/38 (2021), 5382-5411. <https://doi.org/10.26466/opus.752885>
- "Animasyon Ne Demek? TDK Sözlük Anlamı". 2024. Erişim 05 Mart 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=animasyon>
- Arslan, Mustafa. "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2016), 5-26.
- Aslan, Erkan. "Animasyon (Çizgi Film) Tarihine Kültür Aktarımı Açısından Bir Bakış". *Folklor/Edebiyat* 27/108 (2021), 1059-1074. <https://doi.org/10.22559/folklor.1953>
- Atan, Uğur. *Animasyonun Kültür Aktarımındaki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Ateş, Mehmet Ali vd. "Pisi Çizgi Filminin İçerdiği Değerler Açısından İncelenmesi". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2021), 506-522.
- Ay, Hamide. *Kral Şakir Çizgi Filminin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Baskı, 2019.
- Beldağ, Adem - Kaptan, Seher Yazar. "Arabalar Filminin İçerdiği Değerlere İlişkin Bir İnceleme". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2017), 487-499.
- Bilis, Pınar Özgökbel. "Rol Modelleri ve Toplumsal Değerler Açısından 'Uçaklar' Adlı Animasyon Filmi Üzerine Bir İnceleme". *Selçuk İletişim* 8/3 (2014), 201-227. <https://doi.org/10.18094/si.51086>
- Blizek, William - Yorulmaz, Bilal. "Sinema Filmleri ve Din". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2015), 193-202. <https://doi.org/10.15370/muifd.27704>

- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Cebeci, Suat - Demir, Recep. "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?" *Diyanet İlmi Dergi* 54/1 (2018), 139-170.
- Çinemre, Semra. "Diyanet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitime Katkısı Açısından İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 81-108. <https://doi.org/10.14395/hid.865718>
- Demir, Recep. *Türkiye'de Çocuk Kanallarında Yayınlanan Çizgi Filmlerde Dini ve Kültürel Değerler Eğitimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Doğan, Recai vd. *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, Gözden Geçirilmiş 5. Baskı, 2017.
- "Erdem-Değer-Eylem Çerçevesi - Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli". Erişim 26 Nisan 2025. <https://tyymm.meb.gov.tr/beceriler/erdem-deger-eylem-cercevesi>
- Eşitti, Şakir. "Çizgi Filmlerde Küresel ve Yerel Kültürün İnşası: Caillou ve Pepee Örneği". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 32/32 (2016), 125-144. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.279674>
- Furat, Ayşe Zişan. "Din Eğitimi Ekseninde Türkiye'de Medya ve Din Araştırmaları". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 29-51.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Görsel Medya ve Din Eğitimi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 20 (2022), 47-64.
- Gümüş, Süleyman. "Bir Medya Aracı Olarak Sinemanın Din Eğitiminde Kullanımı: Baudrillard'ın Simülasyon Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 7-40. <https://doi.org/10.34234/ded.347162>
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 11 Şubat 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=değer>
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 05 Mart 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=animasyon>
- Kaba, Fethi. *Animasyon'un Eğitim Amaçlı Kullanımı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Kaçmaz, Mustafa Yasir - Kiriş, Hacı Mustafa. "Rafadan Tayfa Göbeklitepe Animasyon Filminin Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Külliyeye Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılı Özel Sayısı* (2023), 217-241. <https://doi.org/10.48139/aybukulliye.1348844>
- Kamacıoğlu, Büşra. "Çizgi Filmlerin Kültür Aktarımındaki Rolü ve Hayao Miyazaki Çizgi Filmleri". *Sanat ve Tasarım Dergisi* 7/2 (2017), 1-18. <https://doi.org/10.20488/www-std-anadolu-edu-tr.393478>

- Kanar, Serap. *Animasyon Filmlerinin Öğrencilerin Değer Gelişimine Etkileri: Arabalar 1 Animasyon Filmi Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaya, Ayşe Emre - Atuk, Fatma Gökçen. "Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 51-92.
- Kaymak, Neslihan - Özçelik, Ayşe Dilek ÖĞRETİR. "Evrensel Değerler Üzerine Bir İnceleme: Vikingler Çizgi Film Örneği". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 41 (2020), 26-43. <https://doi.org/10.33418/ataunikkefd.733890>
- Khurram H. Alavi - Ayman Jamal Bilal: *Özgürlüğün Sesi [Bilal: A New Breed of Hero]*. (Animasyon Film, 2015). https://www.imdb.com/title/tt3576728/?ref_=fn_all_ttl_1
- Korkmaz, Mehmet. "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları". *Bilimname* 2017/33 (2017), 35-66. <https://doi.org/10.28949/bilimname.345561>
- Kurtdaş, Emine Meliha. "Eğitimde Film Kullanımının Önemi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 60 (2021), 222-244. <https://doi.org/10.21764/maeuefd.937742>
- Özel, Özge - Küçükkart, Zehra Nur. "TRT Çocuk Kanalındaki Çizgi Filmlerin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi: 'Akıllı Tavşan Momo' ve 'Pırl' Örneği". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36/2 (2023), 534-559. <https://doi.org/10.19171/uefad.1267427>
- Özer, Özgür. *İkibin Sonrası Sinemalarda Gösterilen Çizgi Filmlerin Okul Öncesinde Kazandırılması Gereken Değerler Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Sabuncu Tanşu, Gizem - Yorulmaz, Bilal. "Kral Şakir Çizgi Filminin İçerdiği Değerler Açısından İncelenmesi". *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 5/8 (2023), 1-30.
- Şentürk, Şener - Keskin, Ayfer. "Rafadan Tayfa Çizgi Filminin Milli ve Evrensel Değerler Açısından Değerlendirilmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2019), 143-157. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.548307>
- Tabak, Elif - Tunçay, Güzin Yasemin. "Doru Çizgi Filminin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 8/16 (2023), 81-94.
- Temizyürek, Fahri - Acar, Ümrân. "Çizgi Filmlerdeki Subliminal Mesajların Çocuklar Üzerindeki Etkisi". *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 3/3 (2014), 25-39. <https://doi.org/10.30703/cije.321348>

- Turanalp, Sümeyra. *Animasyon Sinemasında Dinî ve Ahlakî Değerlerin Sunumu Hayao Miyazaki Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Turhan, Hasan Basri. *Türk Yapımı Animasyon Filmlerinde Değer Aktarımı Üzerine İnceleme*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Türkmen, Nilgün. "Çizgi Filmlerin Kültür Aktarımındaki Rolü ve Pepee". *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36/2 (2013), 139-158.
- Ufak, Kübra - Yorulmaz, Bilal. "Niloya Çizgi Filminin İçerdiği Değerler Açısından İncelenmesi". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022), 99-112. <https://doi.org/10.47951/mediad.991146>
- Uslu, Rumeysa - Kocaman, Kasım. "Ramazan Tayfa Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Talim* 5/2 (2021), 128-142.
- Ünal, Orhan. "Dizi ve Filmlerin Değerler Üzerindeki Yansımaya Yönelik Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Görüşleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/41 (2021), 277-311. <https://doi.org/10.34234/ded.906251>
- Ünal, Orhan. "Yakın Dönem Türk Animasyon Filmlerinin Değerler Eğitimi Bağlamında İncelenmesi". *International Journal of Field Education* 6/2 (2020), 64-83.
- Yağlı, Ali. "Çocuğun Eğitiminde ve Sosyal Gelişiminde Çizgi Filmlerin Rolü: Caillou ve Pepee Örneği". *Journal of Turkish Studies*, Volume 8 Issue 10 (2013), 707-719. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.5965>
- Yakar, Halide. "Sinema Filmlerinin Eğitim Amaçlı Kullanımı: Tarihsel Bir Değerlendirme". *HAYEF Journal of Education* 10/1 (2013), 21-36.
- Yaman, Erkan vd. "Dede Korkut Çizgi Filminde Yer Alan Değerler". *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/29 (2015), 245-269.
- Yaman, Havva vd. "İlköğretim İkinci Kademe Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Değerler". *Değerler Eğitimi Dergisi* 7/18 (2009), 107-120.
- Yapıcıoğlu, Gizem. *Bir Popüler Kültür Ürünü Olarak Animasyon Sinema: Kayıp Balık Nemo, Buz Devri, Wall-E*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yardımcıel, Fırat - Kılıç, Durmuş. "Çizgi Filmlerin İlettikleri Etik Değerler Bakımından İncelenmesi: Doru Örneği". *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023), 21-32. <https://doi.org/10.29065/usakead.1257817>

- Yaşar Ekici, Fatma. "Çizgi Filmlerin Çocuklar Üzerindeki Etkilerine İlişkin Çok Boyutlu Bir Değerlendirme". *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 2 (2015), 70-84. <https://doi.org/10.16989/TIDSAD.96>
- Yener, Yeşim vd. "Çizgi Filmlerde Değer Eğitimi: TRT Çocuk Örneği". *International Journal of Social Sciences and Education Research* 7/2 (2021), 114-128. <https://doi.org/10.24289/ijsser.846419>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2016.
- Yıldırım, Rabia. "Din ve Değerler Eğitimi Açısından 'Tay' Animasyon Sinema Filminin İncelemesi". *İlahiyat Akademi* 16 (2022), 63-82. <https://doi.org/10.52886/ilak.1204432>
- Yılmaz, Sümeyye. "Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü". *Nisar* 2 (2023), 173-195.
- Yolcu, Pelin - Çiftçi, Hasan. "Teaching Religious Education Through Cartoons: The Case of Ramazan Tayfa Cartoon Film". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 11/1 (2023), 622-646. <https://doi.org/10.19145/e-gifder.1194983>
- Yorulmaz, Bilal. "Bir Yaygın Din Eğitimi Aracı Olarak Sinema". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II*. 153-175. Ankara: DİB Yayınları, 2013. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=eng&midno=78448125&MakaleAdi2=din>
- Yorulmaz, Bilal. "Din Eğitimine Yardımcı Bir Araç Olarak 'Tebliğ Filmleri': 'Horton Hears A Who' Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2014), 247-262. <https://doi.org/10.15370/muifd.74191>
- Yorulmaz, Bilal. "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 127-143.
- Yorulmaz, Bilal. "Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* / *The Journal of International Social Research* VI/24 (2013), 438-448.
- Yorulmaz, Bilal. *Sinema ve Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Değerler Eğitimi Merkezi, 2015.
- Yorulmaz, Bilal. "Türkiye'de Sinema ve Din Alanında Yapılan Akademik Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 71-91.
- "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nda Değerler Eğitimi". Erişim 06 Mayıs 2025. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/4->

6%20Ya%C5%9F%20Grubu%20Kuran%20kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1-2022.pdf



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 449-475.

Issue: 21, 2025, 449-475.

Fransa'da İmam Eğitimi ve Devlet Müdahalesi: Laiklik, Güvenlik ve Toplumsal Tartışmalar

Imam Training and State Intervention in France: Secularism, Security, and Social Debates
Zehra GELİCİ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

Asst. Prof., DİB Bordeaux, France

zehra3772@gmail.com | ORCID: [0000-0002-0622-5062](https://orcid.org/0000-0002-0622-5062) | ROR ID: [007x4cq57](https://ror.org/007x4cq57)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

21.02.2025 21.02.2025

Kabul Tarihi Date Accepted

20 Mayıs 2025 20 May 2025

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Zehra Gelici).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zehra Gelici).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Gelici, Zehra. "Fransa'da İmam Eğitimi ve Devlet Müdahalesi: Laiklik, Güvenlik ve Toplumsal Tartışmalar". *İlahiyat Akademi* 21 (Haziran 2025), 449-475.

DOI: [10.52886/ilak.1644564](https://doi.org/10.52886/ilak.1644564)

Gelici, Zehra. "Imam Training and State Intervention in France: Secularism, Security, and Social Debate". *Theological Academia* 21 (June 2025), 449-475.

DOI: [10.52886/ilak.1644564](https://doi.org/10.52886/ilak.1644564)

Öz

Fransa, Avrupa’da nüfusuna oranla en fazla Müslümanın yaşadığı ülkelerden biri olup, ülkede yaklaşık 5 milyon Müslümanın bulunduğu tahmin edilmektedir. Fransa’da Müslüman toplulukların ibadetlerini yerine getirebildikleri camii ve dini kuruluşlarda uzun yıllar boyunca menşe ülkelerden görevlendirilen imamlar görev yapmıştır. Ancak, Fransa’da 2024 yılında yürürlüğe giren yeni düzenlemeler, imam eğitimi ve görevlendirme süreçlerinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Fransa’nın 1905 Laiklik Yasası’na dayanan ancak farklı yorumlara açık olan laiklik anlayışı, özellikle 1980’lerden itibaren İslam bağlamında tartışılmaya başlanmıştır. Fransa’nın sömürgecilik geçmişi ve özellikle Cezayir’in bağımsızlık mücadelesi, ülkedeki İslam algısını şekillendirmiş ve Müslüman toplumuna yönelik politikaların belirlenmesinde etkili olmuştur. Bu etkiye bağlı olarak uzun süredir Türkiye, Fas ve Cezayir gibi ülkelerden gelen imamların Fransa’daki camilerde görev yapması, Fransız hükümeti tarafından yabancı etki unsuru olarak değerlendirilmiş ve 2024 itibarıyla bu imamların ülkeye girişleri ve görev yapmaları yasaklanmıştır. Bu düzenlemeler, Fransa’da dini eğitimi almış, Fransızca bilen ve doğrudan cami dernekleri tarafından finanse edilen imamların istihdam edilmesini zorunlu kılmıştır. Ancak yürürlüğe giren bu yeni düzenleme, Fransa’daki Müslüman toplum açısından çeşitli zorluklar doğurmuştur. İlk olarak, dini derneklerin finansal kaynaklarının yetersizliği, imam istihdamını zorlaştırmıştır. Laiklik ilkesi gereği devlet desteğinden mahrum olan bu dernekler, bağış ve aidatlar ile ayakta kalmaya çalışmaktadır. İkinci olarak, Fransa’da devletin belirlediği kriterlere uygun, hem Fransızca bilen hem de iyi bir din eğitimi almış yeterli dini bilgiye sahip imamların sayısının yetersizliği bu alandaki açığı daha da derinleştirmiştir. Bu çalışma öncelikle, Fransa’daki imam eğitiminin dönüşümünü laiklik, güvenlik ve toplumsal tartışmalar bağlamında ele almakta, devletin imam istihdamına yönelik artan müdahalesini analiz etmektedir. Çalışmada ayrıca Fransa’daki Müslüman toplumun imam eğitimi konusunda geliştirdiği alternatif modeller incelenecek ve imam yetiştirme süreçleri analiz edilecektir. Yapılan bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan literatür taraması kullanılmış, akademik çalışmalar, gazete haberleri, resmî belgeler ve politika metinleri incelenmiştir. Elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle değerlendirilmiş ve Fransa’daki imam eğitimi politikalarının dönüşümü, mevcut yasal düzenlemeler ve toplumsal yansımalar bağlamında ele alınmıştır. Araştırmanın amacı, Avrupa ülkelerinde süregelen imam eğitimi krizini Fransa özelinde ele alarak, devlet müdahaleleri ve Müslüman toplumun bu duruma verdiği tepkileri değerlendirerek problemin çözümüne yönelik Fransa’nın istediği şartlarda başlattıkları imam eğitimi projelerini incelemektir. Bu çalışmanın önemi, Fransa’da imamlık mesleğinin geleceği ve Müslüman toplumun dini yaşamını sürdürebilmesi açısından yeni dinamiklerin belirlenmesine katkı sunması ve din eğitimi alanında yapılacak çalışmalara kaynak oluşturmaktır. Sonuç olarak, Fransa’da imamlık mesleğinin profesyonelleşme eksikliği, düşük maaşlar ve eğitilmiş imam açığı gibi temel sorunlarla karşı karşıya olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda, Fransa devleti laiklik, vatandaşlık ve dil kriterlerine uygun, ancak aynı zamanda dini açıdan yeterli bilgiye sahip imamlar yetiştirebilmek için uzun vadeli bir eğitim stratejisine ihtiyaç duymaktadır. Bu çalışma, Fransa’daki imam eğitimi politikalarının gelecekte nasıl şekilleneceğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İmam Eğitimi, İmam Okulu Çalışmaları, Avrupa, Fransa.

Abstract

France is one of the European countries with the highest proportion of Muslims in its population, with an estimated 5 million Muslims residing in the country. For many years, imams appointed from their countries of origin have served in mosques and religious institutions where Muslim communities in France perform their religious duties. However, new regulations that came into effect in 2024 have led to significant changes in the training and appointment processes of imams. France's understanding of secularism, which is based on the 1905 Secularism Law but is open to different interpretations, has begun to be discussed in the context of Islam, especially since the 1980s. France's colonial past, especially Algeria's struggle for independence, has shaped the perception of Islam in the country and has been influential in determining policies towards the Muslim community. Due to this influence, the fact that imams from countries such as Türkiye, Morocco and Algeria have been working in mosques in France for a long time has been considered as a foreign influence element by the French government. Consequently, as of 2024, these imams are banned from entering the country and working. These regulations made it mandatory to employ imams who received their religious education in France, spoke French, and were directly financed by mosque associations. However, this new regulation has introduced various challenges for the Muslim community in France. Firstly, the inadequacy of the financial resources of religious associations made it difficult to employ imams. As these associations do not receive state support due to the principle of secularism, they rely on donations and membership fees to sustain themselves. Secondly, the inadequacy of the number of imams in France who meet the criteria set by the state, who speak French and have a good religious education, and have sufficient religious knowledge, has further deepened the gap in this area. This study primarily examines the transformation of imam training in France in the context of secularism, security, and social debates, analyzing the increasing state intervention in imam employment. The study will also examine alternative models developed by the Muslim community in France regarding imam training and analyze the imam training processes. The research is based on a qualitative methodology, specifically a literature review, analyzing academic studies, newspaper articles, official documents, and political papers. The data obtained have been evaluated through descriptive analysis, addressing the transformation of France's imam training policies in light of existing legal regulations and social implications. The aim of the research is to examine the ongoing imam training crisis in European countries, specifically in France, and to evaluate state interventions and the reactions of the Muslim community to this situation, and to examine the imam training projects initiated by France under the conditions it desired, in order to solve the problem. The importance of this study is that it contributes to the determination of new dynamics in terms of the future of the imam profession in France and the continuation of the religious life of the Muslim community, and that it creates resources for studies to be carried out in the field of religious education. In conclusion, it has been determined that the profession of imam in France faces fundamental challenges such as a lack of professionalization, low salaries, and a shortage of trained imams. In this context, the French state needs a long-term education strategy to train imams who comply with the criteria of secularism, citizenship, and language, but also have sufficient religious knowledge. This study provides important clues about how the imam education policies in France will shape in the future.

Keywords: Religion Education, Imam Education, Imam School Initiatives, Europe, France.

Giriş

Fransa, temeli 1905 yasasına dayanan ve Fransız toplumu tarafından farklı şekillerde yorumlanmasından dolayı tanımı ile ilgili tam bir uzlaşmanın sağlanamadığı laik bir ülkedir. Esasında bahsi geçen 1905 yasasında terim olarak yer almayan laiklik, Fransız kamuoyu ve akademisyenler tarafından dini konularda katı devlet tarafsızlığı, vatandaşları Kiliseye karşı korumak için dini işlere devlet müdahalesi, kamusal alanda dinin tezahürlerine karşı çıkmak ve hatta İslâmofobik tutumlara bir kılıf olarak yorumlanmaktadır. Bu noktada Fransızların laiklik ve İslâm dinine bakış açılarını anlamak için Fransa ve onun özellikle Afrika’da bulunan Müslüman coğrafyasındaki sömürgecilik geçmişini iyi bilmek gerekmektedir. Özellikle 1962’de son bulan Fransızlara karşı Cezayir’in bağımsızlık savaşı, hem Fransız hem de Cezayir toplumlarında derin izler bırakmış ve iki ülke arasındaki ilişkileri etkilemekle birlikte Fransızların İslâm’a karşı bugünkü tutumlarını da belirlemiştir.¹ Daha önceleri Katolikliğe karşı bir mücadele aracı olarak kullanılan laiklik, Fransa’da 1980’lerden beri İslâm bağlamında tartışılmaktadır. Bu bağlamda Müslüman kadınların taktığı başörtüsü başta olmak üzere camilerin inşası, sokakta Cuma namazı kılınması ve okul kafeteryalarında Müslümanlara özel yemekler verilmesi gibi pek çok husus tartışma konusudur. Çoğu Avrupa ülkesinde olduğu gibi Fransa’daki sağcı popülistler de Avrupa’nın kitlesel bir İslâmlaşmanın eşiğinde olduğunu ve yalnızca ulusal kimlikleri yeniden teyit eden, göçü sınırlayan ve kültürel İslâmlaşmanın çeşitli algılanan biçimleriyle mücadele eden milliyetçi programların Fransız kültürünü kurtarabileceğini söyleyerek² siyasi kazanç elde etme düşüncesiyle konuyu istismar ettikleri görülmektedir.

Aşırı sağ partilerin Fransa’daki politik gündeminde öne çıkan konulardan biri de ülkedeki camilerde görev yapan imamlar olmuştur. Bu imamların önemli bir kısmı, Türkiye, Cezayir ve Fas gibi Müslüman ülkelerde eğitim almış ve geçici görevle Fransa’ya gönderilmiştir. Hâlihazırda Fransa genelinde yaklaşık 2.700 imamın görev yaptığı, bunlardan yaklaşık 300’ünün ise menşe ülkelerle yapılan anlaşmalar doğrultusunda söz konusu ülkelerin devletleri tarafından finanse edildiği bilinmektedir. Ancak bu uygulama, uzun süredir Fransa’da eleştiri konusu olmakta; yabancı devletler tarafından atanan imamların, topluluklar üzerindeki sosyal etkileri dikkate alındığında, bu durumun ülkenin ulusal egemenliği açısından risk oluşturduğu savunulmaktadır. Fransa Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron da 2020 yılında yaptığı bir açıklamada, yabancı ülkelere gelen imam uygulamasına son verilmesini istemiş ve bu konuda siyasi bir irade ortaya koymuştur. Macron, bu tedbirin “İslamcı ayrılıkçılık”la ve Fransa’daki İslâm üzerindeki “yabancı etkilerle” mücadele amacı taşıdığını vurgulamıştır. Bu yaklaşım, Fransa’nın kendi topraklarında görev yapan, ancak başka ülkelere maaş alan imamları artık kabul

¹ John Tolan, “A French Paradox? Islam and Laïcité”, *Georgetown Journal of International Affairs*, 18/2 (Summer/Fall 2017), 45.

² Gilles Frigoli- Gilles Ivaldi, “L’extrême Droite et l’İslâm: Fractures Idéologiques et Stratégies Électorales”, *Hommes & Migration* 1/1316 (2017), 32.

etmeyeceği anlamına gelmektedir.³ Bu doğrultuda Fransa İçişleri Bakanı G rald Darmanin, 1 Ocak 2024 itibarıyla başka ülkelerden eğitilip gönderilen yeni imamların Fransa’ya kabul edilmeyeceğini açıklamıştır. Yine bu bağlamda, 1 Nisan 2024 tarihinden itibaren h lihazırda ülkede görev yapan yabancı imamların mevcut statülerini sürdüremeyecekleri belirtilmiş; bunun yerine, camileri yöneten derneklerin doğrudan istihdam ve maaş ödemesi yapabileceği özel bir çerçevenin uygulanacağı duyurulmuştur. Bu düzenlemeyle, hiçbir imamın yabancı bir kamu otoritesinden maaş almaması hedeflenmektedir. Ayrıca İçişleri Bakanı Darmanin, Fransa’da görev yapacak imamların giderek daha fazla oranda –en azından kısmen– Fransa’da eğitim almış olmaları gerektiğini ve bu eğitimin Fransız Cumhuriyetinin yasa ve ilkeleriyle uyumlu olması gerektiğini ifade etmiştir.⁴ öte yandan, Ramazan ayı gibi istisnai dönemlerde yurt dışından gelen geçici “Ramazan imamlarına” yönelik uygulamanın süreceği açıklanmıştır. Ancak bu düzenlemeler kamuoyunda tartişmalara neden olmuş; bazı eleştirmenler, yabancı imamların görevlendirilmesine son verilmesi kararının, Fransa’nın geçmişte başörtüsü yasağı gibi uygulamaları da göz önünde bulundurulduğunda, İşl mofobi algısını beslediğini ileri s rm ştir. Nitekim Fransa, son yıllarda İşlami uygulamalara yönelik çeşitli kısıtlayıcı politikalar nedeniyle hem iç kamuoyunda hem de uluslararası platformlarda eleştirilere maruz kalmaktadır.⁵ Bununla ilgili olarak Fransa’da kamu görevlilerinin, öğretmenlerin ve öğrencilerin ( zellikle liselerde) başörtüsü takmasının yasaklanması sonucunda Müslüman bireyler tarafından açılan çok sayıda dava bulunmaktadır.⁶ Bunların  oğu AİHM’e taşınmış, fakat genellikle Fransa lehine sonuçlanmıştır. Yine 2021’de kabul edilen ve kamuoyunda “Separatizm Yasası” (resmi adıyla “Cumhuriyet Değerlerine Saygıyı Güçlendirme Yasası”) olarak bilinen yasal düzenlemeler, Müslüman derneklerin faaliyetlerini hedef aldığı gerekçesiyle tepki görmüş ve sonrasında İnsan hakları örgütleri ve bazı Müslüman sivil toplum kuruluşları tarafından bazı maddeler Anayasa Konseyi’ne taşınmıştır. Avrupa düzeyinde ise dava süreçleri AİHM’e taşınmıştır. Bu yasa, cami dernekleri ve imamların devlet müdahalesine maruz kalmasına neden olduğu için Müslüman kurumlar tarafından “dini özgürlük ihlali” olarak görülmektedir. Bahsi geçen Separatizm Yasası  er evesinde Fransa’da valilik kararıyla bazı camiler kapatılmış, bazı imamların oturumları iptal edilmiş ya da sınır dışı kararları alınmıştır.⁷ Bu işlemlere karşı idari mahkemelere ve Danıştay’a yapılan başvuruların bir kısmı kazanılmış, bazıları ise reddedilmiştir. Son olarak Fransa’daki iki büyük

³ H l ne de Lauzun, “French Government Puts an End to Imams Paid by Foreign Countries”, *The European Conservative* (Erişim 25.05.2024).

⁴ Islamic Research & Information Center (IRIC), “France Will no Longer Accept Imams Trained by Foreign Countries” (Erişim 25.05.2024).

⁵ IRIC, “France Will No Longer Accept Imams.”

⁶ Engy Abdelkader, “A Comparative Analysis of European Islamophobia”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 16/1 (2017), 47.

⁷ Im ne Ajala, “France’s Anti-separatism Law is Increasing the Securitisation of Muslims”, *An Initiative of the Asia Institute* (Erişim 01.05.2024).

Müslüman STK olan CCIF (Collectif Contre l'Islamophobie en France-Fransa'da İslamofobiye Karşı Birlik) ve Barakacity, "radikal İslamcılıkla ilişkili" oldukları gerekçesiyle hükümet kararıyla kapatılmış, CCIF kendini feshedip Belçika'ya taşındıktan sonra Fransa aleyhine AİHM'de dava açmıştır. Dava, ifade ve örgütlenme özgürlüğü ihlali iddiasıyla devam etmektedir.⁸

Bu çalışma, son gelişmelerle birlikte Fransa'da gündeme gelen imam eğitimi tartışmalarını ve Müslümanların bu sorunun çözümüne yönelik yürüttükleri faaliyetleri ele almaktadır. Araştırmanın temel amacı, yeni yasanın yürürlüğe girmesinden itibaren geçen yaklaşık bir yıllık süreçte, bu yasanın Müslüman toplumu ile onların ibadet ve din eğitimi faaliyetleri üzerindeki etkilerini ortaya koymaktır. Ayrıca, çalışmanın bir diğer amacı, Müslümanların dini faaliyetlerinde kilit rol oynayan imamların eğitimiyle ilgili yaşanan gelişmeleri analiz etmek ve bu alanda ortaya çıkan ihtiyaçları vurgulamaktır. Bu doğrultuda, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan literatür taraması kullanılmış; özellikle imamlarla ilgili tartışmaların yoğunlaştığı 2000 yılından sonraki güncel çalışmalar incelenmeye çalışılmıştır. Bu konuda Fransa ve Türkiye'de yazılmış kitap, makale, gazete haberleri, dergiler ve internet siteleri veri toplama amacı ile taranmıştır. Bunun yanı sıra resmi politika belgeleri, yasal düzenlemeler, hükümet açıklamaları da incelenerek çalışmanın verileri elde edilmiştir. Özellikle Fransa İçişleri Bakanlığı'nın açıklamaları ve Fransa'da din ve laiklik üzerine yapılan güncel çalışmalar, imam eğitimi ve görevlendirme süreçlerine yönelik alınan kararların kapsamını ve etkilerini anlamak için incelenmiştir. Elde edilen bu veriler betimsel analiz yöntemi ile değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, imamların yabancı ülkeler tarafından görevlendirilmesine getirilen kısıtlamalar ve Fransa'da imam eğitimi politikalarının dönüşümü, mevcut yasal düzenlemeler ve toplumsal tartışmalar ışığında ele alınarak yorumlanmıştır.

Araştırmanın önemi, Türkiye'de akademik yazında Fransa bağlamında imam eğitimi üzerine yapılan çalışmaların yok denecek kadar az olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Türkiye'de imam eğitimi ve Diyanet'in yapısı üzerine oldukça kapsamlı bir literatür bulunmasına karşın Türkiye merkezli akademik yayınlarda Fransa'ya dair bulgulara ya hiç yer verilmemekte ya da konu yüzeysel biçimde, daha çok Diyanet'in yurtdışındaki genel faaliyetleri bağlamında ele alınmaktadır. Örneğin, Funda Aslan'ın yüksek lisans tezinde, Fransa'daki DİTİB derneklerinin din eğitimi faaliyetleri ve bu faaliyetlerin Türk toplumunun ihtiyaçlarını ne ölçüde karşıladığı incelenmiştir.⁹ Oysa Fransa'daki bağlam, Almanya veya Hollanda gibi diğer Avrupa ülkelerinden farklı olarak, imamların eğitime ve kamusal görünürlüğüne dair özel sınırlamalar ve tarihsel koşullar içermektedir. Bu farklılık,

⁸ Lucas Planavergne, "Requête Devant la CEDH, Deuxième Vie en Belgique: Que Devient le Collectif Contre l'islamophobie en France?", *Marianne* (Erişim 01.05.2025).

⁹ Funda Aslan, *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği'nin (DİTİB) Din Eğitimi ve Din Hizmetleri Çalışmaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

Fransa'daki Müslüman toplulukların dinî temsil sorunlarının daha iyi anlaşılmasını zorunlu hale getirmektedir.

Fransa’da imam eğitimi, gerek kamuoyunda gerekse devlet düzeyinde yıllardır önemli bir tartışma alanıdır. Laikliğin katı biçimde uygulandığı Fransız bağlamı, imamların yalnızca dinî lider değil, aynı zamanda siyasal ve kültürel temsilciler olarak da değerlendirilmesine neden olmaktadır. Bu nedenle Fransa’daki imam eğitimi çalışmaları, sıklıkla güvenlik, radikalleşme ve entegrasyon gibi başlıklarla ilişkilendirilmekte, ancak bu meseleler Türkiye’de yeterince yankı bulmamaktadır. Bu çalışma, söz konusu akademik boşluğu doldurmayı amaçlayan Fransa’daki imam eğitimi süreçlerini hem yerel aktörlerin (camiler, dernekler, vakıflar) hem de devletin perspektifinden ele alan özgün ve öncü bir çalışma olarak literatürde yeni bir tartışma alanı açmaktadır. Aynı zamanda bu çalışma, Türkiye’nin yurtdışındaki din hizmetleri politikalarının Fransa bağlamındaki pratik sonuçlarını ve yerel zorluklarını sahaya dayalı verilerle görünür kılmayı hedeflemektedir. Bu yönüyle araştırma, hem Türkiye’deki literatüre önemli bir katkı sunmakta hem de Fransa’daki Müslüman toplulukların dinî temsil ve mesleki formasyon süreçlerine dair daha derinlikli bir anlayış geliştirilmesine imkân tanımaktadır.

Bu noktada öncelikle konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Fransa’da din ve din eğitimine bakış incelenecektir.

1. Fransa’da Din ve Din Eğitimi

Fransa, din ve devlet işlerini birbirinden ayıran, katı laiklik uygulamaları olan bir ülkedir. Tarihi olarak Fransız laik cumhuriyetinin ilkeleri 1789 Devrimi’ne ve akabinde ilan edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’ne dayanmaktadır. 1789 Fransız devriminin temelini oluşturan, insanın toplum içerisinde temel hak ve özgürlüğünü korumak ve hatırlatmak amacıyla yayımlanan bu bildirinin 10. Maddesine göre; hiç kimse, kamu düzenini bozmadıkça, dinsel inanç ve görüşler de dâhil olmak üzere, düşüncelerinden dolayı rahatsız edilemez. Fransız Devriminden iki yıl sonra hazırlanan 1791 anayasası ile Fransa’da Katolik kilisesi resmi din olmaktan çıkarılmıştır. 1792 yılında ise dini vakıflar tamamen kaldırılmış ve devlet dini faaliyetleri finanse etmeyi bırakmıştır. Bütün bu gelişmelerin ardından 1881 yılında Jules Ferry eğitim yasaları ile ilköğretimin “laik, ücretsiz ve zorunlu” olduğu ilan edilmiştir.¹⁰ 1905 yılında ise dini kurumların kamusal alan üzerindeki hakimiyetini tamamen sonlandıran ve laiklik yasası olarak bilinen bir yasa

¹⁰ Matthew J. Gordner, “Challenging The French Exception: ‘Islam’ and Laïcité, In-Spire Journal of Law”, *Politics and Societies* 3/2 (2008), 72.

çıkarılmıştır. Bu yasaya göre Cumhuriyet, hiçbir dini desteklememekte, ancak vicdan özgürlüğünü ve dinlerin serbestçe uygulanmasını garanti altına almaktadır.¹¹

Fransa’da halihazırda Müslümanların yaşadığı problemlerin kaynağını büyük oranda Fransa’nın din hakkındaki değerlendirmelerinin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Esasında 1905 yılında Devlet ile Roma Katolik Kilisesi arasındaki iktidar mücadelesinin bir sonucu olarak gerçekleşen ayrışmanın ve çıkarılan laiklik yasasının İslâm’la hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Ancak, o dönemde yaşanan dine karşı duyulan şüphe ve hatta düşmanlığın mirası, bugün de genel olarak İslâm’a yönelik tutumları etkilemektedir.¹² 1905’te çıkarılan bu yasayla birlikte kilise ve devlet birbirinden ayrılarak hükümet işlerine ve devlet politikalarının belirlenmesine dinin dahil olmasını engelleyen bir laiklik anlayışı benimsenmiştir. Bu durum her ne kadar Fransızlar için üzerinde fikir birliği sağlanmış bir konu olsa da bazı Müslümanların Fransız toplumuna uyum sağlamasını zorlaştırmaktadır. Çünkü İslâm, insan hayatının her safhasına dokunan kamusal, somut bir dindir. Bunun sonucu olarak Fransa’nın büyük çoğunluğunun cinsel ve toplumsal cinsiyet değerleri de dahil olmak üzere her bakımdan aşırı derecede sekülerleştiği bir zamanda Müslümanlar, kantinlerde helal yemek, iş yerinde ibadet olanakları ve kadınların kamusal alanlarda başörtüsü takma hakkı gibi dini ihtiyaçlarıyla ilgili taleplerde bulunmaktadır. Ancak bu taleplere “Dini saiklere dayanan özel talepler kamu hizmetinin uyarlanmasını haklı gösteremez” argümanı ile karşı çıkmaktadır. Bunun neticesinde okullarda yönetmelik gereği öğrencilerin dini ihtiyaçlarına göre yemek servisi yapma zorunluluğu ve öğrencilerin bu tür yemekleri talep etme hakları yoktur; ayrıca, öğrencilerin evden kendi öğle yemeklerini getirmelerine de izin verilmemektedir.¹³

Fransa’da devlet okullarında herhangi bir din eğitimi verilmemektedir. Bununla birlikte devlet, özel dini okullar üzerinde de ciddi bir denetime sahiptir. Bu okullara sağlanan finansmanın yaklaşık %85’i devlet tarafından karşılanmaktadır.¹⁴ Katolik okullarının devlet desteğinden yararlanabilmesini mümkün kılan 1959 tarihli Debré Yasası, bu okulların müfredatlarını ulusal eğitim programına uygun hale getirmelerini şart koşmuştur. Bugün Fransa’daki dini okullar, belirli bir devlet müfredatını uygulamak ve her dinden öğrenci kabul etmekle yükümlüdür. Ayrıca din eğitime yalnızca haftada bir saat gibi sınırlı bir süre yer verebilirler. Bu okullar hâlâ “dini okul” olarak tanımlansa da yapısal olarak Fransız devletinin eğitim anlayışına oldukça yaklaştırmışlardır. Öte yandan, Katolik Kilisesi ve diğer dini grupların izlediği yolu takip etmeye çalışan Müslümanlar da kendi dini derneklerini

¹¹ Cecile Laborde, “Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools”, *The Journal of Political Philosophy* 13/3 (2005), 30.

¹² Steven Philip Kramer, “France’s Muslim Predicament”, *National Interest* (March/April 2020), 48.

¹³ Sofia Soter Henriques, *An Attempt To Create an Islam That The French Can Accept: A Post-Colonial Study of Race, Immigration And Gender in French Laïcité* (Budapeşte: Central European University, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 15.

¹⁴ Jocalyn Maclure – Charles Taylor, *Laïcité et Liberté Conscience* (Saint-Denis: Les Edition du Boreal, 2010), 28.

kurmuş, camiler inşa etmiş ve dini okullar için devlet desteği talep etmişlerdir. Ancak Müslümanlar bu süreçte, diğer dini grupların yararlandığı haklara erişmek yerine, devletin direnci ve baskısıyla karşı karşıya kalmaktadırlar.¹⁵

2. Fransa’da Müslümanlar ve Müslümanlara Ait Kuruluşlar

Fransa’da 1872 kanunu ile 6 Ocak 1978 tarihli “Informatique et Libertés” kanunu “ırksal veya etnik kökenleri, siyasi, felsefi veya dini görüşleri doğrudan veya dolaylı olarak ortaya koyan kişisel verilerin toplanmasını veya işlenmesini...” yasaklamaktadır.¹⁶ Bu nedenle Fransa’da ne kadar Müslümanın yaşadığını kesin rakamlarla söylemek doğru olmasa da Fransa’nın Avrupa’da en fazla Müslümanın yaşadığı ülke olduğu bilinmektedir. Bu durumun en büyük sebebi ise göçlerdir. Fransa’ya gerçekleşen göçlerin büyük bölümü de Fransa’nın geçmişte sömürüsü olan Afrika ülkelerindendir. Yine bu nedenle Fransa’nın İslâm ile ilişkisi eskilere dayanmaktadır. I. Dünya Savaşında Fransız ordusunda Fransa için savaşan çok sayıda Müslüman askerin varlığı bilinmektedir. Bu nedendir ki Fransa’da Müslümanlara ait en eski kuruluş 1926 yılında Fransa Devletinin desteği ile savaşlarda ölen Cezayirli Müslüman askerlerin anısına yapılan ve mimarisinde tamamen Fas esintilerinin bulunduğu “Grande Mosque de Paris” Paris Büyük Camidir. Bünyesinde Paris Camisi İslâm Enstitüsü de bulunan kurumun rektörü Fransız liderler için Fransız Müslümanların fiili sözcüsü olarak kabul edilmektedir. Bu caminin devlet projesi olduğu düşünüldüğünde Fransız liderlerin cami ve cami yöneticileri hakkındaki bu değerlendirmeleri normal kabul edilmektedir.¹⁷

9 Ekim 1981 tarihli yasa ile Fransa’da yabancılar için örgütlenme özgürlüğü tanınmış ve bu tarihten başlayarak yerel dernekler etrafında yapılandırılan ibadet mekanları ve bağımsız alanlar, Müslüman inancını örgütlemenin standart yolu olarak ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu dini dernekler 1905 yasasının 2. Maddesine göre devletten herhangi bir yardım almamakla birlikte kademeli olarak uygulamaya konan konut ve emlak vergisinden muaf olmak gibi dolaylı yardımlardan yararlanmaktadır. Ayrıca, yeni dini yapıların inşası için dini derneklerin alacağı kredilere devlet garanti verebilmekte ve bir belediyenin dini bir derneğe sembolik bir kira karşılığında uzun vadeli kira vermesi uygulaması söz konusu olabilmektedir.

1981 yılında çıkarılan yasayla birlikte Müslümanlar kendi derneklerini kurmaya başlamışlardır. Bu bağlamda Fransa’da 1986’da Diyanet İşleri Türk İslâm Birliği (DİTİB), 1995’te İslâm Toplumu Millî Görüş (IGMG), 1983’te Fransa İslâmi

¹⁵ Rafia Khader, *Islam Française: The French State's Response to a National Identity Crisis* (Chicago: The University of Chicago, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 9.

¹⁶ Hervé Vieillard-Baron, “L’İslâm en France: Dynamiques, Fragmentation Et Perspectives”, *Information Géographique* 1 (2016), 28.

¹⁷ Kramer, “France’s Muslim Predicament”, 48.

Kuruluşları Birliği (UOIF), 2013'te Fransa Camiler Birliği (Union des Mosquées de France-UMF), 1994'te Lyon Büyük Cami, Bordeaux Büyük Cami gibi farklı çatı kuruluşlar oluşmuş ve bu kuruluşların her birinin önemli etki alanları bulunmaktadır.

Müslümanların bu dernekleşme faaliyetleri sürerken, Paris Büyük Caminin yapımından yıllar sonra Fransız liderlerin Müslümanlarla ilgili projeler geliştirerek kendi tabirleriyle bir Fransız İslâmı oluşturmaya çalıştıkları ve bu şekilde ülkelerindeki Müslümanları kontrol altında tutmak istedikleri görülmektedir. Fransa'da İslâm dinin kurumsallaşma süreci İslâm'ın ülkede görünürliğünün artmasıyla birlikte ılımlı bir Fransız İslâmı oluşturmak amacıyla 1989 yılında dönemin İçişleri Bakanı Pierre Joxe'nin önderliğinde başlamış¹⁸ ve bugüne kadar ülkede çok sayıda Müslüman derneği ve cami kurulmuştur. Fransız İslâmı oluşturma'nın ilk adımı olarak 1989'da İçişleri Bakanı Pierre Joxe Fransız Müslümanlarının çeşitli topluluklarından temsilcilerin yer aldığı Conseil d'Orientation et de Réflexion'u (CORIF, Fransa İslâmı Yönlendirme ve Düşünce Konseyi) kurmuştur. Böylece Joxe, sömürgeciliğin sona ermesinden bu yana Fransa'da Müslüman ibadetinin örgütlenmesini ve temsilini bir "kamu sorunu" haline getiren buna yönelik adımlar atan ilk devlet adamıdır.¹⁹ Bu adımları takip eden Nicolas Sarkozy'nin girişimiyle 2003 yılında Fransız hükümeti, Fransız İslâm'ını temsil eden bir organ ve hükümetle baş muhatap olması amaçlanan Conseil Français du Culte Musulman'ı (CFCM, Fransa İslâm Dini Temsil Konseyi) kurmuş ancak CFCM, bir dizi gerekçeyle eleştirilmiştir. Bazı Fransızlar, devlet eliyle böyle bir kurum oluşturulmasını laiklik ilkelerine aykırı olarak cemaatçılığı teşvik ettiğini savunurken, Müslümanlar ise bu kurumun Fransız Müslümanlarını temsil etmediğini iddia etmektedir. Müslümanlar arasında beklenen karşılığı bulamayan bu kuruluşla ilgili olarak 2017 yılında cumhurbaşkanlığı koltuğuna oturan Emmanuel Macron, Fransa'daki İslâm'ı yeniden yapılandırmak istediğini söylemiş, CFCM'in yapısını da değiştireceğini açıklamıştır.²⁰

CFCM'nin kuruluşundan iki yıl sonra devletin Müslümanlarla ilgili projelere ara vermeden devam ettiği görülmektedir. Bunun bir sonucu olarak 2005 yılında, Başbakan Dominique de Villepin hükümeti, Fondation des Oeuvres de l'İslâm de France'ı (FOIF, Fransa İslâmî Faaliyetler Vakfı) kurmuştur. Amacı, birçok kişinin yabancı fonlamanın etkisinden korktuğu bir bağlamda camilerin inşasını ve imamların eğitimini ve maaşlarını finanse etmek olan bu kurumun siyasi bölünmeler ve mali sıkıntılarla boğuşması nedeniyle etkisi çok az olmuştur. 2015'te yaşanan terör saldırılarının ardından, Fransız hükümeti FOIF'ı yeniden canlandırma girişiminde bulunmuştur. Bu kapsamda, 2016 yılında dönemin Cumhurbaşkanı François

¹⁸ Dakaj vd., "Le rôle de l'Etat Dans la Formation des Imams en France", 11.

¹⁹ Solenne Jouanneau, "Régulariser ou non un Imam étranger en France: Droit au Séjour et Définition du "Bon Imam" en Pays Laïque", *Politix* 22/86 (2009), 147.

²⁰ *La Dépêche*, "Laïcité: Comment Macron Veut Réorganiser le Culte Musulman en France" (Erişim 21.01.2025).

Hollande, vakfın başkanlığına eski senatör Jean-Pierre Chevènement’i atamıştır. Ancak bu karar, Fransa’daki Müslümanlar arasında tepkiyle karşılanmıştır. Zira vakfın başına Müslüman olmayan bir kişinin getirilmesi, birçok kişi tarafından sömürge dönemindeki uygulamaları hatırlatan, paternalist yani Müslümanlara yukarıdan bakan ve onlar adına karar alan yaklaşımın yeniden sahneye çıkışı olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan Hollande, 2013 yılında Paris’in işçi sınıfının yoğun olarak yaşadığı La Goutte d’Or semtinde, kamu kaynaklarıyla finanse edilen dini ve kültürel bir merkez olan İslam Kültürleri Enstitüsü’nü (Institut des Cultures d’Islam) açmıştır. Müslümanların kültürlerini yaşatabilmesi amacıyla inşa edilen bu kompleks, galeri alanları, hamam, çay odası ve ibadethaneler içermektedir.²¹

Bunların dışında Musulmans de France (MF, Fransa Müslümanları) eski adıyla Union des organisations İslâmiques de France’dır (UOIF, Fransa İslâm Örgütleri Birliği) Fransa’daki şemsiye kuruluşlardan biridir. Bu kuruluş, Avrupa İslâm Örgütleri Federasyonu’nun Fransız şubesidir. UOIF, 1983 yılında 15 organizasyondan oluşan bir federasyon olarak kurulmuş ancak 2005 itibarıyla yaklaşık 200 kuruluşu bünyesine alarak daha da genişlemiştir.²² Fransa’daki bir diğer önemli kuruluş ise Suudi Arabistan tarafından desteklenen Association Musulmane pour l’İslâm de France (AMİF-Fransız İslâmı İçin Müslüman Derneği)’dir. Bu kurum, Müslümanların hac, helal gıda gibi konuları ile ilgilenmektedir.²³ Son olarak ülkedeki imamların formasyonuna odaklanmayı kendine misyon edinen ve Paris büyük cami önderliğinde üç Müslüman federasyon tarafından Ulusal İmamlar Konseyi -CNI- kurulmuştur.²⁴

3. Fransa’da İmamlar Hakkında Tartışmalar

2015 Paris saldırıları sonucu Fransa devletinin aşırılıkla mücadele kapsamında cami ve imamları mercek altına alması ve 1905 yasasını revize adımları ülkeyi dinî cemaatlerle günümüze kadar çözülmemiş bir krize sokmuştur. 2020 senesinde “Cumhuriyet ilkelerine bağlılık ve ilkeler şartnamesi” girişimleriyle imam eğitimi ve Ulusal İmamlar Konseyi projeleri, yerel makamlarca imam eğitimini yeniden siyasi tartışmaların ortasına getirmiştir.²⁵ Bu sürecin sonucu olarak 31 Aralık 2023 tarihi itibarıyla yurt dışı finansmanlı imam görevlendirmesi durdurulmuş ve Fransa hükûmeti vize kısıtlaması bulunmayan dinî personel görevlendirmelerini durdurmuştur. İmam eğitiminin Fransa’da ne yönde ilerleyeceği ise büyük bir soru

²¹ Tolan, “A French Paradox?”, 48.

²² Tolan, “A French Paradox?”, 48.

²³ Kramer, “France’s Muslim Predicament”, 62.

²⁴ *Liberation*, “Un Premier Conseil National des Imams Installé Sans Faire L’unanimité Chez les Musulmans de France,” (Erişim 17.01.2025).

²⁵ Sylvie Rubiliani-Lenne, “l’enseignement Moral et Civique en France en 2020 De L’extrême Violence à la Reconquête du Vivre Ensemble”, *Topique* 151 (2021), 156.

işareti olarak dinî cemaatlerin çözüm arayışlarında bulunduğu bir problem olarak kalmıştır.²⁶

Müslüman temsilcilerine göre hükümet, hiçbir zaman sorun yaratmayan ve köken ülkeleri tarafından kontrol edilen son derece uygun imamları hedef alarak yanlış yere yönelmiştir.²⁷ İçişleri Bakanlığında kamu özgürlükleri ve hukuk işleri müdürü olan Thomas Andrieu gibi bazı uzmanlar da menşe devletlerin desteğiyle çalışmak için ülkeye gelen imamların ülkeleri için daha avantajlı olduğunu düşünmekte, bu imamların maaşlarının doğrudan devlet tarafından ödeniyor olmasının yanısıra onların köken devletleri tarafından kontrol ediliyor olmaları ve hiçbirinin radikalleşme aracı olmamasının önemini vurgulamaktadır. Bununla birlikte ülke dışından gelen imamlara karşı katı bir tavır takınılmasına karşın Fransa'da İslâm ile diğer dinler arasındaki uygulamalara bakıldığında bir çifte standardın varlığı görülmektedir. Örneğin Fransa'ya çalışmak için gelen ve sayıları Fransa Piskoposlar Birliği rakamlarına göre 2.000'den fazla olan Fransız piskoposluklarının çalışanları herhangi bir takibe tutulmamakta ve laiklik ile ilgili eğitim almış olma şartı koşulmamaktadır.²⁸ Oysaki yeni yasada ülkede çalışacak imamların Fransızca bilmesi, Fransız yasaları ve laikliği üzerine bir eğitim almış olması şartı koşulmaktadır.

Fransa'daki Müslümanlar arasında son günlerde yaşanan gelişmelere bağlı olarak gündem imamlar ve onların eğitimi de olsa esasında uzunca bir süredir Fransa kamuoyunda genel olarak İslâm hakkında tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmalara karşı Müslümanlar arasında öne çıkan bazı isimlerin çalışmaları ve çözüm önerileri göze çarpmaktadır. Bu isimlerden Hakim El Karoui, Fransa'daki İslâm'ın durumuyla ilgili araştırma projelerinde ve politika çözümleri önermede derinlemesine yer almış ve Fransız İslâmı hakkında "Institut Montaigne" tarafından düzenlenen 2016'da "Un Islam Français est Possible" ile 2018'de "La Fabrique de l'İslâmisme" adlı çalışmalara başkanlık etmiştir. Karoui yaptığı çalışmalarda özetle çözümün Fransa'daki Müslüman elit tarafından önerilmesi gerektiğine inanmaktadır. Yine sunulan çözüm önerilerinin normatif ve Fransız laiklik değerleriyle tutarlı olması gerektiğini savunmaktadır. Karou'nin önerdiği Fransız İslâmı, köklerine sadık kalırken laikliğin temel değerlerine uyan bir İslâm'dır.²⁹ Tartışmalarda öne çıkan bir diğer isim ise Merwan Muhammed'dir. Fransa'da, Collectif contre l'İslâmophobie en France (CCIF) -Fransa'da İslâmofobiye Karşı Kolektif- direktörü olarak görev yapmış olan Marwan Muhammad Müslümanların problemlerinin çözümünün Fransız devletinden bağımsız oluşumlarla çözülmesi gerektiğini savunmaktadır. Hedeflerini ise Müslüman toplulukların kendilerini

²⁶ Abdullah Ergün, "Avrupa'da İmam-Hatip Eğitimi", *Perspektif* (Erişim 30.05.2024).

²⁷ Ferhan Köseoğlu, "Fransa'nın 'Statüsüz' İmamları ve Fransa'da İmam Eğitimi", *Perspektif* (Erişim 03.05.2025).

²⁸ Robin Richardot, "Fin des 'Imams Détachés' en France: Un an Après, une Difficile Mise en Place", *Le Monde* (Erişim 01.01.2025).

²⁹ Ergün, "Avrupa'da İmam-Hatip Eğitimi".

organize etmelerine yardımcı olmak, aralarındaki iletişimi geliştirmek, en iyi uygulamaları paylaşmak, Fransa’daki Müslümanların imajını iyileştirmek ve ayrımcılıkla mücadele etmek olarak açıklamaktadır.

Karoui ve Mohammed’in çalışmaları devam ederken, imamların yeterli bir eğitime sahip olmadıkları ve mevcut statüleri ile ilgili tartışmalar da devam etmektedir. Sayıları 300 olduğu açıklanan konsolosluk imamları 1 Ocak 2024 itibarıyla statülerini kaybetmişlerdir. Atanmış imamlar, yabancı bir güce bağılıkları nedeniyle Fransız hükümeti tarafından “İslâmcı ayrılıkçılığın” başlıca taşıyıcıları olarak hedef alınmışlardır. Ancak Fransız Müslüman İbadet Konseyi başkan yardımcısı Abdallah Zerki’ye göre, genel olarak eğitildikleri ve onları gönderen ülkeler tarafından iyi kontrol edildikleri için gerçek bir tehlike oluşturmamaktaydılar. Zerki, “Google imamları” olarak adlandırdığı, “istediklerini söylemek ve yapmak için” gelen ve kendilerini vaiz ilan edenlere karşı daha temkinli davranılması gerektiğini savunmaktadır. Aynı görüş, bugün “ayrılıkçılığın, köktencilüğün ve aşırıcılığın camilerden çok sosyal ağlarda geliştiğine” inanan Bordeaux cami imamı tarafından da tekrarlanmıştır.³⁰

Kiliseleri ve Devleti ayıran 1905 kanununda tanımlandığı şekliyle Fransız laikliği ilkesi, devletin dini mezheplerin oluşumuna, işleyişine, finansmanına veya örgütlenmesine müdahale etmesine izin vermemektedir. Ülkedeki sol partiler, İslâm dininin ülkelerinde artık milyonlarca müntesibi ile Fransız toplumunda önemli bir yere sahip olduğu gerekçesiyle 1905 tarihli yasanın İslâm lehine uyarlanması yönünde çağrılar yapmaktadırlar. ‘Rassemblement National Parti’ gibi aşırı sağ partiler ise Müslüman ülkelere gelen her türlü finansmanın kesilmesi ve Fransız medeniyetiyle bağdaşmayan görüşlere sahip olması muhtemel tüm imamların sınır dışı edilmesi yönünde sert bir politika çağrısında bulunmaktadır. Atanan imamlar sorunu ortadan kaldırdığında geriye iki sorun kalmaktadır. Birincisi, Fransız hükümetinin Fransa’da giderek artan oranda yapılmasını istediği imam eğitiminin “Cumhuriyetin kanun ve ilkelerine saygılı” bir eğitimle yapılması ikincisi ise Fransız topraklarında yabancı imamların varlığına bakılmaksızın devam edecek olan dış finansmandır.³¹ Bu noktada Batılı ve çoğulcu bir toplumun değerlerini temsil eden imamlar, yabancı imamların yerine kimin geleceği konusunda kaygı taşımaktadır. Fransa’da yabancı imamların geri gönderilmesiyle imam sıkıntısı ile birlikte geride kalanların da genellikle yetersiz eğitime sahip olduğu düşünülmektedir. Zira iyi bir imamın aynı zamanda ilahiyat diplomasına da ihtiyacı olduğu gerçekliğine karşın imamlık mesleği ile ilgili bu konuda Fransa’da bir düzenleme yapılmadığından Fransa’daki Müslüman gençlere çekici gelmemektedir. Bu nedenle mesleğin tanınmış bir diplomayla profesyonelleşmesine yönelik bir talep olduğu görülmektedir. Fransa’da görev yapan çoğu imamın ya hiçbir dini eğitimi bulunmamakta ya da düşük eğitimli olduğu yapılan araştırmalarda ortaya

³⁰ Lauzun, “French Government Puts an End to Imams Paid by Foreign Countries”.

³¹ Nicolas Meizonnet, “UOIF Et Frères Musulmans: Nous Laissons Faire!” (Erişim 25.05.2024).

konmuştur. Yapılan bir araştırmada kendisiyle görüşülen 30 imamdan sekizi, eğitim düzeyi çok düşük olan ya da hiç olmayan, işçi imamlar olarak nitelendirilen kimselerdir.³² Bu tür bir imamın, dindar olması, Kur'an'ın bir kısmını ezberlemesi veya toplumun sosyal ihtiyaçlarına bazı cevaplar vermesi nedeniyle, işçi topluluğu tarafından namaz kıldırması talep edilmektedir.³³ Yine kendisiyle görüşülen 30 imamdan 18'inin İslâm dünyasında kendi ülkelerinde eğitim aldıkları din eğitimi geçmişleri bulunmaktadır. Bu imamlar Avrupa'ya imam olma niyetiyle gelmemekle birlikte başka seçenekleri olmadığı için imamlık yapan kimselerdir. Bu şekilde imamlık yapanlar ise işçi imam olarak nitelendirilen imamlara göre daha özgüvenli, karizmatik ve bilgilidirler. Bu nedenle topluluklarında daha fazla saygı görmekte, zamanla büyük şehirlerdeki daha büyük camilerde imam olabilmektedirler. Son olarak, görüşülen 30 imamdan yalnızca biri Fransa'da imamlık eğitimi alarak diploma almıştır.³⁴

4. Fransa'da İmamların Eğitimi ve Mevcut Durum

Fransa'da imamların mevcut statüsünü anlayabilmek için konunun yasal çerçevede nasıl değerlendirildiğine bakmak gerekmektedir. 1802 yılında Fransa'da kurulan Konkordato rejimi, kamu hukuku çerçevesinde örgütlenen ve finanse edilen Katolik, Reformcu, Lutheran ve Yahudilik olmak üzere dört dini tanımıştır. Buna göre, devlet din adamlarının maaşından sorumluydu ve atamalarını yapmaktaydı. Diğer mezhepler ve dinler ise tanınmamaktaydı. 1905 yasası konkordato statüsünün devam ettiği Alsace-Moselle hariç, bu rejime son vererek tüm dinlere eşit yaklaşmıştır. Bu kanun, tanınan ve tanınmayan dinler arasındaki karşıtlığa son vererek dinleri özel hukuka tabi tutmuştur. 1905 tarihli kanunun 2. maddesi, 1 Temmuz 1901 tarihli kanuna göre dini derneklerin statüsünü düzenlemektedir. Devletin dinleri bu şekilde kültürel dernek olarak tanıması sayesinde ülkedeki topluluklar başta mali olmak üzere bazı avantajlardan yararlanabilmektedirler.³⁵ Ülkede görev yapan imamlar, halihazırda bu derneklerin bir çalışanı olarak bulunmakta, maaş ve sigorta gibi ödemeleri dernekler tarafından karşılanmaktadır.

Sömürge tarihi olan Fransa'da Müslümanların toplum ve siyasette konumları diğer Avrupa ülkelerine nazaran daha eskiye dayanmaktadır. Fransa'yı diğer Avrupa ülkelerinden ayıran iki olgu bulunmaktadır. Bunlardan ilki Fransa'nın Müslümanların köken çeşitliliği bakımından en fazla olduğu ülke olmasıdır. Fransa'nın özellikle Mağrip bölgesindeki sömürgecilik geçmişi, eski sömürge

³² Romain Sèze, *Être Imam en France: Transformation du 'Clergé' Musulman en Contexte Minoritaire* (Paris: CERF, 2013), 39.

³³ Mohammed Haşhaş, "The European Imam. A Nationalized Religious Authority", *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, ed. Mohammed Hashas vd. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018), 90.

³⁴ Sèze, "Être Imam en France", 75.

³⁵ Dakaj vd., "Le Rôle de l'Etat dans la Formation des Imams en France", 7.

halklarıyla özgün ilişki biçimlerinin oluşmasına yol açmıştır. Fransa’daki akademik yazında Mağrip ifadesiyle Cezayir’in kastedildiği anlaşılmakta ve bu bağlamda, Fransa ile Cezayir arasındaki özel ilişkinin, Fransa’da İslam’ın algılanma biçimini belirleyen temel bir unsur hâline geldiği görülmektedir. Bu tarihsel bağlam, ülkedeki İslam’ın kurumsallaşmasına yönelik her türlü girişimin de zeminini oluşturmaktadır. İkinci olarak Fransa’da laiklik, dini alana her türlü müdahaleyi yasaklamaktadır. Ancak 25 yılı aşkın süredir Fransız devleti, Müslümanların ibadetinin kurumsal olarak ifade edilmesini kolaylaştırmaya çalışmaktadır. Paradoksal bir şekilde, 1905 yasası, Devletin gerçek müdahale alanını sınırlandırırken farklı ırklardan Müslümanların menşee devletlerine onları idare etme izni vermiştir. Bu duruşun Müslümanların din adamı yetiştirme anlayışına da doğrudan etkisi olmuştur.³⁶

1905 Laiklik Yasası ile din ve devlet işlerini kesin biçimde ayıran Fransa, uzun yıllar boyunca dinî cemaatlerin organizasyonlarına müdahil olmamayı tercih etmiştir. Ancak 1970’li yıllardan itibaren ülkedeki Müslüman nüfusun sayıca artmasıyla birlikte, Fransa devleti bu topluluğun dinî ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla köken ülkelerden – başta Cezayir, Fas ve Türkiye olmak üzere – imam ve hatip talep etmeye başlamıştır. Bu uygulama, daha sonra “Konsolosluk İslamı” (Islam consulaire) olarak adlandırılan modele dönüşmüştür. Bu model çerçevesinde imamların görevlendirilmesi ve finansmanı doğrudan köken ülke devletlerinin kurumları (örneğin Türkiye’den Diyanet, Fas’tan Habous Bakanlığı) tarafından sağlanmış; Fransa ise bu sürece doğrudan müdahil olmaktan kaçınmıştır. Bu yaklaşım, İslam’ın Fransa’daki kurumsallaşmasının uzun süre dış aktörler üzerinden yürütülmesine neden olmuştur. Fransız devleti, bu dış bağlantılı yapıyı başlangıçta pragmatik bir çözüm olarak benimsemiş hem toplumun dinî taleplerini karşılamış hem de bu yolla olası radikalleşme risklerinin önüne geçileceğine inanmıştır. Öte yandan, imam gönderen devletler de bu yapı sayesinde hem diasporayı denetleme imkânı bulmuş hem de yurtdışında yaşayan vatandaşlarının ülkelerine sağladığı ekonomik katkıyı sürdürmüştür. Ancak zamanla, bu sistemin Fransa’daki İslam’ın yerleşmesini ve Fransız toplumuyla uyum içinde gelişmesini engellediği eleştirileri yükselmiştir. Bu eleştirilere göre Fransa’da yaşayan Müslümanlar, dini temsil açısından Fransız toplumuna değil, köken ülkelere bağlı yapılar aracılığıyla yönetilmeye devam etmişlerdir. Bu durumun, Fransa’nın laiklik ilkesiyle çelişen ve toplumsal bütünleşmeyi zora sokan bir bağımlılık ilişkisi doğurduğu iddia edilmiştir.³⁷

Özellikle 1990’lı yıllardan itibaren Fransa’daki akademik ve politik tartışmalarda yer bulan ve Avrupa’daki Müslüman toplulukların dinî temsil ve organizasyon biçimlerini anlamak için geliştirilmiş eleştirel bir kavram olarak ifade edilen Konsolosluk İslâmı uygulamasının iki biçimi bulunmaktaydı. Bunlardan ilki

³⁶ Bernard Godard, “Les États Musulmans et l’Islam de France”, *Politique Étrangère* 3 (2015), 178.

³⁷ Jardin, “A French Islam is Possible”, 33.

Cezayir, Tunus ve Türkiye’den göç eden ve nüfus üreten ülkeler tarafından geliştirilen konsolosluk İslâmı modeli. Konsolosluk İslâmının ikinci modeli ise küresel ölçekte İslâmî bir ideoloji yaymak isteyen Suudi Arabistan ve Katar gibi göçmen olmayan Devletler tarafından oluşturulan modeldir. Onlar için Avrupalı Müslümanlar önemli bir hedef kitleyi temsil etmektedir ve bu nedenle mümkün olduğunca çok sayıda Avrupalı Müslümana ulaşmak için geniş bir örgütsel ağ oluşturmuşlardır. O dönemde Fransa’da hedeflenen şey, anlaşmaya varılan ülkelerden gelen imam ve hatiplerle kontrol dışı vaiz ve dinî personelin Fransa camilerinde alan bulmasını önlemektir. 90’lı yıllardan itibaren katı laik devlet anlayışına sahip Fransa Cumhuriyeti, siyasal ve toplumsal alanda belirgin hâle gelen Müslüman cemaatin meselelerini görüşmek adına temsilci arayışına girmiş böylelikle farklı modellerde dinî kuruluşların bir araya gelmeleriyle İslâm temsil kurumları oluşmaya başlamıştır. Özellikle Cezayir, Fas ve Tunus gibi Kuzey Afrika ülkeleri kökenli Müslümanların yoğunlukta yaşadığı Fransa’da İslâmî meseleler bir yanıyla kültürel-etnik etkilerle de tartışılır olmuştur. İslâm dininin Cumhuriyet ilkeleri çerçevesinde kurumsal bir kimliğe büründürülmesi çabaları hiç şüphesiz ülkede görevde bulunan imamların yurt dışı finans desteği ve bağlantılarının kesilmesiyle ilişkilendirilerek farklı modeller üzerinde çalışılmaya başlanmıştır.³⁸ Ülkedeki Müslümanları kendi deyimleriyle dış etkilerden uzak tutmak isteyen Fransa, uzun süredir Fransa’da imamların kendi Müslüman vatandaşları arasından ve kendi ülkelerinde eğitim görmek suretiyle çalışabilmelerinin yollarını aramaktadır.

Bununla ilgili olarak 1990’da Chateau-Chinon şehrinde kurulan Avrupa İnsan Bilimleri Enstitüsü (IESH) İslâmî cemaatler tarafından oluşturulan ilk modeldir. Almanya, Finlandiya ve İngiltere’de de şubesi bulunan bu kuruluşta halihazırda bay bayan 200 öğrenci eğitim görmekte eğitimin kapsamını ise Arapça, Dini Bilimler ve Kur’an-ı Kerim dersleri oluşturmaktadır. Eğitim 32 hafta ve iki yarı yıl şeklinde 3 yıl sürmektedir. Avrupa İnsan Bilimleri Enstitüsü amaçlarını ise hem Arapça hem de orijinal dilinde (Fransa’da ise Fransızca gibi) öğretim yapabilen, Din Bilimleri alanında ve bunların uygulanmasında yetkin, içinde geliştikleri sosyo-kültürel gerçekleri tam olarak anlayan din adamları yetiştirmek şeklinde açıklamaktadır.³⁹

Cezayir kökenli Müslüman bir kuruluş tarafından kurulan enstitüye karşı geliştirilen alternatif model, 1993 yılında Paris Ulu Camii bünyesinde ve Fransa İçişleri Bakanlığı’nın desteğiyle kurulan El-Gazali Enstitüsü olmuştur. Bu enstitüde, özellikle manevi rehberlik başta olmak üzere İslam bilimleri alanında sistemli bir eğitim programı uygulanmaktadır. Aynı yıl faaliyete geçen İbn Badis Okulu, El-Gazali Enstitüsü’nün imam ve din görevlisi yetiştirme faaliyetlerinin merkezini oluşturmuş; bunun yanında Arap dili eğitimi sınıfları ve İslam sanatlarına yönelik öğretim de Paris Ulu Camii bünyesindeki eğitimsel faaliyetlerin kapsamına dahil

³⁸ Jardin, “A French Islam is Possible”, 33.

³⁹ IESH, “Formation D’imams et de Cadres Religieux Depuis 1990” (Erişim 24.12.2024).

edilmiştir. El-Gazali Enstitüsü'nde imam eğitimi, üç yıla yayılan ve dört dönemden oluşan bir yapı içerisinde yürütülmektedir. Eğitim programının, alanında uzman eğiticiler tarafından verildiğine vurgu yapılarak yüksek bir pedagojik kalite sunulduğu savunulmaktadır. Dersler, ağırlıklı olarak hafta sonları gerçekleştirilmekte olup, Paris'in yanı sıra Lille, Marsilya, Istres, Rive-de-Gier ve Les Mureaux gibi şehirlerde bulunan beş farklı ek merkezde de erişilebilir durumdadır. 2024 yılında 63 mezun veren bu enstitü 2025 yılı itibariyle merkez ve bahsi geçen dört şehirde bulunan şubelerinde 270 öğrenci eğitim görmektedir.⁴⁰ Bu eğitim modeli, mezunlara yalnızca camilerde görev yapma imkânı sunmakla kalmamakta; aynı zamanda hastaneler, askerî kurumlar ve cezaevleri gibi kamusal alanlarda da manevi rehberlik hizmeti sunmalarını mümkün kılmaktadır.⁴¹ Bununla birlikte, bu tür enstitülerin kurulması Fransa'da imamlık kurumuna ilişkin toplumsal ve siyasal beklentileri tam anlamıyla karşılayamamıştır. Özellikle imamların Fransızca yeterliliği, Cumhuriyet değerlerine bağlılıkları, kültürel entegrasyonları ve Fransa'daki aidiyet düzeyleri gibi konular, kamuoyunda ve siyaset çevrelerinde tartışma konusu olmaya devam etmiştir. 2000'li yılların başından itibaren, laiklik ilkesine sıkı biçimde bağlı olan Fransız devleti, üniversitelerde doğrudan teoloji fakülteleri kurulması konusunda tarafsız bir tutum benimsemiş; buna karşın din görevlilerine yönelik olarak din, laiklik ve cumhuriyet değerleri odağında çeşitli formasyon programlarını desteklemiştir. Ayrıca, El-Gazali Enstitüsü'nün Paris Katolik Enstitüsü ile ortaklaşa düzenlediği ileri düzey eğitim programları, dinî eğitim alanında disiplinler arası bir iş birliği modelinin de gelişmesine katkı sağlamıştır.⁴²

Fransa'da imam eğitimiyle ilgili bir diğer kuruluş UMF'dir. UMF her yıl Fas'ın başkenti Rabat'ta bulunan "İmam, Vaiz ve Kadın Vaizlerin Eğitimi İçin Mohammed VI Enstitüsü'ne (Institut Mohammed VI pour la Formation des Imams, Morchidines et Morchidates) Fransa'dan öğrenci göndermektedir. Enstitünün Fransa için ayırdığı maksimum kontenjan 50'dir. Eğitimin başladığı ilk yıl olan 2015'te Fransa'dan 10 öğrenci bu programa katılırken 2016 yılında biri bayan olmak üzere 33 öğrenci eğitim için bu kuruma gelmiştir.⁴³ Fas'taki bu enstitüde eğitimler 3 yıl sürmekte, öğrencilerin barınma ve yemek ihtiyaçları karşılanarak burs verilmektedir. Fransa ile Fas arasında 2015 yılında imzalanan ortak bildirinin ardından Fransa'daki Müslüman toplumlara yönelik din görevlisi ihtiyacını karşılamaya yönelik kurumsal bir iş birliği modeli çerçevesinde faaliyetlerini sürdüren bu enstitüde verilen eğitim, geleneksel İslam ilimleri ile modern toplumda dinî rehberlik faaliyetlerini birleştiren

⁴⁰ Hanan Ben Rhouma, "Formation des Imams: La Grande Mosquée de Paris Inaugure L'école Nationale Ibn Badis, *Saphirnews* (Erişim 07.05.2025).

⁴¹ "À La Grande Mosquée De Paris: Une Formation Des Imams et Des Mourchidates", *Iqra* (Erişim 20.12.2024).

⁴² Ergün, "Avrupa'da İmam-Hatip Eğitimi".

⁴³ Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, "Institut Mohammed VI de Formation des Imams Prédicateurs et des Prédicatrices" (Erişim 05.05.2025).

bütüncül bir yaklaşıma dayanmaktadır. Program kapsamında başta Kur'an-ı Kerim, hadis, fıkıh (özellikle Malikî mezhebi temelinde), akaid, İslam tarihi, ahlak ve maneviyat gibi klasik dinî ilimler öğretilmektedir. Bunun yanı sıra, öğrenciler Arapça (hem klasik hem modern), Fransızca ve bazı durumlarda İngilizce dil eğitimi de almaktadır. Fransa'dan gelen öğrenciler için özel olarak, laiklik ilkesi, Cumhuriyet değerleri, dinî çoğulculuk, kültürel arabuluculuk ve Fransız toplumu ile uyum gibi başlıklarda dersler sunulmakta; bu sayede imamların toplumsal entegrasyonu teşvik edilmektedir. Programın sonunda öğrencilere diplomaya denk gelen bir yeterlilik belgesi verilmektedir. Bu belge, Fransa'daki camilerde, hastanelerde, cezaevlerinde ya da diğer kamu kurumlarında görev alacak din görevlileri için mesleki bir yetkinlik göstergesi niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte program, sadece teolojik bilgi aktarımına değil, aynı zamanda pratik rehberlik becerilerine de önem vermektedir. Öğrenciler vaaz ve hutbe hazırlama, cemaat yönetimi, psikososyal destek sunma gibi alanlarda uygulamalı eğitimden geçmekte; hastane, ordu veya cezaevi gibi kurumlarda dinî rehberlik yapabilecek donanımına sahip bireyler olarak yetiştirilmektedirler. Enstitü, Fas'ın Malikî fıkıh geleneğini temel almakla birlikte, radikal dini yorumlara karşı önleyici ve ılımlı bir İslam anlayışını teşvik etmekte; bu yönüyle Fransa'nın "radikalleşmeye karşı koruyucu imam eğitimi" vizyonuna da katkı sağlamaktadır.⁴⁴

Fransa'da Strasbourg Ulu Caminin kurduğu "İslamica" adlı bir imam okulu da bulunmaktadır. Enstitüde eğitim veren görevlilerin büyük çoğunluğu da yurt dışından gelmekte ve Fas tarafından finanse edilmektedir. Bu okulda eğitim gören imam adayları aynı zamanda 2022 yılında Strasbourg Üniversitesinde yer alan İslâmoloji Enstitüsünde hukuk ve sosyoloji derslerine de katılmaktadırlar. Lyon ve Paris'teki büyük camilerde de İmam Okulu projeleri devam etmektedir. Ancak bu projelerin hepsi hem ekonomik hem de personel açısından köken ülkelere bağımlıdır. İmamların yetersiz eğitimini gidermeye çalışan ve halihazırda devam eden programların başlıca hedeflerinden biri imamlar için bir bağlam sağlamaktır. Bu programlar karşılaştırmalı din, laiklik ve Fransa'da din ile devlet arasındaki ilişki gibi konuları ele almaktadır. "Emouna, L'Amphi des Religions" başlıklı bu tür bir program Eylül 2016'da Sciences Po'da başlatılmıştır. Institut Catholique de Paris ise 2008'de "kültürlerarası, laiklik, dinler" başlıklı bir diploma programı oluşturmuştur. Bunun dışında Fransa Sevrân'da bir pilot program uygulanmaktadır. Bu programda imamlara Fransızca vaaz vermek için gerekli dil becerileri ile Fransız laikliği ilkelerine dair temel bir eğitim verilmektedir. 2015 yılında kurulan bu pilot programı valilik finanse etmekte, Belediye ise eğitimler için tesislerinin kullanılmasına olanak sağlamaktadır. Bu şekilde Fransız resmi makamlarının desteğiyle yapılan eğitimde imamlar, haftada on iki saat Fransızca eğitim görmekte sonrasında Institut Catholique de Paris'te yukarıda belirtilen programa kaydolmaktadır.⁴⁵

⁴⁴ UMF, Qui Sommes Nous (Erişim 05.05.2025).

⁴⁵ Kramer, "France's Muslim Predicament", 61.

Burada İmam Eğitimi konusunda kendisine bağlı 300 dernek ile Diyanet İşleri Türk İslam Birliği -DİTİB-’in faaliyetlerine ayrı bir parantez açmakta fayda vardır. Zira Fransa’da Müslümanlara ait 3000 kadar camii olduğu varsayılmakta ve bunların yaklaşık 400 civarının Türklere ait olduğu tahmin edilmektedir.⁴⁶ Türklere ait 400 caminin 300’ü ise DİTİB’e bağlıdır. Ayrıca Türkler Fransa’daki Müslümanların %10’unu temsil etmesine rağmen yabancı ülkelerden Fransa’ya görevlendirilen 300 imamın yarısı Türkiye’den istihdam edilmekteydi. Yine metrekare olarak en büyük camilere Türklerin sahip olması, Fransa DİTİB’in ülkedeki Türklerin dini faaliyetlerini yönetmedeki gücünü göstermesi açısından önemlidir.⁴⁷ DİTİB’in, Fransa’da tartışma konusu olan ve ülke dışından gelen imamlarla ilgili tartışmaların neticesinde halihazırda artık ülke dışından imam kabul edilmemesi durumuna karşı uzunca süredir tedbirlerini almakta olduğu görülmektedir. Beklenen bu duruma karşı DİTİB, Fransa’da istekli Türk gençlerini 2006’da başlatılan ve yurt dışında yaşayan Türk gençlerine ya da Türkiye kökenli olmayan diğer adaylara yönelik Türkiye’de dini yükseköğrenim imkânı sağlamak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından başlatılan ve koordine edilen bir burs programı⁴⁸ olan Uluslararası İlahiyat Programına -UIP- yönlendirmiştir. Bu şekilde eğitim gören gençler, Fransa’daki imam krizinin sonucu camilerin boş kalmamasında önemli rol oynamışlardır. Fransa genelinde UIP programının başladığı tarihten bu yana 254 genç mezun olmuştur. Bu gençlerden 65 erkek ve 94 kadın olmak üzere 159’u Fransa’daki camilerde istihdam edilmiştir. Yine bu program çerçevesinde halihazırda Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören ve Fransa’da oturumu olan 206 UIP öğrencisi genç bulunmaktadır.⁴⁹

Yine 2024 itibari ile artık yurtdışından imam istihdamının yasaklanmasıyla Fransa DİTİB, “İmam Yetiştirme Okulu” ile imam yetiştireceğini duyurmuştur. Buna göre Fransa’da görev yapacak nitelikli din görevlilerinin yetiştirilmesi amacıyla 2025 yılı yaz döneminde başlaması planlanan Türkiye / İstanbul’da bir eğitim programı hazırlanmıştır. Program, Diyanet İşleri Başkanlığı ve DİTİB iş birliği ile yürütülecek ve mezun olan katılımcılar Fransa’daki DİTİB derneklerinde imam olarak görev alacaklardır. Avrupa vatandaşlığı bulunan ya da Fransa’da oturumu olanlara yönelik proje kapsamında katılımcılara burs ve barınma imkanları sağlanacağı da duyurulmuştur. Eğitim süresi iki yıl olan program kapsamında katılımcılara imamlık mesleği için gerekli olan teorik ve pratik bilgiler verilecektir. Ayrıca program kapsamında her sene üç ay camilerde staj yapılmasıyla imam adaylarının

⁴⁶ William Audureau, “Que Pèse Vraiment la Turquie dans L’islam de France?”, *Le Monde* (Erişim 31.01.2025).

⁴⁷ Marie-Amélie Lombard-Latune, Pascal Airault “Imams et Enseignants Détachés: un Accord en Trompe-l’œil Avec la Turquie”, *Journal l’Opinion* (Erişim 31.01.2025).

⁴⁸ T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Uluslararası İlahiyat Programı Tanıtım ve Başvuru Kılavuzu (Erişim 02.02.2025).

⁴⁹ Gülsevim Yılmaz, *UIP Mezunları Hakkında* (E-Posta 02.05.2025, Alıcı Zehra Gelici).

teorik bilgilerini pratiğe dökmesi hedeflenmektedir.⁵⁰ Bu eğitimlerin yanı sıra DİTİB, hizmet içi eğitim çalışmalarına da ciddi anlamda önem vermekte ve göreve alınan imamları belli aralıklarla eğitime almaktadır. Bu bağlamda DİTİB eğitim merkezi olarak 2015'te Fransa'nın Strasbourg şehrinde faaliyete geçen "Strasbourg Diyanet Akademi Merkezi" kullanılmaktadır.⁵¹ Aynı merkezde "Yunus Emre Açık Öğretim İmam Hatip Lisesi" adıyla bir de imam hatip lisesi bulunmaktadır. Son 5 yılda 142 mezun veren bu kurum mezunlarının bir kısmı Uluslararası İlahiyat Programı'na katılmıştır.⁵²

Bu faaliyetlerden anlaşılmaktadır ki, farklı etnik kökenlerden Müslümanlara ait şemsiye kuruluşların çabalarıyla ülkede bir İmam Eğitimi sistemi geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bu konuda Fransa'da teoloji alanında bir lisans eğitiminin olmayışı önemli bir eksiklik olarak görülmektedir. Fransa'nın mevcut durumu diğer Avrupa ülkeleri ile karşılaştırıldığında çoğu Avrupa ülkesinde rahipler veya papazların bir üniversitede teoloji eğitimi aldığı görülmektedir. Fransa'da ise durum daha karmaşıktır. 1905'ten beri anayasada mevcut olan Laiklik ilkesiyle birlikte devlet ile din kesin olarak ayrılmıştır. Bu gerekçeyle okullarda din dersleri ve üniversitelerde ilahiyat fakülteleri bulunmamaktadır. Bunun tek istisnası Alsas'tır. 1905 yılında bölge hâlâ Alman İmparatorluğu'nun elinde olduğundan 1918'de tekrar Fransa'nın kontrolüne girmesine rağmen halk laikliği reddettiği için bölgede bu konuda bir değişiklik yapılmamıştır. Bu nedenle Alsas bölgesinde yer alan Strazburg Üniversitesi Fransa'daki tek Hristiyan teoloji fakültesine sahip üniversitedir ve Strazburg şehri kiliselerin yanı sıra camilere de mali destek sağlamaktadır. Ancak orada bile İslâmi İlahiyat Fakültesi kurma planları şu ana kadar başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Fransız üniversitelerinde İslâm dünyası ve İslâm üzerine dersler verilmektedir ama bunlar sosyal ve insan bilimleri kapsamındaki derslerdir. Bundan dolayıdır ki, imam adaylarının ilahiyat eğitimi için yurt dışına gitmeleri gerekmektedir.⁵³ Oysa hükümetin isteği imamların ülke içinde eğitim almış olmasıdır.

Gelinen sürece kadar bu konuda yeterli olmasa da çeşitli adımlar atılmış ve yukarıda bahsedildiği üzere imam yetiştirme üzerine bazı enstitüler kurulmuştur. Fakat kurulan bu enstitüler, Fransa'da toplum ve siyasetin imam beklentisini azaltmadığı gibi imamların dil yeterliliği veya Cumhuriyet ilkelerine bağlılığı tartışmalarını devam ettirmiş, kültür ve aidiyet gibi konularda eleştiriler artmıştır.

⁵⁰ Fransa DİTİB, "İmam Yetiştirme Okulu" (Erişim 02.02.2025).

⁵¹ Aslan, Diyanet İşleri Türk İslam Birliği'nin (DİTİB) Din Eğitimi ve Din Hizmetleri Çalışmaları, 42.

⁵² Anadolu Ajansı, "Strazburg Yunus Emre Açık Öğretim İmam Hatip Lisesi 4. Dönem Mezunlarını Verdi" (Erişim 03.05.2025).

⁵³ Marie-Hélène Thibault, "France no Longer Wants Foreign Imams But no Solutions are Offered", *ME-NA Research Center* (Erişim 20.12. 2024).

Sonuç

Fransa’da imam eğitimi ve imamların statüsü, ülkenin laiklik anlayışı, sömürgecilik geçmişi ve göçmen politikaları çerçevesinde şekillenmeye devam etmektedir. 1905 Laiklik Yasası ile din ve devlet işleri kesin olarak ayrılmış olmasına rağmen, Müslüman nüfusun artışı ve ibadet yerlerinin kurumsal organizasyon ihtiyacı, Fransa’yı zaman içinde çeşitli düzenlemeler yapmaya yönlendirmiştir. İlk etapta “Konsolosluk İslamı” modeli çerçevesinde imamların büyük ölçüde Müslüman kökenli ülkelere temin edilmesi tercih edilirken, 2000’li yıllardan itibaren imamların yerel eğitim almasını teşvik eden politikalar ön plana çıkmıştır. Ancak bu süreçte imam eğitimi ve istihdamına ilişkin pek çok yapısal sorun da gündeme gelmiştir. Öncelikle, Fransa’da imam eğitimi konusunda belirgin eksiklikler devam etmektedir. Fransa’da Alsas bölgesi dışında Teoloji fakültelerinin olmayışı, imam adaylarının dil yeterliliklerinin düşük seviyede bulunması ve imamların finansal bağımsızlığının sağlanamaması gibi meseleler halen tartışma konusudur. Strasbourg, Paris ve Lyon gibi kentlerde yerel imam eğitimi sağlamak amacıyla çeşitli okullar kurulmuş olsa da, bu kurumların büyük ölçüde dış finansmana bağımlı olması, Fransa’nın bağımsız bir “Fransa İslamı” oluşturma hedefiyle çelişmektedir. Bu doğrultuda, Fransız hükümeti imam yetiştirme süreçlerini yerelleştirme ve yabancı devletlerin etkisini azaltma yönünde adımlar atmaktadır. Bununla birlikte, Fransa’daki imamların statüsü ve istihdamı, yeni düzenlemeler sonucunda ekonomik ve idari sorunlarla da karşı karşıya kalmıştır. Özellikle imamların oturma izinleriyle ilgili prosedürlerin karmaşıklığı, imamların “din görevlisi” yerine “sosyal animatör” statüsüne alınması gibi uygulamalar, mevcut imamlar için belirsizlik yaratmaktadır. Bunun yanı sıra, yeni yasal düzenlemeler imamların yerel olarak yetiştirilmesini zorunlu kılarken, Fransa’da bu ihtiyaca yanıt verecek nitelikte ve yeterli sayıda eğitim kurumunun bulunmaması, imam açığını daha da derinleştirmektedir. Ayrıca, imam adaylarının Fransızca bilme zorunluluğu ve başka bir ülkede memur olmama şartları, yurt dışından imam getirilmesini güçleştirmektedir. Mevcut durumda, Fransa’da imam eğitimi konusunda henüz geniş kabul gören bir diploma programı ya da resmi bir tanınma da bulunmamaktadır. Bu bağlamda, Müslüman toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak sürdürülebilir bir imam eğitimi sistemi geliştirilmesi için bazı temel adımların atılması gerekmektedir.

Öncelikle, Fransa’da imam eğitimi için Müslümanları temsil eden çatı kuruluşlar bir araya gelerek Fransa Devletinin beklentilerini de karşılayacak şekilde ortak bir müfredat ve standartlar belirlemelidirler. Bu eğitimin hem laiklik ilkelerine uygun olması hem de dini bilgilerin yanı sıra mevcut örnek programlarda görüldüğü üzere sosyoloji, hukuk ve psikoloji gibi disiplinlere yer vermesi önemlidir. Zira hukuk derslerine Fransa’daki imam eğitimi programlarında yer verilmesi, din görevlilerinin laiklik ilkesine uygun biçimde kamu alanında görev yapabilmelerine ve Fransız hukuk sistemine entegre olabilmelerine katkı sağlayacaktır. Bu derslerin,

imamların dini rehberlik rollerini yerine getirirken toplumsal uyum, hukuki sınırlar ve kamu etiği çerçevesinde hareket etmelerine de katkı sunması beklenmektedir.

İkinci olarak, laiklik ilkelerine zarar vermeden, devlet üniversiteleri ile Müslüman dernekler arasında iş birliği sağlanmalı ve imamların Fransız toplumu ile daha uyumlu hale gelmesi teşvik edilmelidir. Paris Katolik Enstitüsü ile El-Gazali Enstitüsü arasında yürütülen ortak eğitim programları ya da Lyon Üniversitesi'nde sunulan dinî temsil ve İslam kültürü odaklı sertifika programları bu iş birliğine yönelik başarılı örnekler arasında yer almaktadır. Bu tür modellerin, imamların hem dini hem de toplumsal yeterliliklerini güçlendirdiği dikkate alındığında, benzer uygulamaların farklı bölgelerde yaygınlaştırılması ve kurumsal düzeyde desteklenmesi büyük önem taşımaktadır.

Üçüncü olarak, imamlık mesleğinin akademik ve mesleki bir statü kazanması için resmi diploma programları oluşturulmalı ve imamların mesleki yeterlilikleri belgelendirilerek meslek daha cazip hale getirilmelidir. Her ne kadar 1905 Laiklik Yasası kamu üniversitelerinde İslam ilahiyatı benzeri programların açılmasına yasal olarak izin vermese de bu durum imamlık mesleğinin akademik ve mesleki yönden desteklenmesini bütünüyle engellemektedir. Bu bağlamda, Fransa'daki mevcut dini kurumlarda formasyon alan imam adayları, çeşitli üniversitelerde geliştirilecek sertifika ve diploma programları aracılığıyla, laiklik hukuku, etik ve dinî temsil gibi alanlarda desteklenebilir. Program sonunda verilecek resmî belgeler ise imamlık mesleğinin kurumsal düzeyde tanınmasına ve mesleğin profesyonel standartlara kavuşarak daha cazip hale gelmesine katkı sağlayacaktır.

Dördüncü olarak imamların eğitimi için oluşturulacak müfredata Fransızca dil yeterliliği ile Fransa'nın sosyo-kültürel yapısına dair derslerin entegre edilmesi gerekmektedir. Görev yapan imamlar için ise periyodik hizmet içi eğitimler düzenlenmeli ve güncel toplumsal sorunlar ile radikalleşme gibi konularda bilinçlendirme programları sunulmalıdır.

Beşinci olarak, mevcut durumda derneklerin dışardan daha doğru ifadesiyle köken ülkelerinde mali destek alması yasaklanmıştır. Dini dernekleri büyük sıkıntıya sokan tümenden yasaklama yerine imamların mali bağımsızlığını sağlamak için finansman konusunda daha şeffaf bir model benimsenmelidir. Burada kastedilen "şeffaf finansman modeli", imamların maaşları ve camilerin faaliyet giderleri gibi harcamaların kaynağının açıkça belgelenmesi, düzenli denetimlere tabi tutulması ve kamu otoriteleri ile sivil toplum nezdinde izlenebilir olmasıdır. Böylece hem Fransa'daki cami ve derneklerin ekonomik yönden sıkıntı yaşamasının önüne geçilecek hem de Fransa devleti açısından dini derneklere yönelik mali akış kontrol altına alınarak radikalleşme, yabancı etki veya yasa dışı faaliyetlerle ilişkilendirilme riskleri ve güvenlik kaygıları minimize edilecektir.

Sonuç olarak, Fransa'daki imam eğitimi ve istihdam politikaları, laiklik ilkeleri ile Müslüman toplulukların talepleri arasında hassas bir denge gerektirmektedir. Fransa, laiklik anlayışını koruyarak Müslüman toplumun dini ihtiyaçlarına yanıt

verebilecek sürdürülebilir bir imam eğitimi modeli geliştirmediği sürece, imam yetiştirme sürecine dair mevcut sorunlar devam edecektir. Bu nedenle, Fransa'da imam eğitimi ve istihdamına yönelik reformların hem Müslüman toplulukların beklentilerini karşılayacak hem de ülkenin laiklik prensipleriyle uyumlu olacak şekilde kapsamlı bir strateji çerçevesinde ele alınması gerekmektedir.

Kaynakça/References

- Abdelkader, Engy. "A Comparative Analysis of European Islamophobia". *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*. 16/1 (2017).
- Ajala, Imène. "France's Anti-separatism Law is Increasing the Securitisation of Muslims". *An Initiative of the Asia Institute*. Erişim 01.05.2024. <https://www.melbourneasiareview.edu.au/frances-anti-separatism-law-is-increasing-the-securitisation-of-muslims/>
- Anadolu Ajansı. "Strazburg Yunus Emre Açık Öğretim İmam Hatip Lisesi 4. Dönem Mezunlarını Verdi". Erişim 03.05.2025. https://www.aa.com.tr/tr/gundem/strazburg-yunus-emre-acik-ogretim-imam-hatip-lisesi-4-donem-mezunlarini-verdi/2703264?utm_source=chatgpt.com
- Aslan, Funda. *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği'nin (DİTİB) Din Eğitimi ve Din Hizmetleri Çalışmaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).
- Audureau, William. "Que Pèse Vraiment la Turquie dans L'islam de France?". *Le Monde*. Erişim 31.01.2025 https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2020/11/05/que-pese-vraiment-la-turquie-dans-l-islam-de-france_6058644_4355770.html
- Baron, Hervé Vieillard. "L'İslâm en France: Dynamiques, Fragmentation et Perspectives". *Information Géographique* 1 (2016), 22-53.
- Dakaj, Kadri vd. "Le Rôle de l'Etat Dans la Formation des Imams en France et en Allemagne". *Master Européen de Gouvernance et D'administration MEGA* (2019-2020).
- Ergün, Abdullah. "Avrupa'da İmam-Hatip Eğitimi". *Perspektif*. Erişim 30.05.2024 <https://perspektif.eu/2024/04/02/avrupada-imam-hatip-egitimi/>
- Fransa DİTİB. *İmam Yetiştirme Okulu*. Erişim 02.02.2025. <https://ditibfrance.fr/sekme-detay/200>
- Frigoli, Gilles ve Ivaldi, Gilles. "L'extrême Droite et l'İslâm: Fractures Idéologiques et Stratégies Électorales". *Hommes & Migration*. 1/1316 (2017), 27-34.
- Godard, Bernard. "Les États musulmans et l'İslâm de France". *Politique Étrangère* 3 (2015), 177-189.
- Gordner, Matthew J. "Challenging The French Exception: 'Islam' and Laïcité, In-Spire Journal of Law". *Politics and Societies* 3/2 (2008), 72-87.
- Hashas, Mohammed. "The European Imam. A Nationalized Religious Authority." *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional*

- Challenges. ed. Mohammed Hashas vd. 79-100. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.
- Henriques, Sofia Soter. *An Attempt to Create an Islam That the French Can Accept: A Post-Colonial Study of Race, Immigration and Gender in French Laïcité*. Budapeşte: Central European University, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- IRIC. *France Will no longer Accept Imams Trained by Foreign Countries*. Erişim 25.05.2024. <https://iric.org/france-will-no-longer-accept-imams-trained-by-foreign-countries/>
- IESH. *Formation D'imams et de Cadres Religieux Depuis 1990*. Erişim 24.12.2024. <https://iesh.fr/>
- Jardin, Antoine. "A French Islam Is Possible", *Institut Montaigne Report* September 2016.
- Jouanneau, Solenne. "Régulariser ou non un Imam Étranger en France: Droit au Séjour et Définition du «Bon Imam» en Pays Laïque". *Politix*. 22/86 (2009), 147-166.
- Khader, Rafia. *Islam Française: The French State's Response to a National Identity Crisis*. Chicago: Yüksek Lisans Tezi, The University of Chicago, 2014.
- Köseoğlu, Ferhan. "Fransa'nın 'Statüsüz' İmamları ve Fransa'da İmam Eğitimi". *Perspektif*. Erişim 03.05.2025. <https://perspektif.eu/2019/01/06/fransanin-statusuz-imamlari-ve-fransada-imam-egitimi/>
- Kramer, Steven Philip. "France's Muslim Predicament". *National Interest* (March/April 2020), 47-61.
- Laborde, Cecile. "Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools". *The Journal of Political Philosophy*. 13/3 (2005), 305-329.
- La Dépêche. "Laïcité: Comment Macron Veut Réorganiser le Culte Musulman en France." Erişim 21.01.2025. <https://www.ladepeche.fr/article/2018/02/12/2740737-laicite-comment-macron-veut-reorganiser-le-culte-musulman-en-france.html>
- La Formation des Imams. *Le Journal des Musulmanes et Musulmans en France*. Erişim 22.01.2025. <https://musulmansenfrance.fr/comment-devient-on-imam/>
- Lauzun, Hélène de. "The European Conservative. French Government Puts an End to Imams Paid by Foreign Countries". *The European Conservative*. Erişim 25.05.2024 <https://europeanconservative.com/articles/news/french-government-puts-an-end-to-imams-paid-by-foreign-countries/>
- Liberation. "Un Premier Conseil National des Imams Installé Sans Faire l'unanimité Chez les Musulmans de France" (21 Novembre 2021) Erişim 17.01.2025. <https://www.liberation.fr/societe/religions/un-premier-conseil-national-des->

imams-installe-sans-faire-lunanimite-chef-les-musulmans-de-france-20211121_3XGCQPHXEFHLZBZMU2P2KYB4/

Lombard Latune, Marie Amélie- Airault, Pascal. "Imams et Enseignants Détachés: Un Accord en Trompe L'oeil Avec la Turquie". *Journal l'Opinion*. Erişim 31.01.2025. <https://www.lopinion.fr/edition/politique/imamsenseignants-detaches-accord-en-trompe-l-oeil-turquie-225295>.

Maclure, Jocalyn – Taylor, Charles. *Laïcité et Liberté Conscience*. Saint-Denis: Les Edition du Boreal, 2010.

Meizonnet, Nicolas. "UOIF Et Frères Musulmans: Nous Laissons Faire!". Erişim 25.05.2024 <https://rassemblementnational.fr/tribunes-libres/uoif-et-freres-musulmans-nous-laissons-faire-2>

Ministere des Habous et des Affaires Islamiques, "Institut Mohammed VI de Formation des Imams Prédicateurs et des Prédicatrices", Erişim 05.05.2025 <https://www.habous.gov.ma/fr/formation-et-qualification/245-formation-et-requalification>

Planavergne, Lucas. "Requête Devant la CEDH, Deuxième Vie en Belgique: Que Devient le Collectif Contre l'islamophobie en France?". *Marianne*, Erişim 01.05.2025 <https://www.marianne.net/societe/laicite-et-religions/requete-devant-la-cedh-deuxieme-vie-en-belgique-que-devient-le-collectif-contre-lislamophobie-en-france>

Rhouma, Hanan Ben. "Formation des Imams: La Grande Mosquée de Paris Inaugure l'école Nationale Ibn Badis. *Saphirnews*. Erişim 07.05.2025. https://www.saphirnews.com/Formation-des-imams-la-Grande-Mosquee-de-Paris-inaugure-l-ecole-nationale-Ibn-Badis_a30637.html

Rubiliani-Lenne, Sylvie. "L'enseignement Moral et Civique en France en 2020. De l'extrême Violence à la Reconquête du Vivre Ensemble". *Topique* 151 (2021), 145-158.

Sèze, Romain. *Être Imam en France: Transformation du 'Clergé' Musulman en Contexte Minoritaire* (Paris: CERF, 2013).

T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Uluslararası İlahiyat Programı Tanıtım ve Başvuru Kılavuzu, Erişim 02.02.2025.

Thibault, Marie-Hélène. "France no Longer Wants Foreign Imams But no Solutions are Offered". *ME-NA Researc Center*. Erişim 20.12. 2024 <https://www.mena-researchcenter.org/france-no-longer-wants-foreign-imams-but-no-solutions-are-offered/>

Tolan, John. “A French Paradox? Islam and Laïcité”. *Georgetown Journal of International Affairs*. 18 /2 (Summer/Fall 2017), 41-50.

UMF, Qui Sommes Nous, Erişim 05.05.2025 <https://formation.umfrance.fr/qui-sommes-nous/>

Yılmaz, Gülsevim. *UIP Mezunları Hakkında*. E-Posta 02.05.2025, Alıcı Zehra Gelici.



ilahiyat akademi

Sayı: 21, 2025, 477-480.

Issue: 21, 2025, 477-480.

**Yasır Türkyılmaz, İslam Hukukunda ve Mer'i Hukukta Zihinsel Engelliler,
Ankara: Adalet Yayınevi, 2022, 150 Sayfa, ISBN: 9786052640944**

Yasır Türkyılmaz, Mental Disabilities in Islamic Law and Current Law, Ankara: Adalet,
2022, 150 pages., ISBN: 9786052640944

Hatice Aca

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim
Dalı

Graduate Student, Bursa Uludağ University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and
Religious Sciences, Bursa/TÜRKİYE

haticeaca12@gmail.com | ORCID: [0009-0007-9311-6633](https://orcid.org/0009-0007-9311-6633)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap İncelemesi Book Review

Geliş Tarihi Date Received

21 Ocak 2025 21 January 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

4 Nisan 2025 4 Nisan 2025

Yayın Tarihi Date Published

29 Haziran 2025 29 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin
software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur
(Hatice Aca).

It is declared that scientific and ethical principles
have been followed while carrying out and writing
this study and that all the sources used have been
properly cited (Hatice Aca).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Aca, Hatice. "Yasır Türkyılmaz, İslam Hukukunda ve Mer'i Hukukta Zihinsel Engelliler,
Ankara: Adalet Yayınevi, 2022, 150 Sayfa, ISBN: 9786052640944". *İlahiyat Akademisi* 21 (Haziran
2025), 477-480. DOI: [10.52886/ilak.1624599](https://doi.org/10.52886/ilak.1624599)

Atıf/ Cite as

Aca, Hatice. "Yasır Türkyılmaz, Mental Disabilities in Islamic Law and Current Law,
Ankara: Adalet, 2022, 150 pages., ISBN: 9786052640944". *Theological Academia* 21 (June 2025),
477-480. DOI: [10.52886/ilak.1624599](https://doi.org/10.52886/ilak.1624599)

Yasır Türkyılmaz, *İslam Hukukunda ve Mer'i Hukukta Zihinsel Engelliler*, Ankara: Adalet Yayınevi, 2022, 150 Sayfa, ISBN: 9786052640944

Öz

Bu çalışma, *İslam Hukuku ve Mer'i Hukukta Zihinsel Engelliler* başlıklı kitabın incelenmesini konu edinmektedir. Eser, İslam Hukuku ve Mer'i Hukuk açısından müstakil olarak zihinsel engelli bireyleri ve bu bireylerin ehliyet durumlarını değerlendiren ilk ve en kapsamlı çalışmalardan biridir. Zihinsel engellilik; orta, ağır ve ileri derecede zihinsel engelli, hafif düzeyde zihinsel engelli ve sınırda zihinsel engelli olarak gruplandırılmıştır. Her grubun edâ/fiil ehliyeti, ceza ehliyeti ve hukuki temsili tafsilatlı olarak ele alınmıştır. Türkyılmaz, Hanefî Hukukunu temel almakla birlikte gerekli gördüğü yerlerde diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Türk Hukuku ile ilgili yerlerdeyse farklı hukukçuların tahlillerine ve ilgili normatif düzenlemelere yer vermiştir. Bu çalışmada söz konusu eserin önemi, alana yaptığı katkı, güçlü ve zayıf yönleri vb. hususlar değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mer'i Hukuk, Zihinsel Engelli, Zekâ Geriliği, Ehliyet.

Yasır Türkyılmaz, *Mental Disabilities in Islamic Law and Current Law*, Ankara: Adalet, 2022, 150 pages., ISBN: 9786052640944

Abstract

This study deals with the examination of the book titled “Mentally Disabled Persons in Islamic Law and Customary Law”. This work is the first and the most comprehensive study which independently evaluates the mentally disabled individuals and their capacity status in terms of Islamic Law and Customary Law. Mental disability is grouped as moderate, severe and advanced mental disability; mild mental disability; borderline mental disability, and each group's capacity to perform/act, criminal capacity and legal representation are discussed in detail. Although Türkyılmaz based his views on Hanafi Law, he also includes the opinions of other sects where he deems necessary. In places related to Turkish Law, he has included the analyses of different jurists and the relevant normative regulations. In this study, the importance of this work, its contribution to the field, its strengths and weaknesses, etc. will be evaluated.

Keywords: Islamic Law, Current Law, Mental Disability, Mental Retardation, *Ahliyya* (Competence).

İslam hukuku ve Türk hukukunda zihinsel engellilerin ehliyet ve mükellefiyet durumlarını tespit etmeyi amaçlayan yazar, aynı zamanda zihinsel engellilerin İslam hukukunda hangi sınıf içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. Eserde, ülkemizde yaygın olarak kullanılan zekâ testleri ile bu testlerin ayırt etme gücü, zekâ seviyesini nasıl ölçtüğü ve analitik düşünme açısından da tahliller yapılmaktadır.

Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Her bölüm, kendi içinde ana başlıklara ve alt başlıklara ayrılarak detaylandırılmıştır. Türkyılmaz, İslam hukuku alanında zihinsel engellilerle ilgili tespitlerde bulunurken Hanefi Hukukunu temel aldığını, gerekli gördüğü yerlerde diğer mezheplerin görüşlerine yer verdiğini belirtmiştir. Türk Hukuku ile ilgili tespitlerinde ise farklı hukukçuların değerlendirmelerine ve ilgili normatif düzenlemelere yer verdiğini belirtmiştir (s. 5).

Kitabın “Engelli ve Zihinsel Engelli” başlıklı birinci bölümü iki kısımda ele alınmıştır. İlk kısımda; engelli, sakat ve özürlü kavramları, İslami kaynaklarda engelli yerine kullanılan kavramlar, Türk Hukukundaki engelliler ile ilgili kanun ve yönetmelikler açıklanmıştır. Ardından engelliler; fiziksel, ruhsal ve zihinsel engelliler olarak tasnif edilmiştir. İkinci kısımda ise zihinsel engelliliğin, yaygın gelişimsel bozukluk ve delilikle aynı görülmemesi gerektiği belirtilerek zekâ geriliğinin sebepleri, türleri, ağırlık dereceleri ve zekâ geriliği bulunan kişilerin özelliklerine yer verilmiştir. Eserde ele alınan yaygın gelişimsel bozukluğa sahip kişilerin zekâ geriliği bulunan kişiler olduğu belirtilmiştir. Yaygın gelişimsel bozukluk türü olan otizm spektrum bozukluğu ve Asperger sendromu anlatılarak bölüm sonlandırılmıştır. Türkyılmaz, bu bölümde alana hâkim olmayan kişilerin de anlayabileceği şekilde yer yer ayrıntılı açıklamalar yapmış, yerinde örnekler vererek konuyu anlaşılır kılmıştır. Zekâ geriliği türleri ve yaygın gelişimsel bozukluk türleri yüzeysel olarak ele alınmıştır. Ancak bu tür tanıların zekâ geriliği oranına göre hükme muhatap olması sebebiyle daha ayrıntılı açıklanması yerinde olurdu.

Kitabın ikinci bölümü “Zihinsel Engellilerde Temyiz ve Ehliyetin Tespiti” başlığıyla ele alınmıştır. Türkyılmaz, bölümün ilk kısmında temyiz ve ehliyet kavramlarını, ehliyet türlerini ve ehliyetle ilgili kavramları açıklamıştır. Temyizi ve ehliyeti etkileyen durumlardan konuyla doğrudan alakalı olan küçüklük, akıl hastalığı ve akıl zayıflığı (*cünun* ve *ateh*) ile *sefeh* (*sefahat*) durumlarına yer verilmiştir. Böylece konunun sınırları aşılmamış, okuyucu gereksiz bilgiye maruz bırakılmamıştır. Ardından ehliyet açısından gerçek kişilerin hukuki durumu İslam hukuku ve Türk hukuku açısından açıklanmıştır. İslam hukukunda insan; ehliyetin gelişimine göre cenin dönemi, çocukluk dönemi, mümeyyiz çocukluk dönemi ve bülüğdan sonraki dönem olarak dört döneme ayrılmıştır. Türk Medeni Kanunu’nda (TMK) ise cenin, 12 yaş öncesi çocukluk, 12-15 yaş arası ergenlik, 15-18 yaş arası adolesan ve ergin olarak beş döneme ayrılmıştır. Bölümün ikinci kısmında zekâ geriliğinin ve uyumsal işlevselliğin tespitinde kullanılan testler açıklanmıştır. Bölüm sonunda Türkyılmaz, bu testlerin daha iyi ölçme yöntemleri ortaya konulana kadar özellikle zekâ geriliği bulunan kişilerin hukuki ve cezai sorumluluğunu tespit

etmede yeterli düzeyde olduğunu düşündüğünü belirtmiştir. Türkyılmaz, bu bölümde terimsel karmaşıklığa düşmeden konuyu akıcı ve anlaşılır bir şekilde açıklamıştır.

Kitabın “Zihinsel Engellilerin Hukuki Durumu” başlıklı üçüncü ve son bölümünde yazar, “Bireyin zihinsel kapasitesi, entelektüel faaliyetleri ve eğitsel durumu kıyaslanmalı ve temyiz gücüyle buluş ve rüşd vasıflarına sahip olup olmadığı bu tahlile göre tespit edilmelidir.” (s. 72) şeklindeki yöntem önerisi doğrultusunda her zihinsel engelli grubun bu üç özelliğini ayrıntılı şekilde açıklayıp değerlendirerek bir hükme varmaktadır. Zihinsel engellilerin hukuki durumu açıklanırken onlar üç grupta ele alınmıştır: 1) Orta, ağır ve ileri derecede ağır zihinsel engelli, 2) hafif düzeyde zihinsel engelli ve 3) sınırda zihinsel engelli. Öncelikle her grubun özellikleri detaylıca anlatılıp, hukuktaki konumları tespit edilmiştir. Ardından bu konumlarından hareketle edâ/fiil ehliyeti, ceza ehliyeti ve hukuki temsili, her iki hukuk sistemine göre ayrı ayrı incelenmiştir. Edâ/fiil ehliyeti; hukuki işlem ehliyeti, haksız fiilden sorumlu olma ehliyeti ve dava ehliyeti olarak ayrıntılandırılmıştır. Zihinsel engelliliğin vücûb/hak ehliyetine etki etmemesi sebebiyle yalnızca ilk grupta hukuki durumları açıklanmış, diğer iki grupta ayrı bir başlığa yer verilmemiştir. Yazar, hakkında farklı hükümler verilmiş olan ibadet ehliyeti konusuna yer vermemiştir. Mer’i hukukta bir karşılığı olmamasından dolayı yazarın bu konuya yer vermediği düşünülmektedir.

Türkyılmaz; konuyu hukuk ve psikiyatri alanına hâkim olmayan kişilerin de anlayabileceği şekilde açık, anlaşılır ve ayrıntılı olarak ele almıştır. Konunun sınırları içerisinde sistematik bir tespit çalışması yapmıştır. Eserin tamamında akademik üslubunu korumuştur. Kaynak açısından oldukça zengin bir eserdir. Türkyılmaz, eserin önsözünde belirttiği gibi Hanefi hukukunu temel almış, gerekli gördüğü yerlerde diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Kanaatimizce, hüküm belirtilen yerlere “İslam hukukuna göre” tabiriyle başlanması, farklı mezhebe mensup okuyucuların zihninde soru işaretlerinin oluşmasına neden olabilir. Zaman zaman “Hanefilere göre”, “Malikîlere göre” vb. ifadeler kullanıldığından “İslam hukukuna göre” tabiriyle başlayan cümleler cumhurun görüşüymüş izlenimi uyandırabilir. Ancak dipnotlarda verilen eserlerin çoğunlukla Hanefi hukukuna göre yazılmış eserler olduğu görülmektedir. Bunu yalnızca dikkatli ve İslam hukuku alanına hâkim bir okuyucu fark edebilir. Örneğin; 276. dipnotta kaynak gösterilen altı eser de Hanefi Hukukuna göre yazılmış eserlerdir. Fakat cümleye “İslam hukukuna göre” tabiriyle başlanmıştır. Bu durumda, söz konusu hükmün cumhurun görüşü mü yoksa Hanefîlerin görüşü mü olduğu okuyucu tarafından net bir şekilde anlaşılamamaktadır.

Kanaatimizce, zihinsel engelliliğin yalnızca literatürde incelenmesi bu bireyleri gereği gibi tanımak için yeterli değildir. Bu sebeple, Türkyılmaz’ın pratikte özel eğitim meslek okulu ve özel eğitim uygulama okulunda zihinsel engelli bireyleri gözlemlemesi, çalışmasına değer katmaktadır.

Ülkemizdeki engelli bireylerin %29,2'si zihinsel engellidir. Bu orana rağmen modern İslam hukuku çalışmaları ve mer'i hukuk alanında ülkemizde bu grup üzerine müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Ayrıca İslam hukukunun klasik kaynaklarında da zihinsel engellilerle ilgili doğrudan bir hüküm yer almamaktadır. Konunun disiplinlerarası bir niteliğe sahip olması, bu konuyu çalışmayı zorlaştırmaktadır. Ancak son yıllarda gerek genel olarak engelliler hukuku ile ilgili eserler¹ ve gerekse makale ve bildiri gibi çalışmalarda² konuya yer verildiği görülmektedir. Her ne kadar benzer içerikte eserler yazılmış olsa da konunun zihinsel engelliler odaklı ve iki hukuk sistemine göre karşılaştırmalı olarak incelenmiş olması Türkyılmaz'ın bu eserini önemli ve özgün kılmaktadır.

Kitap; İslam hukuku ve mer'i hukuk alanlarında akademik çalışma yapan kişiler başta olmak üzere, özel eğitim ve hukukla ilgilenen herkesin istifade edeceği niteliktedir. Ayrıca zihinsel engelli bireylerin aileleri, yakın çevreleri ve konuyla ilgili diğer okuyucular için de faydalı bir kaynak olarak tavsiye edilebilir.

Kaynakça/References

- Beşer, Faruk. "Zihinsel Engelliler ve Anlama Sorunları". *Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri*. 75-78. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012.
- Bozbaş, Fatiha. "İslâm Hukukunda Otizmli Bireylere İlişkin Hükümler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (31 Aralık 2023), 581-600. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1361363>
- Kumaş, Ali. *İslam Engelliler Hukuku*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.

¹ bk. Ali Kumaş, *İslam Engelliler Hukuku* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 39, 64-67, 71, 77-78, 96-97, 128.

² bk. Faruk Beşer, "Zihinsel Engelliler ve Anlama Sorunları", *Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri* (Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 75-78; Fatiha Bozbaş, "İslâm Hukukunda Otizmli Bireylere İlişkin Hükümler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (31 Aralık 2023), 581-600.