Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi

Religious Sciences of Academic Researches Journal

e-ISSN: 1303-9199
CİLT / VOLUME: 25 SAYI / ISSUE: 2
EYLÜL / SEPTEMBER 2025

db

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi

e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 25 SAYI / ISSUE: 2
SAMSUN
EYLÜL / SEPTEMBER 2025

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences
e-ISSN: 1303-9199
Cilt / Volume: 25 Sayı / Issue: 2 (EYLÜL, 2025)

Sahibi ve Baş Editörü / Owner and Editor in Chief
Yavuz Ünal

Editörler / Editors
Hasan Atsız / Bekir Özüdoğru / Büşra Nur Duran / Ömer Yıldız

Alan Editörleri / Field Editors
Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Abdurrahim Bilik
Yusuf Bahri Gündoğdu / Kamil Coştu / Beyza Nur Çavuş
Mehmet Köklüdağ / Abdullah Altuncu / Zübeyir Üçtaş / Muhammet Ali Asar
Nurdan Genç / Süleyman Turan / Ayşe Uzun

Dizgi-Mizanpaj
Zübeyir Üçtaş

Dil Editörleri / Language Editors
Merve AR (İngilizce)
Nurdan Genç (Türkçe)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Müflih	Minsüte İslamic University
Ali Ayten	Marmara Üniversitesi
Ayşe Zişan Furat	İstanbul Üniversitesi
Bekir Özüdoğru	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Cengiz Batuk	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Muhammed el-Gazalî	İnternational Islamic University
Muhammed Avad	El-Cazira University
Salim ez-Zehranî	Umm Al-Qura University
Vejdi Bilgin	Uludağ Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Yüksel Salman	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Karahan (Prof. Dr.), Abdullah Karaman (Prof. Dr.), Adem Apak (Prof. Dr.), Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmed İbrahim (Doç. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prf. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Bekir Zakir Çoban (Prof. Dr.), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Celalettin Vatandaş (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Prof. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hamdi Mustafa (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Doç. Dr.), Hişam el-Mekkî (Dr. Öğr. Üyesi), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Ataman (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karaçoşkun (Prof. Dr.), M. Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Emin Ay (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Misbah Abdullah el-Bâkî (Doç. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Doç. Dr.), Mustafa Sarıbıyık (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşıkoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Nimetullah Akın (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Saffet Köse (Prof. Dr.), Sair el-Hallak (Dr. Öğr. Üyesi), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Semir Hatamle (Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Talat Sakallı (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Çoştu (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Zekeriya Güler (Prof. Dr.)

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (daad); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir http://dergipark.gov.tr/daad adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmayacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

Yayın Yeri ve Tarihi:
Samsun, 30 Eylül 2025
Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing
db
İletişim Adresi/Mail address
e-mail: db@dinbilimleri.com **web:** http://dergipark.gov.tr/daad
e-ISSN: 1303-9199

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES

MODAL ÖNERMELERİN YAPICI TİP KURAMI TEMELLİ İNŞASI: KÂTİBÎ'NİN *ŞEMSİYYE*'Sİ ÖRNEĞİ 823-855
The Constructive Type-Theoretical Reconstruction of Modal Propositions: The Case of Kātibī's al-Shamsiyya
Samet BÜYÜKADA

DİJİTAL OYUNLARDA İSLAMOFOBİK ŞİDDET 857-886
Islamophobic Violence in Digital Games
Merve AR

KUR'ÂN'DA BİR EĞİTİM YÖNTEMİ: PSİKOLOJİK HAZIRBULUNUŞLUK 887-915
A Method of Education in the Qur'an: Psychological Readiness
İbrahim YILDIZ

AHMED B. ṬÛLÛN'UN MISIR'DA TESİS ETTİĞİ OTONOMİ VE ABBÂSÎLERE BAĞLILIĞI (254-270/868-884) 917-943
The Autonomy Established by Aḥmad ibn Ṭūlūn in Egypt and His Allegiance tothe Abbasids (254–270/868–884)
Yunus AKYÜREK

SİYONİZM VE ANTİ-SİYONİZM: HAHAMLARIN PERSPEKTİFİNDEN İSRAİL-FİLİSTİN SORUNU 945-971
Zionism and Anti-Zionism: The Israel-Palestine Question from the Rabbis' Perspective
Serkan SAYAR

KUR'ÂN MEÂLİ YAZICILIĞI BAĞLAMINDA MEÂL MUKADDİMELERİNE METODOLOJİK BİR BAKIŞ 973-1002
A Methodological Perspective on the Prefaces of Qurʾān Translations in theContext of Qurʾānic Translation Writing
Ercan ŞEN

İLAHİYAT LİSANS ÖĞRENCİLERİNİN DİN EĞİTİMİNDE CHATBOT KULLANMAYA YÖNELİK DAVRANIŞSAL NİYETLERİNİN FARKLI DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ
Investigation of Theology Undergraduate Students' Behavioral Intention to UseChatbot in Religious Education in Terms of Different Variables
Şeref GÖKÜŞ / Zahide YILMAZ
1003-1043

EHL-İ SÜNNET'İN RÜ'YETULLAH SAVUNUSU: EBÛ BEKİR BÂKILLÂNÎ ÖRNEĞİ
Ahl al-Sunnah's Defense of Rü'yatullah: The Case of Abū Bakr al-Bāqillānī
Muzaffer BARLAK
1045-1076

MODERN DÖNEMLERDE HADİSE FARKLI YAKLAŞIMLAR: ELBÂNİ'NİN *FIKHU'S-SÎRE* ÖZELİNDE BÛTÎ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ
Different Approaches to Hadith in Modern Times: al-Albani's Critiques of al-Buti in the Context of Fiqh al-Siyrah
Tuğba ALTUNCU
1077-1107

THE LAST IMPERIALIST IN THE RELIGIO-POLITICAL ENTANGLEMENT OF ANCIENT MESOPOTAMIA: NEBUCHADNEZZAR II
Eski Mezopotamya'da Din-Siyaset Sarmalında Son Emperyalist: II. Nebukadnezar
Tuğçe HORUNLU
1109-1132

DİN GÖREVLİLERİNİN TASAVVUFA İLİŞKİN TUTUMLARI: ÖLÇEK GELİŞTİRME VE UYGULAMA ÇALIŞMASI
Attitudes of Religious Officials Towards Sufism: Scale Development and Application Study
Ahmet KOÇ / Halil İbrahim ŞİMŞEK
1133-1170

ZORUNLU VARLIK: MANTIKSAL VE SADE BİR İSPAT DENEMESİ
Necessary Existent: An Attempt at a Logical and Simple Proof
Mehmet DALLI
1171-1206

HİDAYET ROMANLARINDA DİN DEĞİŞTİRME VE DİNE DÖNÜŞ MOTİFLERİ
Convertion Motifs in Hidayet Novels
Sebiha YILDIZ / İlhan YILDIZ
1207-1233

İSTANBUL YENİ CAMİ ÇEŞME YAZILARININ ANATOMİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ: MUSTAFA RÂKIM VE SÂMÎ EFENDİ KARŞILAŞTIRMASI
Anatomical Evaluation of the Fountain Inscriptions of Istanbul New Mosque: Comparison of Mustafa Râkım and Samî Efendi
Muharrem GÖKŞEN / Oktay GÜNDOĞDU
1235-1276

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN ARAPÇA HAZIRLIK EĞİTİMİNE BAKIŞI: ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ
The Perspective of Theology Faculty Students on Arabic Preparatory Education: The Example of Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology
İbrahim TURAN / Esra ERMİŞ VURAL
1277-1307

MU'TEZİLÎ TEFSİR GELENEĞİNDE YENİ BİR SAFHA: RUMMÂNÎ'NİN TEFSİRİ
A New Phase in the Mu'tazilī Tafsīr Tradition: al-Rummānī's Tafsīr
Kübra KELEŞ
1309-1341

CÂBİR B. ABDULLAH'IN DEVESİ İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN (LEYLETÜ'L-BA'ÎR) İSNAD- METİN ANALİZİ
Isnād -Text Analysis of Narrations Regarding Jābir b. 'Abdallāh's Camel (Layl al-Ba'īr)
Rabia Zahide DAMAR
1343-1373

OSMANLI'DA ESAHH-I AKVÂL'İN TARİHLENDİRİLMESİNE DAİR BİR VESÎKA: SÂDÎ ÇELEBİ'NİN HANEFÎLİĞE BAĞLILIK VURGUSU YAPTIĞI İKRAR RİSÂLESİ
A Document on the Historical Placement of Asahh al-Aqwal in the Ottoman Period: Sadi Çelebi's Treatise on Iqrar Emphasizing Commitment to the Hanafi School
Şule GÜLDÜ
1375-1404

KIRAAT İLMİ İCÂZETNÂMELERİNDE "TAHVÎL" OLGUSU
The Phenomenon Of 'Tahvil' İn The Ijazah Certificates Of The Science Of Qiraat
Hatice ŞAHİN AYNUR / Esma ÇETİN
1405-1441

DİJİTAL ORTAMLARDA HAKİKAT TEKELCİLİĞİ: KADININ X PLATFORMUNDA GÖRÜNÜRLÜĞÜNE YÖNELİK DİNİ NEFRET SÖYLEMLERİ
Monopoly Of Truth In Digital Environments: Religious Hate Speech Targeting Women's Visibility On X Platform
Asena SİLER / Bahset KARSLI
1443-1474

SİYASET VE ULEMÂ ARASINDA GERİLİM: 18. YÜZYIL KAHİRE'SİNDE İRSÂDÎ VAKIFLARDAKİ HAKLARIN AİLELERE İNTİKALİ
Tension Between Politics and the Ulamā: The Transfer of Rights in Irsādī Foundations to Families in 18th-Century Cairo
Burak ERGİN
1475-1504

AVRUPA HUKUKUNUN HUKUK-I AİLE KARARNAMESİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ
The Influence of European Law on the Ottoman Law of Family Rights
Sümeyye SARITAŞ
1505-1547

KURTUBÎ'NİN TEFSİRİNDE SAHÂBE DÖNEMİ OLAYLARINA İLİŞKİN İTİKADÎ/KELÂMÎ YAKLAŞIM
The Creedal/Theological Approach in al-Qurṭubī's Tafsir Regarding Events fromthe Era of the Companions
Saliha TÜRCAN 1549-1578

ÖĞRETMEN ADAYLARININ MİLLÎ EĞİTİM AKADEMİSİ'NE YÖNELİK GÖRÜŞ VE BEKLENTİLERİ: İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ
Teacher Candidates' Views and Expectations Regarding the National Education Academy: A Case Study of Theology Faculties
Tuncay CEYLAN 1579-1612

ZİYA GÖKALP İLE SATI BEY'İN EĞİTİM ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI
Comparison of the Education Approaches of Ziya Gökalp and Satı Bey
Mehmet GÖLE / Yusuf Bahri GÜNDOĞDU 1613-1641

DOWN SENDROMLU ÇOCUĞA SAHİP OLAN ANNELERİN BAŞA ÇIKMA SÜREÇLERİNDE DİNİ VE MANEVİ ETKİLER
Examination of Religious and Spiritual Effects in the Coping Processes of the Mothers of Children with Down Syndrome
Elif AS KAYA / Fatma BAYNAL 1643-1685

TASAVVUF ARAŞTIRMALARINDA YAPAY ZEKÂ KULLANIMI: İMKÂNLAR VE İHLÂLLER
Artificial Intelligence in Sufi Studies: Opportunities and Ethical Concerns
Mustafa Salih EDİS 1687-1711

MEFʿÛL-U MUTLAKTA ÂMİLİN HAZFİ: FİİL YERİNE MASTAR TERCİHİNİN GEREKÇELERİ
The Ellipsis of The Āmil ın Mefʿūl Mutlaq: Justıfıcatıons for The Choıce of Infınıtıve Instead of Verb
Yakup KIZILKAYA 1713-1740

HAMDULLAH HAMDÎ'NİN YÛSUF U ZÜLEYHÂ'SINDA YÛSUF SÛRESİ'NİN TESİRİ ÜZERİNE: *USBE* KELİMESİ ÖRNEĞİ
On the Effect of the Surah of Yusuf in Hamdullah Hamdi's Yusuf u Zuleyha: The Example of the Word Usbe
Mehmet Burak ÇAKIN 1741-1770

TANITIM VE ELEŞTİRİ YAZILARI / BOOK REVIEWS

DİN DÜŞÜNCESİ: DİNSELİN EKONOMİSİ, DÖNÜŞÜMÜ VE GELECEĞİ
YAZAR: İSHAK ARSLAN (İSTANBUL: KÜRE YAYINLARI, 2024, 233 S.)
Değerlendiren / Reviewed by: Vehbi Metin DEMİR 1771-1779

DÜZELTME MAKALESİ / CORRECTION ARTICLE

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA AKİT MECLİSİNİN AŞAMALARI
Stages of the Contract Session (Majlis al-'Aqd) in Islamic Law of Obligations

Yasır TÜRKYILMAZ / Ali KUMAŞ

1781-1813

EDİTÖRDEN

2025 yılının ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz.

❋ ❋ ❋

MODAL ÖNERMELERİN YAPICI TİP KURAMI TEMELLİ İNŞASI: KÂTİBÎ'NİN *ŞEMSİYYE*'Sİ ÖRNEĞİ

Samet BÜYÜKADA*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 12 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 31 Temmuz 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Büyükada, Samet. "Modal Önermelerin Yapıcı Tip Kuramı Temelli İnşası: Kâtibî'nin *Şemsiyye*'si Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 823-855.

DOI: 10.33415/daad.1697373

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 12 May 2025, **Accepted:** 31 July 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Büyükada, Samet. "The Constructive Type-Theoretical Reconstruction of Modal Propositions: The Case of Kātibī's al-Shamsiyya. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 823-855.

DOI: 10.33415/daad.1697373

❋ ❋ ❋

Öz

Bu çalışma, Necmeddîn *el-Kâtibî'nin er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye* adlı eserinde yer alan modal önermelerin çağdaş biçimsel mantık yaklaşımlarından Yapıcı Tip Kuramı aracılığıyla yeniden inşasını konu edinmektedir. Çalışmanın temel amacı, Arapça mantık geleneğinde mutlak önerme çözümlemelerinde yüklemin özneyle olan ilişkisinin zorunluluk ve süreklilik derecesine göre tasnif edilmesi esasına dayanan zâtî-vasfî ayrımının, biçimsel ve modal düzeyde temsiline imkân sağlayan bir sistem önermektir. Bu bağlamda Shahid Rahman'ın geliştirdiği yorumlayıcı CTT modeli ile önermeler iki aşamalı bir yöntemle incelenmiştir. İlk aşamada modal önermeler birinci düzey mantık (FOL) çerçevesinde sembolleştirilmiş; ikinci aşamada ise bağlam, zaman ve yö-

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, samet.buyukada@erdogan.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-0725-3396 / Asst. Prof., Recep Tayyip Erdogan University Faculty of Theology, Department of History of Philosophy, samet.buyukada@erdogan.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-0725-3396.

nelim bileşenlerini içeren CTT temsilleriyle yeniden modellenmiştir. Bu sayede özne ve yüklem arasındaki ilişki tip-temelli, bağlam-duyarlı ve zamana bağlı yapılarla biçimsel olarak temsil edilmiştir. Bu çalışmanın önerdiği biçimsel temsil yöntemi sayesinde *Şemsiyye*'deki modal önermeler sembolik düzeyde yeniden inşa edilerek, geleneksel mantığın yapısal zenginliği günümüz mantık tartışmalarına kazandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Modal Mantık, Tip Kuramı, Bağlamsal Semantik, Sembolleştirme.

The Constructive Type-Theoretical Reconstruction of Modal Propositions: The Case of Kātibī's al-Shamsiyya

Extended Abstract

This study undertakes a formal reconstruction of the modal propositions found in *al-Risāla al-Shamsiyyah fī al-qawāʿid al-manṭiqiyya*, a pivotal work in the post-Avicennian tradition authored by Najm al-Dīn al-Kātibī. The central objective is to explore how modal structures in classical Arabic logic—particularly those grounded in the distinction between substantial (zātī) and descriptional (wasfī) readings—can be represented within the framework of Constructive Type Theory (CTT). This research draws on Shahid Rahman's interpretive CTT model and offers a detailed symbolic translation of thirteen modal propositions from *al-Shamsiyya*. It contends that traditional First-Order Logic (FOL) frameworks are insufficient for representing the depth and complexity of modal reasoning in Arabic logical texts and that CTT provides a semantically richer and technically more expressive alternative.

The study proceeds in two main stages. In the first, the selected modal propositions are formalized using the conventional tools of FOL and classical modal logic. This step serves as a baseline to demonstrate the limitations of standard logic in expressing contextual, temporal, and ontological nuances found in *al-Shamsiyya*. The same propositions are reconstructed in the second stage using foundational and enriched representations within the CTT framework. A key philosophical and logical motivation behind the use of CTT is its capacity to internalize semantic conditions. Unlike classical systems that impose truth conditions externally via model-theoretic apparatus, CTT treats propositions as types and their validations (proofs) as internal constructions. This approach aligns closely with the epistemological commitments of traditional Arabic logic, which often tie the truth of a proposition to the subject's essential nature and the predicate's modal force. CTT's advantage becomes particularly salient in representing propositions such as: "Every human, while writing, has moving fingers," or "Every human necessarily breathes at some point in time." These are not merely statements of universal quantification but encode temporally located, context-dependent, and sometimes conditionally necessary relations. When extended with modal operators, FOL can express possibility or necessity, but it remains insensitive to the internal structure of the conditions under which such modal force holds. In contrast, CTT allows one to express dependencies between a type (e.g., Human), its temporal instantiation (e.g., $d \in duration(T)$), and the force with which a predicate (e.g., Alive) attaches to it under specific conditions (e.g., $left(z)\ AT(d)$, or $M(Alive(fst(z))))$.

A significant technical contribution of this work is mapping each of the thirteen modal proposition types discussed by al-Kātibī onto both their FOL formalizations and their context-sensitive CTT counterparts. This comparative approach

not only exposes the limitations of FOL-based methods in modeling Arabic logical content but also shows how CTT can faithfully encode the semantically relevant features of these statements. The result is a formal typology of modal propositions in Arabic logic expressed in a modern symbolic language. The analysis further illustrates how constructs such as $\forall z : (\exists d : span(T))\ ((\exists x : Human)(Human(d, x))) \supset Alive(fst(z))$ capture the intuition behind substantial modality: the predicate is not contextually bound but rather anchored in the essence $(fst(z))$ of the subject. On the other hand, expressions like $M(ParmakHareketli(left(z)))\ AT(d)$ are used to model contingent but contextually necessary actions that apply only within a specified period and do not generalize to all instances of the subject type. These distinctions are essential for understanding how modal expressions were deployed and interpreted in medieval Arabic logic, and they reveal the depth of formal sophistication present in texts such as *al-Shamsiyyah*.

This research contributes to several interrelated domains. First, it offers a technical methodology for formally reconstructing premodern logical systems using modern type theory. Second, it strengthens the comparative dialogue between Arabic logic and Western developments in proof theory, formal semantics, and type-theoretical frameworks. Finally, it situates CTT as an ideal framework for capturing the interdependence of language, logic, and ontology. This relationship lies at the heart of Arabic logic and contemporary type-theoretic semantics. In conclusion, this study demonstrates that the symbolic and inferential content of *al-Shamsiyya*'s modal propositions can be effectively reconstructed through the tools of Constructive Type Theory. This approach not only clarifies the logical form of classical modal distinctions but also provides a rigorous formal language for articulating their underlying semantic structures. The research opens new avenues for engaging classical logical traditions within modern logical analysis, highlighting the conceptual continuity—and potential integration—between the two domains.

Keywords: Logic, Modal Logic, Type Theory, Contextual Semantics, Symbolization.

Giriş

Arapça mantık geleneği, kavram ve anlam yapısıyla zengin bir düşünce alanıdır. Bu zenginlik Arapça mantık geleneğini, tarihî bir araştırma alanı olmanın ötesinde çağdaş mantık sistemleriyle bağlantı kurabilecek canlı bir teorik yapı haline getirir. Bunu görünür kılmanın bir yolu, klasik mantık metinlerinin çağdaş biçimsel sistemlerle yorumlanabileceği bir zemin kurmaktır. Böyle bir zemin teknik bir aktarımın ötesine geçerek anlam ve bağlamın birlikte yeniden düşünülmesini sağlamalıdır. Birinci düzey mantık (*first-order logic* - FOL) ve modal genişletmesi olan birinci düzey modal mantık (*first-order modal logic* - FOML) gibi modern araçlar, özellikle İbn Sînâ ve sonrasındaki mantık geleneğindeki önermelerin biçimselleştirilmesinde önemli açılımlar sağlamıştır. Nicholas Rescher, Wilfrid Hodges, Tony Street ve Saloua Chatti gibi araştırmacı-

lar klasik metinler ile modern biçimsel yöntemler arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğine dair değerli çalışmalar yapmışlardır.[1] Rescher'in çalışmaları Arapça modal mantığında zamansal modalitelerin sistematik formalizasyonunu sunarken, modal operatörlerin dışsal karakterinin bağlamsal semantiğini yakalamaktan uzak kalmıştır. Hodges ise İbn Sînâ'nın modal yaklaşımlarını çağdaş sistemlerle karşılaştırırken, Barcan formülünün varsaydığı sabit varlık alanının mantık içindeki bağlama göre değişen modal yapılarla uyumsuz olduğunu tespit etmişlerdir. Street'in İbn Sînâ sonrası kıyas analizi, zâtî-vasfî ayrımının sentaktik düzeyde kalmasının temel problemini vurgularken, Chatti'nin kategorik ve modal kıyas incelemesi bu ayrımın ontolojik boyutunun modern sistemlerce henüz yakalanmadığını göstermiştir. Söz konusu bu çalışmalarda modal yapıların nasıl sembolleştirileceği konusunda bir mutabakat bulunmaması nedeniyle literatürde henüz ortak bir yöntem veya temsil dili gelişmemiştir. Türkiye'deki akademik çevrelerde Arapça mantığının modern biçimsel yöntemlerle yorumlanmasına yönelik ilk sistematik girişimler arasında Teo Grünberg ve Naci Bolay'ın modal yapıları Rescher semantiği temelinde inceleyen çalışması yer almaktadır.[2] Bu öncü araştırma, geleneksel Arapça mantığındaki modalitelerin çağdaş mantık sistemleri içinde nasıl analiz edilebileceğine dair metodolojik bir çerçeve sunmuştur. Sonraki dönemlerde Aytekin Özel ve Muhammet Çelik'in geleneksel metinlerdeki önerme yapılarını sembolik dile aktarma çabaları, bu alandaki yerli literatürün zenginleşmesine önemli katkılar sağlamıştır.[3]

Modern modal mantık yaklaşımlarında zorunluluk (□) ve imkân (◇) gibi modal işlemciler önermelere dışsal olarak eklenir.

1 Nicholas Rescher, *Temporal Modalities In Arabic Logic* (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1967); Tony Street, "Toward a History of Syllogistic After Avicenna: Notes on Rescher's Studies on Arabic Modal Logic", *Journal of Islamic Studies* 11/2 (2000), 209-228; Tony Street, "Arabic Logic", *Greek, Indian and Arabic Logic,1: Volume 1*, ed. Dov M. Gabbay (Amsterdam ; Boston, 2004), 523-596; Saloua Chatti, *Arabic Logic from al-Fārābī to Averroes: A Study of the Early Arabic Categorical, Modal, and Hypothetical Syllogistics* (Basel: Birkhäuser, 2020); Saloua Chatti, "Avicenna on Possibility and Necessity", *History and Philosophy of Logic* 35/4 (2014), 332-353; Wilfrid Hodges - Spencer Johnston, "Medieval Modalities and Modern Method: Avicenna and Buridan", *IfCoLog Journal of Logics and their Applications* 4/4 (2017), 1029-1073.

2 Teo Grünberg - M. Naci Bolay, "İbni Sina'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi", *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları* (İstanbul: YKY, 2003), 322-332.

3 Aytekin Özel, *İbn Sina'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu* (Bursa: Emin Yayınları, 2009); Muhammet Çelik, *Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

Klasik modal sentaks içinde *de dicto* ve *de re* ayrımları yapılabilse de bu yaklaşım modal yapıların bağlam, zaman ve yüklemin varlık tarzıyla ilişkilendirilmiş çok katmanlı semantik yapısını temsil etmekte yetersiz kalır. Nitekim Arapça mantık geleneğinde modalite yalnızca mantıksal bir işlemci değildir. Hükmün özneye hangi varlık hâli ve nitelik üzerinden yüklendiğine göre belirlenen bağlamsal bir işleve sahiptir. Bu durum zâtî ve vasfî ayrımı ile görülebilir. Şu önermeyi ele alalım:

(i). Her insan canlıdır.

Bu mutlak önerme FOL'de $(\forall x)(S(x) \supset P(x))$ biçiminde sembolleştirilebilir. Ancak Arapça mantık çerçevesinde bu önermenin farklı şekillerde yorumlanabilmesi, yüklemlerin bağlı oldukları duruma göre doğruluk değerlerinin değişmesine sebep olur. Zâtî okuma, hükmün konunun özüne doğrudan bağlı olduğunu belirtir. Özne var oldukça doğru kabul edilir. Vasfî okuma ise hükmün öznenin belirli bir nitelik veya hâle bağlı olarak gerçekleştiğini ifade eder. Bu durumda önerme ancak özne belirli vasıflar altında tanımlandığında doğru olur. Vasfî okumasında önerme şu hale gelir:

(ii). Her insan, insan olduğu sürece canlıdır.

Bu önermenin FOL dizgesi:

(iii). $(\forall x)[S(x) \supset (S(x) \supset P(x))] \wedge (\exists x)S(x)$[4]

Bu dizge "S olmak" ile "P olmak" arasında koşullu bir ilişki kurar. Ancak "S olduğu sürece" ifadesi bir süreklilikten bahsetse de zamanın kendisi yapıya dahil edilmemiştir. S ve P arasındaki ilişkinin hangi zamanlarda geçerli olduğu açık biçimde gösterilmemiştir. Zaman unsurunu dahil ettiğimizde:

(iv). $(\forall x)[(\exists t)S(t,x) \supset (\forall t)(S(t,x) \supset P(t,x))] \wedge (\exists t)(\exists x)P(t,x)$[5]

Böylelikle zamanı da ifade eden bir dizge elde edilmiştir. Ancak burada zaman yalnızca dışsal bir değişken gibi kullanıldığı için içkin bağlam olarak temsil edilmemiştir. Bağlamın taşıdığı zaman

[4] "Her nesne için, eğer o nesne S özelliğine sahipse, o nesne S olduğu sürece P özelliğine de sahiptir; ayrıca en az bir nesne S özelliğine sahiptir."

[5] "Herhangi bir nesne için, eğer o nesne herhangi bir zamanda S özelliğine sahipse o zaman her zamanda, eğer o nesne o zamanda S özelliğine sahipse, aynı zamanda o zamanda P özelliğine de sahiptir."

yönelimi veya sürenin nasıl sona erdiği modelin dışında kalmaktadır. Daha da önemlisi, bu dizgeler modal önerme olarak kendilerini sunsalar da açık bir şekilde modalite içermemektedir. Anlamdan kaynaklanan bağlamı, süreci ve ontolojik yükü temsil etmekte yetersiz kalmaktadır.

Yapıcı Tip Kuramı (*constructive type theory* - CTT) gibi sistemler mantıksal geçerlilikleri, bağlamsal ve yönelimli anlamları biçimselleştirebilecek bir imkana sahiptir. Per Martin-Löf'un öncülüğünü yaptığı bu sistem, "yargılar" ve "tipler" kavramlarını merkeze alarak doğruluğun hangi bilgi koşulunda üretildiğini temsil etmeyi mümkün kılar.[6] CTT'nin tip olarak önerme ve yargının eylem olarak kavranması ilkeleri, klasik mantıkta bulunmayan bağlam içeriklerini biçimsel olarak inşa etme olanağı sağlar. Shahid Rahman'ın öncülüğündeki çalışmalar, Arapça mantığındaki zâtî/vasfî ayrımını CTT'nin yorumlayıcı yapısı içerisinde yeniden kurarak klasik metinlerin biçimsel temsiline imkân tanımaktadır.[7] FOL'ün temelinin dayandığı Barcan formülü gibi klasik modal yaklaşımlar sabit bir varlık alanı varsayar. Ancak geleneksel Arapça mantığında modal önermelerin doğruluğu varlıkların bağlama göre değişebilirliğine bağlıdır. Rahman, zâtî ve vasfî ayrımın yalnızca sentaktik değil, aynı zamanda ontolojik düzeyde ayrıştırılması gerektiğini ifade ederek, CTT gibi bağlamsal sistemlerin bu ayrımı çok daha isabetli biçimde temsil edebileceğini ileri sürer.

Bu çalışmanın merkezinde şu soru yer almaktadır: Necmeddîn el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*'sindeki modal önerme tipleri, CTT'nin bağlam-duyarlı yapısıyla, klasik FOL/FOML sistemlerinin ötesinde nasıl temsil edilebilir? Çalışmanın temel varsayımı, Rahman'ın geliştirdiği yorumlayıcı CTT modelinin, Arapça mantık geleneğinde yer alan bağlamsal ve yönelimli modal yapıları

6 Per Martin-Löf, "An Intuitionistic Theory of Types: Predicative Part", *Logic Colloquium '73*, ed. H. E. Rose - J. C. Shepherdson, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics (Elsevier, 1975), 73-118; Shahid Rahman - Mohammad Saleh Zarepour, "On Descriptional Propositions in Ibn Sīnā: Elements for a Logical Analysis", *Mathematics, logic, and their philosophies: Essays in honour of Mohammad Ardeshir*, ed. Mojtaba Mojtahedi vd., Logic, Epistemology, and the Unity of Science (Vol. 49) (Springer, 2023), 411-431.

7 Rahman - Zarepour, "On Descriptional Propositions in Ibn Sīnā: Elements for a Logical Analysis"; Shahid Rahman, "On The Duration of the Necessary. Avicennan and Post-Avicennan Variations on the Shifting the Range of Modalities", *HAL Open Science* (2024); Shahid Rahman vd., *Immanent Reasoning or Equality in Action: A Plaidoyer for the Play Level* (Cham: Springer, 2018).

daha ayrıntılı ve ontolojik olarak tutarlı biçimde biçimselleştirmeye imkân verdiğidir. Özellikle zâtî–vasfî ayrımının, sabit varlık alanı varsayımı üzerine kurulu klasik sistemlerde göz ardı edilen yönleri, CTT'nin tip–yargı eşlemeli mimarisi aracılığıyla yeniden yapılandırılabilir hale gelmektedir.

1. Yapıcı Tip Kuramının Teorik Arka Planı

CTT 20. yüzyılın ikinci yarısında sezgici matematiğin felsefi ve biçimsel zemini üzerinde geliştirilmiş, anlam ve mantık arasındaki ilişkiyi kanıt merkezli bir bakış açısı ile yeniden yapılandırmayı amaçlayan özgün bir sistemdir.[8] Kuramın temel kurucusu Per Martin-Löf, klasik mantığın doğruluk kavramını yeniden ele alarak, her önermeyi bir tip (*type*), her kanıtı ise o tipin bir terimi olarak tanımlayan yeni bir anlayış geliştirmiştir.[9] Bu yaklaşım, doğruluğun yalnızca dışsal bir semantik değer olmadığını, önermelerin anlamının onların kanıtlanabilirliğine bağlı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla anlam, dışarıdan atanmış bir değerden öte bağlam içinde yapılandırılan bir süreç olarak görülür.[10] CTT klasik tip kuramlarının sabit ve homojen yapısının aksine her tipin kendine özgü içeriğinde inşa edildiği, dinamik ve anlamsal bir sistemdir. Bu özelliği ile modal ve bağlamsal anlam yapılarına sahip klasik mantık sistemlerinin yorumlanmasında da bir alternatif olmaktadır. Özellikle Arapça mantık geleneği gibi bağlam ve anlam katmanlarının iç içe geçtiği sistemlerin yeniden yorumlanmasında, CTT'nin tip-temelli ve kanıt-merkezli yapısı önemli fırsatlar sağlamaktadır.

CTT'nin klasik mantığa uyarlamasının ilk örneğini Aarne Ranta'nın çalışmasında görmekteyiz. Ranta, CTT'nin mantıksal form ile anlamsal yapı arasındaki örtüşmeyi sağlamada önemli bir araç olduğunu vurgular. Ona göre Martin-Löf tipi sistem, tiplerin dilsel ve kavramsal düzlemdeki işlevlerini açıklayarak, mantığı biçimsel ve

8 Laura Crosilla, "Constructive Type Theory, An Appetizer", *Higher-Order Metaphysics*, ed. Peter Fritz - Nicholas K. Jones (Oxford: Oxford University Press, 2024), 220-244; Per Martin-Löf, *Intuitionistic Type Theory: Computation, Proof, Machine.* (Napoli: Bibliopolis, 1984); Peter Dybjer - Erik Palmgren, "Intuitionistic Type Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024 Edition), ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman (Erişim 6 Mayıs 2025).

9 Dybjer - Palmgren, "Intuitionistic Type Theory".

10 Dybjer - Palmgren, "Intuitionistic Type Theory"; Crosilla, "Constructive Type Theory, An Appetizer", 2.

anlamsal bir etkinlik olarak ortaya koyar.[11] Böylece CTT, matematiksel önermeleri olduğu kadar doğal dildeki kavramsal yapıların da açıklanabileceği bir sistem haline gelir. Bu bağlamda Ranta, klasik mantıkta yer alan Aristotelesçi kategorik önermelerin CTT ile nasıl temsil edilebileceğine ilişkin ilk ayrıntılı çalışmalardan birini yapmıştır. Aristoteles'in "her *A*, *B*'dir" biçimindeki tümel önermeleri, bağımlı fonksiyonlar olarak Pi-tipleri (*Π-type*); "bazı *A*, *B*'dir" biçimindeki tikel önermeleri ise bağımlı çiftler olarak Sigma-tipleri (*Σ-type*) aracılığıyla temsil etmiştir.[12] Bu temsil şekli, önermelerin mantıksal ve anlamsal olarak bağlam içinde yapılandırılmasını sağlamıştır. Benzer bir doğrultuda çalışan J.T. Paasch da Aristoteles'in kategorik önermelerini ve kıyas yapılarını CTT'nin tip sistemine dayalı olarak biçimselleştirmiş ve klasik mantığın çağdaş bir biçimde yeniden yorumlanabileceğini göstermiştir. Bu temsiller sentaktik geçerliliği ve bağlamsal anlam üretimini de içeren kanıt merkezli bir sistem sunar.[13] Dolayısıyla CTT, klasik mantığın önermelerini tip-teorik bir çerçevede yeniden yapılandıran ve mantığın biçimsel ile anlamsal boyutlarını bütünleştirme imkânı sunan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

CTT'nin geleneksel mantık ile bağlantısını geliştiren önemli isimlerden biri Shahid Rahman'dır. Rahman, Aristoteles'in mantık anlayışını Paul Lorenzen'in geliştirdiği diyalojik mantık (*dialogical logic*) modeliyle ilişkilendirerek, anlamın karşılıklı tartışma süreçleri içinde inşa edildiği bir model önerir. Diyalojik mantık, bir önermenin savunucu ve karşıt arasında yürütülen iki taraflı mantıksal bir oyun çerçevesinde test edildiği sistemdir.[14] Bu yapı içerisinde bir önermenin geçerliliği onun bu oyun sürecinde savunulabilir olmasına bağlıdır. Rahman bu yaklaşımı CTT ile birleştirerek, doğruluğun yalnızca biçimsel ispatın yanı sıra etkileşimsel, bağlamsal ve içkin (*immanent*) bir süreçle ortaya çıktığını ileri sürer. Bu birleşik yaklaşım, Rahman tarafından içkin akıl yürütme (*immanent reasoning*) olarak adlandırılmıştır.[15] Rahman'ın yöntemi, zâtî ve vasfî

[11] Aarne Ranta, *Type-theoretical grammar* (Oxford: Clarendon Press, 1994); Aarne Ranta, "Propositions as Games as Types", *Synthese* 3/76 (1998), 377-395.

[12] Ranta, *Type-theoretical grammar,* 67.

[13] J. T. Paasch, "Aristotle and constructive type theory", *ResearchGate* (2017), 4-8.

[14] Nicolas Clerbout - Zoe McConaughey, "Dialogical Logic", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, thk. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, 2022.

[15] Rahman vd., *Immanent Reasoning or Equality in Action: A Plaidoyer for the Play Level,* 9-12.

okuma ayrımıyla doğrudan örtüşecek şekilde, bir önermenin doğruluğunun içinde bulunduğu bağlamda belirlenmesini ifade eder. Diğer bir deyişle, zâtî ve vasfî okumaya benzer şekilde içkin akıl yürütmede bir önerme ancak taraflar arasında yürüyen bir etkileşimde doğrulanabilir kabul edilir. Böylece doğruluk, yüklemin öznenin özelliğine uygun biçimde ortaya konulmasıyla mümkün hale gelmektedir.

1.1. Modalite ve Bağlam: Rahman'ın CTT Yaklaşımı

Shahid Rahman yorumlayıcı CTT modelini, klasik mantık sistemlerinin sınırlı temsil gücünü aşmak ve özellikle İbn Sînâ'nın zâtî-vasfî ayrımına dayalı modal yapılarının çağdaş biçimsel sistemler içinde yeniden kurulabilmesini sağlamak üzere geliştirmiştir.[16] Bu çerçevede önerme, yalnızca bir doğruluk taşıyıcısı olmanın ötesinde bağlama yerleşen ve o bağlam tarafından yönlendirilen dinamik bir yapı olarak ele alınır. Modalite ise özne ve yüklem arasındaki ilişkiye klasik anlamda bir işlemci olarak atanmaz; tipin içinden doğan bir mantıksal kuvvet olarak kurulur.

CTT'nin geleneksel formülasyonlarında yer alan Π ve Σ tipleri, bireylerin (bir tipin üyesi olmak bakımından) ve onların özelliklerinin belirli bir tipe bağlı olarak nasıl yapılandırıldığını göstermek için tasarlanmıştır.[17] Ancak Rahman'ın geliştirdiği yorumda asıl dikkat çekici olan, bu yapının klasik tip kuramı biçimselleşmesinin ötesine geçerek, zaman (τ), süre (*span*) ve yön *(left/right)* gibi değişkenlerle genişletilmiş olmasıdır.[18] Önermeler bu modelde, bir bağlamda (Γ) yargılanan ve belirli bir modal kuvvet taşıyan anlamlı bir yapı olarak ele alınır. $\Gamma \vdash A : Prop$ biçimindeki yargılar, klasik yargı formundan farklı olarak sadece A'nın doğruluğunu değil bu doğruluğun nasıl kurulduğunu ve hangi bağlam üzerinden işletildiğini de açığa çıkarır. Özellikle Rahman'ın zâtî ve vasfî okuma ayrımını formalize etmek için geliştirdiği yön projeksiyonları $(left(z), right(z), left(right(z)))$ ve süre referansları $(\exists d: süre(T))$ bir önermenin yapısını gösteren temel göstergelerdir. Mesela "her insan zorunlu olarak canlıdır" önermesi klasik biçimsel sistemlerde genellikle aşağıdaki sembolleştirilir:

---

16 Rahman - Zarepour, "On Descriptional Propositions in Ibn Sīnā: Elements for a Logical Analysis", 412.

17 Ranta, *Type-theoretical grammar,* 13, 67-69.

18 Rahman - Zarepour, "On Descriptional Propositions in Ibn Sīnā: Elements for a Logical Analysis", 418-423.

(∀x) (İnsan(x) → □Canlı(x))

Bu temsil, önermenin doğru olduğunu belirtmekle birlikte, zorunluluğun neye bağlı olduğunu, yani "insan" olmanın canlı olmayı nasıl zorunlu kıldığına dair derinliği açığa çıkarmaz. Oysa Rahman'ın modelinde bu önerme, bağlamı ve yönü ile şöyle temsil edilebilir:

∀ż: (∃d: span(T)) ((∃x: İnsan) (İnsan(d, x))) ⊃ Canlı(fst(ż))

Bu önerme zorunluluğun insanın zâtî olarak insan olmasına bağlı bir şekilde ve belirli bir zaman aralığında kurulduğunu ifade eder. Canlı olmak kavramı yön ve bağlam içinden kurulmuş, zorunlu bir yüklem olarak temsil edilir. Bu nedenle Rahman'ın CTT yorumunda sembolleştirme, metnin içerdiği anlam katmanlarına yerleşen, zamana yayılan ve yönsel olarak yapılandırılan bir formel dille yeniden inşasıdır. Bu bakış açısı, klasik modal sistemlerin ya da yalnızca birinci düzey mantığın sunamayacağı bir temsil imkânı sunarak, modalitenin hangi unsurlar dikkate alınarak ifade edildiğini görünür kılar.

Şimdi *Şemsiyye*'de yer alan on üç modal önermeyi Rahman'ın yorumlayıcı CTT modeli doğrultusunda, bağlam-duyarlı ve yönelimsel biçimsel yapılarla yeniden inşa edeceğiz. Bu çözümleme sürecinde her bir önerme, hem semantik içerik düzeyi hem de mantıksal biçim düzeyi dikkate alınarak yapılandırılacak ve tip-temelli bir formel dile aktarılacaktır. Böylece modalitelerin taşıdığı yapısal çeşitlilik, çağdaş mantık sistemlerinde ne tür biçimsel araçlarla yeniden üretilebileceği bakımından örnek-temelli biçimde incelenecektir.

2. Yapıcı Tip Kuramında Önerme Tipleri ve Biçimsel Yapı

Bu bölümde, çalışmada kullanılan biçimsel sistemin temel unsurları açıklanmaktadır. Kullanılan yapı, klasik birinci-derece mantık ile Yapıcı Tip Kuramı'nın sembolik biçimlerini bir araya getiren hibrit bir temsil biçimine dayanmaktadır. Aşağıdaki sembolleştirme anahtarı tablosu, bu sistemin başlıca sembollerini, işlevlerini ve Türkçe anlamlarını özetlemektedir:

Sembol	Mantıksal Adı	Türkçe Açıklama
∀	Tümel niceleyici	Her, bütün
∃	Tikel niceleyici	Bazı, en az bir
∧	Tümel evetleme	Ve, hem… hem de
∨	Tikel evetleme	Veya, ya… ya da
¬	Olumsuzlama	Değil, olmayan
⊃	Koşul eklemi	İse, o halde
□	Zorunluluk operatörü	Zorunlu olarak, mutlaka
◇	İmkân operatörü	Mümkün olarak, olabilir
M/L (…)	Modal filtre (CTT)	Bağlamsal zorunluluk/mümkünlük
a: A	Tip atama	a terimi A tipindedir
fst(z)	Zâtî projeksiyon fonksiyonu	Bireyin özsel (ontolojik) yönü
left(z)	Vasfî projeksiyon fonksiyonu	Bireyin bağlamsal görünümü
right(z)	Zaman projeksiyon fonksiyonu	Bireyin bağlam içi zaman yönelimi
@t	An bağlayıcısı	Belirli bir t anında
AT(d)	Süre bağlayıcısı	d süresi boyunca geçerli
span(T)	Zaman aralığı tipi	Belirli bir zaman aralığı türü
τ(right(z))	Zaman atama fonksiyonu	Bağlamsal-zamansal eşleme
x, y, z	Birey değişkenleri	Tekil nesneleri/bireyleri temsil eder
t, d	Zaman değişkeni	Zaman noktası ya da süre aralığı
A, B, P	Kavramsal/tip sabiti	Belirli kavram ya da tür (örneğin İnsan tipi)

Tablo 1: Semboller ve Anlamları

Şimdi CTT içinde sembolleştirmenin nasıl işlediğini, en sade yargı yapısından başlayarak adım adım bağlamsal ve zamansal biçimlere doğru ilerleyecek şekilde tanımlayacağız. CTT çerçevesinde yapılan sembolleştirme sürecinde kullanılan kavramlar, hem tip-teorik hem de bağlam bileşenleriyle birlikte değerlendirilmiştir. Bunun anlamı CTT'de yapılan sembolleştirme ile bir önerme–kanıt ilişkisinin kurulmasının yanı sıra bu ilişkinin ne tür bir nicelikle ve ne tür bir varlık modunda gerçekleştiği de gösterilir. Bu nedenle CTT'nin sunduğu sembolleştirme biçimleri, klasik mantıktaki FOL gösterimlerine kıyasla hem yapılandırıcıdır hem de daha duyarlıdır. Özellikle Shahid Rahman'ın önerdiği yorumlayıcı CTT modelinde, bağlamın ve zamanın yönelimli olarak temsil edilebilmesi amacıyla

birtakım teknik projeksiyon fonksiyonları kullanılmaktadır. *left, right, fst, τ* gibi terimler, CTT çerçevesinde bağlamsal projeksiyon fonksiyonları olarak adlandırılır ve yapıların semantik ya da zamansal yönlerine işaret eder. Bu terimlerin teknik ve biçimsel kullanımı doğrudan Rahman'ın sistemine dayandığı için, çalışmada orijinal İngilizce biçimleriyle korunmuştur. Bunun dışında kalan kavramlar, misal tipler (*İnsan*, *Canlı*, *Yazmak* vb.) ya da önermeye bağlı terimler (*Hareket-Eder*, *Araya-Girer* vb.) Türkçeleştirilmiş ve kavramtabanlı bir gösterim yolu izlenmiştir. Bu tercihimiz ile hem kavramsal açıklığı korumayı hem de sembolleştirmenin bağlamla ilişkisini belirginleştirmeyi hedefliyoruz. Buna göre CTT'yi anlamak için gerekli sentaktik kurallar aşağıdaki gibidir:[19]

- *a: A*

Burada "a terimi *A* tipindedir" anlamına gelir. Eğer *A* bir önerme olarak düşünülüyorsa bu aynı zamanda "*a, A*'nın bir kanıtıdır" anlamına gelir.

- *∀x: A. B(x)*

Bu yapı "her *A* tipinden *x* için *B(x)* tipi geçerlidir" anlamına gelir. Fonksiyonel olarak *Πx: A. B(x)* ile eşdeğerdir. "Her insan canlıdır." önermesinin sembolleştirmesi *∀x: İnsan. Canlı(x)* şeklinde olur. *Πx: A. B(x)* yapısı, Yapıcı Tip Kuramında bağımlı fonksiyon tipi (*dependent function type*) olarak adlandırılır ve A tipinden her *x* elemanı için *B(x)* tipinde bir değer üreten fonksiyonları temsil eder. Bu yapıda *B(x)* tipi, *x* parametresine bağlı olarak değişebilir ve klasik mantıktaki evrensel niceleyiciden (*∀*) farklı olarak sadece doğruluk değeri vermez, aynı zamanda bu doğruluğun nasıl yapılandırıldığını da gösterir. Örneğin *∀x: İnsan. Canlı(x)* ifadesi, her insan için o insanın canlı olduğunun kanıtını üreten yapıcı bir fonksiyonu temsil eder.

- *∃x: A. B(x)*

Bu yapı "*A* tipinden en az bir x vardır ki *B(x)* geçerlidir" anlamına gelir. Tip teorisinde *Σx: A. B(x)* olarak ifade edilir. "Yazı yazan

[19] Aşağıda sıralanan kurallar için bkz: Rahman vd., *Immanent Reasoning or Equality in Action: A Plaidoyer for the Play Leve*; Paasch, "Aristotle and constructive type theory" (2017); Crosilla, "Constructive Type Theory, an appetizer"; Giuseppe Primiero, "Belief revision in constructive type theory", *The Logica Yearbook 2005*, 2006, 177-188; Rahman vd., *Immanent Reasoning or Equality in Action: A Plaidoyer for the Play Level*.

bir insan vardır." önermesinin CTT'de sembolleştirmesi *∃x: İnsan. Yazar(x)* şeklinde olur. *Σx: A. B(x)* yapısı, Yapıcı Tip Kuramında bağımlı çift tipi (*dependent pair type*) olarak adlandırılır ve A tipinden bir x elemanı ile bu *x* için *B(x)* tipinde bir değerden oluşan çiftleri temsil eder. Bu yapıda ikinci bileşenin tipi *(B(x))*, birinci bileşenin değerine (*x*) bağlı olarak değişebilir ve klasik mantıktaki varoluşsal niceleyiciden *(∃)* farklı olarak sadece varlığı değil, aynı zamanda bu varlığın yapıcı kanıtını da sağlar. Örneğin *∃x: İnsan. Yazar(x)* ifadesi, hem belirli bir insanı hem de o insanın yazar olduğunun kanıtını içeren bir çifti temsil eder.

- $A \supset B$

Bu, "*A* doğruysa *B* de doğrudur" anlamında koşullu bir yapıdır. CTT'de bu yapı, aslında *A* tipinden bir kanıttan *B* tipinde bir kanıt elde edilebildiğini gösteren fonksiyon tipidir.

Zaman ve Bağlam Girdileri

CTT'de klasik mantığın soyut yapılarıyla sınırlı kalmak yerine, önerme tipleri bağlama ve zamana göre de şekillenebilir. Bu özellikle zâtî–vasfî ayrımı, modalite, ve semantik yönelim gibi konuların temsilinde önemlidir. Zamanla ilgili tip projeksiyonları, Rahman'ın geliştirdiği sembolleştirme sisteminde aşağıdaki gibidir gösterilir:

- *fst(z):* Bağlamsal çift *z*'nin birinci bileşenini, yani bireyin zâtî (ontolojik) yönünü gösterir. *Canlı (fst(z))* birey, mahiyeti gereği canlıdır anlamına gelir. Zâtî-1 ve Zâtî-2 okumalarda kullanılır.

- *left(z):* Bireyin bağlamsal görünümünü belirtir; özellikle vasfî okumalarla ilişkilidir. *Canlı(left(z))*, bireyin bağlam içindeki görünüşüne canlılık yükleminin yüklendiğini gösterir. Vasfî-1, Vasfî-2 ve Vasfî-3'te kullanılır.

- *right(z):* Bireyin zaman bağlamını temsil eder. *right(z)*, bireyin bağlam içindeki zaman yönelimini içerir. Vasfî-3'te dolaylı biçimde yer alır.

- *left (right(z)):* Bireyin zaman bileşeni içinden seçilen belirli bir kesiti veya vakti ifade eder. *Canlı (left(z), left (right(z)))* ifadesi, bireyin belirli bir anda bağlamsal görünümünde canlı olduğunu belirtir. Vasfî-3'te kullanılır.

• τ *(right(z)) = d:* Zaman atama fonksiyonudur. Bireyin zaman bileşenine ait yönelimin belirli bir zaman *aralığına (d)* eşlendiğini belirtir.

• *span (T)*: *T* tipinde zaman aralıklarını temsil eden bir türdür.

• *AT (d):* "*d* süresi boyunca geçerli" anlamına gelir. *Canlı (left(z)) AT(d)*, bireyin bağlam içi görünümüne canlılık yükleminin yalnızca *d* süresince yüklendiğini belirtir.

• *@t:* Bir yüklemin belirli bir *t* anında geçerli olduğunu ifade eder. *Canlı (left(z)) @ t*, bireyin bağlamsal görünümünde t anında canlı olduğunu gösterir.

• *M/L(...):* Modal filtredir. Modalite (zorunluluk/mümkünlük) klasik modal işlemcileri yerine bağlamsal biçimde temsil edilir. *M/L(Canlı (left(z)) @ t)*, bireyin *t* anında canlı olmasının bağlam için imkân/zorunluluk taşıdığını gösterir.[20]

• *(∃t ∈ d):* Yüklemin belirli bir zaman aralığı (*span*) içinde en az bir vakitte gerçekleştiğini ifade eder.

• *(∀t ∈ d):* Yüklemin *d* süresince sürekli geçerli olduğunu belirtir.

• *∃t ∈ Zaman*: Bir yüklemin en az bir *t* anında geçerli olduğunu bildirir. Bu, mesela "bir insan belirli bir anda nefes alır" gibi önermelerde kullanılır.

• *∀t ∈ Zaman*: Bir yüklemin tüm zaman boyunca geçerli olduğunu belirtir. "Her insan her zaman canlıdır" gibi yapılar buna örnektir.

Şimdi "her insan canlıdır," önermesine Rahman'nın yorumladığı hali ile zâtî ve vasfî okuma ayrımı ile tekrar bakabiliriz:

(i). Vasfî-1: Bireyin canlı olması, yalnızca insan olduğu belirli bir zaman aralığında geçerlidir; canlılık yüklemi, bireyin bağlamsal görünüşüne *(left(z))* ve bu süreye *(AT(d))* bağlı olarak sabitlenir. Bu yapı sürekliliği içerir; ancak bu sürekli-

[20] Rahman, "On The Duration of the Necessary" (2024), 25.

lik, bireyin zâtî yapısından değil, bağlam içinde tanımlı olan varlık süresinden kaynaklanır.

(ii). Vasfî-2: Canlılık yüklemi, bireyin insan olduğu vasfa sahip bulunduğu belirli bir zaman aralığında geçerlidir; burada birey yalnızca insan olmakla kalmaz, aynı zamanda bu vasfı taşıdığı özel bağlam ve süre $(\tau(right(z)) = d)$ içinde yüklemi edinir. Yüklem, bireyin bağlamsal görünüşüne $(left(z))$ yalnızca bu vasfın sürdüğü sürede yüklenir.

(iii). Vasfî-3: Bireyin canlı olması zorunludur; ancak bu zorunluluk yalnızca belirli bir vakitte ve bağlam içinde gerçekleşir. Canlılık yüklemi bireyin bağlamsal görünüşüne $(left(z))$ belirli bir anda $(@\ t)$ zorunlu olarak yüklenir $(M(\ldots))$; fakat bu geçerlilik, bireyin tüm yaşam süresine yayılmaz $(\neg(\forall t \in d))$.

(iv). Zâtî-1: İnsan olan her birey, bağlamdan ve zamandan bağımsız olarak zorunlu biçimde canlıdır; canlılık yüklemi, bireyin bağlamsal görünüşüne değil, doğrudan zâtî yapısına $(fst(z))$ yüklenmiştir. Bu yapı bireyin mahiyetine içkin ve değişmez bir zorunluluğu ifade eder.

(v). Zâtî-2: İnsan olan bir birey, yalnızca belirli bir anda değil, zamanın her anında canlıdır; canlılık yüklemi bireyin zâtî yönüne $(fst(z))$ evrensel bir zaman aralığı boyunca $(\forall t \in d)$ sabit biçimde yüklenmiştir. Bu yapı, klasik zorunluluk modalitesinin CTT içi karşılığıdır ve hem ontolojik hem zamansal düzlemde sabitlik varsayar.

Son olarak şunu belirtmek gerekir. Her ne kadar aşağıdaki CTT sembolleştirmeleri çoğunlukla $left(z)$, $fst(z)$, $@\ t$, $AT(d)$ gibi doğrudan yorumlanabilir yapılar üzerinden kurulmuşsa da özellikle zaman unsurlarının daha soyut olarak modellenmesi için $right$(z) ve $\tau(right(z)) = d$ kullanımı alternatif bir sembolleştirme sunabilir. Bu yapılar bireyin bağlamsal-zamansal yönelimlerinin daha belirgin hale getirilmesini sağlar. Bu tür önermelerin, ayrıca açıklamasına girilmeksizin, kapsamlı CTT sembolleştirmeleri [ ] parantez içerisinde gösterilmiştir.

3. *Şemsiyye*'deki Modal Önermelerin CTT Çerçevesinde İnşası

İslam mantık tarihinde 13. yy. özgün metinlerin üretildiği ve bu alanda önemli alimlerin yetiştiği bir dönemdir. Bu dönemde yetişen mantık alimlerinden biri de, mantık eserleri yüzyıllardır medreselerde okutulan Necmuddîn el-Kâtibî'dir. Kâtibî, mantık alanında *Şemsiyye* gibi metni tamamıyla kendine ait eserler kaleme aldığı gibi bunun yanında bazı mantık metinleri üzerine de şerhler yazmıştır.[21] *Şemsiyye*, bu dönemin modal mantık sistematiğini en kapsamlı şekilde sunan eserlerden biri olarak İslam mantık geleneğinde merkezi bir konuma sahiptir. Bu bölümde, *Şemsiyye*'de yer alan modal önerme türlerinin her biri bağlam-duyarlı biçimsel bir dille ifade edilerek Yapıcı Tip Kuramı (CTT) çerçevesinde yeniden yapılandırılacaktır. Klasik birinci düzey mantık, çoğunlukla yalnızca özne-yüklem ilişkisini işler ve zaman, bağlam, yönelim gibi semantik öğeleri açık biçimde temsil etmez. Bu nedenle bazı sembolleştirmelerde, önermelerin zamansal yapısını ifade edebilmek amacıyla FOL sistemlerine dayalı ancak genişletilmiş yapılara başvurulacaktır.[22] Bu genişletmeler, zamanın bağımsız bir değişken olarak önermeye dahil edilmesine ve yüklemlerin belirli zaman aralıklarında geçerli olacak şekilde modellenmesine dayanır. Böylece klasik FOL notasyonu korunurken, yüklemlerin süreklilik ve imkân gibi modalite içeren boyutları daha açık biçimde temsil edilebilir hale gelir.

Bu amaçla, her modal önerme önce klasik yapılarla sembolleştirilecek ve bu sembolleştirmenin imkân sınırları kısaca değerlendirilecektir. Ardından her önerme için iki ayrı CTT temsili sunulacaktır. İlk temsil, önerme yapısını doğrudan ve açık biçimde kuran temel bir CTT okumasıdır. İkinci temsil ise bağlam, zaman ve modalite bileşenlerini birlikte dikkate alan daha karmaşık bir CTT sembolleştirmesidir. Bu okuma zâtî-1 veya vasfî-1 gibi temel tipler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu yapı, özellikle modalitenin bağlamla kurduğu ilişkileri açığa çıkardığı için çalışmanın merkezinde

[21] Enver Şahin - Hasan Ayık, "Klasik Mantıkta Seçmeli Kıyaslar Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr'ı Ekseninde Bir Tür İnceleme", Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/1 (2019), 222.

[22] *Şemsiyye*'deki modal önermelerin sembolleştirilmesi sırasında temel düzeyde yapacağımız sembolleştirmelerde eğer önerme içerisinde açık bir şekilde modalite belirtilmemişse birinci düzey mantık sembolleştirme ifadesi FOL olarak belirtilecektir. Eğer önerme içinde açıkça modalite belirtilmişse FOML kısaltması kullanılacaktır.

yer almaktadır. Her iki biçimsel temsil, kısa bir semantik açıklamayla birlikte verilecek ve önerme yapısının içerdiği mantıksal anlam ilişkileri yorumlanacaktır.

(i). Zarûriyye-i Mutlaka – (Mutlak Zorunlu)

Yüklemin, konunun zâtına içkin olarak zorunlu biçimde sabit olduğu modal önermelerdendir. Önermede yüklemin geçerliliği doğrudan öznenin zâtına dayandırır. "Her insan zorunlu olarak canlıdır" önermesini örnek olarak gösterebiliriz. FOML'de aşağıdaki gibi sembolleştirilebilir:

$(\forall x)\ (İnsan(x) \supset \Box Canlı(x))$

Bu form canlılık yüklemini zorunluluk işlemcisiyle ifade eder ancak modalitenin neden var olduğu ya da özneyle nasıl bir ontolojik bağ kurduğu açıklanmaz. Modalite burada yalnızca sentaktik düzeydedir. CTT çerçevesinde, önerme daha anlamlı biçimde yapılandırılır. Temel düzeyde, her insanın canlı olduğunu söyleyen ifade şöyledir:

$\forall x: İnsan, Canlı(x)$

Bu yapı insanın canlılık yüklemini taşıdığını belirtir ancak bu yüklemin neden zorunlu olduğu, zamanla veya bağlamla nasıl ilişkilendiği açık değildir. Bu nedenle, zorunluluğu insanın zâtî yapısına ve türsel mahiyetine bağlayan daha gelişkin bir sembolleştirme tercih edebiliriz:

$\forall z: (\exists d: span(T))\ ((\exists x: İnsan)\ (İnsan\ (d, x))) \supset Canlı\ (fst(z))$

Burada $fst(z)$ insanın bağlamsal çift içindeki zâtî yönünü temsil eder. İnsanın belirli bir zaman aralığında insan olarak var olması durumunda, bu insanın zâtı gereği "canlı" olduğunu ifade edilmektedir. Canlılık, bu önermede insanın zâtına içkin, değişmez ve bağlamdan bağımsız bir zorunluluktur. Bu yapı, Shahid Rahman'ın beşli modal önerme sistematiğinde zâtî-1 türüne karşılık gelir. Zorunluluk burada yalnızca bir işlemci değil insanın mahiyetinden kaynaklanan kurucu bir niteliktir.

(ii). Dâime-i Mutlaka – (Mutlak Devamlı)

Yüklemin, konunun zâtı mevcut olduğu sürece, tüm zaman boyunca kesintisiz biçimde ona sabit olduğuna hükmedilen modal

önermelerdendir.[23] Burada söz konusu olan, bir defalık bir zorunluluk değil zaman boyunca süren ve mahiyetten kaynaklanan bir sabitliktir, tıpkı "Her insan daimî olarak canlıdır" önermesinde olduğu gibi. Bu önerme FOL çerçevesinde şöyle sembolleştirilir:

$\forall x \, \forall t \, (İnsan \, (x, t) \supset Canlı \, (x, t))$

Üstteki dizge yüklemin tüm zaman boyunca geçerli olduğunu bildirir. Ancak devamlılığın kaynağının insanın zâtı ile ilişkisi açıkça gösterilmez; modalite yalnızca bir işlemci olarak kalır. CTT bağlamında bu önerme, daha semantik temelli bir yapıya kavuşturulur. İnsan tipine ait her bireyin, zamanın tüm kesitlerinde canlılık yüklemini taşıdığını göstermek için önerme şu şekilde formüle edilir:

$\forall x: İnsan \, \forall t: Zaman, Canlı(x) @ t$

Burada @ *t* ifadesi, yüklemin her bir *t* anında geçerli olduğunu belirtir. Ancak bu dizge insanın yalnızca zaman üzerinden genellenmiş ifadesini verir. Ontolojik sabitliği tam anlamıyla göstermek için bireyin zâtî yönünü ve süreklilik ilkesini birlikte ifade eden daha gelişkin bir yapıya ihtiyaç vardır.

$\forall z: (\exists d \in span(T)) \, ((\exists x \in İnsan) \, (İnsan \, (d, x))) \supset \forall t \in d \, (Canlı \, (fst(z), t))$

$fst(z)$ ile insanın mahiyet düzeyindeki yönünü gösterebiliriz. $\forall t \in d$ burada bireyin insan olarak var olduğu tüm zaman boyunca sabit olduğunu ifade eder. Üst dilde bu önermeyi "İnsan olan herkes, insanlık vasfına sahip olduğu tüm süre boyunca zatı itibarıyla canlıdır. Bu canlılık, bağlamsal görünüm ya da dışsal etkilerle değil, insanın mahiyetine içkin ve zaman boyunca sabit bir nitelik olarak yüklenmiştir" şeklinde okuyabiliriz. Bu yapı, Shahid Rahman'ın sistematiğinde zâtî-2 sınıfına girer. Yüklem zâtî yöne bağlıdır ve bu bağ, zaman içinde kopmaksızın sürer.

(iii). Meşrûta-i Âmme – (Genel Şartlı)

Yüklemin, konunun belirli bir vasfa sahip olduğu sürece ona sabit olduğuna hükmedilen modal önermedir. *Şemsiyye*'de bu önerme, yüklemin belirli bir şartın sağlandığı sürece bağlandığını gösterir.[24] Bu şart sona erdiğinde yüklem de geçerliliğini yitirir. Tıpkı "Her kâtip, yazdığı sürece parmakları hareketlidir" önerme-

[23] Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh,* 104.
[24] Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh*, 104.

sinde olduğu gibi. Burada "kâtip" olmak, bireyin yazma fiilini gerçekleştirdiği bir vasıf olarak değerlendirilir ve bu vasıf belirli bir zaman aralığı ile sınırlıdır. Parmak hareketliliği yüklemi ise bu fiil süresi boyunca özneye yüklenir. Önermenin FOL temsilini yazabiliriz:

$\forall x \, \forall t \, (Kâtip \, (x, t) \supset Parmak\text{-}Hareketli \, (x, t))$

"Yazdığı sürece" ifadesini doğrudan *t* zaman parametresiyle yakalarız. Yazma vasfı anlara dağılmıştır ve yüklem bu anlarda eşzamanlı olarak sabitlenir. CTT düzeyinde, önerme bağlam ve zamanla ilişkili biçimde daha semantik bir yapı kazanır. Aşağıdaki formül, yüklemin bağlamsal görünümle birlikte süre boyunca nasıl geçerli olduğunu açıkça göstermektedir:

$\forall x: Kâtip \, \forall t: Zaman, Parmak\text{-}Hareketli(x) \, @ \, t$

Bu form, kâtip tipine ait her bireyin, zamanın her anında parmak hareketliliği yüklemini taşıdığını ifade eder. Ancak burada süreli bir bağlam ya da fiilî vasıf belirtilmediğinden, yüklemin bağlamla ilişkisi açık biçimde temsil edilmez. Bu nedenle daha gelişmiş bağlamsal yapıya ihtiyaç duyulur.

$\forall z: (\exists d: span(T)) \, ((\exists x \in İnsan) \, (Kâtip \, (left(z)) \, AT(d))) \supset (\forall t \in d) \, Parmak\text{-}Hareketli(left(z), t)$

Burada *left(z)*, bireyin bağlamsal görünümünü temsil eder; bu görünüm kâtiplik gibi bağlama bağlı bir fiilî vasfı ifade eder. *AT(d)*, bu görünümde kâtiplik vasfının belirli bir süre boyunca geçerli olduğunu belirtir. $\forall t \in d$ ise bu süre içindeki her anda yüklemin (parmak hareketliliği) sabit olduğunu bildirir. Yani parmak hareketliliği, kâtiplik süresi boyunca sürekli ve bağlamsal görünüm üzerinden yüklenir. Shahid Rahman'ın beşli modal önerme ayrımında vasfî-1 kategorisine girer. Street için de bu türden modal önermeleri vasfî olarak değerlendirir.

(iv). Örfiyye-i Âmme – (Genel Örfî)

Şemsiyye'de konunun vasfı şartıyla, yüklemin konu için sabit oluşunun ya da ondan selbedilişinin devamlılığıyla hükmedilen modal önerme olarak ifade edilen örfiyye-i âmme önerme için "Her hareket eden, hareket ettiği müddetçe değişkendir" örneği verilebilir. Burada "hareket etmek" geçici bir vasıf olarak ele alınır ve bu

vasıf sürdüğü sürece özneye "değişkenlik" yüklemi bağlanır. Bu önerme FOL'de şu şekilde temsil edilebilir:

$\forall x \, \forall t$ *(Hareket-Ediyor (x, t)* $\supset$ *Değişken (x, t))*

Bu yapı, hareket edenin *t* anında hareket ediyorsa o anda değişken olduğunu bildirir. Yani her hareket anı için eşzamanlı bir değişkenlik yüklemesi yapılır. Ancak yüklemin zamana yayılmış mahiyeti veya zorunluluk derecesi bu yapı içinde gösterilmez. CTT düzeyinde önerme önce temel formda şu şekilde ifade edilir:

$\forall x$*: Hareketli* $\forall t$*: Zaman, Değişken(x) @ t*

Bu dizge "hareketli" tipine ait her bireyin tüm zaman anlarında "değişkenlik" yüklemini taşıdığını belirtir. Ancak yüklemin bu bireye ne zaman, hangi şartla veya hangi bağlam içinde yüklendiğini açıkça göstermez, bu nedenle bağlamsal süreklilik ve koşullu modalite gibi semantik ayrıntıları dışarda bırakır. Bu nedenle önerme daha gelişkin biçimde şöyle kurulur:

$\forall z$*: (*$\exists d \in$ *span(T)) ((*$\exists x \in$ *Cisim) (Hareket-Ediyor(left(z)) AT(d))* $\supset$ *Değişken (left(z)) AT(d)*

Burada *left(z)* bireyin bağlamsal görünümünü temsil eder. *AT(d)* ifadesi, hareketin belirli bir süre boyunca gerçekleştiğini, ve bu sürede değişkenlik yükleminin genel olarak geçerli olduğunu belirtir. Ancak bu geçerlilik, $\forall t \in d$ gibi kesin süreklilik içermez; daha çok örfî gözlem düzeyinde sabitlik ifade eder. Biçimsel dizge bize bir cismin bağlamsal görünümünde hareket ettiği süre boyunca, değişkenlik yüklemini taşıdığını ve bu yüklemin belirli bir süreye yayılmış olan fiilî etkinliğe dayandığını, hareketin varlığının çoğu durumda değişkenliği beraberinde getirmesine karşın bunun her an için zorunlu olmadığını ifade eder. Bu yapı, Rahman'ın sistematiğinde vasfî-2 olarak sınıflandırılır. Çünkü yüklem belli bir süreklilik taşır, ancak bu süreklilik mahiyet kaynaklı değil, bağlam içinde tekrarlanan gözlemsel geçerliliğe dayanır.

(v). Mutlaka-i Âmme – (Genel Mutlak)

Şemsiyye'de bu önerme, yüklemin geçerliliğini ne zorunluluk ne de şartlılıkla ilişkilendirir; yüklem fiilî olarak mevcuttur ancak bu mevcudiyetin gerekçesi modal düzeyinde açıklanmaz.[25] Örnek ola-

[25] Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh,* 104.

rak "Her insan, genel mutlaklıkla nefes alandır" önerisi verilebilir. Bu önerme FOL'de şu şekilde sembolleştirilebilir:

$(\forall x)\ (İnsan(x) \supset NefesAlır(x))$

Burada modal işlemci yoktur; yüklem, herhangi bir bağlamsal koşul ya da zorunluluk belirtmeksizin doğrudan özneye yüklenmiştir. CTT çerçevesinde önerme başlangıç düzeyinde şöyle ifade edilir:

$\forall x: İnsan, NefesAlır(x)$

Temel CTT'de insanın nefes alma yüklemini taşıdığını ancak bunun zamanla nasıl ilişkili olduğu veya mahiyet düzeyinde mi kurulduğu netleşmez. Bireyin zâtî yönüyle birlikte zaman boyunca geçerliliği de gösterecek şekilde önermeyi şu şekilde yapılandırabiliriz:

$\forall z: (\exists d \in span(T))\ ((\exists x \in İnsan)\ (İnsan(d, x))) \supset \forall t \in d\ NefesAlır(fst(z), t)$

$fst(z)$ bireyin bağlamdan bağımsız zâtî yönünü temsil ettiği için burada modal işlemci kullanılmaz. Çünkü yüklemin sabitliği mahiyetin kaçınılmaz sonucu değil zâtî sürekliliğe dayalı fiilî bir durumdur. $\forall t \in d$ ise yüklemin bireyin insan olarak var olduğu süre boyunca geçerli olduğunu ifade eder. Yani nefes almak, bu yapı içinde insanın zâtî yönüne yüklenmiştir ve bu yükleme zaman boyunca sabittir. Diğer bir deyişle, insan olarak var olan her birey, varlığı süresince fiilen nefes alma yüklemini taşır; bu yüklem bireyin zâtî yönüne içkindir ve zaman boyunca kesintisiz biçimde geçerlidir. Ancak bu geçerlilik mutlak zorunluluk anlamı taşımaz, fiilî ve doğal bir sabitlik olarak anlaşılır. Bu yapı, Rahman'ın sistematiğinde zâtî-2 kategorisine yerleştirilir.

(vi). Mümkine-i Âmme – (Genel Mümkün)

Hükmün karşı tarafından (zât) bakımından mutlak zorunluluğun kaldırılmasıyla hükmedilen modal önermedir. "Her ateş, genel imkânla sıcaktır" önermesi bu yapının örneğidir. FOML sembolleştirilmesi aşağıdadır:

$(\forall x)\ (Ateş(x) \supset \Diamond Sıcak(x))$

Burada $\Diamond$ işlemcisi sıcaklık yükleminin mümkünlük düzeyinde yüklendiğini gösterir. Fakat bu ifade, yüklemin ne tür bir varlık

yapısına ya da bağlamsal koşula bağlı olduğunu semantik olarak açıklamaz. Temel CTT sembolleştirmesi şu şekildedir:

∀x: Ateş, M(Sıcak(x))

Önemeyi "ateş tipine ait her şeyin sıcak olmasının mümkündür" şeklinde okuyabiliriz. *M(...)* işlemcisi, yüklemin zorunlu olmadığını, yalnızca imkân olarak mahiyette bulunduğunu ifade eder. Ancak bu temsil henüz bağlam ve zaman içeriğine sahip değildir.

∀z: (∃d ∈ span(T)) ((∃x ∈ Ateş) (Ateş(d, x))) ⊃ M(Sıcak(fst(z)))

Bu önermede modal ifadeyi temsil etmek gerekir. Eğer bu modal işlemci çıkarılırsa (yani sadece *Sıcak(fst(z))* yazılırsa) yüklem sanki zorunluymuş gibi görünür ve bu da mümkine-i âmme esasına ters düşer. Çünkü bu tür önermelerde esas olan, yüklemin bireyin mahiyetine yalnızca olanaklılık düzeyinde içkin olmasıdır. Yukarıdaki önermeyi "Ateş olan her şey, zâtî yönüyle sıcaklık yüklemini taşıyabilir fakat bu yüklem onun için zorunlu değildir; (çünkü) sıcaklık, ateş tipindeki bireylerin mahiyetine içkin bir imkandır ancak zorunlu ya da süreğen bir sonuç değildir," şeklinde üst-dil okuması yapılabilir. Önerme Rahman'ın zâtî-1 kategorisinde yer alır.

(vii). Meşrûta-i Hâssa – (Özel Şartlı)

Zat bakımından devamlı olmama kaydıyla beraber meşruta-i âmme olan modal önermelerdir.[26] Tıpkı "Her yazan, yazan olduğu müddetçe, devamlı olmaksızın, zorunlu olarak parmakları hareket edendir" önermesinde olduğu gibi. FOML düzeyinde aşağıdaki biçimsel dizge kurulabilir:

∀x ∀t (Yazan (x, t) ⊃ □Parmak-Hareketli (x, t)) ∧ ¬□ ∀t Parmak-Hareketli (x, t)

Bu yapı, her yazanın yazma eylemini gerçekleştirdiği her anda parmaklarının hareketli olmasının zorunlu olduğunu ifade eder. Ancak bu zorunluluk, öznenin tüm zaman süresi boyunca değil, yalnızca yazma süresiyle sınırlıdır. CTT bağlamında önerme ilk düzeyde şu şekilde yazılır:

∀x: Yazan, ∃t ∈ Zaman (Parmak-Hareketli(x) @ t) ∧ ¬L(ParmakHareketli(x))

[26] Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh,* 106.

Bu yapı yazan yazanların parmaklarının hareketli olduğunu bildirir. Ancak yüklemin bağlam ve zamanla ilişkisinin detayları bu düzeyde görünmez. Daha gelişkin yapıda önerme şöyle ifade edilir:

∀z: (∃d ∈ span(T)) ((∃x ∈ İnsan) (Yazıyor(left(z)) AT(d))) ⊃ (¬L (∃t ∈ d Parmak-Hareketli (left(z), t)) ∧ ¬ (∀t ∈ d Parmak-Hareketli(left(z), t)))

[∀z: (∃x ∈ İnsan) (τ(right(z)) = d ∧ Yazıyor (left(z)) AT(d)) ⊃ (∃t ∈ d) (L (Parmak-Hareketli (left(z)) @ t)) ∧ ¬(∀t ∈ d) Parmak-Hareketli (left(z), t)]

Bu ifadeyle anlatılmak istenen, yazanın bağlamsal görünümünde yazma fiilini gerçekleştirdiği sürede, en az bir anda parmaklarının hareketli olmasının zorunlu kabul edilmesidir. Ancak bu hareketlilik sürekli değildir. Yüklem, yalnızca yazma süresi içinde ve bağlamsal olarak gerçekleştiğinde zorunlu sayılır. Rahman'ın sınıflandırmasında vasfî-3 kategorisine girer.

(viii). Örfiyye-i Hâssa – (Özel Örfî)

Şemsiyye'de bu önerme, zât bakımından devamlı olmama kaydıyla birlikte genel örfî geçerlilik içeren bileşik önerme olarak tanımlanır.[27] Örnek olarak "Her yazan, yazan olduğu müddetçe, genellikle parmakları hareketlidir; ama bu her zaman geçerli (zorunlu) değildir," önermesini verebiliriz. FOL bağlamında sembolleştirmesi aşağıdadır:

∀x ∀t (Yazan (x, t) ⊃ Parma-kHareketli(x, t)) ∧ ¬□ ∀t Parmak-Hareketli(x, t)

Burada yüklem yalnızca belirli bir durumla sınırlıdır; tüm zamanlara genellenemez. Temel CTT meseleyi biraz açmamızı sağlar:

∀x: Yazan ∃t ∈ Zaman (Parmak-Hareketli(x) @ t) ∧ ¬L(Parmak-Hareketli(x))

Bu ifade ise yazma tipine ait bireylerin bazı zaman anlarında parmak hareketliliği yüklemini taşıdığını, fakat bu yüklemin birey için zorunlu bir nitelik olmadığını ifade eder. @ *t* işlemcisi, yüklemin belirli bir zamanda geçerli olduğunu gösterirken, *¬M(...)* ifadesi bu geçerliliğin zorunlu olmadığını belirtir.

[27] Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh,* 106.

∀z: (∃d ∈ span(T)) ((∃x ∈ İnsan) (Yazan(left(z)) AT(d))) ⊃ Parmak-Hareketli(left(z)) AT(d) ∧ ¬L(Parmak-Hareketli(fst(z))) ∧ ¬ (∀t ∈ d) Parmak-Hareketli(fst(z), t)

[∀z: (∃x ∈ İnsan) (τ (right(z)) = d ∧ Yazan(left(z)) AT(d)) ⊃ Parmak-Hareketli(left(z)) AT(d) ∧ ¬L(Parmak-Hareketli(fst(z))) ∧ ¬ (∀t ∈ d) Parmak-Hareketli(fst(z), t)

Bu sembolleştirme, yazma eylemini gerçekleştiren bir bireyin, yazdığı süre boyunca parmak hareketliliği yüklemini genellikle taşıdığını ancak bu yüklemin bireyin tüm varlığı boyunca zorunlu olmadığını ifade eder. *left(z)* bireyin bağlamsal görünümünü temsil ederken, *AT(d)* yazma süresi olarak belirlenen zaman aralığını gösterir. Bu bağlamda *Parmak-Hareketli(left(z)) AT(d)* ifadesi, bireyin bu yazma süresi içinde parmak hareketliliği gösterdiğini bildirir. Ancak *¬ (∀t ∈ d) Parmak-Hareketli(fst(z), t)* ifadesi, bu yüklemin her bir zaman noktasında geçerli olmadığını, dolayısıyla bireyin zâtına içkin ya da mutlak bir zorunluluk taşımadığını ortaya koyar. Önerme, yazma süresine bağlı olarak genelleştirilmiş bir fiilî eğilimi ifade eder; bu nedenle örfî süreklilik taşır fakat mahiyet temelli değildir. Yapı, bu yönüyle Shahid Rahman'ın sistematiğinde vasfî-2 kategorisinde değerlendirilir.

(ix). Vucûdiyye-i lâ zarûriyye – (Zorunlu Olmayan Vücûdî)

Zât bakımından zorunluluğun kaldırılmasıyla birlikte mutlaka-i âmme olan bileşik modal önermelerdendir.[28] Olumlu önerme için Olumlu önerme için bileşimi olumlu mutlaka-i âmme ile olumsuz mümküne-i âmmeden oluşur. Örnek olarak "Her insan, zorunlu olmaksızın bilfiil gülerdir" önermesi verilebilir. FOML sembolleştirmesini yapabiliriz.

∀x (İnsan(x) ⊃ Güler(x)) ∧ ¬□Güler(x)

Bu dizge her insanın gülme fiilini gerçekleştirmiş olabileceğini ifade eder ancak bu gerçekleşme zorunlu değildir ve zaman boyutunu açıkça belirtmez. Temel CTT yorumu bağlam için yeterli değildir.

∀x: İnsan, Güler(x) ∧ ¬L(Güler(x))

[28] Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh,* 106.

Burada gülme fiilinin insan mahiyetine içkin zorunlu bir yüklem olmadığınıyi fakat insan tipine ait bireyler tarafından fiilen gerçekleştirilebileceğini belirtir. M işlemcisinin olumsuzlanması $(\neg L)$, yüklemin zorunlu olmadığını ifade eder.

$\forall z: (\exists d \in span(T)) ((\exists x \in İnsan) (İnsan (d, x))) \supset (\exists t \in d) (Güler(left(z)) @ t \wedge \neg L(Güler(left(z)) @ t))$

$[\forall z: (\exists x \in İnsan) (\tau(right(z)) = d \wedge İnsan (d, x)) \supset L(Güler(left(z)) @ left(right(z))) \wedge \neg L(Güler(fst(z)))]$

Bu yapı, bireyin bağlamsal görünümünde *(left(z))* belirli bir zaman aralığında *(d)* en az bir anda gülme fiilini gerçekleştirdiğini, ancak bu geçerliliğin zorunlu ve süreğen olmadığını ifade eder. Zorunluluk yalnızca belirli bir bağlamda ortaya çıkmaz; tamamen dışsal bir fiilîlik olarak kalır. Biçimsel dizge bize her insanın, bağlamsal görünümünde belirli bir anda gülme fiilini gerçekleştirmiş olabileceğini ancak bu fiilin onun için zâtî olmadığını gibi tüm zamanlarda da geçerli olmadığını ifade etmektedir. Önerme Rahman için vasfî-3 okuma kategorisindedir.

(x). Vucûdiyye-i lâ dâime – (Devamlı Olmayan Vücûdî)

Şemsiyye'de zât bakımından devamlı olmama kaydıyla beraber mutlaka-i âmme olan bileşik modal önerme olarak tanımlanır.[29] Bu tanım, yüklemin özneye ne zorunlu biçimde ne de zamanın bütününe yayılarak yüklendiğini gösterir. Bu tür önermelere örnek olarak "Her insan, devamlı olmamakla birlikte, bilfiil gülerdir" gösterebiliriz. Biri olumlu diğeri olumsuz iki mutlaka-I âmme önermeden oluşur. FOL düzeyinde bu önerme şöyle sembolleştirilebilir:

$\forall x (İnsan(x) \supset (\exists t\ Güler(x, t) \wedge \neg \forall t\ Güler(x, t)))$

Bu ifade, her insanın en az bir vakitte gülme fiilini gerçekleştirdiğini fakat bu fiilin tüm zaman boyunca geçerli olmadığını bildirir. Zorunluluk ya da süreklilik içermez; yalnızca geçici fiilî gerçekleşmeye dayanır.

$\forall x: İnsan, (\exists t \in Zaman)\ Güler(x) @ t \wedge \neg(\forall t: Zaman\ Güler(x) @ t)$

İnsan tipine ait bireyin gülme yüklemini taşır fakat bu yüklemin zamanın tüm kesitlerinde geçerli değildir. *@t* işlemcisi ile yüklemin

[29] Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh*, 108.

zamansal geçerliliği kısıtlıdır. Yüklemin zamanla ve bağlamla ilişkilendirilmesi gerektiğinde daha gelişkin bir sembolleştirme devreye girer. Bu bağlamda önerme şu biçimde yeniden kurulabilir:

$\forall z: (\exists d \in span(T))\ ((\exists x \in İnsan)\ (İnsan(d, x))) \supset (\exists t \in d)\ (Güler(left(z))\ @\ t \wedge \neg \forall t \in d\ Güler(left(z), t))$

$[\forall z: (\exists x \in İnsan)\ (\tau(right(z)) = d \wedge İnsan(d, x)) \supset Güler(left(z))\ @\ left(right(z)) \wedge \neg(\forall t \in d)\ Güler(left(z), t)]$

Dizgede *left(z)* bireyin bağlamsal görünümünü temsil eder. @ *t* yüklemin belirli bir anda geçerli olduğunu, $\neg \forall t \in d$ ise bu geçerliliğin tüm zaman boyunca sürmediğini ifade eder. Gülme fiili burada bireyin zâtî yönünden değil, bağlam içindeki görünümünden kaynaklanır ve süreklilik taşımaz. Diğer bir deyişle burada, "her birey varlık süresi içinde bazı zamanlarda bağlamsal görünümünde gülme eylemini fiilen gerçekleştirir; ancak bu yüklem onun için sürekli geçerli değildir" denmek istenmiştir. Rahman'ın sınıflamasında bu yapı vasfî-3 kategorisine karşılık gelir.

(xi). Vaktiyye – (Muayyen Zamanlı Zorunlu)

Vaktiyye önerme *Şemsiyye*'de "konunun var olduğu vakitlerden belirli bir vakitte, zât açısından devamlı olmama kaydıyla beraber, yüklemin konuda sabit oluşunun ya da ondan selbedilişinin zorunlu olduğuna hükmedilen" birleşik önerme olarak tanımlanır.[30] Bu yapıya örnek olarak "Her ay, devamlı olmamakla beraber, dünya onunla güneş arasına girdiği vakitte zorunlu olarak tutulur" önermesi verilir. FOML düzeyinde önerme şöyle temsil edilir:

$\forall x\ (Ay(x) \supset (\exists t)(DünyaArada(x, t) \supset \Box Tutulur(x, t)) \wedge \neg \forall t\ Tutulur(x, t))$

Bu yapı, ay olan her bireyin belirli bir vakitte tutulma fiilini zorunlu olarak gerçekleştirdiğini ancak bu zorunluluğun tüm zaman boyunca geçerli olmadığını belirtir. Zorunluluk modalitesi yalnızca belirli bir anda devrededir; her zaman için geçerli değildir. Temel CTT biçiminde önerme şu şekilde ifade edilir:

$\forall x \in Ay,\ \exists t \in Zaman\ (L(Tutulur(x)\ @\ t)) \wedge \neg(\forall t \in Zaman)\ Tutulur(x)\ @\ t$

[30] Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh,* 108.

Bu ifade, "Ay" tipine ait her bireyin belirli bir vakitte tutulma eylemini zorunlu olarak gerçekleştirdiğini fakat bu yüklemin tüm varlık süresi boyunca geçerli olmadığını belirtir.

$\forall z : (\exists d \in span(T)) ((\exists x \in Ay) (Ay(d, x))) \supset (\exists t \in d)(L(Tutulur(left(z)) @ t) \wedge \neg(\forall t \in d) Tutulur(fst(z), t))$

$[\forall z : (\exists x \in Ay)(\tau(right(z)) = d \wedge Ay(d, x)) \supset L(Tutulur(left(z)) @ left(right(z))) \wedge \neg(\forall t \in d) Tutulur(fst(z), t)]$

Burada ise *left(z)* bireyin bağlamsal görünümünü, @ *t* yüklemin yalnızca belirli bir anda geçerli olduğunu, *L(...)* bu geçerliliğin o anda zorunlu olduğunu, $\neg(\forall t \in d)$ ise bu zorunluluğun zaman boyunca sürekli olmadığını gösterir. Yani tutulma yüklemi yalnızca belirli bir anda zorunlu biçimde gerçekleşir; bireyin tüm zamanında ya da zâtî düzeyinde geçerli bir modalite içermez. Rahman'ın okumasında vasfî-3 kategorisine karşılık gelir.

(xii). Münteşire

Münteşire, yüklemin konuda bulunmasının ya da konudan olumsuzlanmasının zorunluluğuna, zât açısından devamlı olmama kaydı ile konunun var olduğu tayin edilmemiş bir vakitte hükmedilen önermedir.[31] "Her insan, devamlı olmaksızın, herhangi bir vakitte zorunlu olarak nefes alandır" şeklindeki önerme olumlu bir örnektir. Klasik birinci düzey mantık çerçevesinde bu yapı şu şekilde temsil edilir:

$\forall x (İnsan(x) \supset (\exists t) (\Box Nefes\text{-}Alır(x, t))) \wedge \neg \forall t\ Nefes\text{-}Alır(x, t)$

Bu sembolleştirme bize her canlının en az bir zamanda nefes alma eylemini gerçekleştirdiğini ancak bu eylemin bütün zaman boyunca geçerli olmadığını göstermesine karşın "devamlılık" yalnızca zaman parametresi üzerinden kurulmuştur. Çünkü FOML düzeyinde bir yüklemin zâtî yapıya mı yoksa sadece zaman içindeki tekrarına mı dayandığı ayrımı yapılamaz. CTT bu hususta yardımcı olabilir:

$\forall x \in İnsan, \exists t \in Zaman (L(Nefes\text{-}Alır(x) @ t)) \wedge \neg(\forall t \in Zaman) Nefes\text{-}Alır(x) @ t$

Bu formül, insan tipine ait her bireyin yaşam süresinde en az bir vakitte nefes alma yüklemini zorunlu biçimde taşıdığını fakat bu

31 Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh,* 108.

yüklemin tüm zaman boyunca geçerli olmadığını gösterir. CTT'nin bağlamsal-zamansal yapısını içeren genişletilmiş temsili ise şu şekildedir:

∀z: (∃d ∈ span(T)) ((∃x ∈ İnsan) (İnsan(d, x))) ⊃ (∃t ∈ d)(L(Nefes-Alır(left(z)) @ t) ∧ ¬(∀t ∈ d) Nefes-Alır(left(z), t))

[∀z: (∃x ∈ İnsan)(τ(right(z)) = d ∧ İnsan(d, x)) ⊃ L(Nefes-Alır(left(z)) @ left(right(z))) ∧ ¬(∀t ∈ d) Nefes-Alır(left(z), t)]

Bu yapı içinde *left(z)* bireyin bağlamsal görünümünü ifade eder. @ t, yüklemin yalnızca belirli bir anda geçerli olduğunu, *L(...)* bu geçerliliğin bağlam içinde zorunlu olduğunu, *¬(∀t ∈ d)* ise yüklemin tüm zaman boyunca sabit kalmadığını bildirir. Zorunluluk burada sabit bir mahiyet sonucu değil, anlık bağlamsal bir zorunluluktur. Sembolleştirme bize insan tipindeki her bireyin, belirli olmayan bir vakitte, bağlamsal olarak nefes alma eylemini zorunlu biçimde gerçekleştirdiğini ancak nefes almanın onun tüm yaşam süresi boyunca sabit kalmadığını çünkü nefes almanın belirli bir anda gerçekleşmesinin zorunlu olmadığını ifade eder. Rahman'ın okuma biçiminde vasfî-3 kategorisine girer.

(xiii). Mümkine-i Hâssa – (Özel Mümkün)

Mümkine-i hâssa, hem yüklemin özneye yüklenmesinin hem de yüklenmemesinin mümkün kabul edildiği, yani zorunluluğun çift yönlü kaldırıldığı modal önermelerdir. Bu yapı, biri olumlu diğeri olumsuz iki mümkine-i âmme önermesinin bileşiminden oluşur. *Şemsiyye*'de ilk olarak (a) "Her insan, özel imkanla yazıcıdır" önermesi verildikten sonra bu önerme (b) "Her insanın, yazıcı olması da olmaması da mümkündür" şeklinde açıklanır.[32] Buna göre iki önermeyi de aşağıdaki formlarda sembolleştirebiliriz:

(a) *∀x (İnsan(x) ⊃ ◇Yazıcı(x))*

(b) *∀x (İnsan(x) ⊃ (◇Yazıcı(x) ∧ ◇¬Yazıcı(x)))*

İlk sembolleştirme sadece yazıcılığın mümkün olduğunu söylerken, ikincisi yazıcılığın olmasının da olmamasının da mümkün olduğunu ifade eder. Temel CTT'deki farklılık aşağıdaki gibidir:

(a) ∀x: İnsan, M(Yazıcı(x))

[32] Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh,* 110.

(b) ∀x: İnsan, M(Yazıcı(x)) ∧ M(¬Yazıcı(x))

İlk sembolleştirme bireyin mahiyetine yalnızca yazıcılık potansiyelinin içkin olduğunu ifade eder. İkincisi ise mahiyette hem yazıcılık hem de yazıcı olmama imkânı bulunduğunu bildirir. Temel CTT burada mümkünlüğü açıkça gösterir ancak bağlam ve zaman içermez.

(a) ∀z: (∃d ∈ span(T)) ((∃x ∈ İnsan) (İnsan(d, x))) ⊃ (M(Yazıcı(fst(z))) ∧ ¬L(Yazıcı(fst(z))))

(b) ∀z: (∃d ∈ span(T)) ((∃x ∈ İnsan) (İnsan(d, x))) ⊃ (M(Yazıcı(fst(z))) ∧ M(¬Yazıcı(fst(z))) ∧ ¬L(Yazıcı(fst(z))) ∧ ¬L(¬Yazıcı(fst(z))))

İlk dizge yalnızca yazıcılığın mahiyette mümkün, ama zorunlu olmadığını belirken, ikincisi ise çift yönlü bir olanağı ve bunun zâtî düzeyde zorunlu olmadığını belirtir. Üst dil okumalarında aralarındaki farkı daha iyi görebiliriz. (a) için "insan olan her birey, zâtî yönü itibarıyla yazıcı olma imkânına sahiptir fakat bu yazıcılık onun için zorunlu değildir"; (b) için "insan olan her birey için, hem yazıcı olması hem de yazıcı olmaması zâtî olarak mümkündür fakat bu iki durumdan hiçbiri onun için zorunlu değildir" okumasını yapabiliriz. Mümkine-i hâssa Rahman'ın sınıflandırmasında zâtî-1 kategorisine karşılık gelir. Yüklem bireyin bağlamından bağımsız şekilde temsil edilir, ancak bu temsil zorunlu ya da sürekli değildir. İmkân bir özellik olarak, mahiyetle ilişkili ama modalite düzeyinde serbesttir.

(xiv). Önermeler genel tablosu

Yukarıda Şemsiyye'de yer alan on üç modal önermenin FOL/FOML ve CTT çerçevesinde sembolleştirmesi gerçekleştirilmiştir. Aşağıdaki tablo bu iki yaklaşımı karşılaştırmalı olarak göstermektedir:

Önerme	Örnek	FOL-FOML	Temel CTT	Ayrıntılı CTT
Zarûriyye-i Mutlaka	Her insan zorunlu olarak canlıdır	(∀x)(İnsan(x) ⊃ □Canlı(x))	∀x∷ İnsan, Canlı(x)	∀z∷ (∃d∷ süre(T)) ((∃x∷ İnsan)(İnsan(d, x))) ⊃ Canlı(ʃst(z))
Dâime-i Mutlaka	Her insan daimi olarak canlıdır	∀x ∀t (İnsan(x, t) ⊃ Canlı(x, t))	∀x: İnsan ∀t: Zaman, Canlı(x) @ t	∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ İnsan)(İnsan(d, x))) ⊃ ∀t ∈ d (Canlı(ʃst(z), t))
Mesrûta-i Âmme	Her kâtip, yazdığı sürece parmakları hareketlidir	∀x ∀t (Kâtip(x, t) ⊃ ParmakHareketli(x, t))	∀x∷ Kâtip ∀t∷ Zaman, ParmakHareketli(x) @ t	∀z∷ (∃d∷ süre(T)) ((∃x ∈ İnsan)(Kâtip(lefʃ(z)) AT(d))) ⊃ (∀t ∈ d) ParmakHareketli(lefʃ(z), t)
Örfiyye-i Âmme	Her hareket eden, hareket ettiği müddetçe değişkendir	∀x ∀t (HareketEdiyor(x, t) ⊃ Değişken(x, t))	∀x∷ Hareketli ∀t∷ Zaman, Değişken(x) @ t	∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ Cisim)(HareketEdiyor(lefʃ(z)) AT(d))) ⊃ Değişken(lefʃ(z)) AT(d)
Mutlaka-i Âmme	Her insan, genel mutlaklıkla nefes alandır	(∀x)(İnsan(x) ⊃ NefesAlır(x))	∀x∷ İnsan, NefesAlır(x)	∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ İnsan)(İnsan(d, x))) ⊃ ∀t ∈ d NefesAlır(ʃst(z), t)
Mümkine-i Âmme	Her ateş, genel imkânla sıcaktır	(∀x)(Ateş(x) ⊃ ◇Sıcak(x))	∀x∷ Ateş, M(Sıcak(x))	∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ Ateş)(Ateş(d, x))) ⊃ M(Sıcak(ʃst(z)))
Mesrûta-i Hâssa	Her yazan, yazan olduğu müddetçe, devamlı olmaksızın, zorunlu olarak parmakları hareket edendir	∀x ∀t (Yazan(x, t) ⊃ □ParmakHareketli(x, t)) ∧ ¬□∀t ParmakHareketli(x, t)	∀x∷ Yazan, ∃t ∈ Zaman (ParmakHareketli(x) @ t) ∧ ¬L(ParmakHareketli(x))	∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ İnsan)(Yazıyor(lefʃ(z)) AT(d))) ⊃ (¬L (∃t ∈ d ParmakHareketli(lefʃ(z), t)) ∧ ¬(∀t ∈ d ParmakHareketli(lefʃ(z), t))) [∀z∷ (∃x ∈ İnsan)(τ(right(z)) = d ∧ Yazıyor(lefʃ(z)) AT(d)) ⊃ (∃t ∈ d)(L(ParmakHareketli(lefʃ(z)) @ t)) ∧ ¬(∀t ∈ d) ParmakHareketli(lefʃ(z), t)]
Örfiyye-i Hâssa	Her yazan, yazan olduğu müddetçe, genellikle parmakları hareketlidir; ama bu her zaman geçerli (zorunlu) değildir	∀x ∀t (Yazan(x, t) ⊃ ParmakHareketli(x, t)) ∧ ¬□∀t ParmakHareketli(x, t)	∀x∷ Yazan ∃t ∈ Zaman (ParmakHareketli(x) @ t) ∧ ¬L(ParmakHareketli(x))	∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ İnsan)(Yazan(lefʃ(z)) AT(d))) ⊃ ParmakHareketli(lefʃ(z)) AT(d) ∧ ¬L(ParmakHareketli(ʃst(z))) ∧ ¬(∀t ∈ d) ParmakHareketli(ʃst(z), t) [∀z∷ (∃x ∈ İnsan)(τ(right(z)) = d ∧ Yazan(lefʃ(z)) AT(d)) ⊃ ParmakHareketli(lefʃ(z)) AT(d) ∧ ¬L(ParmakHareketli(ʃst(z))) ∧ ¬(∀t ∈ d) ParmakHareketli(ʃst(z), t)]
Vucûdiyye-i lâ zarûriyye	Her insan, zorunlu olmaksızın bilfiil gülerdir	∀x (İnsan(x) ⊃ Güler(x)) ∧ ¬□Güler(x)	∀x∷ İnsan, Güler(x) ∧ ¬L(Güler(x))	∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ İnsan)(İnsan(d, x))) ⊃ (∃t ∈ d)(Güler(lefʃ(z)) @ t ∧ ¬L(Güler(lefʃ(z)) @ t)) [∀z∷ (∃x ∈ İnsan)(τ(right(z)) = d ∧ İnsan(d, x)) ⊃ L(Güler(lefʃ(z)) @ lefʃ(right(z))) ∧ ¬L(Güler(ʃst(z)))]
Vucûdiyye-i lâ dâime	Her insan, devamlı olmamakla birlikte, bilfiil gülerdir	∀x (İnsan(x) ⊃ (∃t Güler(x, t) ∧ ¬∀t Güler(x, t)))	∀x∷ İnsan, (∃t∈ Zaman) Güler(x) @ t ∧ ¬(∀t∷ Zaman Güler(x) @ t)	∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ İnsan)(İnsan(d, x))) ⊃ (∃t ∈ d)(Güler(lefʃ(z)) @ t ∧ ¬∀t ∈ d Güler(lefʃ(z), t)) [∀z∷ (∃x ∈ İnsan)(τ(right(z)) = d ∧ İnsan(d, x)) ⊃ Güler(lefʃ(z)) @ lefʃ(right(z)) ∧ ¬(∀t ∈ d) Güler(lefʃ(z), t)]
Vaktiyye	Her ay, devamlı olmamakla beraber, dünya onunla güneş arasına girdiği vakitte zorunlu olarak tutulu	∀x (Ay(x) ⊃ (∃t(DünyaArada(x, t) ⊃ □Tutulur(x, t)) ∧ ¬∀t Tutulur(x, t))	∀x ∈ Ay, ∃t ∈ Zaman (L(Tutulur(x) @ t)) ∧ ¬(∀t ∈ Zaman) Tutulur(x) @ t)	∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ Ay)(Ay(d, x))) ⊃ (∃t ∈ d)(L(Tutulur(lefʃ(z)) @ t) ∧ ¬(∀t ∈ d) Tutulur(ʃst(z), t)) [∀z∷ (∃x ∈ Ay)(τ(right(z)) = d ∧ Ay(d, x)) ⊃ L(Tutulur(lefʃ(z)) @ lefʃ(right(z))) ∧ ¬(∀t ∈ d) Tutulur(ʃst(z), t)]
Münteşire	Her insan, devamlı olmaksızın, herhangi bir vakitte zorunlu olarak nefes alandır	∀x (İnsan(x) ⊃ (∃t(□NefesAlır(x, t))) ∧ ¬∀t NefesAlır(x, t)	∀x ∈ İnsan, ∃t ∈ Zaman (L(NefesAlır(x) @ t)) ∧ ¬(∀t ∈ Zaman) NefesAlır(x) @ t	∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ İnsan)(İnsan(d, x))) ⊃ (∃t ∈ d)(L(NefesAlır[lefʃ(z)) @ t) ∧ ¬(∀t ∈ d) NefesAlır(lefʃ(z), t)) [∀z∷ (∃x ∈ İnsan)(τ(right(z)) = d ∧ İnsan(d, x)) ⊃ L(NefesAlır[lefʃ(z)) @ lefʃ(right(z))) ∧ ¬(∀t ∈ d) NefesAlır[lefʃ(z), t)]
Mümkine-i Hâssa	a) "Her insan, özel imkanla yazıcıdır b) "Her insanın, yazıcı olması da olmaması da mümkündür	(a) ∀x (İnsan(x) ⊃ ◇Yazıcı(x)) (b) ∀x (İnsan(x) ⊃ (◇Yazıcı(x) ∧ ◇¬Yazıcı(x)))	(a) ∀x∷ İnsan, M(Yazıcı(x)) (b) ∀x∷ İnsan, M(Yazıcı(x)) ∧ M(¬Yazıcı(x))	(a) ∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ İnsan)(İnsan(d, x))) ⊃ (M(Yazıcı(ʃst(z))) ∧ ¬L(Yazıcı(ʃst(z)))) (b) ∀z∷ (∃d ∈ süre(T)) ((∃x ∈ İnsan)(İnsan(d, x))) ⊃ (M(Yazıcı(ʃst(z))) ∧ M(¬Yazıcı(ʃst(z))) ∧ ¬L(Yazıcı(ʃst(z))) ∧ ¬L(¬Yazıcı(ʃst(z))))

Tablo 2: *Şemsiyye*'deki Modal Önermelerin FOL ve CTT Sembolleştirmesi

Sonuç

Bu çalışma, geleneksel Arapça mantık metinlerinin çağdaş biçimsel sistemler aracılığıyla yeniden yapılandırılmasına yönelik yeni bir yöntem önermektedir. Necmeddîn el-Kâtibî'nin *Şemsiyye* adlı eserinde yer alan on üç modal önerme tipi esas alınarak, Yapıcı Tip Kuramı (CTT) çerçevesinde iki katmanlı biçimsel dizgeler geliştirilmiştir. İlk katmanda, önermeler temel CTT ilkelerine uygun şekilde sembolleştirilmiş; ikinci katmanda ise bağlam, zaman ve yönelim gibi semantik unsurlar dikkate alınarak zâtî–vasfî ayrımın biçimsel karşılıkları oluşturulmuştur. Böylece, geleneksel mantıkta modaliteye yüklenen bağlamsal işlev ile çağdaş mantıksal temsil biçimleri arasında yapısal bir köprü kurulmuştur. Shahid Rahman'ın yorumlayıcı CTT modelinden yararlanılarak, modal önermelerin yalnızca dışsal işlemciler (□, ◇) aracılığıyla değil, özne–yüklem ilişkisinin içsel semantik boyutları üzerinden yeniden biçimselleştirilmesi sağlanmıştır. Bu amaçla kullanılan projeksiyon fonksiyonları (örn. *fst(z)*, *left(z)*) sayesinde, bağlamsal geçerlilik koşullarını yansıtan yeni bir formel ifade düzeni kurulmuştur. Bu sayede, "her insan zorunlu olarak canlıdır" gibi önermelerde söz konusu zorunluluğun özsel bir nitelikten mi yoksa belirli bir bağlamdan mı kaynaklandığı açık biçimde ayırt edilebilmektedir. Böyle bir ayrım, klasik modal mantığın sabit varlık alanı varsayımını ve zaman-dışı okuma biçimini aşarak, bağlam duyarlı yorumların biçimsel temsiline yönelik somut bir çözüm sunmaktadır.

Çalışmanın bazı sınırlılıkları da bulunmaktadır. Özellikle önerilen dizgelerin çıkarım kuralları ve doğal türetim yöntemleri henüz geliştirilmemiştir. Ayrıca, CTT'nin hesaplamalı karmaşıklığı, bu yöntemin geniş metin koleksiyonlarında uygulanmasını zorlaştırabilir. Bu bağlamda, geliştirilen modelin soyut bir öneri olmanın ötesine geçmesi için daha geniş veri setleri üzerinde sınanması ve algoritmik uygulamalara entegrasyonu gereklidir. Gelecek araştırmalarda ilk olarak, önerilen CTT temelli yöntem, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ya da Fahreddîn er-Râzî'nin kıyas teorileri gibi metinlere uygulanarak sistemin genellenebilirliği test edilmelidir. İkinci olarak, oluşturulan biçimsel dizgelerin kanıt sistemleriyle (*proof assistant*) entegre edilmesi, geleneksel mantığın tutarlılık analizine yönelik pratik araçlar sunacaktır.

Sonuç olarak, bu çalışma geleneksel Arapça mantığın biçimsel potansiyelini, çağdaş mantık sistemleriyle uyumlu ve üretken bir şekilde değerlendirmiş; böylece klasik mantık metinlerinin yalnızca tarihsel değil, kuramsal olarak da yeniden inşa edilebilir olduğunu göstermiştir. Bu temsil, geleneksel mantıkla çağdaş biçimsel sistemler arasında yalnızca bir çeviri değil, derinlikli bir kuramsal diyalog önerisidir.

Kaynakça

Chatti, Saloua. Arabic Logic from al-Fārābī to Averroes: A Study of the Early Arabic Categorical, Modal, and Hypothetical Syllogistics. Basel: Birkhäuser, 2020.

Chatti, Saloua. “Avicenna on Possibility and Necessity”. History and Philosophy of Logic 35/4 (2014), 332-353.

Clerbout, Nicolas - McConaughey, Zoe. “Dialogical Logic”. Stanford Encyclopedia of Philosophy. thk. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, 2022. https://plato.stanford.edu/ entries/logic-dialogical/

Crosilla, Laura. “Constructive Type Theory, An Appetizer”. Higher-Order Metaphysics. ed. Peter Fritz - Nicholas K. Jones. 220-244. Oxford: Oxford University Press, 2024.

Çelik, Muhammet. "Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.

Dybjer, Peter - Erik Palmgren. “Intuitionistic Type Theory”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024 Edition). Ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman. Erişim 6 Mayıs 2025. https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/type-theory-intuitionistic/.

Grünberg, Teo - Bolay, M. Naci. "İbni Sina'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi". Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları. 322-332. İstanbul: YKY, 2003.

Hodges, Wilfrid - Johnston, Spencer. “Medieval Modalities and Modern Method: Avicenna and Buridan”. IfCoLog Journal of Logics and their Applications 4/4 (2017), 1029-1073.

Martin-Löf, Per. “An Intuitionistic Theory of Types: Predicative Part”. Logic Colloquium ’73. ed. H. E. Rose - J. C. Shepherdson. 80/73-118. Studies in Logic and the Foundations of Mathematics. Elsevier, 1975. https://doi.org/10.1016/S0049-237X(08)71945-1

Martin-Löf, Per. Intuitionistic Type Theory: Computation, Proof, Machine. Napoli: Bibliopolis, 1984.

Özel, Aytekin. İbn Sina’nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

Özpilavcı, Ferruh. Kâtibî Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Paasch, J. T. “Aristotle and constructive type theory”. ResearchGate. 2017. Erişim 10 Mart 2024.https://www.researchgate.net/publication/336699312_Aristotle_and_Constructi-ve_Type_Theory#:~:text=I%20formalize%20Aristotle%E2%80%99s%20theory%20of,modal%29%20syllogism%20with%20Per

Primiero, Giuseppe. “Belief revision in constructive type theory”. The Logica Yearbook 2005. 177-188, 2006.

Rahman, Shahid vd. Immanent Reasoning or Equality in Action: A Plaidoyer for the Play Leve. Cham: Springer, 2018.

Rahman, Shahid. "On The Duration of the Necessary. Avicennan and Post-Avicennan Variations on the Shifting the Range of Modalities". HAL Open Science. 2024. Erişim 01 Mart 2025. https://shs.hal.science/halshs-04853077v2/document

Rahman, Shahid - Zarepour, Mohammad Saleh. "On Descriptional Propositions in Ibn Sīnā: Elements for a Logical Analysis". Mathematics, logic, and their philosophies: Essays in honour of Mohammad Ardeshir. ed. Mojtaba Mojtahedi vd. 411-431. Logic, Epistemology, and the Unity of Science (Vol. 49). Springer, 2023. https://hal.univ-lille.fr/hal-02381959

Ranta, Aarne. "Propositions as Games as Types". Synthese 3/76 (1998), 377-395.

Ranta, Aarne. Type-theoretical grammar. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Rescher, Nicholas. Studies In The History of Arabic Logic. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.

Rescher, Nicholas. Temporal Modalities In Arabic Logic. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1967.

Street, Tony. "Arabic Logic". Greek, Indian and Arabic Logic,1: Volume 1. ed. Dov M. Gabbay. 523-596. Amsterdam ; Boston, 2004.

Street, Tony. "Toward a History of Syllogistic After Avicenna: Notes on Rescher's Studies on Arabic Modal Logic". Journal of Islamic Studies 11/2 (2000), 209-228.

Şahin, Enver - Ayık, Hasan. "Klasik Mantıkta Seçmeli Kıyaslar Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr'ı Ekseninde Bir Tür İnceleme". Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/1 (2019), 221-248.

❋ ❋ ❋

DİJİTAL OYUNLARDA İSLAMOFOBİK ŞİDDET[*]

Merve AR[**]

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 08 Ağustos 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Ar, Merve. "Dijital Oyunlarda İslamofobik Şiddet". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 857-886.

DOI: 10.33415/daad.1710962

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2025, **Accepted:** 08 August 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Ar, Merve. "Islamophobic Violence in Digital Games". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 857-886.

DOI: 10.33415/daad.1710962

❋ ❋ ❋

Öz

Bu çalışma, dijital oyunlar bağlamında İslamofobik temsillerin şiddet üzerinden nasıl inşa edildiğini ve bu temsillerin kullanıcı algıları üzerindeki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Özellikle 11 Eylül sonrası dönemde Batı dünyasında yaygınlaşan İslamofobi kavramı, medya ve popüler kültür ürünleri aracılığıyla yeniden üretilmekte ve çeşitli disiplinlerde tartışma konusu haline gelmektedir. Bu bağlamda dijital oyunlar, yalnızca eğlence aracı olmanın ötesinde ideolojik ve kültürel kodların aktarılabildiği güçlü medya mecraları arasında yer almaktadır. Makalede, geleneksel ve dijital oyunlar karşılaştırmalı olarak ele alınmış; dijital oyunların sunduğu etkileşimli yapı sayesinde oyuncuların şiddet eylemlerine aktif katılım gösterdiği ve bu deneyimin, şiddeti normalleştiren bir tutum geliştirilmesine zemin hazırladığı vurgulanmıştır. Çalışmada, Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından dikkat çekilen, gençler arasında yaygın olarak oynanan bazı şiddet temalı dijital oyunlar örneklem olarak seçilmiştir. Söz konusu oyunlar doğrudan deneyimleme ve literatür taraması yöntemleriyle analiz edilmiştir. Bu çalışmada, incelediğimiz dijital oyunların Müslümanlar için kutsal olan semboller yahut mekânların şiddet ve terör bağlamı içerisinde örtük ya da alenen kullanıldığı ve

---

[*] 23-24 Aralık 2023 tarihinde Samsun'da gerçekleşen "Şiddet Döngüsü ve Çözüm Önerileri" Sempozyumda özeti yayınlanan bildirinin geliştirilmiş şeklidir.

[**] Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, mervear@omu.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-8542-4624 / Assist. Prof., Ondokuz Mayıs University, mervear@omu.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-8542-4624.

bunların da İslami ön yargıların oluşmasına zemin hazırladığı dahası Müslümanların terörist ve imha edilmesi gereken düşman figürleri olarak temsil edilmesi, toplumsal düzeyde nefret söylemini besleyen ve ötekileştirmeyi derinleştiren bir algı inşasına zemin hazırladığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, İslamofobi, Dijital Oyunlar, Şiddet, Stereotipleştirme.

Islamophobic Violence in Digital Games

Extended Abstract

This study aims to examine how Islamophobic representations are constructed through violence in the context of digital games and to explore the effects of these representations on user perceptions. Particularly, how the phenomenon of Islamophobia is reproduced and disseminated on the axis of digital media and interactive entertainment culture constitutes the main problem of the study. As it is known, the concept of "Islamophobia" has been addressed in different periods and contexts throughout history. Still, it has become a widespread discourse in the West, especially after the terrorist attacks of September 11, 2001. Following these attacks, the religion of Islam and Muslim identity have frequently been identified with violence, radicalism, and fundamentalism in global security discourses; thus, a stereotyped image of Islam shaped by the perception of fear and threat has been constructed in the social consciousness. This image is a current projection of the "barbarian Muslim" rhetoric whose roots are based on the Crusades, East-West encounters, and orientalist representation patterns. Today, this discourse is reproduced primarily through digital media tools and used effectively in shaping public opinion. In this context, digital games are not only entertainment but also media forms where cultural, ideological, and political representations are circulated and reproduced in interaction with players. Features such as visual reality, interactivity, and immersion provided by technological developments distinguish digital games from traditional media forms; they make them potent tools for visual culture, political narratives, and cultural ideologies. In digital games, players actively participate in scenarios based on war, conflict, and violence; this participation process can lead to psychosocial outcomes such as legitimization of violence, normalization of othering, and even internalization of hate speech. In this context, digital games are a content consumption area and a meaning production medium. These representations, which pave the way for players to develop subconscious or overt prejudices about Islam and Muslims, can become a part of social perception over time.

This study selected some violent digital games that are highly popular among young users, which the Ministry of Youth and Sports also highlighted as samples. The research was conducted using a qualitative content analysis method based on both direct game experience and literature review. In the selected digital games, it has been observed that Muslim holy places, religious symbols, or names are constructed in the context of conflict, destruction, and terror; this turns into a direct or indirect humiliation towards Islamic values. In some scenes, sacred elements such as mosques, the Quran and the Masjid al-Nabawi are positioned as vulnerable to attack;. At the same time, some characters clearly bear Muslim names and are labeled as "enemy", "target" or "terrorist". The findings show that digital games not only reproduce Islamophobic perceptions, but also that these games can be used as tools for propaganda and militant recruitment by some radical groups. In particular, the removal of religious concepts such as "jihad", "martyrdom", and "caliphate" from their context and their association with vio-

lence both distorts the core values of Islam and causes young players to develop a negative awareness towards such concepts.

The sound effects, character behaviors, and dialogue used in digital games are crucial components not only of narrative but also of cultural representation. The stereotyping of certain cultural and religious groups in popular first-person shooter games, from effects to visuals, perpetuates the derogatory representations of the cultural values of Muslim societies, which are positioned as "other" from a Western-centric perspective within the framework of Orientalism, a continuation of medieval Islam. In this context, digital games become both a vehicle for Western-centric, othering narratives and a medium used by some radical organizations to disseminate their ideological discourses. Therefore, digital games function as a two-way online ideological apparatus for both the reproduction of Islamophobic narratives and the dissemination of radical ideologies.

In conclusion, this study reveals how digital games are strategically used in circulating Islamophobic discourses and the effects of this process on individual and social perception. As media products where ideological representations and cultural codes are invisibly conveyed, digital games have become powerful tools in the new media age in which Islamophobia is both reproduced and legitimized. In these games, symbols or places sacred to Muslims (such as mosques, crescents, minarets, the call to prayer, the Quran, and Arabic script) are particularly chosen. The use of these visuals within a war setting allows Islam and violence to be equated and can contribute to the formation of Islamophobic prejudices by equating Islamic identity with negative actions. In this context, violence is inflicted on Muslims by marginalizing them, thus making them the subjects of a new form of racism: cultural racism.

Keywords: History of Religions, Islamophobia, Digital Games, Violence, Stereotyping.

Giriş

İslamofobi kavramı, tarihsel süreç içerisinde farklı bağlamlarda tartışılagelmiş olmakla birlikte, özellikle 11 Eylül 2001 saldırılarının ardından küresel düzeyde yaygınlık kazanmış ve sosyolojiden uluslararası ilişkilere, psikolojiden siyaset bilimine kadar pek çok disiplinde kapsamlı biçimde ele alınan bir konu haline gelmiştir. Batı dünyasında bu kavram etrafında inşa edilen ve yaygınlaştırılan, şiddet ve fundamentalizm eksenli İslam imajı, tarihsel olarak Doğu-Batı karşılaşmalarına dayanan "barbar Müslüman" retoriğinin güncel bir devamı niteliğindedir. Günümüzde bu söylem, özellikle dijital medya araçları aracılığıyla kamuoyunu etkileme ve yönlendirme bağlamında önemli bir rol oynamaktadır.

Teknolojik gelişmeler ve iletişim araçlarının çeşitlenmesiyle birlikte, şiddet olgusu da daha görünür ve yaygın hale gelmiş; dijital ortamlar bu söylemlerin dolaşıma sokulduğu başlıca mecralar arasında yerini almıştır. Bloglar, forumlar, görsel paylaşım siteleri,

sosyal medya ağları ve kullanıcı tabanlı sözlükler gibi platformlar, bireylerin içerik üretimine aktif biçimde katıldığı yeni medya alanlarını oluşturmuştur. Bu mecralardan biri olan dijital oyunlar, özellikle genç kuşaklar arasında geleneksel oyun biçimlerinin yerini alan, etkileşimli yapısıyla dikkat çeken ve dijital kültürün temel yapı taşlarından biri haline gelen bir ifade biçimi olarak öne çıkmaktadır.

Dijital oyunları yeni medyanın diğer mecralarından ayıran en temel özelliklerden bir tanesi kullanıcının pasif bir izleyici değil, doğrudan etkileşime geçen aktif bir katılımcı olarak sürece dâhil etmesidir. Dijital oyunlarda, genelde oyuncular, günlük hayatlarında normalde bulamayacakları kadar çok fazla kişi ile birlikte interaktif bir şekilde gerçeğe benzeyen savaşların içinde yer almaktadır. Oyuncular, burada özellikle hayatta kalmak için ihtiyaç duyduğu güçlü olma duygusunu yaşamaktadır. Dijital savaş oyunlarında oyuncu, gerçek savaşın aksine yaralanma ve ölüm riski olmadığından tekrar tekrar ölebilir veya öldürebilir. Dolayısıyla oyuncular, gerçek hayatta deneyimlemeleri mümkün olmayan senaryoları herhangi bir fiziksel ya da psikolojik bedel ödemeksizin tecrübe edebilmektedir. Bu nedenle dijital oyunların küresel ölçekte yoğun ilgi görmekte ve milyonlarca kullanıcıya ulaşarak büyük bir pazar haline gelmektedir.[1]

Dijital oyunlar, sadece eğlence aracı olmanın ötesinde, ideolojik ve kültürel söylemlerin aktarımında etkili bir medya aracı olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda, İslamofobi olgusu da bazı dijital oyunlarda doğrudan, bazılarında ise dolaylı biçimde işlenmekte; böylece oyuncuların İslam'a ve Müslümanlara ilişkin tutum, algı ve davranışlarının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Söz konusu oyunlar aracılığıyla yalnızca İslam dini değil, aynı zamanda belirli kültürel kimlikler, etnik gruplar, ideolojiler ve siyasi yaklaşımlar hakkında da propagandaya dayalı içerikler sunulmakta ve bu içerikler hedef kitleye sistematik biçimde aktarılmaktadır. Bazı dijital oyunlarda Müslüman karakterlerin sistematik biçimde şiddet, terör ya da barbarlık ile özdeşleştirilmesi, bu tür içeriklerin İslamofobik tutumları yeniden üretmesine ve meşrulaştırmasına zemin hazırlamaktadır. Ayrıca, kimi oyunlarda İslam'ın kutsal de-

[1] Halide Nur Özüdoğru Erdoğan, "Dijital Oyunlarda İslam Karşıtlığı", *Atatürk Üniversitesi Yayınları*, *26*/1 (2022), 164.

ğerlerinin alaya alınması ya da sembollerinin aşağılayıcı biçimde kullanılması, İslam karşıtı korku ve düşmanlığın pekiştirilmesine katkı sağlamaktadır. Bu tür temsil pratikleri, dijital oyunların ideolojik boyutunu görünür kılmakta ve kullanıcıların bilinçli ya da bilinçsiz düzeyde bu temsilleri içselleştirmelerine neden olabilmektedir.

Bu çalışmada, öncelikle İslamofobi kavramının kuramsal temelleri çizilerek konuya ilişkin teorik bir çerçeve sunulacaktır. Devamında, geleneksel ve dijital oyun kavramları karşılaştırmalı olarak ele alınacak, her iki türde de gözlemlenen şiddet unsurlarına odaklanılacaktır. Özellikle dijital oyunlarda tespit edilen İslamofobik içerikler ve bu içeriklerin kullanıcıların İslam dinine ve Müslümanlara yönelik algı ve önyargılar üzerindeki etkileri incelenecektir. Çalışmanın kapsamının sınırlılığı nedeniyle tüm dijital oyunların analizine gidilmemiş; bu bağlamda, Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından dikkat çekilen ve günümüzde özellikle genç kullanıcılar arasında yaygın şekilde oynanan şiddet temalı dijital oyunlar örneklem olarak seçilmiştir. Söz konusu oyunların derinlemesine analizinin, uzun süreli doğrudan deneyim gerektirmesi nedeniyle yalnızca belirli oyunlar doğrudan tecrübe edilerek değerlendirilmiş; diğerleri ise literatür taraması yoluyla incelenmiş ve bu oyunlara ilişkin mevcut akademik analizlerden faydalanılmıştır.

1. İslamofobinin Kavramsal Çerçevesi

"İslamofobi" terimi, etimolojik olarak Arapça "*İslam*" kelimesi ile Yunanca "*phobos*" (korku) sözcüğünün birleşiminden türetilmiştir ve genel anlamda İslam'a yönelik irrasyonel korku ya da kaygıyı ifade etmektedir. "Fobi" kavramı, köken itibarıyla Yunan mitolojisinde "dehşet tanrısı" olarak bilinen *Phobos'tan* türemiştir ve psikolojik literatürde örümcek fobisi, agorafobi ya da sosyal fobi gibi belirli nesne, durum veya etkinliklere karşı geliştirilen yoğun, inatçı ve kişinin kendisi tarafından da çoğu zaman nesnel temelden yoksun görülen korku biçimlerini tanımlar.[2] Bu bağlamda fobi, genellikle gerçek bir tehditten ziyade vehmedilen bir tehlikeye karşı duyulan aşırı ve mantık dışı kaygı durumudur. Benzer şekilde, İslamofobi de herhangi bir somut gerekçeye dayanmaksızın, İslam ve Müslüman kimliğe karşı beslenen korku, güvensizlik duygusu ve kaçın-

[2] Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 291.

ma eğilimini tanımlar.[3] Bu korku, sıklıkla Batı toplumlarında yerleşik olan önyargılara, olumsuz medya temsillerine ve kültürel stereotiplere dayanır. İslamofobi, yalnızca korku duygusunu değil, aynı zamanda Müslümanlara yönelik aşağılama, dışlama ve suçlama eğilimlerini de içeren ön yargılı ve ayrımcı bir tutum biçimidir. Tıpkı diğer fobilerde olduğu gibi, İslamofobide de korkunun kaynağı gerçeklikten ziyade bilinçaltı varsayımlar, tarihsel önyargılar ve ideolojik anlatılarla şekillenmektedir. Bu durum, İslam'ın olduğu gibi tanınması ve anlaşılması önünde ciddi bir engel teşkil etmekte; fobinin kökeninde yatan irrasyonel kaygının fark edilmesini de zorlaştırmaktadır.[4]

İslam ve Batı arasındaki tarihsel ilişkilere bakıldığında, İslamofobinin temelinde yatan unsurların genellikle ayrımcılık, önyargı, ırkçılık ve ötekileştirme kavramları çerçevesinde değerlendirildiği görülmektedir. Ancak bu olguların ötesinde, özellikle Kuzey Amerika ve Avrupa toplumlarında, tarihsel süreç boyunca "öteki" olarak tanımlanan kimliklere karşı sürdürülen savaşlar ve düşmanlıklar da İslamofobik tutumların oluşumunda önemli bir rol oynamaktadır.[5] Bu bağlamda, İslamofobi yalnızca din temelli bir korku ya da karşıtlık biçimi değil, aynı zamanda yabancıya duyulan sistematik korku ve nefretin bir tezahürü olarak da okunabilir. Dolayısıyla kavram, içerik ve işlev açısından zenofobi (*xenophobia*) ile doğrudan ilişkilidir ve bu nedenle İslamofobiyi, zenofobik söylem ve pratiklerin dinî kimlik üzerinden tezahür etmiş bir biçimi olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.[6]

Soğuk Savaş dönemi boyunca, ABD ve Sovyetler Birliği arasındaki kutuplaşma, küresel siyasetin temel güç dengelerini belirlemiş ve dünya iki ana eksende şekillenmiştir. Ancak 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılması ve akabinde Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte, iki kutuplu dünya düzeni sona ermiş; bu durum, uluslara-

[3] Hakan Olgun, "Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofobya", Diyanet İlmi Dergi, 44/3 (2008), 32.

[4] Chris Allen, "Justifying Islamophobia: A post- 9/11 Consideration of the European Union and British Context", *American Journal of Islamic Social Sciences,* 21/3, (2004), 23.

[5] Nathan Lean, *The Islamophobia Industry*: *How The Right Manufactures Fear of Muslims* (London: Pluto Press, 2012), 5.

[6] Kadir Canatan, "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* ed. Kadir Canatan - Özcan Hıdır (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007), 26.

rası sistemde önemli bir güç boşluğunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu gelişme, yalnızca jeopolitik bir dönüşüm yaratmakla kalmamış; aynı zamanda ideolojik düzlemde de yeni bir "öteki" arayışını beraberinde getirmiştir. Her ne kadar "öteki" kavramı sosyolojik bir zemine otursa da pratikte bu arayış yeni bir "düşman" inşası anlamına gelmiştir. Bu bağlamda, komünizmin çöküşü sonrası, Batı dünyasında İslam ve Müslümanlar, yeni tehdit unsuru olarak konumlandırılmış; daha önce var olan olumsuz söylemler bu dönemde daha görünür ve sistematik hale gelmiştir. Özellikle artan mülteci ve sığınmacı hareketliliğine maruz kalan Batı toplumları, bu süreci İslam dünyasından gelen kültürel ve demografik bir tehdit olarak algılamaya başlamıştır. Bu algı, 11 Eylül 2001 sonrasında daha da derinleşmiş ve İslamofobik söylemler sadece dini değil, aynı zamanda seküler güvenlik, kültür ve medeniyet söylemleriyle de iç içe geçerek yeni bir düşman tasavvurunun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Gelinen noktada Müslüman kimliği, yalnızca bir tehdit unsuru değil; aynı zamanda Batı'nın değerler sistemine karşı konumlandırılan sorunsal bir öteki ve doğrudan bir "düşman" figürüne dönüşmüştür.[7]

"İslamofobi" terimi, günümüzdeki anlamıyla ilk kez 1992 yılında oryantalist Etienne Dinet tarafından kaleme alınan bir makalede kullanılmıştır. Dinet, bu ifadeyi Batı'da İslam'a ve Müslümanlara yönelik önyargılı tutumları tanımlamak amacıyla gündeme getirmiştir.[8] 1990'lı yıllardan itibaren kavram, özellikle Batı Avrupa'da yaşayan Müslümanların karşılaştığı ayrımcılık, dışlama ve düşmanlık pratiklerini ifade eden bir söylem olarak toplumsal ve akademik dilde yer edinmeye başlamıştır. İslamofobi teriminin yaygın biçimde tanınması ve kuramsal bir çerçevede tartışmaya açılması ise 1997 yılında Runnymede Trust tarafından yayımlanan Islamophobia: A Challenge for Us All başlıklı raporla gerçekleşmiştir. Mezkûr raporda İslamofobi, "Müslümanlara yönelik temelsiz korku ve hoşnutsuzluğu içeren bir dünya görüşü" olarak tanımlanmakta ve bu tutumun sosyal hayatta ayrımcılık, dışlayıcılık ve ötekileştirme gibi somut sonuçlara yol açtığı vurgulanmaktadır. Bu rapor, kavramın politik, kültürel ve toplumsal yönlerinin sistematik biçimde ele alındığı ilk

7 Merve Ar, *İslamofobinin Dini ve Kültürel Kökenleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 23.

8 Etienne Dinet, "L'Orient vu de l'Occident," Paul Guethner, Rue Jacob, Paris 1922.

çalışmalardan biri olarak kabul edilmektedir ve İslamofobiye ilişkin çağdaş literatürün şekillenmesinde önemli bir dönüm noktasıdır.[9]

Günümüzde blog yazarlarından aşırı sağ eğilimli siyasetçilere, radikal dinî söylem taşıyan liderlerden dindar Siyonist çevrelere kadar uzanan geniş bir yelpazede, Batı'da İslam algısının biçimlenmesinde etkili olan çeşitli aktörler bulunmaktadır. Bu aktörlerin paylaştığı ortak temel zihniyet, tarihsel olarak oryantalist Batı perspektifine dayanmaktadır. Bu perspektif, İslam'a dair gerçeklikten uzak ve çoğu zaman indirgemeci olan bir tasavvur üzerinden hareket etmekte; zamanla farklı önyargı ve yanlış anlamalarla beslenerek kalıtsal bir korku ve tehdit algısına dönüşmektedir. Oryantalizmin beslendiği bu düşünsel zemin, yalnızca tarihsel dönemlerle sınırlı kalmayıp günümüzde de ideolojik bir söylem biçimi halini almıştır. Söz gelimi Orta Çağ Avrupa'sında, Müslümanlar "kâfir" olarak tanımlanarak Haçlı Seferleri meşrulaştırılmış; bu süreçte oluşan İslam imajı, dini gerekçelere dayalı bir "öteki" kurgusunun temelini oluşturmuştur. Benzer şekilde, modern dönemde de İslam, bu kez "terör" ile özdeşleştirilerek yeni bir ötekileştirme biçimi üretilmiş; Müslüman kimliği, küresel güvenlik söylemleri bağlamında tehdit olarak kodlanmıştır. Bu durum, tarihsel süreklilik gösteren bir zihinsel kalıbın güncellenmiş versiyonu olarak değerlendirilebilir. Zira İslam'ı yorumlama biçimleri değişmiş gibi görünse de bu yorumları inşa eden zihniyetin önyargılı, indirgemeci ve dışlayıcı yapısı büyük ölçüde aynı kalmıştır.

2. Dijital Oyun ve Şiddet

Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlüğü*'nde oyun, "yetenek ve zekâ geliştirici, belli kuralları olan, iyi vakit geçirmeye yarayan eğlence" şeklinde karşılık bulmaktadır.[10] Farklı diller ve kültürlerde 'oyun' kavramının sözlük anlamları incelendiğinde, bu terimin insan yaşamının çeşitli evrelerinde gerçekleştirilen eylemleri ya da kültüre özgü pratikleri ifade eden çok sayıda farklı sözcükle karşılandığı görülmektedir. Antik medeniyetlerden günümüze dek çeşitli biçimlerde oynanan oyunlar, kimi zaman dini ritüellerle, kimi zaman ise toplumsal yapılar aracılığıyla kültürlerarası etkileşime zemin hazırlayan özgün bir nitelik taşımaktadır. Bu yönüyle oyunlar, insanlık

[9] Bkz: Runnymede Trust, "Islamophobia: A Challenge For Us All (1997)", 2 http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf

[10] Türk Dil Kurumu Sözlükleri, "Oyun" (Erişim 10 Ekim.2023).

tarihindeki sosyalleşme pratiklerinin ve toplumsal dönüşüm süreçlerinin merkezinde yer alarak, kültürle birlikte şekillenen oluşumsal bir kimliğe sahiptir.[11] Mücadele heyecanı, şansa duyulan ilgi, simülasyon ya da taklit yoluyla temsilin sunduğu haz ve ekstrem deneyimlerin çekiciliği, oyunların temel karakteristikleri olarak öne çıkmakta ve bu özellikler sosyal yaşamın farklı alanlarına yansımaktadır. Bu bağlamda, medeniyetlerin evrimini oyunlar üzerinden analiz etmek mümkün hale gelmektedir.[12]

Genellikle boşa geçirilen zaman veya eğlence aracı olarak görülen oyunlar aynı zamanda çocuğun kendini ifade etmesine olanak tanıyan, potansiyelini kullanarak yeteneklerini geliştirebildiği ve duygusal ile motor becerilerini ortaya çıkarabildiği aktif ve doğal bir öğrenme ortamı ifade eder.[13] Bu anlamda oyunlar çocukların karar vermelerine, çevrelerini tanımalarına, problem çözme becerisi edinmelerine yardımcı olan, onların sosyal ve zihinsel becerilerini ve iletişim becerilerini geliştiren, kendilerini anlaşılır şekilde ifade etmelerini sağlayan, çok önemli bir araçtır.[14]

Toplumsal yapıda meydana gelen köklü değişimler, kültürel dönüşümleri de beraberinde getirmektedir. Eğitim sistemlerinin tarihsel evrimi, toplumsal cinsiyet rollerinin sürekli olarak yeniden biçimlendirilmesi, yetişkinlerin oyun ve çocuk algısı ile gelenekselden moderne uzanan medya unsurlarının çocuklar üzerindeki etkisi gibi çeşitli faktörler, oyun ve oyun davranışlarını şekillendirmektedir.[15] Teknolojinin hızlı değişimi ve gelişimi oyunların da boyut değiştirmesine neden olmuştur. Geçmişte oyunlar sokaklarda, kapı önlerinde ve bahçelerde gerçekleşirken, günümüzde evlerde, internet kafelerde yahut da kişisel bilgisayarlarda oynanan dijital oyunlara evrilmiştir. İlk kez 1962 yılında Steve Russell tarafından geliştirilen 'Spacewar' adlı oyun, dijital bilgisayar oyunlarının öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bilgisayar oyunlarının yaygınlaşmaya başladığı bu erken dönemde üretilen oyunlar gerek etkile-

11 Sait Gülsoy, "Oyun, Kültür ve Zaman", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 62, (2019), 318.

12 Gülsoy, "Oyun, Kültür ve Zaman", 325.

13 Mine Mangır-Yaşare Aktaş, "Çocuğun Gelişiminde Oyunun Önemi", *Yaşadıkça Eğitim Dergisi*. 26, (1993).

14 Seda Yalçın, Yasemin Bertiz, "Üniversite Öğrencilerinde Oyun Bağımlılığının Etkileri Üzerine Nitel Bir Çalışma, *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi),* 3/1, (2019), 29.

15 Gülsoy, "Oyun, Kültür ve Zaman", 330.

şim düzeyi gerekse grafiksel nitelikleri bakımından günümüz oyunlarıyla kıyaslandığında oldukça sınırlı bir yapıya sahipti. Ancak günümüzde geliştirilen dijital oyunlar hem görsel tasarım hem de kullanıcı etkileşimi açısından önemli ölçüde ilerleme kaydederek önceki dönem oyunlarına göre çok daha gelişmiş bir düzeye ulaşmıştır. Ayrıca bu oyunların çevrimiçi oynanabilir hale gelmesi ve aynı anda pek çok kullanıcının oyuna dâhil olması, çok gerçekçi sahneler sunabilmektedir. [16]

Dijital oyunların hem olumsuz hem de olumlu etkileri söz konusudur. Söz gelimi, görsel dikkatin yanı sıra el-göz koordinasyonunun gelişimine katkı sağladığı ve bilgisayar kullanım becerilerinin kazanılmasını kolaylaştırdığı yönünde olumlu etkiler dile getirildiği gibi bu görüşlere dijital oyun müdahalelerinin ruhsal hastalıklara bağlı belirtilerin azaltılmasında faydalı olabileceği de eklenmektedir.[17] Yine bazı çalışmalar bu oyunların akademik ve dil becerilerini arttırdığına yönelik doneler verirken bazıları da ergenlerin psikolojik değerlendirilmelerinde ve terapi sürecinde kullanılabileceğini göstermiştir.[18] Dijital oyunların bazı olumlu yönleri bulunsa da, bu oyunları oynayan gençlerin davranışları ve beyin aktivitelerine ilişkin yapılan gözlemler, dijital oyunların sanıldığı kadar zararsız olmadığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, söz konusu oyunların bağımlılık riski taşıdığı, çocukların ve gençlerin hem davranışsal eğilimlerini hem de nörolojik gelişimlerini olumsuz yönde etkileyebileceği yönündeki görüşler giderek yaygınlaşmıştır.[19] "Bağımlılık" yapılan araştırmalarda dijital oyunların en olumsuz özelliği olarak karşımıza çıkarken onu aşağıdaki olumsuz etkiler izlemektedir:

[16] Erdal Yılmaz-Kürşat Çağıltay, "Elektronik Oyunlar ve Türkiye", (2004), [http://simge.metu.edu.tr/conferences/TBD04-ElektronikOyunlar.pdf] (Erişim 20 Ekim 2023).

[17] Ayrıntılı bilgi için Bk. Haluk Yavuzer, *Doğum Öncesinden Ergenlik Sonuna Kadar Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2024); Jane M.Healy, *Bağlantı Doğru mu? Bilgisayarlar Çocuklarımızın Zihnini Olumlu ve Olumsuz Yönde Nasıl Etkiliyor?* (İstanbul: Boyner Yayınları, 1999).

[18] Zsofia K. Takacs, Elise K. Swart, and Adriana G. Bus, "Benefits and Pitfalls of Multimedia and Interactive Features in Technology-Enhanced Storybooks: A Meta-Analysis", *Review of Educational Research, 85/*4, (2015), 698-739.

[19] Gözde Bahar Kars, *Şiddet İçerikli Bilgisayar Oyunlarının Çocuklarda Saldırganlığa Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 4.

- Şiddet içeren oyunlar saldırgan düşünce, duygu ve davranışları artırıyor.
- Şiddet içeren oyunlar oyuncuları şiddete karşı duyarsızlaştırıp, empatiyi ve yardım etmeyi azaltıyor.
- Yapıcı ve olumlu davranışları zayıflatırken, sosyal etkileşimlerde manipülatif ve sömürücü eğilimlerin artmasına zemin hazırlayabiliyor.
- Okul performansı ve ders notlarında düşüş gözlemleniyor.
- Oyuncuların gerçeklik algılarını tahrip ederek intihar etmelerine sebep olabiliyor.
- Saldırgan davranışlar oluşturabildiği gibi fiziksel saldırganlığa göz yummayı normalleştirebiliyor.
- Video oyunları dikkat sorunlarını şiddetlendirebiliyor, düşmanlık duygularını ve kaygı düzeyini arttırabiliyor. [20]

Öte yandan çocuklar dijital oyunlarla vakit geçirirken eş zamanlı olarak oyun karakterleriyle özdeşleşmektedir. Bu durum ise çocukların oyundaki şiddet unsurlarından etkilenmelerine yahut da şiddeti meşru görmeleri gibi durumlara neden olmaktadır. Dolayısıyla, oyuncular dijital oyunlar aracılığıyla hem şiddetin faili hem de mağduru olabilmektedir. Şiddetin faili olduklarında, kazandıkları puanlar ya da edindikleri yeni silahlar aracılığıyla ödüllendirilirken; mağdur konumuna düştüklerinde, seviye kaybı yaşamakta ya da oyundan elenmektedirler. Mağdur konumundayken en ağır ceza oyun dışı kalmaktan ibaret olacağı için gerçekçi bir yaptırım söz konusu değildir. Gerçekleştirdiği şiddet ise cezalandırılmayı gerektiren bir durum olmaktan çıkıp tam tersi ödüllendirilen bir duruma dönüşeceği için, birey ve özellikle de çocuklar için şiddet yüceltici bir değere dönüşecektir.[21]

[20] Detaylı bilgi için bknz: Ayten Doğan Keskin-Neriman Aral, "Positive and Negative Aspects of Digital Games from the Perspective of Adolescents", *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal*, 12/67, (2022) 545, 543-557; Kars, *Şiddet İçerikli Bilgisayar Oyunlarının Çocuklarda Saldırganlığa Etkisi.*

[21] Saniye Vatandaş, "Şiddet ve Dijital Oyunlar (Şiddetin Dijital Oyunlar Üzerinden Deneyimlenmesi)", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* (e-gifder), 9/1, (2021), 410.

3. Dijital Oyunlar ve İslamofobi

Kitle iletişim araçları, bireyleri yalnızca eğlendirmek ve hoşça vakit geçirmelerini sağlamakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal algıların inşasında önemli roller üstlenir. Toplumlar, doğrudan deneyimleme imkânı bulamadıkları diğer toplumları, sinema, gazete ve televizyon gibi popüler kültür araçları aracılığıyla tanımlamakta ve bu sayede algı dünyalarına dâhil etmektedir. Bu bağlamda, medyada yer alan Müslüman toplumlara yönelik olumsuz haber ve yorumlar, İslam'ın yaşam ve inanç biçimleri hakkında doğrudan bilgisi olmayan bireylerde bile, özellikle Batı toplumlarında, bir tür 'İslam korkusu' veya tedirginliği geliştirilmesine neden olabilmektedir.

Küresel ölçekte yaşanan teknolojik gelişmelerin kitle iletişim alanına yansımasıyla birlikte, medya günümüzde toplum üzerindeki en etkili güçlerden biri hâline gelmiştir. Bu etkinin kapsamı yalnızca bireylerle sınırlı kalmayıp, toplumsal yapının bütününe nüfuz edebilecek bir potansiyele sahiptir. Medya; toplumsal yapıyı, sosyal düzeni ve bireyler arası ilişkileri yeniden inşa etme, dönüştürme ve anlamlandırma kapasitesine sahip güçlü bir araç konumundadır.[22] Medyanın etkisiyle bu algı derinleşmekte ve Avrupa toplumlarında İslam'a ve Müslümanlara yönelik olumsuz imaj hızla yaygınlaşmaktadır. Bu bağlamda, medyanın kullandığı semboller, göstergeler, temsiller, söylemler ve görsel materyaller yalnızca bilgi aktarmakla kalmaz; aynı zamanda kamusal algıyı yeniden inşa eder, toplumsal gerçekliği şekillendirir ve ona yeni anlam boyutları kazandırır.[23]

Batı dünyasının İslam'a dair kurguladığı "kılıç yoluyla yayılmış, şiddete dayalı, irrasyonel, mensuplarının dünyevi ve şehevi arzularını kamçılayan, ötekini asimile ve son tahlilde yok etmeyi hedefleyen bir din" algısı, geleneksel medyanın etkisini sürdürmesiyle birlikte özellikle 2000'li yıllardan itibaren islamofobik söylemlerin yaygınlaşmasında yeni medya alanının bir parçası olarak yükselen dijital medya ve sosyal medya platformları yoluyla, halkı kışkırtmak adına büyük bir rol üstlenmektedir. Geleneksel medya, yazılı basın (gazete, dergi) ile görsel-işitsel yayıncılık alanlarını (radyo, televiz-

[22] Merve Ar, "Sosyal Medyada İslamofobik Yansımalar", *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*, ed. İhsan Çapçıoğlu - Fatma Çapçıoğlu *(İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022),* 516.

[23] Hasan Gökmen, *Avrupa'da Müslümanlar ve İslamofobi: Hollanda Örneği*, (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 37.

yon) içeren, tarihsel olarak yaygın ve klasik iletişim kanallarını ifade edilen araçlar tıpkı evlerde oynanan geleneksel oyunlar gibi genellikle tek taraflı iletişimin olduğu yerlerdir. Dijital oyun alanları ise video veya fotoğraf yüklenebilen, herkesin ortaklaşa yazabildiği, yorum yapabildiği, diğer oyuncularla multiplayer (çoklu oyunculu) oynama imkânı sağlayan ve daha pek çok formatı içinde barındıran bir sahadır. Dolayısıyla geleneksel oyun ortamlarından farklılık gösteren dijital oyunlar, yüksek düzeyde katılımcılık, etkililik ve etkileşim özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda dijital oyunlar, yalnızca yapay zekaya karşı oynanan bireysel deneyimlerin ötesine geçerek, internet teknolojilerinin sunduğu imkânlarla küresel ölçekte kullanıcıların eş zamanlı veya karşılıklı etkileşim içinde bulunabildiği bir platforma dönüşmüştür. Ayrıca, oyunların oynandığı donanımlarda gerçekleşen teknolojik gelişmeler doğrultusunda, mobil cihazlar (cep telefonları ve tabletler) aracılığıyla zaman ve mekân kısıtlaması olmaksızın hem çevrimiçi sosyal ağlar üzerinden hem de çevrimdışı biçimde oyunlara erişim sürekli hale gelmiştir.[24] Ayrıca, kullanıcılar genellikle teknik bilgi veya yüksek maliyet gerekmeksizin, bir akıllı telefon aracılığıyla hedef kitleleriyle iletişim kurma ve etkileşimde bulunma imkânına sahiptir. Ancak, tüm bu paylaşımlar zaman zaman ötekileştirme ve nefret söylemine dönüşebilmektedir.[25]

Bireylerin dijital oyunlara dahil olurken, oyun içeriği ve karakterlerle bu denli yoğun bir bağ kurup davranışlarına yansıtmaları, bu oyunların içeriğinin önemini artırmaktadır. Ötekileştirme, ırkçılık, şiddet, cinsiyetçilik ve pornografi gibi çeşitli temalar barındıran bu oyunlar, birçok ülkede yaş sınırlamalarından tamamen yasaklamaya kadar çeşitli düzenlemelere tabi tutulmuş olsa da günümüzde erişimin genişliği nedeniyle milyonlarca kullanıcıya ulaşmaları engellenememiştir. Bu bağlamda islamofobik unsurlar ve semboller dijital oyunlar içerisinde bazısında doğrudan bazısında ise örtük bir şekilde işlenmektedir ve oyun oynayan kitleler arasında bu doğrultuda tutum, tavır veya davranışların gelişmesine zemin hazırlanmaktadır.[26] Bu oyunlar aracılığıyla belirli bir kültürün, ırkın, dinin, ideolojinin veya siyasi görüşün benimsenmesine yönelik propagan-

[24] Mustafa Cıngı, "Dijital Oyunseverlerin İslamofobi İçerikli Oyunlara Bakışı", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2018), 50.

[25] Ar, *İslamofobinin Dini ve Kültürel Kökenleri*, 325.

[26] Cıngı, "Dijital Oyunseverlerin İslamofobi İçerikli Oyunlara Bakışı", 51.

da gerçekleştirilmektedir. Örneğin, kimi zaman Müslümanlar terörle, kimi zaman barbarlık, ikiyüzlülük veya şehvetle özdeşleştirilmekte; bazen de İslam dininde kutsal sayılan unsurlar alay konusu yapılarak bu korku ve düşmanlık duyguları beslenmektedir.[27]

Dijital oyunların bireyde uyandırdığı gerçeklik algısının boyutlarını ortaya koyan güncel ve çarpıcı bir örnek, 15 Mart 2019 tarihinde Yeni Zelanda'nın Christchurch kentindeki Al Noor ve Linwood camilerinde cuma namazı sırasında Müslümanlara yönelik gerçekleştirilen terör saldırısıdır. Brenton Tarrant adındaki terörist, taşıdığı kamera ile adeta bir savaş oyununun içindeymiş gibi hedef aldığı Müslümanları katletmiş, üstelik saldırgan, gerçekleştirdiği terör eylemini sosyal medya hesabı üzerinden canlı olarak yayınlamıştır. Kayıt altına alınan görüntülerde, yanında beş farklı silahla seyahat ettiği ve bu esnada müzik dinlediği gözlemlenmiştir. Eylemin kurgusal yapısı ve uygulama biçimi, dijital savaş oyunlarını andırmakta; saldırganın silah şarjörünü defalarca değiştirmesi ve araçtan inerek camiye girer girmez ateş açması bu benzerliği pekiştirmektedir. Ayrıca, saldırıda kullanılan silahların üzerinde daha önce dünyanın farklı bölgelerinde Müslümanlara yönelik saldırılar gerçekleştirmiş kişilerin isimlerinin yer alması, eylemin ideolojik boyutuna işaret eden dikkat çekici bir unsurdur. Saldırgan, kendisini "28 yaşında beyaz bir erkek olarak" tanımlamış ve gerçekleştirdiği eylemi, dijital savaş oyunlarını andıran bir biçimde kurgulamıştır. Saldırının hedefinde, İslam dinine ait semboller olan cuma namazı vakti, cami mekânı ve ibadet hâlindeki Müslüman bireyler yer almıştır.[28] Saldırgan Brenton Tarrant, yaklaşık iki yıl süresince planladığı saldırıya ilişkin kaleme aldığı manifestosunda, eylemini gerçekleştirme gerekçeleri arasında Müslümanları "istilacı" olarak görmesini ve Batılı toplumlara bu toprakların kendilerine ait olduğunu göstermek, ayrıca Müslümanların bu coğrafyaları hiçbir zaman ele geçiremeyeceklerini kanıtlamak amacı güttüğünü belirtmiştir.[29]

3.1. Dijital Oyunlardaki İslamofobik Yansımalar

Dijital oyunlarda sıklıkla rastlanan İslamofobik öğelerde genellikle Müslüman karakterler "terörist", "aşırıcı", "ilkel" ya da "barbar"

[27] Cıngı, "Dijital Oyunseverlerin İslamofobi İçerikli Oyunlara Bakışı", 56.
[28] Özüdoğru Erdoğan, "Dijital Oyunlarda İslam Karşıtlığı", 165.
[29] Atilla Arkan, "Yeni Zelanda Saldırısı, Saldırganın Manifestosu ve Anlamı", *Seta* (21 Mart 2019).

olarak temsil edilmektedir. Bu karakterlerin başörtülü kadınlar, sakallı ve sarıklı erkekler gibi görsel sembollerle donatılmakta ve bu temsil tarzı üzerinden bir dinî kimlik inşa edilmektedir. Bazı oyunlarda doğrudan İslam'a ait kutsal mekânlar (camiler), semboller (hilal, minare, ezan sesi) ya da metinler (Kur'an ayetleri) bir savaş atmosferi içerisinde yer almakta veya saldırıya uğramaktadır. Bu durum, hem dini değerlere yönelik bir saygısızlık içermekte hem de İslamofobik korku ve öfke temsillerinin meşrulaştırılmasına katkı sunmaktadır. Müslüman isimlere sahip karakterler, cami çevrelerinde konumlandırılmış hedefler veya Arapça konuşan militan gruplar oyunda düşman figürü olarak kurgulanmakta ve oyuncu bu figürleri etkisiz hâle getirerek puan, seviye ya da silah gibi ödüller kazanmaktadır. Oyuncular bu sembollere zarar vererek ilerleme kaydetmekte, bu da inanç sistemlerine yönelik tahkir edici bir temsiliyetin oyun aracılığıyla sunulmasına neden olmaktadır. İslamofobik şiddet temsilleri yalnızca anlatı düzeyinde değil, oyunun etkileşimli yapısında da kendisini göstermektedir. Oyunun geçtiği coğrafyalar ise çoğunlukla savaşla harap olmuş, duvarlarında Arapça yazılar olan yahut da çöl ortamlarıyla çevrili Müslüman ülkeler olarak kurgulanmaktadır. Bu temsil biçimi, Doğu toplumlarının Batı'ya kıyasla geri kalmış, şiddet eğilimli ve tehdit unsuru olduğu yönündeki oryantalist algının dijital alandaki bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Dijital oyunların İslamofobik algı oluşturmak üzerindeki etkisini ele aldığımız bu kısımda T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı'nın 2016 yılında ortaya koyduğu rapordan yararlanılarak öne çıkan bazı İslamofobik içerikli oyunlar ele alınacaktır. Bu çerçevede, Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından dijital oyunlarda yer alan İslam karşıtı söylem ve temalara ilişkin toplumsal farkındalık oluşturmak amacıyla "*Oyunlarda İslamofobi*" adlı bir internet platformu oluşturulmuştur.[30] Söz konusu platformda, İslamofobik unsurlar barındırdığı tespit edilen 19 dijital oyun hakkında bilgiler sunulmakta; her bir oyunla ilgili olarak çıkış tarihi, üretildiği ülke, geliştirici firma gibi temel verilerin yanı sıra, oyunun İslam karşıtı olarak değerlendirilme gerekçelerine dair açıklamalara da yer verilmektedir. Ayrıca platformda, İslamofobi olgusuna dair genel bilgilendirici içerikler ve kullanıcıları bilinçlendirmeye yönelik çeşitli uyarılar bulunmakta-

[30] Bakanlığın ilgili web sitesi için bakınız: "Oyunlarda İslamofobi" (Erişim 10 Nisan 2025).

dır.[31] Bu oyunlar içerisinde İslamofobik unsurları tespit ettiğimiz ve aktaracağımız ilk oyun *Call Of Duty 2* oyun serisidir.

Call of Duty 2, Infinity Ward tarafından geliştirilen ve Activision tarafından 25 Ekim 2005 tarihinde yayınlanan bu oyun Microsoft Windows için piyasaya sürülmüştür. Daha sonra Xbox 360 sürümü de 22 Kasım 2005'te çıkmıştır. Call of Duty serisinin ikinci ana oyunu olan bu oyun II. Dünya Savaşı'nı konu almaktadır. Hem tek oyunculu hem de çok oyunculu modlarıyla büyük ilgi görmüştür. Oyunda II. Dünya Savaşı bağlamında geçen bir görev sırasında, düşman keskin nişancısının konuşlandığı bir minarenin topçu ateşiyle yıkılması İslamofobik unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. (Bk. Resim 1) Bu sahne savaşın yıkıcılığını ve çatışma sırasında sivil ve dini yapıların da hedef olabileceğini vurgulamak amacıyla kurgulanmış olarak yansıtılsa da işin aslı kullanıcıların bilinçaltında dini semboller üzerinden İslam'ın yıkılıp tahrip edilmesi gereken bir düşman olduğu algısı meşrulaştırılmaktadır.

Resim 1: Call of Duty 2 Oyununda Minareye Yönelik Saldırının Görselleştirildiği Sahne

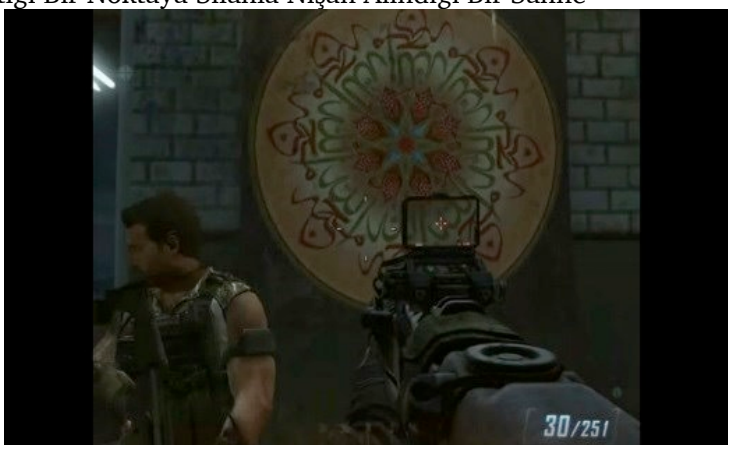


Call of Duty: Black Ops 2 adlı video oyununda ise, Müslüman karakterler terörist figürler olarak betimlenmekte ve gelişmiş savaş teknolojileri aracılığıyla küresel bir tehdit unsuru olarak sunulmaktadır. Oyundaki çeşitli mekânlarda ise 'Allah' ve 'Muhammed' lafızlarının duvarlara yazılı olduğu görülmektedir. Özellikle Lahor bölgesinde geçen "The Fallen Angel" adlı görevde, oyuncuların Pakistanlıları hedef alması ve ISI (Inter-Services Intelligence) ajanlarıyla

31 Gençlik Spor Yayınları, "Oyunlarda İslamofobi" (Erişim 10 Nisan 2025).

çatışması, bazı çevrelerde İslamofobik olarak değerlendirilmiştir. Pakistan'da bu içerik nedeniyle oyun hem İslamofobik yönüyle hem de oyunun senaryosunda Pakistan'ın güçsüz gösterilmesi sebebiyle 2013 yılında yasaklanmış ve terörist olarak gösterilen Pakistan vatandaşları eleştirilmiştir.[32] Oyun içerisinde yer alan yuvarlak çerçeve içindeki tezhip sanatına ait bir eserde, 'Allah' lafzının yer aldığı gözlemlenmektedir. Oyuncunun bu esere nişan alması ise, dini sembollerin temsil biçimi ve kullanım bağlamı açısından tartışmalı bir durum ortaya koymaktadır. Oyuncunun oyun mekaniği gereği bu dini sembole silah doğrultması (Bk. Resim 2), İslam kültürüne ait kutsal sembollerin dijital oyunlarda temsili bağlamında ciddi tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu durum, hem dini hassasiyetlerin gözetilmemesi hem de kültürel sembollerin bağlamından koparılarak araçsallaştırılması açısından eleştirilmeye açıktır.

Resim 2: Call of Duty: Black Ops 2 Oyununda, 'Allah' Lafzının Geçtiği Bir Noktaya Silahla Nişan Alındığı Bir Sahne



Call of Duty: Modern Warfare 2 adlı oyunun bir bölümünde, oyuncu karakterin girdiği bir evin banyosunda, klozetin üzerinde yer alan çerçevede "Allah güzeldir ve güzel olanı sever" anlamındaki bir hadis-i şerifin bulunduğu görülmektedir (Bk. Resim 3). Oyunda harabe bir yapının tuvaletinde yer alan duvar üzerinde hadis-i şerifin kullanılması, İslami sembollerin mekânsal bağlam içinde olumsuz bir şekilde konumlandırıldığı izlenimini uyandıran, dini metnin sembolik değerini doğrudan etkileyen bir yerleştirme

32 *Hürriyet*, "Dünyanın En Popüler Video Oyununa Dev Yasak" (24 Ocak 2013)

biçimidir. Bu tür yerleştirmelerde, dijital oyunlarda kültürel ve dini içeriklerin temsili konusunda etik ve estetik sorumlulukları gündeme getirmenin ötesinde İslami unsurların küçümsenmesi ve sembolik değerlerinin zedelenmesi söz konusudur. Oyunda yer alan söz konusu görselin kamuoyunda tepki çekmesinin ardından, kullanıcılar tarafından oyun firmasına yöneltilen şikâyetler sonucunda ilgili içerik kaldırılmış; bu görselin bulunduğu yere ise yalnızca siyah renkte boş bir çerçeve yerleştirilmiştir.

Resim 3: Call of Duty: Modern Warfare 2'de Hadîs-i Şerif İçeren Sahne



Dünya genelinde büyük bir popülariteye sahip olan Counter-Strike adlı video oyunu da bu listeye dâhil edilmiştir.[33] Oyun 1999 yılında Minh Le ve Jess Cliffe tarafından kurulan bir mod olarak başlamış ve zamanla Valve tarafından sahiplenilerek bir yılı aşkın bir süre açık beta testinden sonra Counter-Strike 'ın perakende sürümü 8 Kasım 2000'de Sierra Entertainment tarafından Microsoft Windows için yayımlanmış ve dünyanın en popüler çok oyunculu FPS oyunlarından biri haline gelmiştir.[34] Oyunda çatışma sahnelerinin geçtiği bazı haritalar, Müslüman mahallelerini andıracak şekilde tasarlanmış olup, bu mekânlarda Arapça yazıların yer aldığı duvar süslemeleri dikkat çekmektedir. İslam'ın temsilleri bu sahneler-

33 Gençlik Spor Yayınları, "Counter Strike" (Erişim 10 Nisan 2025).
34 Fandom, "Counter-Strike" (Erişim 8 Mart 2025).

de doğrudan hedef olmasa bile bu ve benzeri görüntüler savaş ve çatışmaların hep Ortadoğu'da (Müslüman mahallelerinde) yapılıyor izlenimi vermektedir. Öte yandan, yapımcı firmanın güncelleme öncesi sürümünde, oyundaki terörist karakterlerin ölmeden önce 'Allahu Ekber' ve 'La ilahe illallah' gibi İslami ifadeleri yüksek sesle dile getirdikleri gözlemlenmiştir. Bu kullanım, dini söylemlerin şiddetle ilişkilendirilmesi bağlamında çeşitli eleştirilere konu olmuş; kamuoyundan gelen yoğun tepkiler üzerine söz konusu ses kayıtları sonraki güncellemelerle oyundan kaldırılmıştır. Dolayısıyla dini söylemlerin oyun içerisinde bağlamından koparılarak şiddetle ilişkilendirilmesi, hem kültürel önyargıların yeniden üretilmesine neden olmakta hem de dini inançlara sahip kullanıcılar açısından yabancılaştırıcı ve aşağılayıcı bir deneyim doğurmaktadır.

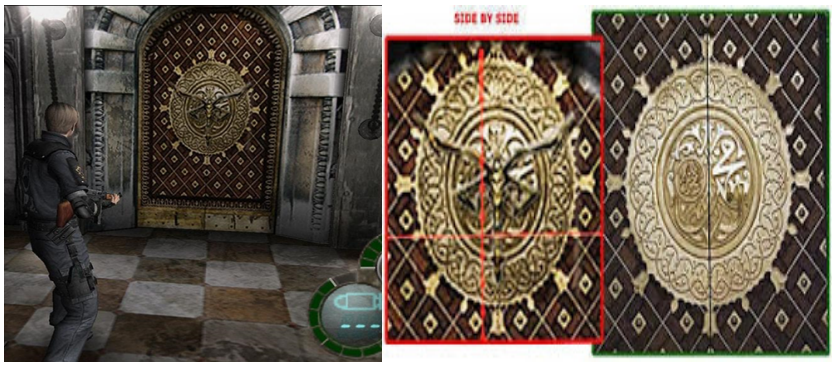
Resim 4: Counter Strike Adlı Oyunda Duvarda Yer Alan Arapça İfadeler



Resident Evil (Japonca adıyla Biohazard), ilk olarak 22 Mart 1996 tarihinde Capcom tarafından geliştirilmiş ve yayımlanmıştır. Oyunun yaratıcısı, Japon oyun tasarımcısı Shinji Mikami'dir. Serinin dördüncü oyununda (*Resident Evil 4*) Hz. Muhammed'in Medine'de bulunan kabrinin kapısının çok benzeri olan kapı, "Muhammed Allah'ın elçisidir" ifadesi kaldırılmak suretiyle oyunda zombilerin saldırdığı bir kapı olarak tasarlanmış, kapının üzerine ise Bap-

homet[35] sembolü işlenmiştir (Bk. Resim 5). İslam'da derin sembolik ve kutsal anlam taşıyan Mescid-i Nebevî'nin bir oyun kurgusunda kötülüğe, zombilere veya karanlık güçlere açılan bir geçit olarak betimlenmesi, hem kutsal mekânın anlamını sekülerleştirmekte hem de oyuncular nezdinde olumsuz bir algı inşa etme potansiyeli taşımaktadır. Bu tür temsiller, Müslüman olsun yahut olmasın genç oyuncular üzerinde farkında olmadan dinî değerlere yönelik olumsuz tutumların gelişmesine zemin hazırlamaktadır. Ayrıca, söz konusu sahnede kapının üzerinde yer alan ve çeşitli okült ve Batı ezoterik geleneklerle ilişkilendirilen Baphomet şeytani figürünün kullanılması, oyunun estetik ya da fantastik tasarım unsuru olarak değerlendirilse bile, içerdiği sembolik anlamlar nedeniyle subliminal mesaj niteliği taşıdığını göstermektedir. Semboller üzerinden aktarılan bu tür örtük mesajlar, medya içeriklerini eleştirel okuma becerisi gelişmemiş bireylerde bilinçdışı düzeyde etkiler yaratmaktadır. Dolayısıyla, bu tür öğeler yalnızca estetik tercihler değil, aynı zamanda kültürel ve ideolojik yansımalara da işaret edebilmektedir.

Resim 5: Resident Evil 4 Oyunundaki Kapı Görseli



Resident Evil 5 adlı oyunda geçen bir sahnede kütüphane ortamında bütün kitapların düzenli biçimde raflarda bulunduğu, yalnızca Kur'an-ı Kerim'in yere bırakıldığı ve üzerine silah doğrultulduğu

[35] Baphomet sembolü keçinin üretken verimliliği ile birleştirilen karanlık güçleri temsil eder. Ters çevrilmiş beş köşeli yıldız, yıldızın beş ucunda insan figürü kuşatıyor olarak gösterilir. Keçinin kendisi ise hem şeytanı hem de şehveti temsil etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 162.

gözlemlenmektedir (Bk. Resim 6). Bu sahne, özellikle İslam dini ve Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'e yönelik simgesel bir aşağılama olarak yorumlanabilir. Kur'an'ın yerle ilişkilendirilmesi, İslam kültüründe saygısızlık ve kutsal olana hakaret anlamı taşır; bu bağlamda görsel yerleştirme oldukça anlam yüklüdür. Bu tür bir temsil tıpkı yukarıda bahsi geçen dijital oyunlarda olduğu gibi sıklıkla tartışılan örtük İslamofobik söylemler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Zira sembolik olarak Kur'an-ı Kerim'in yere konulması ve silah gibi şiddet unsurlarıyla ilişkilendirilmesi, bilinçli ya da bilinçsiz biçimde İslam'ı şiddetle özdeşleştiren söylemleri yeniden üretme potansiyeli taşımaktadır. Ayrıca bu sahne, görsel medya ve oyunların kültürel hegemonya kurma ve ötekileştirme gücüne dair önemli bir örnektir. Oyun kullanıcılarının büyük bölümü bu sahneyi bilinç düzeyinde analiz etmese bile, kutsal kitabın yere atılmış ve hedef alınmış olarak gösterilmesi, bireylerde İslam'a dair olumsuz ve tehlikeli çağrışımlar uyandıracaktır. Bu durum, subliminal mesajlar yoluyla toplumsal bilinçaltında İslam'ın değersizleştirilmesi ve tehlikeli olarak kodlanmasına katkı sağlar.

Resim 6: Resident Evil 5'te Yer Alan Kütüphane Sahnesi



İçerisinde İslamofobik unsurları tespit ettiğimiz bir diğer oyun ise *Serious Sam* adlı 2001 yılında Croteam tarafından geliştirilen ve yayımlanan birinci şahıs nişancı (FPS) türü bir oyun serisidir. Serious Sam 3: BFE'de yaratıklar Hz. Ali'nin kabrinden türemektedir (Bk. Resim 7). Bu nedenle, oyunda oyuncuların Hz. Ali'nin kabrine ağır silahlarla saldırdığı sahneler bulunmaktadır.[36]Bu tür bir kurgusal öğe, İslam'ın kutsal figürlerinden biriyle ilişkilendirilen bir yapının doğrudan kötücül bir kaynağa dönüştürülmesiyle, hem İslamofobik alt-metinler üretmekte hem de kültürel ve dini sembollerin saygısızca kullanıldığı bir bağlam oluşturmaktadır.

Resim 7: Serious Sam 3: BFE Oyununda Hz. Ali'nin Türbesinden Canavarların Çıkması Sahnesi

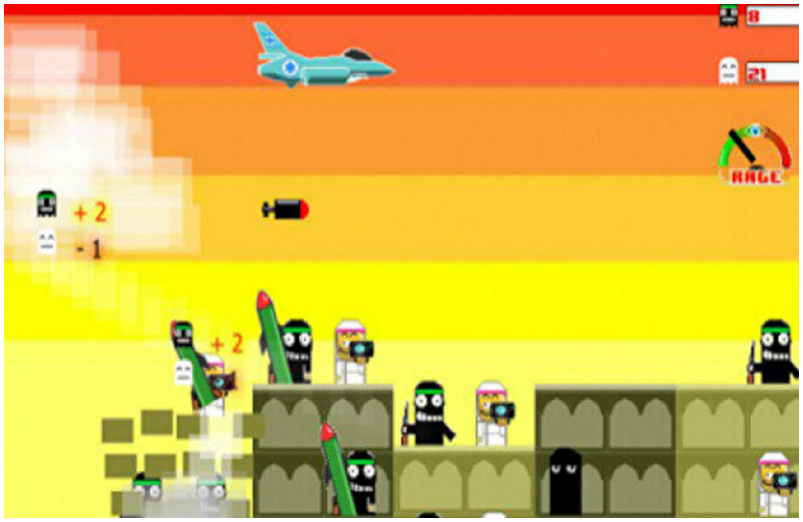


İslamofobik unsurlar barındıran diğer oyunlardan bazıları ise şunlardır: 2014 yılında İsrail tarafından üretilen ve Gazze'yi bombalayıp çarşaflı kadınları ve cübbeli erkekleri öldürme üzerine kurulu *Bomb Gazze* oyunu (Bk. Resim 8); kölüğün sembolü olan düşmanların oyunda ölürken 'Allahu Ekber' sesi çıkardığı Zack and Wiki adlı oyun (Bk. Resim 9); Ana karaktere saldıran şeytanın Ayet-i Kerim üzerinde durduğu *Clive Barker's Undying* adlı oyun (Bk. Resim 10); çarşaflı kadınları ve sakallı adamları öldürme üzerine kurulu olan

36 Gençlik Spor Yayınları, "Oyunlarda İslamofobi".

ve oyunun sonunda da Hz. Muhammed'in öldürülmesi istenen *Muslim Massacre* adlı oyun (Bk. Resim 11); Müslümanların kıblesi olan Kâbe'nin kapısı şeytan kulesine girişin sembolü olarak kullanılan *Devil May Cry* adlı oyun (Bk. Resim 12); Allah, Hz. Muhammed ve diğer tanrıların birbirleri ile dövüştürüldüğü ve Arap kıyafetindeki şahsın karşıdakini yendiğinde "Allahu Ekber" diye bağırdığı *Faith Fighter* oyunu; gitar çalan karakterlerin ayakların altında "Allah" lafzı bulunan *Guitar Hero 3* oyunu; yine karakterlerin ayaklarının altında Kur'an-ı Kerim bulunduğu halde dans ettikleri *Ayo Dance* oyunu.[37]

Resim 8: Bomb Gazze Oyunu



[37] Özüdoğru Erdoğan, "Dijital Oyunlarda İslam Karşıtlığı, 165. Ayrıca diğer oyunlardaki İslamofobik detaylar için bk. Sema Gürsoy, *Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar,* (Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022)

Resim 9: Zack and Wiki Oyunu



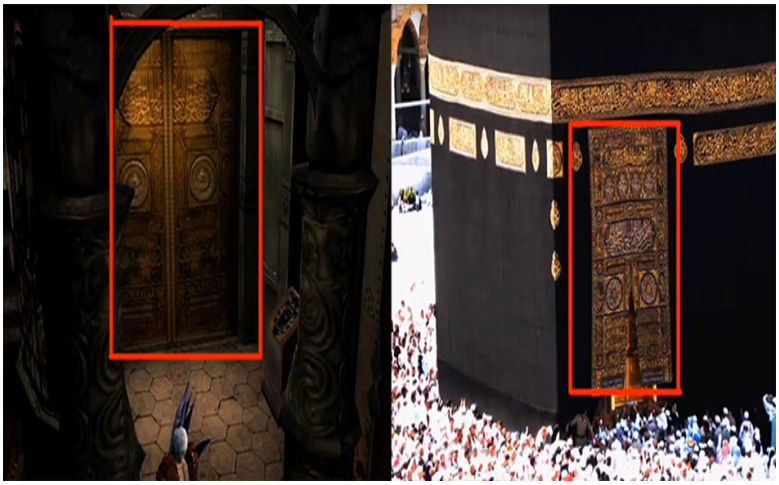
Resim 10: Clive Barker's Undying Oyunu



Resim 11: Muslim Massacre Adlı Oyun



Resim 12: Devil May Cry Adlı Oyun



Sonuç ve Öneriler

Günümüzde hızla gelişen teknolojik yenilikler, özellikle bilgisayar ve internet gibi dijital araçların günlük yaşamın pek çok alanında kullanılmasını mümkün kılmış; bu araçlar bireylerin eğitimden iletişime, eğlenceden sosyalleşmeye kadar birçok faaliyetine entegre olmuştur. Başlangıçta eğitim ve iletişim amacıyla kullanılan bilgisayarlar, zamanla dijital oyunlar aracılığıyla önemli bir eğlence aracı haline gelmiştir. Dijital oyunların sunduğu etkileşim, görsellik ve hızlı erişilebilirlik gibi cazip unsurlar, özellikle genç kuşaklar arasında bu araçlara yönelik ilgiyi artırmıştır. Buna ek olarak, şehirleşmenin artması, fiziksel oyun alanlarının yetersizliği ve modern yaşamın getirdiği sınırlı boş zaman gibi faktörler de bireylerin, özellikle çocuk ve gençlerin dijital oyunlara yönelmesinde belirleyici rol oynamaktadır.

Geleneksel oyunlar çocukların pedagojik olarak zihinsel, bedensel ve kültürel gelişimine önemli katkılar sağlarken özellikle dünya genelinde çok sayıda kullanıcısı olan popüler dijital oyunlara baktığımızda ne yazık ki aynı olumlu değerlendirmeleri yapamıyoruz. Geleneksel eğlence biçimlerine kıyasla nispeten yeni sayılan dijital oyunlarda kırılan kemikler, kopan kafalar, patlatılan silahlar ve bombalar öne çıkmaktadır. Bu bağlamda geçmişte ve günümüzde çocukların yetenekleri ve eğitimleri için kullanılan bir eğlence aracı olan oyunların dijital mecralara kayması ve şiddet sahnelerine maruz kalınmasıyla oyuncularda korku, nefret, ötekileştirme, düşmanlık gibi hususlar öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, çalışmamızın aynı zamanda ana temasını oluşturan Müslümanlar hakkındaki korkunun üretilip yaygınlaştırılmasını sağlayan oyunlar, yeni bir perspektif sunmakta; bu perspektif, kimi zaman açık ve abartılı biçimlerde kendini gösterirken, kimi zaman da daha derin ve örtük yöntemlerle insan bilincini kontrol altına almaya yönelik yeni kültürel pedagojiler uygulamaktadır.

Yalnızca akademik yahut basılı metinleri değil, İslam'ı ve Müslümanların kutsallarını hedef alan her türlü görsel, işitsel ve dijital malzemeleri de İslamofobi kapsamında ele almak gerekir. İslam dinine yönelik karşıt söylemlerin üretilip yaygınlaştırılmaya çalışıldığı ortamlar arasında dijital oyunlar da yer almaktadır. Milyonlarca kullanıcıya sahip dijital oyunlar içerisinde yer alan yazılı ve görsel imgeler de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Oyunlar içerisine açık yahut örtük bir şekilde yerleştirilen İslamofobik unsurlara sa-

dece çocuklar ve gençler değil, yetişkinler de maruz kalmaktadır. Şiddet söz konusu olduğunda öncelikli etki alanı çocuklar olmakla birlikte, İslamofobik yansımalar söz konusu olduğunda çocuklar, gençler ve yetişkinler üzerinde ayrı ayrı etki alanları oluşmaktadır. Çocuklar henüz düşün dünyaları gelişim aşamasındayken bu imgelere rastladığında farkına varmadan buradaki düşmanlığı içselleştirmektedir. Gizlice oyun içerisine gömülen içerikler, bireyin bilinçaltını hedeflemek suretiyle kavramsal dünyasına saldırı yapmaktadır. Bu da hem empati eksikliğine hem de ötekileştirme süreçlerinin benimsenmesine zemin hazırlamaktadır. Temeli bilinçli bir şekilde atılan ön yargılar yoluyla bu unsurlar kişiyi önce İslam ve Müslümanlardan korkan daha sonrasında ise onlardan nefret eden bir yapıya büründürmektedir.

Çalışmada yer verdiğimiz görsellerde görüldüğü üzere bu oyunlarda özellikle Müslümanlar için kutsal olan semboller yahut mekânlar (camiler, hilal, minare, ezan sesi, Kur'an, Arapça yazılar gibi) tercih edilmiştir. Bu görsel kullanımların bir savaş dekoru içerisinde kullanımı, İslam ve şiddetin aynı paydada yer almasına olanak tanımakta ve İslami kimliğin olumsuz eylemlerle özdeşleştirerek İslamofobik önyargıların oluşmasına katkı sunabilmektedir. Bu bağlamda ötekileştirilmek suretiyle Müslümanlara şiddet uygulanmakta ve böylece onlar yeni bir ırkçılık türü olan kültürel ırkçılığın öznesi haline getirilmektedir. Oyun kurucular tarafından tarihi ve askeri bağlamda değerlendirildiğinde bu sahneler, tarihsel gerçekçiliği ve savaşın sertliğini yansıtmak için dâhil edildiği düşünülen bir savaş stratejisi olarak sunulmakta yahut da bu tür anların oyun deneyimini daha derin ve anlamlı kıldığını belirtilmekte olsa da dini ve kültürel hassasiyet açısından bu tür içeriklerin dikkatle ele alınması, geliştiricilerin sembolleri kullanırken daha duyarlı olmaları gerekmektedir. Bu nedenle, dijital oyun tasarımında kültürel ve dini sembollerin kullanımı, yalnızca estetik ya da stratejik bir tercih değil; aynı zamanda etik ve sosyopolitik bir sorumluluk alanı olarak ele alınmalıdır. Geliştiricilerin, dini sembolleri temsil ederken bağlamsal hassasiyeti gözetmeleri, kültürel farklılıkları ötekileştirmeyen bir anlatı dili inşa etmeleri gerekmektedir.

Dijital oyunlarda kullanılan ses efektleri, karakter davranışları ve diyaloglar, yalnızca anlatının değil, aynı zamanda kültürel temsiliyetin de önemli bileşenleridir. Popüler birinci şahıs nişancı oyunlarında, belirli kültürel ve dini grupların efektlerden görsellere kadar

stereotipleştirilmesi, Orta çağ İslam algısının bir davamı olan oryantalizm çerçevesinde Batı merkezli bir bakış açısıyla "öteki" olarak konumlandırılan Müslüman toplumların kültürel değerlerine yönelik aşağılayıcı temsillerin devamıdır.

Metinde bahsi geçen dijital oyunların bir kısmı, yalnızca İslamofobik söylemleri yeniden üretmekle kalmamakta, aynı zamanda cihad kavramı etrafında şekillenen radikal gruplar tarafından propaganda ve militan devşirme amacıyla da kullanılmaktadır. Bu bağlamda, dijital oyunlar hem Batı merkezli ötekileştirici anlatıların aracı haline gelmekte hem de bazı radikal örgütlerin ideolojik söylemlerini yaymak için başvurduğu bir mecra olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla dijital oyunlar hem İslamofobik anlatıların yeniden üretimi hem de radikal ideolojilerin yayılımı açısından çift yönlü çevrimiçi bir ideolojik aygıt işlevi görmektedir.

Sonuç itibariyle dünyada ve ülkemizdeki günlük ortalama oyun saatlerine harcanan süre ve bu oyunlardaki içerikler göz önünde alındığında bu sayıların çok yüksek bir orana ulaşması ve her geçen gün artması özellikle, çoğunluğu çocuk ve genç nüfus olan ülkemizde bazı tedbirlerin alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu durum, dijital kültürün siyasal ve toplumsal etkilerini daha kapsamlı bir şekilde analiz etme gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu oyunların gençler üzerindeki etkilerini daha iyi ortaya koymak için her kesim ve farklı yaş gruplarında ayrı ayrı olmak üzere konunun ampirik çalışması yapılabilir. Yapılan çalışmalar ve ulaşılan bulgular ekseninde yeni tedbirler alınarak olumsuz etkiler azaltılabilir. Ayrıca dijital oyunların gençlerin yaşamından tamamen çıkarılmasının pratikte mümkün olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, İslam dini hakkında olumlu temsilleri güçlendirebilecek ve kamuoyunda yaygınlaşan “terörist Müslüman” algısının kırılmasına katkı sağlayabilecek yeni ve içerik açısından duyarlı oyunların geliştirilmesi, alternatif bir çözüm olarak değerlendirilebilir

Kaynakça

Ar, Merve. *İslamofobinin Dini ve Kültürel Kökenleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

Ar, Merve. “Sosyal Medyada İslamofobik Yansımalar”. *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri. İhsan Çapçıoğlu - Fatma Çapçıoğlu (Ed.)(İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 516-539.*

Arkan, Atilla. “Yeni Zelanda Saldırısı. Saldırganın Manifestosu ve Anlamı”. Seta (21 Mart 2019). https://www.setav.org/yeni-zelanda-saldirisi-saldirganin-manifestosu-ve-anlami Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü.* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Canatan, Kadir. "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım". *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* ed. Kadir Canatan - Özcan Hıdır. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007.

Chris Allen, "Justifying Islamophobia: A post- 9/11 Consideration of the European Union and British Context", *American Journal of Islamic Social Sciences* 21/3 (2004),

Cıngı, Mustafa. "Dijital Oyunseverlerin İslamofobi İçerikli Oyunlara Bakışı". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2018), 49-72.

Dinet, Etienne. "L'Orient vu de l'Occident." Paul Guethner, Rue Jacob. Paris 1922

Fandom. "Counter-Strike". Erişim 8 Mart 2025. https://counterstrike.fandom.com/tr/wiki/Counter-Strike

Gençlik Spor Yayınları. "Oyunlarda İslamofobi". Erişim 10 Nisan 2025. https://yayinlar.gsb.gov.tr/Kategori/24/oyunlarda-islamofobi; https://yayinlar.gsb.gov.tr/public/online/0071_OyunlardaIslamafobiTR/files/assets/basic-html/page24.html

Gökmen, Hasan. *Avrupa'da Müslümanlar ve İslamofobi: Hollanda Örneği*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Gülsoy, Sait. "Oyun, Kültür ve Zaman". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 62, (2019), 317-37.

Gürsoy, Sema. *Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar*. Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Jane M.Healy, *Bağlantı Doğru mu? Bilgisayarlar Çocuklarımızın Zihnini Olumlu ve Olumsuz Yönde Nasıl Etkiliyor?*.İstanbul: Boyner Yayınları, 1999).

Kars, Gözde Bahar. *Şiddet İçerikli Bilgisayar Oyunlarının Çocuklarda Saldırganlığa Etkisi.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Keskin, Doğan. Ayten- Aral, Neriman. "Positive and Negative Aspects of Digital Games from the Perspective of Adolescents". Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal, 12/67, (2022), 543-557.

Lean, Nathan. *The Islamophobia Industry*: *How The Right Manufactures Fear of Muslims*. London: Pluto Press, 2012.

Mangır, Mine- Aktaş, Yaşare. "Çocuğun Gelişiminde Oyunun Önemi". *Yaşadıkça Eğitim Dergisi*. 26, (1993), 14-18.

Olgun, Hakan. "Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofobya". Diyanet İlmi Dergi, 44/3 (2008), 31-48.

Özüdoğru Erdoğan, Halide Nur. "Dijital Oyunlarda İslam Karşıtlığı". *Atatürk Üniversitesi Yayınları*, *26*/1 (2022), 162-168.

Runnymede Trust, "Islamophobia: A Challenge For Us All (1997)", 2 http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf

Takacs, Zsofia K. Swart, Elise K. ve Bus, Adriana G. "Benefits and Pitfalls of Multimedia and Interactive Features in Technology-Enhanced Storybooks: A Meta-Analysis". Review of Educational Research 85/4, (2015), 698-739.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri, "Oyun", Erişim 10 Ekim 2023. https://sozluk.gov.tr/

Vatandaş, Saniye. "Şiddet ve Dijital Oyunlar (Şiddetin Dijital Oyunlar Üzerinden Deneyimlenmesi)". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* (e-gifder), 9/1, (2021), 399-424.

Vatandaş, Saniye. "Şiddet ve Dijital Oyunlar (Şiddetin Dijital Oyunlar Üzerinden Deneyimlenmesi)". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* (e-gifder), 9/1, (2021), 399-424.

Yavuzer, Haluk. Doğum Öncesinden Ergenlik Sonuna Kadar Çocuk Psikolojisi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2024.

Yalçın, Seda- Bertiz, Yasemin. "Üniversite Öğrencilerinde Oyun Bağımlılığının Etkileri Üzerine Nitel Bir Çalışma. *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi)*, 3/1, (2019), 27-34.

"Yeni Zelanda Manifestosu" 16.03.2019, Yeni Zelanda manifestosu! 74 sayfalık manifesto tam oku! (26.09.2023)

Yılmaz, Erdal- Çağıltay, Kürşat. "Elektronik Oyunlar ve Türkiye". (2004). Erişim 10 Ekim 2023. http://simge.metu.edu.tr/conferences/TBD04-ElektronikOyunlar.pdf

❋ ❋ ❋

KUR'ÂN'DA BİR EĞİTİM YÖNTEMİ: PSİKOLOJİK HAZIRBULUNUŞLUK

İbrahim YILDIZ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 13 Kasım 2024, **Kabul Tarihi:** 04 Mayıs 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Yıldız, İbrahim. "Kur'ân'da Bir Eğitim Yöntemi: Psikolojik Hazırbulunuşluk". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 887-915.

DOI: 10.33415/daad.1584981

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 13 November 2024, **Accepted:** 04 May 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Yıldız, İbrahim. "A Method of Education in the Qur'an: Psychological Readiness". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 887-915.

DOI: 10.33415/daad.1584981

❋ ❋ ❋

Öz

İnsanın eğitilebilmesi için psikolojik hazırbulunuşluk seviyesinin önemi büyüktür. Kur'ân, bu bakış açısıyla incelendiğinde birçok âyetin, muhataplarını vereceği bilgiye çeşitli şekillerde hazırladığı görülmektedir. Bu metodun da içinde bulunduğu Kur'ânî eğitimin ne kadar etkili olduğu, müşrik Arapların kısa zaman zarfında yaşadıkları büyük dönüşümden anlaşılmaktadır. Bu çalışmada "Kur'ân, eğitmek istediği muhataplarını psikolojik açıdan nasıl hazırlamıştır?" sorusu araştırılmıştır. Literatür taraması metodunun kullanıldığı çalışmada âyetler ve müfessirlerin bu âyetlere yaptıkları yorumlar, eğitimde psikolojik hazırbulunuşluk açısından incelenmiştir. Kur'ân'ın muhataplarını soru sorarak ve kıssalarla eğitime hazırladığı ayrıca özellikle gelecek olan kurala ve verilecek olan bilgiye zemin hazırlamaya yönelik psikolojik hazırbulunuşluklarını geliştirdiği tespit edilmiştir. Araştırma sonucunda Kur'ân'ın tatbik ettiği eğitim metotlarının, günümüzde din eğitimine olduğu kadar eğitim psikolojisi alanına da kaynaklık

* Doç. Dr., Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, i.yildiz@mersin.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-0438-6994 / Associate Professor, Mersin University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, i.yildiz@mersin.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-0438-6994.

edebileceği görülmüştür. Makale, Kur'ân âyetlerine psikolojik hazırbulunuşluk açısından bakan ilk çalışma olması hasebiyle özgün bir çalışma olarak önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İrşad, Eğitim Psikolojisi, Psikolojik Hazırlık.

A Method of Education in the Qur'an: Psychological Readiness

Extended Abstract

As a book sent to all humanity for guidance, the Holy Qur'an educates, informs, warns, and guides them. Since it is a book revealed by Allah, who knows human beings best, it uses the most appropriate methods. Many of these methods have been identified by our scholars working in religious education since the first centuries and have been used in educational activities.

For a person to be educated, the person must first want to be educated and feel a deficiency in himself/herself. Subsequently, motivation, curiosity and willingness to receive the information they need will be the driving force for starting and continuing education. The realization of this is based on the adequacy of a person's level of readiness. Readiness refers to the level of physical and psychological maturation required for education. When all these are adequately provided, healthy learning takes place.

This study examines how the Holy Qur'an renders the psychological readiness levels of its interlocutors suitable for education and guidance. It is very difficult for people who are not psychologically ready to receive the information to be given to them to be affected by religious preaching. For this reason, first of all, the preacher himself should reassure his interlocutor both with his life and his words. The confidence that the Prophet's being called "al-'Amin" before his prophethood gave to his interlocutors is one of the psychological factors that prepared the companions to believe.

It has been observed that the Holy Qur'an attaches particular importance to starting the subject by asking questions and narrating parables to make its interlocutors ready to be warned. In this regard, the importance of gathering people's attention to a point comes into play for education. An attentive person is ready to listen and understand their interlocutor with their whole self. The questions must be asked to make the interlocutor realize that there is a deficiency or inadequacy in this subject, and where and how this knowledge will be helpful. The fact that the interlocutor realizes this and feels the need to compensate for it will be the most important indicator that he is now ready to be educated. The Holy Qur'an emphasizes the importance of the information by asking questions before giving information, thus making the interlocutors mentally prepared to receive the information. In particular, by asking questions related to a subject that the interlocutors already know, it is ensured that they associate this knowledge with the new information to be given.

The fact that people are more prone to concrete narratives than abstract narratives is applied by the Holy Qur'an through parables in terms of preparation for education. Because the messages intended to be given through parable narration become concrete in the interlocutor's mind, making it easier to understand. Thus, the person affected by the parable becomes ready to be educated and receive new information. For this reason, the Holy Qur'an sometimes narrates a pa-

rable before the communiqué and guidance. It sometimes makes a preliminary preparation for the parable with a few verses, thus psychologically preparing its interlocutors.

It may take time for people to accept and submit to a new order and its rules. Therefore, psychological preparation for these rules in advance accelerates the process. The Prophet, too, went through a psychological preparation phase before receiving revelation, with the popularization of seclusion and contemplation in the cave of Hira. The process of believing, obtaining, and applying this information also occurs at the end of a psychological and intellectual preparation. This is because accepting and applying a news or a statement beyond our knowledge and perception depends on this above all. For this reason, many practical and legal regulations, such as the prohibition of liquor in the Holy Qur'an, were implemented after a preliminary preparation phase.

Since the world is a testing ground, the Holy Qur'an foretells the trials that may befall Muslims, such as poverty, affliction, or illness, and advises them to be prepared for them. The Qur'an's forewarning is to ensure that Muslims are psychologically prepared to endure these trials with patience. Indeed, the human psyche can more easily endure adversity it is accustomed to or knows is coming in advance. For this reason, in many verses, the Holy Qur'an prepares Muslims to be psychologically resilient and patient in times of adversity.

Keywords: Tafsir, Guidance, Educational Psychology, Psychological Preparation.

Giriş

İnsan, eğitilebilir bir yapıda yaratılmış ve ilk insan Hz. Âdem bizzat Allah tarafından eğitilmiştir: "*Allah¸ Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti* ..."[1] Yarattığı insana ilk bilgiyi veren Allah, onu sonraki hayatında da yalnız bırakmayarak vahiyle eğitmeye devam etmiştir.[2] Ayrıca Allah'ın insanı en düşük seviye olan kan pıhtısından[3] halden hale geçirilerek en mükemmel hale getirmesi, aynı zamanda bir insanın başlangıçtaki durumu ne olursa olsun iyi bir eğitim sürecinin sonunda en üst seviyeye[4] ulaşabileceğine de delalet etmektedir.[5] İnsanın eğitilmeye müsait yaratıldığının bir diğer delili ise peygamberlerin gönderilmesidir.[6] Peygamberler, Allah'tan aldıkları vahyi insanlara iletirken bazı hususlara dikkat etmişlerdir. Bunlardan muhatabın içinde bulunduğu sosyo-psikolojik durum, insan-

1 el-Bakara 2/31.
2 İbrahim Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 74.
3 el-Alak 96/2.
4 Fâtır 35/28.
5 Yusuf Bahri Gündoğdu, *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri -İlk Vahyin İzinde-* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 164.
6 Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989), 107.

ların vahyi dinlemeleri ve kabul etmeleri açısından son derece önemlidir. Bu nedenle Kur'ân'da peygamberlerin vahyi insanlara iletmek için her türlü ortamı ve fırsatı değerlendirdikleri, onların psikolojik olarak müsait oldukları zamanları kolladıkları ve ön hazırlıklar yaptıkları haber verilmektedir.[7]

Eğitimin istenilen düzeyde gerçekleşebilmesi için bazı ön şartların gerekliliği, eğitimciler tarafından kabul edilmektedir. Eğitimde hazırbulunuşluk adı verilen bu şartlar, fiziki ve psikolojik olgunlaşma düzeyiyle birlikte, bireyin önceki öğrenmelerini, ilgilerini, tutumlarını, güdülenmişlik düzeylerini, yeteneklerini, genel sağlık durumlarını kapsamaktadır.[8] Hazırbulunuşluk, bir işi, beceriyi yapabilecek önkoşul yeterliklere sahip olmayla ilgili bir kavram olup insanın belli bir gelişim görevini olgunlaşma ve öğrenme yoluyla yapabilecek yeterliğe ulaşmasıdır.[9]

Çalışmamızın ana ekseni "Psikolojik hazırbulunuşluğun Kur'ân'daki uygulama çeşitleri ve örnekleri nelerdir ve müfessirlerimiz bu konuyu nasıl yorumlamışlardır?" sorusuna cevap vermektir. Kısa bir zaman zarfında bir nesli mükemmel şekilde eğiten Kur'ân'ın muhataplarının psikolojik hazırbulunuşluklarına çok dikkat ettiği görülmektedir. Kur'ân'dan din eğitimi adına alınabilecek birçok eğitim metodu bulunmaktadır. Muhataplarının psikolojik hazırbulunuşluklarına uygun olarak tebliğin şekillenmesi bunlardan biridir. Ayrıca din eğitimcilerinin eğitim alanında yapılan çalışmalardan faydalandıkları kadar temel ilahiyat alanında (tefsir, hadis vb.) yapılan çalışmalardan da faydalanmaları gerekmektedir.[10] Bu anlamda çalışmamızda tefsir ilminin ana kaynaklarından faydalanarak din eğitimi bilimine bir katkı sunulması hedeflenmiştir.

Yaptığımız araştırmada eğitimde hazırbulunuşluk konusunun, özellikle eğitim psikolojisi alanında yazılan eserlerde incelendiği,[11]

7 Âl-i İmrân 3/159; İbrâhîm 14/24; en-Nahl 16/125; Tâhâ 20/43-44; Nûh 71/5, 8-9; eş-Şuara 26/109, 127, 145, 164, 180

8 Mustafa Koç vd., *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001), 17; Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2004), 16.

9 İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi -Gelişim, Öğrenme ve Ortam* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005), 42.

10 Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayınları, 2007), 9.

11 Bk. Mefharet Ersin, *Eğitimde Psikolojinin Rolü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1981); Kerim Yavuz, *Eğitim Psikolojisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1991); Gülten Ülgen, *Eğitim Psikolojisi* (İstanbul: Alkım Yayınevi, 1997); Yaşar Ugürol, "Öğrenme ve Öğretmeye Psikolojik Hazırlık", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*

din eğitimi alanında yapılan bazı çalışmalarda konuya değinildiği görülmüştür.[12] Alanyazında çalışmamıza en yakın araştırma olan "*Toplumsal Hazırbulunuşluk ve Kur'an'ın Toplum İnşası*"[13] başlıklı makalede yazar, konuyu Kur'ân'ın toplumu ibadet, ahlâk ve aile gibi bazı konularda dönüştürmesi açısından incelemiştir. Bir diğer çalışma olan "*Hafızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk*"[14] başlıklı makale, konuyu sadece hafızlık eğitimi açısından incelemiştir. Bu açıdan bakıldığında çalışmamız, alanında ilk çalışma olarak da nitelendirilebilir. Çalışmamızda Kur'ân'ın muhataplarının psikolojik hazırbulunuşluklarını nasıl dikkate aldığı, onları vahyi dinlemeye ve kabul etmeye psikolojik olarak nasıl hazırladığı hususu araştırılarak örnekler sunulmuştur. Bu nedenle çalışmamızda diğer hazırbulunuşluk çeşitleri incelenmemiştir.

Çalışmamızda önce eğitim biliminde psikolojik hazırbulunuşluk üzerinde durulmuş ve devamında çalışmamıza temel teşkil etmesi bakımından din eğitiminde psikolojik hazırbulunuşluk üzerinde araştırma yapılmıştır. Daha sonra Kur'ân âyetleri incelenerek aralarında muhatapları dinî irşada hazırlama örnekleri olarak kabul edilebilecekler âyetler müfessirlerin görüşleri de dikkate alınarak incelenmiş ve tespit edilen hususlar alt başlıklara ayrılarak derinlemesine incelemeye tabi tutulmuştur.

1. Eğitimde Psikolojik Hazırbulunuşluk

Eğitimle psikolojiyi bağdaştıran bilim dalı olan eğitim psikolojisinin ilgilendiği alanlardan biri öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışan, bununla ilgili kuram ve ilkeler geliştiren öğrenme psikolojisidir. Eğitimciler, bu kuram ve ilkelerin doğal öğretim ortamında en etkili bir biçimde nasıl uygulanacağını araştırır.

25/25 (2001), 128-138; Mehmet Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004); Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007); Gonca Harman - Dilek Çelikler, "Eğitimde Hazır Bulunuşluğun Önemi Üzerine Bir Derleme Çalışması", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012), 147-156.

12 Bk. Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*; Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*; Dodurgalı, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*; Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999); Hasan Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015).

13 Gökhan Atmaca, "Toplumsal Hazırbulunuşluk ve Kur'an'ın Toplum İnşası", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 233-248.

14 Cemil Osmanoğlu, "Hafızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk", *Erciyes Akademi Dergisi* 36/4 (2022), 2065-2085.

Bilgiler, beceriler, tavır ve alışkanlıklar bu öğrenme sonunda kazanılır.[15]

Güdü, organizmayı etkileyerek bir amaç için harekete geçmeye sevk eden şeydir. Burada sözü edilen *şey*, bir dürtü, istek, ihtiyaç, hırs olabilir. Güdünün uyandırılması sonucunda organizma bu güdüyü doyurmak için harekete geçer.[16] Buna bağlı olarak güdülenme, öğrenme için gerekli ön şartlardan biri olmaktadır. Yeterince güdülenmemiş bir kişi, öğrenmeye hazır hale gelememiş demektir. Öğrenmeye sevk edecek önemli bir neden olmadıkça da kişide öğrenmeye karşı ilgi gelişmez. İnsanlar genellikle ihtiyaç duydukları, merak ettikleri ve ilgi çekici buldukları konuları daha çabuk öğrenirler. Bu nedenle önce öğretilmek istenen konuda kişinin ilgi ve isteği uyandırılmalıdır. Esasen bir kişi öğrenmeye karşı ilgi ve istek duyar ve bunda kararlı olursa, öğrenmede büyük bir merhale katedilmiş demektir.[17] Eğer kişi, yeni bir bilgi almaya hazır değilse eğitimden beklenen etki gerçekleşmeyecektir.[18] Hatta zararlı bile olabilecektir. Bu noktada Nurettin Topçu'nun şu tespiti çok dikkat çekicidir: "Duygusal hazırlıklar yapılmayan zavallı masum ruhlara âlemin bilgilerini doldurmak onu harap etmekten başka bir işe yaramaz."[19] Dolayısıyla öğrenim, kişinin ihtiyaçlarına ve güdülerine dayanan bir süreçtir. Bu ihtiyaç ve güdüler, aynı zamanda isteğin belli bir konu üzerinde yoğunlaşmasına hizmet eder ki bu durum, o şeyin öğrenilmesi için gerekli olan zemini hazırlar.[20]

İnsan, çeşitli uyarıcıların karmaşık etkisiyle hareket eden ve davranışlarıyla temel ihtiyaçlarının giderilmesini amaçlayan bir canlıdır. İnsanı harekete geçiren bu uyarıcılar arasında onun eksikliğini hissettiği ihtiyaçları da vardır. Olanla olması gereken arasındaki farka işaret eden[21] ihtiyaç terimi, psikolojide insanın gelişimi ve çevresiyle uyumlu bir ilişki kurabilmesi için gereken önemli koşulların eksikliği anlamında kullanılmaktadır.[22] İnsanın bir şeyler

15 Jeanne Ellis Ormrod, *Öğrenme Psikolojisi*, çev. Mustafa Baloğlu (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 1-11.
16 Selçuk, *Eğitim Psikolojisi*, 132, 219.
17 Yavuz, *Eğitim Psikolojisi*, 109.
18 Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 11/315-322.
19 Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 69.
20 Ersin, *Eğitimde Psikolojinin Rolü*, 167.
21 Ülgen, *Eğitim Psikolojisi*, 57.
22 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1994), 68.

öğrenme ihtiyacı da psikolojik ihtiyaçlar kategorisinde ele alınmaktadır.[23] Bu nedenle beklenti içinde olmayan, ihtiyaç hissetmeyen ve bulunduğu durumu değiştirmek istemeyen bir kişiye yeni bir bilgi öğretmek oldukça zordur.[24]

İletişim sürecinde kişinin davranışlarında bir değişikliği meydana getiren öğrenme, diğer bir insanla birlikte yapılan iletişimin ürünü olduğundan taraflardan birinin aktif diğerinin pasif oluşuyla gerçekleşmez. Yani eğer alıcı taraf, öğrenmeye fizyolojik veya psikolojik olarak hazır değilse iletişim ve dolayısıyla öğrenme gerçekleşemez.[25] Yeni şeyler öğrenebilmek, kişinin belli bir olgunlaşma düzeyine erişmesine ve öğrenme isteğinin olmasına bağlıdır. Bu isteğin oluşması, öğrenilecek olan bilgiye kişinin ihtiyaç hissetmesi ile mümkün olacaktır.

Öğrenmenin sağlıklı bir biçimde gerçekleşebilmesi için şu iki kritik aşama geçilmelidir: 1) Öğrenme isteği oluşturmak. 2) Sadece o konuyla ilgilenmesini sağlamak. Başarılı bir öğrenmenin psikolojik temeli, öğrenilecek konuya karşı istek ve ilgi duymaktır.[26] Bu nedenle öğrenme konumundaki kişide ilgi ve istek uyandıran ön hazırlıklar yapılmalıdır. Kişide istek uyandırarak öğrenme davranışının gerçekleşebilmesi için öğretilecek konunun bireyin fizyolojik veya toplumsal bir kısım ihtiyaçları ile ilişkilendirilmesi gerekir. İstek uyanınca dikkat, azim ve irade kuvvetlenir, çalışma disiplini gelir ve öğrenmenin sonraki aşamaları verimli olur.[27] Ayrıca insanın eğitime başlayabilmesi için gereken şey, birçok bilgi eksikliği nedeniyle eğitime muhtaç olduğunu anlaması ve eğitimi kabul edecek bedensel ve ruhsal hazırlık içinde bulunmasıdır.[28]

2. Din Eğitiminde Psikolojik Hazırbulunuşluk

Eğitimcilerin elinde sihirli bir değnek yoktur. İnsanları doğru yola iletmek isteyen peygamberler de bir eğitimci olduklarından her istedikleri kişiyi eğitmeleri imkânsızdır. Psikolojik bakımdan hazır

23 Ramazan Yıldırım, *Öğrenmeyi Öğrenmek* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2004), 147; Ugürol, "Öğrenme ve Öğretmeye Psikolojik Hazırlık", 125-126.
24 M. Akif Kılavuz, *Kuşaklararası Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011), 122.
25 Ugürol, "Öğrenme ve Öğretmeye Psikolojik Hazırlık", 128.
26 Mümin Sekman, *Kesintisiz Öğrenme* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 86.
27 Yılmaz Özakpınar, *Öğrenme Verimli Zihinsel Çalışmanın Psikolojik Koşulları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 15.
28 Tahsin Akçay, *Eğitimde Temel Boyut İnsan* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2012), 131-132.

olmayan insanların[29] ilahî çağrıdan olumlu manada etkilenmeleri, imkân harici olmasa bile çok zordur.[30] Bilgiyi veren kişinin muhatabıyla arasında var olması gereken en önemli bağ, güven bağıdır. İnsanın güvenmediği birinden bir şeyler öğrenmesi oldukça zor olmaktadır. Güven duygusu, muhatabı bilmek ve yakinen tanımakla oluşur ve güçlenir. İnsanlar, bildiği ve güvendiği kişileri psikolojik olarak kendine yakın görerek onlardan gelen bilgi ve öğütleri kabul etmeye yatkındır.[31] Bu nedenle Hz. Peygamber, kendisine *el-Emîn* lakabını veren kavmine bunu hatırlatarak tebliğine ön hazırlık yapmaktadır: "*... Ben sizin aranızda bundan (Kur'ân'ın inişinden) önce (kırk yıllık) bir ömür yaşadım. Hiç düşünmüyor musunuz?*"[32] Hz. Peygamber gizli davetten açık davete geçtiğinde müşrikleri İslam'a davet etmek için Safa tepesine çıkmış ve onları etrafına topladıktan sonra onlara "*Şu dağın eteğinde düşman süvarilerinin üzerinize baskın yapmak amacıyla geldiğini size söylesem bana inanır mısınız*?"[33] diyerek psikolojik hazırbulunuşluk seviyelerini artıran bir soru sormuştur.

Din eğitimi günümüzde önemi hızla artan ilim dallarından biridir. Bu ilim dalının elde ettiği verilerin tefsir alanında da kullanılması Kur'ân'ı derinlemesine anlama ve yorumlama imkânı sunmaktadır. Bu alanda yapılan araştırmalar, çalışma konumuzla alakalı önemli veriler sunmaktadır. Din eğitiminde dinî tebliğ ve irşad faaliyetlerinin sadece bilgi yönüne önem verilip insan psikolojisi ihmal edildiğinde istenilen verim elde edilemeyecektir. Din eğitimi uzmanları, dinî gelişimde merak ve duygusal arayış; alaka, istek, eğilim ve zihnî arayış olarak sıralanan etkenlerin dinî ilgi, istek, ihtiyaç ve eğilimin uyanışıyla yakından alakalı olduğunu belirtmektedir.[34] Dolayısıyla verilmek istenen dinî mesajın; muhatabın ilgi, ihtiyaç ve güdüleri doğrultusunda düzenlenmesi iletişiminin etkinliği açısından önemlidir. Muhatabın almaya hazır olmadığı bir dinî mesajın onun üzerinde etkili olması zordur. Bu nedenle dinî tebliğ ve irşatta muhatabın bunu istemesi öncelikli şartlar arasında sayıl-

[29] Yâsîn 36/11.

[30] Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 1/197.

[31] Mehmet Zeki Duman, *Beş Surenin Tefsiri* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 315.

[32] Yûnus 10/16; Diğer peygamberler için bk. el-A'râf 7/68; Yûsuf 12/54; eş-Şuara 26/107, 125, 143, 162, 178; el-Kasas 28/26; ed-Duhân 44/18.

[33] Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, 2001), 1/169.

[34] Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 86.

maktadır.[35] Ondaki ilgi yokluğu veya azlığı insandaki mevcut dinî potansiyelin geliştirilmesinin önündeki en önemli engeller arasındadır.[36] Bu nedenle tebliğ ve irşatta verilmek istenen konular belirli bir sıraya ve programa göre, muhatabın hazır oluşu gözetilerek aşamalı olarak verilmelidir.[37]

Kur'ân'ın tebliğ anlayışında hem bireyi hem de toplumu bir sonraki safhaya hazırlamayı öngören tedricilik metodu da kullanılmıştır. Yani her aşama bir sonraki aşama için muhatabı gerek ruhsal ve zihinsel gerek yaşayış itibariyle hazır hale getirmektedir. Tebliğ ve irşad açısından hazır olma, muhatabın, verilmek istenen konuya istekli ve hazır hale gelmesi, onu kavrayabilmesi, ilgi ve dikkatinin uyandırılmasıdır.[38] Dolayısıyla insanın bir şeye karşı ilgisinin artması ve ona ihtiyacının olup olmadığını anlayabilmesi için eğitimcinin, konuya girmeden önce muhatabını bir hazırlık sürecine dâhil etmesi gerekebilir. Bu süreç, birkaç dakika ve birkaç cümleyle olabileceği gibi uzun konuşmalara ve zamana da ihtiyaç duyabilir.

Kur'ân'ın, insanları iman ve ibadete çağırırken onların psikolojik yapısına uygun olarak hazırbulunuşluk ilkesine riayet ettiği görülmektedir. İnsanların yaşadıkları hayat tarzını ve bunun üzerine bina ettikleri fikirlerini, dünya görüşlerini bir çırpıda terk etmeleri oldukça zordur. Bu nedenle Kur'ân öncelikle elçilerin tanıdıkları, güvenilir biri olduğunu[39] ve bu işten bir çıkar elde etmek istemediklerini[40] ön plana çıkararak insanların söylenen sözü dinlemelerine zemin hazırlar. Daha sonra aşağıda izah edileceği şekillerde onların psikolojik hazırbulunuşluklarını arttırarak tebliğ ve irşada başlar. Takip edilen bu usulün ne kadar doğru ve insan fıtratına uygun olduğu, tebliğin kısa sürede başarıya ulaşmasından anlaşılmaktadır.

35 Yusuf Batar, *Empatik Din Eğitimi* (Ankara: Elips Kitap, 2011), 91.
36 Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, 127.
37 Şanver, *Kur'an'da Tebliğ*, 133.
38 Şanver, *Kur'an'da Tebliğ*, 135.
39 el-A'râf 7/68; Yûnus 10/16; Yûsuf 12/54; eş-Şuara 26/107, 125, 143, 162, 178; el-Kasas 28/26; ed-Duhân 44/18.
40 el-En'âm 6/90; Yûnus 10/72; Hûd 11/51; el-Furkân 25/57; eş-Şuarâ 26/109, 127, 145, 164, 180; es-Sebe 34/47.

3. Kur'ân'da Muhatapları Dinî İrşada Hazırlama Örnekleri

3.1. Soru Sorarak Hazırlama

Eğitimde soru-cevap metodu; öğrenme ihtiyacını uyandırmak, öğretilecek konuya muhatabın dikkatini toplamak için önce soru soran sonra da cevabını veren etkili bir öğretme şeklidir.[41] Çünkü insan, dikkati kısa sürede dağılan ve bu nedenle odaklanabilmesi için sürekli uyarılması gereken bir fıtrata sahiptir.[42] Bu nedenle konu hakkında sorulacak sorular, onda bir bilinç oluşturacak şekilde olmalıdır.[43] Öğretme konusunda önemli olan, bir bilgiyi muhataba sunmadan önce bu konuda kendisinde eksiklik olduğunun farkına varmasını sağlamak ve ona, bunu telafi etme ihtiyacı hissettirmektir. Aynı zamanda muhataba soru sormak, onun zihninin uyanık tutulmasına, düşünmeye sevk edilmesine ve dolayısıyla verilecek bilgiyi daha kolay anlamasına yardımcı olacaktır.[44]

Kur'ân, soru sorarak verilecek bilginin önemini vurgulamış ve böylece muhataplar zihnen bilgiyi almaya hazır duruma getirildikten sonra konuya dair bilgiler verilmiştir.[45] Hz. Peygamber'in de ashabına bir şeyler anlatmak istediğinde önce onlara konuya dair sorular sorduğu bilinmektedir. Böylece onların dikkatlerini çektikten sonra sorunun cevabını yine kendisi verirdi.[46] Örneğin "*Size cennet ehlini haber vereyim mi?*"[47] veya "*Gıybet nedir¸ bilir misiniz?*"[48] gibi sorularla konuya giriş yapmış ve ashabında konuyla ilgili merak uyandırmaya çalışmıştır.

Eğitimde soru-cevap yöntemi, tanıma veya hatırlamaya dayalı sorular, ilişkisel-birleştirici sorular, genişletme soruları, değerlendirme ve karar vermeye dayalı sorular şeklinde dört çeşit olarak ele alınabilir. Bunlardan Kur'ân'ın en sık kullandığı soru-cevap çeşidi ilişkisel-birleştirici sorulardır. İyi bir planlamayı ve ön hazırlığı gerektiren bu tür sorularla muhataplar, öğrendikleri ve iyi bir şekilde

41 Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 64.
42 Alican Dağdeviren, *İlahi Mesajın Sunumu Açısından Kur'an'da Sorular ve Cevaplar* (Yeni Akademi Yayınları, 2006), 15.
43 Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024), 129.
44 Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 102.
45 Ör. bk. el-İnfitâr 82/17-19; el-Mutaffifîn 83/7-10.
46 Süleyman Uludağ, *İslam'da İrşad* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 230.
47 Buhârî, "Tefsir", 68; Müslim, "Cennet", 46-47.
48 Müslim, "Birr", 70; Ebû Dâvûd, "Edeb", 35; Tirmizî, "Birr", 23; Ayrıca bk. Müslim, "İmân", 355; Müslim, "Birr", 50.

uzun süreli belleğine yerleştirdikleri bilgilerle yeni bilgileri ilişkilendirir. Dolayısıyla bu tür sorular muhatabın örgütleme, özetleme, anlamlandırma ve şemalar oluşturma gibi etkili öğrenme stratejileri geliştirmesine katkıda bulunur. Uygulamadaki ön şart, muhatabın en az iki durumdan birisini iyi bilmesidir.[49] Kur'ân'dan bu metoda örnek olarak; "*(İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?*"[50] âyetleri verilebilir. Kur'ân, muhataplarına gündelik hayatlarında gördükleri ve bildikleri varlıklar hakkında sorular sorarak onlar hakkındaki bilgilerini, onları yaratan Allah'la ilişkilendirmelerini sağlamıştır.

Kur'ân'daki soru ifadeleri, genellikle verilecek bir bilgi, açıklanacak bir kavram yahut anlatılacak bir kıssa öncesinde kullanılmıştır. Soru ifadelerinin bu şekilde kullanılmasındaki maksat, muhatabın dikkatini çekmek ve verilecek olan bilgiye odaklanmasını sağlamaktır.[51] Dolayısıyla Kur'ân'ın soru sormadaki amacı muhatabının bilgisini ölçmek, ondan bir şeyler öğrenmek veya onu toplum karşısında zor durumda bırakmak değil, bilakis muhatabının dikkatini çekerek onu vereceği yeni bilgiye hazırlamaktır.[52]

Kur'ân, bazen muhataplarının zihnindeki bilgileri açığa çıkarmaya, mukayese yapmaya ve sonucu kendisinin bulmasına yönelik sorular sorar.[53] Örneğin, şu soruyu sorarak dünyada imtihan edilmeden kolaylıkla cennete girilemeyeceğinin anlaşılmasını ister: "*Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?...*"[54] Bazen vermek istediği mesaja ilgi uyandırmak ve dikkatleri o yöne çekmek için soru sorar: "*Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni aldatan nedir?*"[55] Bazen de Allah'ın yaratıcı ve düzenleyici sıfatlarını göstermek üzere dik-

49 Ali Murat Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Konya: Eğitim Kitabevi, 2011), 287.
50 el-Gâşiye 88/17-20.
51 Nurullah Denizer, *Kur'an'da İnsanlara Yöneltilen Sorular* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 199.
52 Abdurrahman Çetin, *Hitabet ve İrşad* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 277; Örnek âyetler için bk. el-Bakara 2/75; Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/49; el-En'âm, 6/19, 21; Yûnus 10/34-35; Yûsuf, 12/39; el-Mü'minûn, 23/84-86; eş-Şuarâ 26/70-76; en-Neml 27/59-64; Kâf 50/15; er-Rahmân 55/13.
53 Şanver, *Kur'an'da Tebliğ*, 182.
54 el-Bakara 2/214; Ayrıca bk. el-Ankebût 29/2.
55 el-İnfitâr 82/6-8; Ayrıca bk. el-Kadr 97/1-5; el-Hümeze 104/5-9.

katleri çevreye ve tabiat unsurlarına çeken sorular sorar: "*Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin?*"[56]

Kur'ân, insanın zihinsel ve duygusal eğilimlerine uygun olarak kavrama, düşünme, araştırma ve hissettirme yollarıyla onun zihnini canlı ve uyanık tutmak ister. Nitekim Kur'ân'a bakıldığında "*Hâlâ düşünmeyecekler mi?*[57] *Hâlâ görmeyecekler mi?*[58] *Hâlâ korkup sakınmayacak mısınız?*[59] *Hâlâ inanmayacaklar mı?*[60] *Hâlâ duymayacak mısınız?*[61] *Hâlâ şükretmeyecekler mi?*[62]" şeklindeki sorularla insanın duyu organları ve zihni harekete geçirilerek dinî düşünce ve duyguların oluşmasına zemin hazırlamak istenmiştir.[63] Aşağıdaki paragraflarda soru sorarak muhatapların hazırbulunuşluklarını arttırma metoduna dair örnekler sunulmuştur:

- Hz. Yakûb'un oğullarına yaptığı vasiyetten söz eden Bakara 2/133. âyetinde şöyle bir soru sorulmaktadır: "*Yoksa Yakûb'a ölüm geldiği zaman siz orada hazır mı bulunuyordunuz?*" Bu soru, müfessirler tarafından iki farklı manada ele alınmaktadır. Birincisi bu soru önceki sözün akışından farklı bir yol takip ederek istifham-ı inkârî ile Medine'deki Yahudilere adeta: "Elbette orada değildiniz!" diyerek[64] onları, konuyla ilgili olarak aşağıda gelecek gerçek bilgilere dikkat kesilmeye hazırlamaktadır. İkincisi, bu soru istifham-ı takrirî olarak değerlendirildiğinde âyetin manası: "Yakûb'a ölüm geldiği zaman siz orada hazır mıydınız, yoksa yok muydunuz?" şeklindedir.[65] Böylelikle onları, içlerindeki halis tevhid inancını itiraf ettirmek için uygun bir zemin hazırlanmaktadır.[66]

[56] el-Furkân 25/45; Ayrıca bk. el-Hac 22/18; en-Neml 27/61; el-Mürselât 77/27; et-Târık 86/1-3; el-Gâşiye 88/17-20.
[57] Yâsîn 36/68.
[58] es-Secde 32/27.
[59] el-A'râf 7/65.
[60] el-Enbiyâ 21/30.
[61] el-Kasas 28/71.
[62] Yâsîn 36/35.
[63] Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 99.
[64] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Ba Sellum (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/576; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mun Şeyha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 98; Mahmûd b. Ebü'l-Hasan en-Nîsâbûrî, *Îcâzü'l-beyân 'an me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Süleymân (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997), 1/120.
[65] Behcet Abdulvâhid eş-Şeyhlî, *Belâgatü'l-Kur'âni'l-kerîm fi'l-i'câz* (Amman: Mektebetu Dandîs, 2001), 1/298.
[66] Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1990), 1/392.

➢ Bakara 2/142. âyeti, Müslümanlara yakın zamanda kendilerine yöneltilecek olan bir soruyu haber vermektedir. Kur'ân'ın Müslümanlara gelecekte sorulacak bir soruyu önceden haber vermesi, onların bu duruma psikolojik olarak hazırlıklı olmalarını ve verecekleri cevabı önceden hazırlamalarını sağlamıştır.[67] Ayrıca İslâmî kimliğin ayırt edici bir özelliği olan kıble meselesinde kendilerine kaçınılmaz olarak müşriklerden ve Ehl-i kitaptan gelecek olan sözlü saldırılara karşı hazırlıklı olmaları hatırlatılmıştır.[68] Dolayısıyla bu âyetle, yakında ilan edilecek ve birkaç âyet sonra açıklanacak olan kıble değişikliğine zihinleri hazırlayıcı bir giriş yapılmıştır. Böylece Allah, bu tür inkâr ve hayret ifade eden[69] sorunun ancak "kendini bilmez beyinsizler" tarafından ortaya atılabileceğini önceden bildirerek soruların daha baştan önünü kesmiştir. Nesefî (ö. 710/1310), henüz gerçekleşmemiş bir şey hakkında ileri geri konuşulacağının önceden haber verilmesinin Müslümanları hazırlıklı olmaya bir alıştırma olduğunu söyler. Çünkü ileride kesin olabilecekler hakkında gereken cevapları önceden hazırlamak, psikolojik olarak insanı oldukça rahatlatır.[70] Tabâtabâî'ye (1904-1981) göre bu âyet, kıblenin tahviline dair az sonra vereceği emre yönelik Bakara 2/115. âyetten sonra ikinci bir hazırlık niteliğindedir.[71] Şimşek (1951-2024) de bu âyetten önce Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrahim ve onun soyundan gelen peygamberler gündeme getirilerek[72] kıble değişikliği konusuna bir hazırlık yapıldığına işaret eder.[73]

➢ Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın hayatı diğer peygamberlere nispeten daha ayrıntılı anlatılmaktadır. Bunun bir nedeni de onun yaşadıklarıyla Hz. Peygamber'in yaşadıkları arasında bir benzerliğin olması-

67 Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atraş (Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), 1/145; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/171.

68 Muhammed Ayyâş el-Kübeysî, *Mecâlisü'n-nûr* (Katar: Dâru Neşri Câmi'ati Katar, ts.), 1/100.

69 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/4.

70 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 100; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/145; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/136.

71 Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Yayınları, 2017), 1/473.

72 el-Bakara 2/124-141.

73 Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/170.

dır.[74] Kur'ân, iki sûrede "*Mûsâ'nın haberi sana ulaştı mı?*"[75] şeklinde bir soruyla kıssaya giriş yapmaktadır. Bu soru görünüşü itibariyle bir sorudur ancak belâgat açısından "Mûsâ'yla ilgili bilgi sana ulaştı." demektir.[76] Allah, Hz. Peygamber'den tebliğin zorlukları karşısında sabretme konusunda hazırlıklı olmasını, bu hususta Hz. Mûsâ'yı örnek almasını istemiştir.[77] Anlatılacak konuya soruyla başlanılması, muhatabın dikkatini çekerek onu dikkatlice dinlemeye sevk eden[78] Arap dilindeki etkileyici bir üslûptur.[79]

3.2. Kıssa Anlatımı ile Hazırlama / Kıssaya Hazırlama

İnsan, anlayış ve kavrama yönünden soyut fikir ve anlatımlardan daha ziyade somut fikir ve anlatımlara yatkındır. Bu nedenle günümüzde görsel anlatımlar; filmler, hikâyeler, canlandırmalar öne çıkan eğitim araçları olmuştur. Kur'ân da yoğun bir şekilde kıssa anlatım tekniğini kullanır. Çünkü kıssalarda verilmek istenen mesajlar, zihinde somutlaşır ve dinleyenlerin anlaması kolaylaşır. Ayrıca Kur'ân'da muhatabı kıssaya dâhil etme tekniklerinin de sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.[80] Kıssalarda gereğinden fazla insan ve yer isimlerine yer verilmediğinden dinleyicinin ilgi ve dikkati dağılmadan mesaja odaklanma sağlanır. Böylece fikirler, zihinde daha iyi yerleşir ve kalıcı olur. Oysa çıplak hakikatler ve soyut anlamlar, hem aklı yorarak dikkatleri dağıtır hem daha çabuk unutulur.[81] Fakat kıssalar, çekici üslup ve ifadeleriyle insanın ilgi ve dikkatini çeker, kalıcı bir etki yapma noktasında önemli bir rol oynar. Kalbin derinliklerine inerek insanda var olan eğilimleri harekete geçirir.[82] Etkilenen ve zihni harekete geçen kişi, eğitilmeye ve yeni bilgiler almaya hazır hale gelmiş demektir. Kur'ân, bazen tebliğ ve

[74] Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamından Okumak -Hz. Mûsâ Kıssası Örneği-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017).
[75] Tâhâ 20/9; en-Nâziât 79/15.
[76] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/270.
[77] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 651.
[78] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 6/6; Nesefî, *Medârik*, 3/597; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1329), 10/319; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 2/231; Denizer, *Kur'an'da İnsanlara Yöneltilen Sorular*, 200.
[79] Vehbe ez-Zuhaylî, *Tefsîrü'l-münîr fi'l-akide ve'ş-şerîa ve'l-menhec* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2009), 8/535; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/231.
[80] İbrahim Yıldız, "Kur'ân Kıssalarında Muhatabı Anlatıma Dâhil Etme: Amacı, Zamanı ve Metotları", *The Journal of Academic Social Science Studies* 75 (Yaz 2019), 457-472.
[81] İdris Şengül, "Kur'an'ın Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler Müzakereler* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 137.
[82] Şanver, *Kur'an'da Tebliğ*, 158.

irşada geçmeden önce bir kıssa aktarır, bazen de birkaç âyetle kıssaya ön hazırlık yapar. Aşağıdaki paragraflarda Kur'ân'ın kıssa ile hazırlama / kıssaya hazırlama metoduyla muhatapların hazırbulunuşluklarını arttırmasına dair bazı örnekler sunulmuştur:

➢ Bakara 2/30-39. âyetleri, devamında gelen İsrailoğulları kıssasına[83] hazırlık mahiyetindedir. Yeryüzünü imar edip orada halife olacak kişilerin özelliklerinin Hz. Âdem kıssası üzerinden aktarıldığı bu girişte onun halifelik görevinin üstesinden gelmesini sağlayacak bilgi birikimiyle donatılması anlatılır. Kıssada, İsrailoğulları'na yeryüzünde halife olmak istiyorlarsa ataları Hz. Âdem gibi yapmaları zımnen emredilmiştir. Konuya böyle bir giriş yapılması, Allah'ın bağlayıcı emriyle İsrâiloğulları'nın yeryüzünde üstün kılındıkları; fakat sonradan Allah'a verdikleri sözü yerine getirmemeleri nedeniyle bu görevin onlardan alınarak Allah'la yaptıkları sözleşmeye bağlı kalan İslâm ümmetine verilişinin anlatılacağı ilerdeki âyetlere zihinleri hazırlayıcı bir nitelik taşımaktadır.[84]

➢ Bakara sûresinin ana konularından biri de indiği dönemin şartlarına uygun olarak Müslümanları, varlıklarını ve değerlerini korumak için savaşa hazırlamak ve teşvik etmektir. Bakara 2/243. âyette değinilen kıssadan sonra "*Allah yolunda savaşın.*"[85] emrinin gelmesi, daha sonra İsrâiloğulları'nın savaş karşısındaki tutumlarının anlatılması bunu göstermektedir.[86] Sayıları binleri bulduğu halde Allah yolunda savaşmayıp ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenlerin anlatıldığı bu kıssanın, ne zaman ve kimlerin başından geçtiğinin fazla bir önemi yoktur. Burada önemli olan devamında verilecek olan Allah yolunda savaşa çıkma[87] ve infak etme[88] emirlerine bu kıssayla bir hazırlığın yapılmış olmasıdır. Onların ölümden korkmadan savaşa çıkmaları ve savaş için mali harcamalar yapmaları teşvik edilmiştir.[89] Dolayısıyla 2/243. âyetin, zihinleri 2/244. âyete hazırladığı anlaşılmaktadır.[90] Ayrıca sûrenin bu bölümünde bu kıs-

83 el-Bakara 2/40-123.
84 Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2003), 1/56.
85 el-Bakara 2/244.
86 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 1/381.
87 el-Bakara 2/244.
88 el-Bakara 2/245.
89 İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 6/457.
90 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 3/221-222.

sayı hatırlatmak oldukça münasiptir, çünkü devamında müşriklere karşı cihat teşvik edilerek Tâlût ve Câlût kıssasına geçilecektir.[91]

➢ Tâhâ 20/115-123. âyetlerde Hz. Âdem ve İblis kıssası yer almaktadır. 115. âyet, bu kıssaya ön hazırlık şeklinde gelmiştir. Kıssa, Allah'ın Hz. Âdem'e verdiği emri ve onun bu emir üzere sebat etmeyip unuttuğunu anlatmaktadır. Ön hazırlık konumunda olan 115. âyetin hedefi Allah'ın emirlerinin unutulması karşısında uyarıda bulunmaktır. Devamındaki âyetler, kıssa üzerinden müminlere kendilerine emredilen hususlarda sebat etmeyi, unutkanlığa ve ahdi bozmaya neden olacak şeytanın vesvesesine kulak asmamayı tavsiye etmektedir. Son dört âyet[92] kıssayla ilgili açıklamalar yapmak üzere gelmiştir. İnsanın hevasına ve şeytanın vesveselerine kanarak Allah tarafından kendisine verilen emirlere uymadığında Kıyamet günü akıbetinin ne olacağı ortaya konularak kıssadan alınması gereken hisse açıkça ifade edilmiştir.[93]

➢ Neml sûresi Hz. Mûsâ, Dâvûd, Süleymân, Sâlih ve Lût peygamberlerin kıssalarını sırasıyla haber vermektedir. Bu kıssalarda gerçekten olağanüstü mucizeler ve ibret alınması gereken mesajlar mevcuttur. Allah'ın Hz. Mûsâ ile aracısız konuşması;[94] asa ve yed-i beyza mucizelerinin verilmesi;[95] Hz. Süleymân'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan meydana gelen ordularının olması; kuşlar ve karıncalarla konuşması;[96] Belkıs'ın tahtının göz açıp kapayıncaya kadar kendisine getirilmesi;[97] Hz. Sâlih'in[98] ve Hz. Lût'un karısı da dâhil sapkın kavminin helak edilişi[99] aktarılmış ve bu kıssaların aralarında verilmek istenen mesajlar serpiştirilmiştir. Tüm bu kıssalar, gerçekten muhatapları hayrete düşürecek kadar ilginç ve olağanüstüdür. Bu nedenle muhatapların bu olağanüstülüklere hazırlanması gerekmektedir. Neml 27/6. âyeti de kıssaların içinde yer aldığı Kur'ân'ın, hüküm ve hikmet sahibi, her şeyi hakkıyla bilen Allah tarafından nâzil edildiğini hatırlatarak yapılmıştır. Dolayısıyla

91 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 3/99.
92 Tâhâ 20/124-127.
93 Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 3/212.
94 en-Neml 27/8-10.
95 en-Neml 27/10-12.
96 en-Neml 27/16-28.
97 en-Neml 27/38-42.
98 en-Neml 27/45-53.
99 en-Neml 27/54-58.

anlatılacak olan peygamber kıssalarına bir hazırlık ve giriş mahiyetindedir.[100]

3.3. Gelecek Hükme Zemin Hazırlama

Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığında vahyî eğitim öncesi bir hazırlık safhasının var olduğu açıkça görülür. Ona ilk vahiy gelmeden önce, inziva ve tefekkürün sevdirilmesi suretiyle psikolojik bir hazırlık söz konusudur.[101] İman etme süreci de bir hazırlık sonucu başlar; kabul ve tasdik boyutunda imanın asıl konusu olan Allah'ın varlığını; kabul hissi, aklî ve iradî bir hazırlığın sonunda gerçekleşir. Çünkü bilgi ve algı alanımızı aşan bir haber, ifade ya da sözün işaret ettiği gerçekliğin tarafımızdan doğrulanarak kabul edilmesi ve sonrasında içselleştirilip uygulanması, her şeyden önce psikolojik bir hazırlığa bağlıdır.[102] İman gibi ibadetler de aynı şekilde bir hazırlık süreci ister; örneğin namaz, ön hazırlığıyla yani zâhirî ve bâtınî arınma olan abdestle başlar.[103]

Kur'ân, insanın duygu ve düşüncelerine hitap ederek onun iç dünyasına nüfuz eder. Böylece anlama, düşünme ve hissetme gücüne uygun olacak şekilde onu eğitir. Öte yandan Kur'ân, özellikle inanç ve ibadet esaslarını ele alırken insanın ruhsal yapısına ve beklentilerine uygun olarak önce onu duygusal yönden hazırlamaktadır.[104] Birçok hukuki düzenleme ön hazırlık safhasından sonra yürürlüğe konulmuştur. Örneğin içki yasağı üç aşamada gerçekleşmiştir.[105] İnsanlar gündelik hayatlarında çok alıştıkları bu içecek hakkında nâzil olan hazırlık âyetleri sayesinde önce psikolojik olarak ondan uzaklaşmışlar ve sonrasında gelen kesin yasak emrini

[100] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 775; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 7/53; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 16/101; İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed el-Kureşî (Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1999), 4/175; Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/9.

[101] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 24/528; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 8/436; Ebü'l-Fazl Celaleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 15/520; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 137.

[102] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 159-160.

[103] Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut*, 118.

[104] Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 99.

[105] Bk. el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/90-91

kolaylıkla uygulamışlardır. Gelecek hükme hazırlık yapan âyetlere aşağıdaki örnekler verilebilir.

➢ Bakara 2/115. âyet, tüm yönleriyle yeryüzünün Allah'ın mülkü olduğunu beyân etmiştir. Bu nedenle bir yerin Allah'a ibadette yönelinecek kıble olması, yine O'nun tayin etmesi ve bildirmesiyle olur. Bu âyetin kıblenin tahvil emrinden önce gelmesi, Allah'ın kıbleyi değiştirme hususundaki muradının bir hazırlığı olmuştur.[106] İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), tefsirinde bu ve bundan önceki birçok âyetin insanlara son derece zor gelen bir hadise olan kıblenin tahvili hükmüne hazırlık yaptığını uzun uzun açıklar.[107] Örneğin Allah'ın bir hükmü kaldırıp yerine daha iyisini veya onun benzerini getirebileceğini, her şeye gücünün yettiğini ve her şeyi bildiğini haber vermesi;[108] Müslümanlara Yahudilerin Hz. Mûsâ'ya itiraz ettikleri gibi Hz. Peygamber'e itiraz etmemelerinin emredilmesi;[109] Yahudilerin kıskançlıkla söylediklerine kulak asmamalarının tavsiye edilmesi;[110] cennetin sadece muhlis bir şekilde Allah'a yönelenlere ait olacağı[111] bildirilerek kıblenin tahviline psikolojik açıdan hazırlık yapılmıştır.

➢ Bakara 2/183. âyette orucun geçmiş ümmetlere farz kılındığından bahsedilmiştir. 2/184. âyette hasta veya yolcu olup da oruç tutamayanların ne yapması gerektiği anlatılmıştır. 2/185. âyet, Ramazan ayının oruç ayı olduğu ve bu aya erişen müminlerin oruç tutmalarının farz olduğu hükmü beyan edilmiştir. Orucun kesin bir hüküm olarak farz kılınmasından önce bunun sayılı günlerde tutulacağı haber verilerek müminler, yeni olan bu ibadete psikolojik olarak alıştırılmış, güçlük söz konusu olduğunda ruhsatların bulunduğu haber verilmiştir.[112] Dolayısıyla ilk iki âyet, hüküm âyeti olan 2/185. âyete bir ön hazırlık konumundadır.[113]

➢ Cahiliyede yaygın olarak uygulanan faizin yasaklanması, dört aşamada gerçekleştirilerek insanların bu yasağa psikolojik ve

[106] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 4/20; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/150.
[107] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'ut-Tefsîr*, thk. Seyyid Muhammed-Sâlih Ahmed (Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzîyye, 1427), 1/157.
[108] el-Bakara 2/106.
[109] el-Bakara 2/108.
[110] el-Bakara 2/109.
[111] el-Bakara 2/112.
[112] Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/281.
[113] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/6-7.

sosyolojik olarak hazırlanması sağlanmıştır.[114] Çünkü bir konuda önce zihinleri hazırlamak sonra da onu yasaklamak, Kur'ân'ın tercih ettiği bir yoldur.[115] Bu konuda Mekke döneminde inen ilk âyette[116] faizin malı arttırmadığı aksine onun bereketini giderdiği vurgulanarak Allah katında çirkin görüldüğüne değinilmiştir. Böylece faiz açıkça yasaklanmamakla birlikte, kaldırılması için psikolojik bir zemin hazırlanmıştır. İkinci aşamada faizin Yahudilere de haram kılındığını ama onların bu yasağı ihlal etmeleri nedeniyle birçok cezaya çarptırıldıkları haber verilerek önceki şeriatlerdeki faiz yasağına işaret edilmiştir.[117] Üçüncü aşamada kat kat alınan faiz yasaklanmış ve kurtuluşa ermenin Allah'ın bu yasağına uymaya bağlı olduğu belirtilmiştir.[118] Son aşamadaysa faiz, kesin ve sert bir üslûpla yasaklanmış ve faizde ısrar edenlerin Allah ve Resûlü'ne savaş açmış olacakları belirtilmiştir.[119]

- Kur'ân, bireysel ve toplumsal alanda düzenlemeler yaparken yüzeysel ve kişisel olanlarla insanların ruhsal ve sosyal hayatında kökleşmiş, genele yayılmış meseleler arasında bir ayrım yapar. Genele yayılmamış, aynı zamanda cahiliye sosyal hayatında da suç kabul edilen zina, hırsızlık, adam öldürme gibi hususlarla ilgili hükümler bir defada kesinleşirken içki ve faizin yasaklanması, kölelik konusundaki düzenlemelerdeyse acele edilmemiştir.[120] İzzetbegoviç'in (1925-2003) "İslam, alkolü yasaklarken din olarak değil, ilim olarak hareket etmiştir."[121] tespiti bu açıdan yerinde bir tespittir. Bu nedenle Allah, önce insanı psikolojik olarak, daha sonra toplumu da sosyolojik olarak bu emir ve yasaklara hazırlayacak âyetler göndermiştir.[122] Mekke döneminde gelen Nahl 16/67. âyetinde içki, güzel rızıktan ayrı zikredilmiş[123] ve böylece onun güzel bir şey olmadığı vurgulanarak ileride gelecek olan içki yasağına bir hazırlık

114 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/670.
115 Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî ve dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/307.
116 er- Rûm 30/39.
117 en-Nisâ 4/160-161.
118 Âl-i İmrân 3/130.
119 el-Bakara 2/275-288.
120 Şanver, *Kur'an'da Tebliğ*, 134.
121 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Nehir Yayınları, 1994), 227.
122 Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 2/975; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/69.
123 Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsîru Şa'râvî* (Kahire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991), 2/939.

yapılmıştır.[124] Medine döneminde nâzil olan Bakara 2/219. âyetinde içkinin zararı ön plana çıkarılarak yakında yasaklanacağına işaret edilmiştir. Bundan üç yıl sonra içkiliyken kılınan bir namazda imamın Kâfirûn sûresini manayı değiştirecek şekilde yanlış okuması üzerine[125] önce sarhoşken namaz kılınmamasını emreden,[126] sonra da içkinin kesin olarak haram kılındığını[127] beyan eden âyetler nâzil olmuştur.

- Hadîd sûresine Allah'ın sıfatlarını, güç ve kudretini, her şeyi bildiğini, evrenin sahibi olduğunu belirten bir giriş yapılmıştır.[128] Sûreye böyle bir giriş yapılarak muhatapların kalbine, verilecek olan emir ve yasakları kabullenmeye hazır ince bir duyarlılık kazandırmıştır.[129] Derveze'ye (1888-1984) göre Kur'ân'ın alışık olduğumuz metotlarından biri olan bu tarz bir girişle muhatapların vicdanlarına seslenilerek dikkatlerinin çekilmesi, Allah'a yönelişlerinin sağlanması amaçlanmıştır. Bu ön hazırlık safhasından sonra kınama, hatırlatma, uyarı, teşvik ve ikaz içeren âyetler vahyedilmiştir.[130]

3.4. Verilecek Bilgiye Zemin Hazırlama

Öğretme konusunda önemli olan, bir bilgiyi muhataba sunmadan önce onun bu konuda kendisinde eksiklik veya yetersizlik olduğunun farkına varmasını sağlamak ve bunu telafi etme ihtiyacını hissettirmektir. Bu nedenle doğrudan bir bilgi vermek yerine çeşitli şekillerde konuya giriş yapmak suretiyle onu meraklandırmak, muhatapta verilecek bilgiye karşı bir ilgi uyandırır.[131] Bilgi verilmeden önce meraklandırılan ve bilgi eksikliği hissettirilen kişi, konuya karşı bir ilgi duymaya başlar ve böylece onun zihninde, anlatılacakları yorumlamayı kolaylaştıran bir hazırlık kendiliğinden başlar.[132] Bu ön girişle muhatap, zihnen yeni bir bilgiye hazırlanırsa öğreticinin anlattıkları onun için bir yığın gereksiz söz olmaktan çıkar.[133]

124 Yazır, *Hak Dini*, 5/3107; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/345.
125 Tirmizî, "Tefsîr", 5; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 1.
126 en-Nisâ 4/43.
127 el-Mâide 5/90-91.
128 el-Hadîd 57/1-6.
129 Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 6/3482.
130 Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 9/298-301.
131 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 3/47.
132 Özakpınar, *Öğrenme*, 107.
133 Özakpınar, *Öğrenme*, 113.

Hazırlıklı ve aktif bir zihin, anlatılanları daha iyi anlar; böylece bilgiler, çok daha kolay akılda kalır, içselleştirilir ve kabul edilir.[134]

Kişinin öğrenmeye hazır olması için konuya ilişkin ön yaşantılara da sahip olması gerektiğini belirten uzmanlar, eğitimcinin bir konuyu öğretmeden önce konuyla ilgili bazı ön bilgileri veya yaşantıları muhataplarına kazandırması gerektiğini ifade etmişlerdir.[135] Bu noktada muhatabın da karşısındaki insandan bir şeyler öğrenmeye açık ve istekli olması son derece önemlidir. Çünkü öğrenmek için bireyin kendi yerleşik anlayışlarını değiştirmesine hazır olması gerekir.[136] Bu nedenle bir insan, ancak kendisinin birçok konuda eksikleri olduğunu anlar, kabullenir ve öğrenmek isterse öğrenmeye başlayabilir.[137] Bu hususta şu âyet çok dikkat çekicidir: "*Gerçekleri iyice bilmek isteyenlere âyetleri apaçık gösterdik*."[138] Âyet, net bir şekilde gerçeği arayanlara, öğrenmek isteyenlere âyetlerin fayda vereceğini bildirmektedir. Çünkü konuya ilgi duymak, eğitimin olmazsa olmazıdır. Bu nedenle eğitimin olabilmesi için kişinin gönül ve zihin hazırlığı mutlaka gerçekleşmelidir.[139] Aşağıdaki paragraflarda verilecek bilgiye zemin hazırlama adına muhatapların hazırbulunuşluklarını arttırmaya dair bazı örnekler sunulmuştur:

- Nisâ 4/132. âyette göklerde ve yerde ne varsa Allah'ın olduğunu haber verilmektedir. Bu ifade, muhatapları bir sonraki âyette verilecek bilgiye hazırlamak içindir.[140] Yani göklerde ve yerdeki tüm mahlûklar, yaratılış ve mülk olarak yalnız Allah'ındır ve O, mahlûkatı üzerinde dilediği gibi tasarruf eder. Bu girişten sonra asıl vurgulanmak istenen bilgiye gelinir: "*Ey insanlar! Allah¸ dilerse sizi yok eder ve başkalarını getirir. Allah¸ elbette kâdirdir.*"[141]

- Mâide 5/51. âyeti, müminlere Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmemeleri gerektiğini hatırlatarak münafıkların tutumlarını anlatmaya[142] geçmeden önce ön hazırlık yapmaktadır.[143] Çünkü

134 Özakpınar, *Öğrenme*, 114.
135 Koç vd., *Gelişim ve Öğrenme*, 112.
136 Andre Giordan, *Öğrenme*, çev. Mehmet Baştürk vd. (Ankara: De Ki Yayınları, 2008), 152.
137 Hasan Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 207-208.
138 el-Bakara 2/118.
139 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 2/200.
140 Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2/241.
141 en-Nisâ 4/133.
142 el-Mâide 5/52.

münafıklar, başlarına bir sıkıntı gelmesin diye inkârcılardan yardım talep etmek amacıyla aralarında dolaşıp duruyorlar ve onlarla dost olmaya çalışıyorlardı. Fakat Allah, müminlere zafer verince bu yaptıklarına pişman oluyorlardı. Bu âyet, müminleri uyararak hem Yahudi ve Hıristiyanları hem de onlara yanaşan münafıkların durumunu ifşa etmektedir.

➢ Mâide 5/110-120. âyetleri, Hz. İsa ve annesinde bahsetmekte olup genel itibariyle iki bölümden oluşur. Birinci bölümde Allah'ın Hz. Îsâ'yı ve annesini koruyup gözetmesi, desteklemesi ve ona verilen mucizeler, özellikle de Allah'ın gökten indirdiği sofra mucizesi anlatılmıştır. İkinci bölümde ise Hıristiyanların onu ve annesini ilahlaştırmaları nedeniyle Hz. Îsâ'ya "*Sen mi insanlara, Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?*"[144] şeklinde meselenin temeline dair bir soru yöneltilmiştir. Hz. Îsâ, kendisinin böyle bir telkinde bulunmadığına Allah'ı şahit tutmuş ve sadece O'nun kendisine emrettiklerini tebliğ ettiğini söylemiştir. Âyetlerin akışından ilk bölümün ikinci bölümdeki tevhit konusuna bir hazırlık yaptığı ve asıl hedefin ikinci bölümdeki mesajlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu mesajlar ise teslis inancının tüm sorumluluğunun dinin aslını bozan Hıristiyanların omuzlarında olduğu; Hz. Îsâ'nın sadece Allah'ın kendisine emrettiği şeyleri söylediği; kulları hesaba çekme, onlara mükâfat veya ceza vermenin sadece Yüce Allah'ın yetkisinde olduğudur.[145]

➢ Fâtır 35/8. âyetinde Allah, kötü amelini beğenip onu güzel görenle iyi amel sahiplerinin bir olmayacağını haber vermektedir. Bu giriş, âyetin devamındaki Hz. Peygamber'in, Müslüman olmadılar diye müşriklere üzülmemesi emrine bir ön hazırlık olup onların buna lâyık olmadıkları bilgisini vermektedir.[146]

3.5. Sıkıntılı Bir Döneme Hazırlamak

Kur'ân, insanın başına gelebilecek musibetleri önceden haber vermekte ve bu musibetlere hazırlıklı olunmasını tavsiye etmektedir. Kur'ân'ın bunu önceden haber vermesi, Müslümanların böyle sözlere karşı sabretmeye ve tahammüle psikolojik olarak hazır ol-

143 Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 9/154-155.
144 el-Mâide 5/116.
145 Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 9/258.
146 Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/144-145.

malarını sağlamak içindir.[147] Ayrıca "*Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır*.[148] âyeti ve benzer âyetler,[149] Müslümanları bu zorluklara göğüs gerebilmeye ve onları sabırla karşılamaya hazırlamaktadır. Mallarını ve canlarını Allah yolunda feda etmeye hazır bir Müslümana diğer hiçbir musibet zor gelmez. Allah'ın daha başa gelmeden bu gibi zorluklarla sınayacağını haber vermesi, onların morallerini güçlü tutmaları hikmetine bağlıdır. Gerçekten de insan tabiatı, farkında olduğu veya geleceğini önceden bildiği musibetleri daha olgun ve kolaylıkla göğüsler. Allah, insanları imtihan etmek için onların başlarına gelecek musibetleri önceden yazdığını bildirerek[150] onların sabırlarını güçlendirmiş, imtihanın Rablerinden gelmesi nedeniyle gönülleri huzur bulmuştur.[151] Kur'ân, birçok âyetiyle sıkıntılı dönemlerde Müslümanları psikolojik olarak dirençli ve sabırlı olmaya hazırlamaktadır:

- Bakara 2/153. âyeti, Müslümanları sıkıntılı dönemlere hazırlamakta, onlardan sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım dilemelerini istemekte ve sonuçta Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu müjdesini vermektedir. Sabır, insanın bir amaç için ortaya koyduğu özverinin, kararlılığın, güçlü azim ve iradenin ürünüdür; dolayısıyla sabır, insanın kendi benliğiyle ilgili tavrıdır. Namaz ise onun bedeni, dili ve kalbiyle kısaca bütün varlığıyla Allah'a yönelmesi olup müminin Allah'a karşı tutumudur.[152] Bu âyetle zorluklarla mücadele etme yolları öğretilen Müslümanlara ileride korku, açlık ve mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme şeklinde imtihanların olacağı hatırlatılmış[153] ve onlardan o gün geldiğinde "*Şüphesiz biz Allah'ınız ve şüphesiz O'na döneceğiz*."[154] demeleri tavsiye edilmiştir. Şüphesiz birçok âyette dünya hayatının geçici bir oyun ve eğlence olduğu,[155] insanların mutlaka ölecekleri,[156] dünyanın ve

147 İbrahim Yıldız, "Kur'ân'a Göre Musibetler Karşısında İnsanların Psikolojik Tutumları", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2020), 66.
148 et-Tevbe 9/111; Ayrıca bk. el-Müzzemmil 73/20.
149 Âl-i İmrân 3/186; et-Tevbe 9/41; es-Saf 61/11.
150 el-Hadîd 57/22.
151 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/601; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/144.
152 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/240.
153 el-Bakara 2/155.
154 el-Bakara 2/156.
155 el-En'âm 6/32; el-Ankebût 29/64; Muhammed 47/36; el-Hadîd 57/20.
156 Âl-i İmrân 3/185; en-Nisâ 4/78; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57; es-Secde 32/11; el-Mülk 67/2.

içindeki malların yok olup gideceği[157] haber verilmiştir. Dolayısıyla aslında tüm bu âyetler de genel olarak Müslümanları yukarıda sayılan zorluklara bir bakıma hazırlamaktadır.[158] Sonuçta bu dünyanın ve içindeki tüm çekiciliğinin bir gün yok olacağını bilen mümin, karşılaşacağı açlık, hastalık, mal ve can kaybı gibi musibetlere daha kolay dayanabilir. Çünkü bunlar, söz konusu akıbetten daha hafiftir.[159] Dünyada bir müminin karşılaşabileceği en büyük sıkıntı, öldürülmektir. Bakara 2/154. âyeti, Allah yolunda öldürülen şehitlerin yüce makamını açıklayarak bir sonraki âyette sıralanan sıkıntılara karşı psikolojik bir hazırlık yapmaktadır. Ayrıca tüm bu sıkıntıların bir imtihan vesilesi olduğu ve onlara güzel bir sabırla direnenlerin imtihanı başarıyla tamamlayacakları haber verilerek bu hazırlık güçlendirilmiştir.[160]

- Âl-i İmrân 3/186. âyette bildirilen üzücü sözler; Hz. Peygamber'in kötülendiği ve kâfirlerin insanları Müslümanların aleyhine kışkırtmak için sarf ettikleri kötü sözlerdir. Ayrıca bir önceki âyette her canlının öleceği ve dünya hayatının aldatıcı zevklerden başka bir şey olmadığı bildirilerek Müslümanlar, bu âyette haber verilen kötü sözlere karşı psikolojik olarak hazırlanmıştır. Böylece inkârcıların sözlü saldırılarına maruz kaldıklarında hazırlıklı olmalarına, olayları sabır ve metanetle karşılamalarına ve Allah'ın rızasına aykırı davranışlardan sakınmalarına yardımcı olunmuştur.[161]

- Kıyamet sahnelerinden bir sahnenin aktarıldığı Nisâ 4/41-42. âyetler, isyankârların hesap günündeki durumunu açıklamaktadır. Fakat insanların aklına "Acaba o mahkeme ne kadar adaletle hüküm verecek?" sorusu gelebileceği için bir önceki "*Şüphesiz Allah (hiç kimseye) zerre kadar zulüm etmez…*"[162] âyetiyle bu soru bertaraf edilmiş ve zihinler bu zorlu sahneye psikolojik olarak hazırlanmıştır.

- Gerek hazırlık gerekse icrasında büyük sıkıntılar yaşanması nedeniyle bizzat Kur'ân'ın "sâatü'l-usre"[163] (güçlük zamanı) şeklinde

[157] el-Kehf 18/7-8; er-Rahmân 55/26.
[158] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/180.
[159] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/597.
[160] Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/184.
[161] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/319; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2/123; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/732.
[162] en-Nisâ 4/40.
[163] et-Tevbe 9/117.

adlandırdığı Tebük Gazvesi, İslam tarihindeki en zorlu savaşlardan biridir. Bizanslılarla yapılan bu gazvenin anlatıldığı Tevbe sûresinde Müslümanları gelecek zorlu güne hazırlamak adına bazı âyetlerin indirildiği görülmektedir. Örneğin Tevbe 9/29. âyeti, Ehl-i kitaptan Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Rasûlü'nün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyenlerle cizyeyi verinceye kadar savaşılmasını emretmektedir. Bu da şimdiye kadar hep müşrik Araplarla savaşan ashabın zihninde, Ehl-i kitabı da kendilerine düşmanlık yapmaları nedeniyle bir sonraki aşamada savaşılacak grup olarak hazırlamaktadır. Devamında gelen 9/34. âyette ise öncelikle insanları Allah yolundan alıkoyan çoğu hahamın ve rahibin acı akıbetlerinden, sonra da servet biriktirerek bunları Allah yolunda sarf etmeyenleri bekleyen acı akıbetten bahsedilerek zihinler, Hıristiyanlarla yapılacak olan o günlere yani Tebük Gazvesi'ne hazırlanmıştır.[164]

Sonuç

Kur'ân, tüm insanlığa hidâyet için gönderilmiş bir kitap olarak onları eğitir, bilgilendirir, uyarır ve doğru yolu gösterir. İnsanı en iyi tanıyan Yaratıcının inzâli olduğu için de insana en uygun metotları kullanır. Bu metotların birçoğu din eğitimi alanında ilk asırlardan günümüze çalışmalar yapan âlimlerimiz tarafından tespit edilmiş ve eğitim öğretim faaliyetlerinde kullanılmıştır. Bir kişinin eğitilebilmesi için öncelikle kişinin eğitilmeyi istemesi gerekir. Devamında ihtiyaç hissettiği bilgiyi almak üzere güdülenmesi, meraklandırılması ve isteklendirilmesi eğitimin başlaması ve devamı için itici güç olacaktır. Bu da kişinin hazırbulunuşluk seviyesinin yeterli olmasına dayanmaktadır. Hazırbulunuşluk, kişinin eğitilmesi için gerekli fiziki ve psikolojik olgunlaşma düzeyine sahip olmasını ifade eder. Tüm bunlar yeterli derecede sağlandığında sağlıklı bir öğrenme gerçekleşir.

Bu çalışmada Kur'ân'ın, muhataplarının psikolojik hazırbulunuşluk düzeylerini nasıl eğitim ve irşada uygun hale getirdiği incelenmiştir. Psikolojik açıdan verilecek bilgiyi almaya hazır olmayan insanların dinî tebliğden etkilenmeleri oldukça zordur. Bu nedenle öncelikle eğitimcinin gerek yaşantısı gerekse sözleri ile muhatabına güven vermesi gerekir. Çünkü Hz. Peygamber'in örnek hayatının ve risâlet öncesi "el-Emîn" lakabıyla anılmasının muhataplarına verdiği

[164] Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 3/1646.

güven, ashabı iman etmeye hazırlayan psikolojik etmenlerin başında gelmektedir.

Kur'ân'ın muhataplarını irşada hazır hale getirmek için özellikle soru sorarak ve kıssalar aktararak konuya başlamaya önem verdiği görülmüştür. Bu hususta insanların dikkatlerini bir noktaya toplamanın eğitim için önemi devreye girmektedir. Dikkatini toplayan bir kişi, tüm benliğiyle muhatabını dinlemeye ve anlamaya hazırdır. Özellikle sorulacak soruların muhatabın bu konuda bir bilgi eksiğinin olduğunu, kendisini geliştirmesi gerektiğini, bu bilginin nerede ve nasıl işine yarayacağını fark ettirecek tarzda olması çok önemlidir. Muhatabın bunun farkına varması ve telafi etme ihtiyacı hissetmesi, artık eğitilmeye hazır hale geldiğinin en önemli göstergesi olacaktır. Kur'ân, bilgi vermeden önce soru sorarak verilecek bilginin önemini vurgulamakta ve böylece muhataplarını zihnen bilgiyi almaya hazır duruma getirmektedir. Özellikle önceden bilinen bir konuyla bağlantılı olacak şekilde sorular sorarak muhataplarının sahip oldukları bu bilgilerini, verilmek istenen yeni bilgilerle ilişkilendirmeleri sağlanmıştır.

İnsanların soyut anlatımdan daha çok somut anlatımlara yatkın olmaları gerçeği, Kur'ân tarafından eğitime hazırlık açısından kıssa anlatımlarıyla ortaya konulmaktadır. Çünkü kıssa anlatımı yoluyla verilmek istenen ve muhatabın zihinde somutlaşan mesajların anlaşılması kolaylaşır. Böylece kıssadan etkilenen kişi, eğitilmeye ve yeni bilgiler almaya hazır hale gelir. Bu nedenle Kur'ân, bazen tebliğ ve irşada geçmeden önce bir kıssa aktarır, bazen de birkaç âyetle kıssaya ön hazırlık yapar ve böylece muhataplarını psikolojik olarak hazırlar.

İnsanların yeni bir düzeni ve bu düzenin kurallarını kabul edip ona boyun eğmeleri zaman alabilir. Bu nedenle önceden bu kurallara karşı psikolojik olarak hazırlanmaları süreci hızlandırmaktadır. Hz. Peygamber de vahiy almadan önce Hira mağarasında inziva ve tefekkürün sevdirilmesiyle psikolojik bir hazırlık safhasından geçmiştir. İman etme, bilgi alma, bu bilgileri uygulama süreci, psikolojik ve aklî bir hazırlığın sonunda gerçekleşir. Çünkü bilgi ve algı alanımızı aşan, kurulu düzeni ve alışkanlıkları değiştiren bir haber veya kuralın kabul edilmesi ve uygulanması, her şeyden önce buna bağlıdır. Bu nedenle Kur'ân'daki içki yasağı gibi birçok ameli ve hukuki düzenleme ön hazırlık safhasından sonra yürürlüğe konulmuştur.

Dünya hayatı bir imtihan sahası olduğu için Kur'ân, Müslümanların başına gelebilecek yokluk, musibet veya hastalık gibi imtihanları önceden haber vermekte ve bu musibetlere hazırlıklı olunmasını tavsiye etmektedir. Kur'ân'ın bunu önceden haber vermesi, Müslümanların bu sıkıntılara karşı sabretmeye psikolojik olarak hazır olmalarını sağlamak içindir. Gerçekten de insan psikolojisi, alıştığı veya geleceğini önceden bildiği sıkıntıları daha kolay göğüsleyebilir. Bu nedenle Kur'ân, birçok âyetiyle sıkıntılı dönemlerde Müslümanları psikolojik olarak dirençli ve sabırlı olmaya hazırlamaktadır. Tüm bu psikolojik hazırbulunuşluk safhalarında/çeşitlerinde Kur'ân'ın, muhataplarının zihnî ve rûhî durumlarını, ilgilerini, ihtiyaçlarını ve kapasitelerini dikkate aldığı görülmektedir.

Kaynakça

Akçay, Tahsin. *Eğitimde Temel Boyut İnsan*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2012.

Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 12. Basım, 2024.

Atmaca, Gökhan. "Toplumsal Hazırbulunuşluk ve Kur'an'ın Toplum İnşası". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 233-248.

Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamından Okumak -Hz. Mûsâ Kıssası Örneği-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.

Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*. İstanbul: Timaş Yayınları, 29. Basım, 2012.

Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi -Gelişim, Öğrenme ve Ortam*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005.

Batar, Yusuf. *Empatik Din Eğitimi*. Ankara: Elips Kitap, 2011.

Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 11. Basım, 1994.

Bayraklı, Bayraktar. *İslâm'da Eğitim*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 1989.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.

Beyzâvî, Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atraş. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.

Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayınları, 2007.

Buhârî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1352.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1329.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l Kur'an*. çev. Muhammed Coşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.

Cevziyye, İbn Kayyim. *Bedâi'u't-Tefsîr*. thk. Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed. 3 Cilt. Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzîyye, 1427.

Çetin, Abdurrahman. *Hitabet ve İrşad*. Bursa: Emin Yayınları, 13. Basım, 2018.

Dağdeviren, Alican. *İlahi Mesajın Sunumu Açısından Kur'an'da Sorular ve Cevaplar*. Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Denizer, Nurullah. *Kur'an'da İnsanlara Yöneltilen Sorular*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.

Derveze, İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000.

Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 1998.
Dodurgalı, Abdurrahman. *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
Duman, Mehmet Zeki. *Beş Surenin Tefsiri*. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.
Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Nâsırüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts.
Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Adil Abdülmevcud-Ali Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
Ersin, Mefharet. *Eğitimde Psikolojinin Rolü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1981.
Giordan, Andre. *Öğrenme*. çev. Mehmet Baştürk vd. Ankara: De Ki Yayınları, 2008.
Gündoğdu, Yusuf Bahri. *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri -İlk Vahyin İzinde-*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
Harman, Gonca - Çelikler, Dilek. "Eğitimde Hazır Bulunuşluğun Önemi Üzerine Bir Derleme Çalışması". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012), 147-156.
Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 1998.
İbn Acîbe. *Bahru'l-Medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed el-Kureşî. 5 Cilt. Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1999.
İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi es-Selîme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Nâsırüddin el-Elbânî, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
İbn Sa'd, Ebû Abdillâh. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, 2001.
İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslâm*. çev. Salih Şaban. İstanbul: Nehir Yayınları, 1994.
Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2012.
Kılavuz, M. Akif. *Kuşaklararası Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.
Koç, Mustafa vd. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001.
Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2003.
Kübeysî, Muhammed Ayyâş. *Mecâlisü'n-nûr*. 4 Cilt. Katar: Dâru Neşri Câmi'ati Katar, ts.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi BaSellum. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Muhammed Han Kayanî ve dğr. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1991.
Meydan, Hasan. *Din Eğitiminde Manevi Boyut*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyâd: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, 1998.
Nesâî, Ebû Abdirrahmân. *es-Sünen*. thk. Nâsırüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts.
Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
Nîsâbûrî, Mahmûd b. Ebü'l-Hasan. *Îcâzü'l-beyân 'an me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ali b. Süleymân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997.
Ormrod, Jeanne Ellis. *Öğrenme Psikolojisi*. çev. Mustafa Baloğlu. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.

Osmanoğlu, Cemil. "Hafızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk". *Erciyes Akademi Dergisi* 36/4 (2022), 2065-2085.
Özakpınar, Yılmaz. *Öğrenme Verimli Zihinsel Çalışmanın Psikolojik Koşulları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 6. Basım, 2011.
Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, 1990.
Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 4. Basım, 1981.
Sekman, Mümin. *Kesintisiz Öğrenme*. İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Basım, 2001.
Selçuk, Ziya. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 14. Basım, 2007.
Selçuk, Ziya. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 11. Basım, 2004.
Sünbül, Ali Murat. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Konya: Eğitim Kitabevi, 5. Basım, 2011.
Süyûtî, Celaleddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.
Şanver, Mehmet. *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2004.
Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru Şa'râvî*. 24 Cilt. Kahire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991.
Şengül, İdris. "Kur'an'ın Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi". *1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler Müzakereler*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
Şeyhlî, Behcet Abdulvâhid. *Belâgatü'l-Kur'âni'l-kerîm fi'l-i'câz*. 8 Cilt. Amman: Mektebetu Dandîs, 2001.
Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
Tabâtabâî, Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser Yayınları, 6. Basım, 2017.
Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
Tirmizî, Ebû Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetu'l-Meârif lin-Neşri ve't-Tevri', 1417.
Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 1997.
Ugürol, Yaşar. "Öğrenme ve Öğretmeye Psikolojik Hazırlık". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 25/25 (2001), 128-138.
Uludağ, Süleyman. *İslam'da İrşad*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
Ülgen, Gülten. *Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Alkım Yayınevi, 3. Basım, 1997.
Yavuz, Kerim. *Eğitim Psikolojisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1991.
Yavuz, Kerim. *Günümüzde Din Eğitimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.
Yıldırım, Ramazan. *Öğrenmeyi Öğrenmek*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 9. Basım, 2004.
Yıldız, İbrahim. *Kur'ân İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
Yıldız, İbrahim. "Kur'ân Kıssalarında Muhatabı Anlatıma Dâhil Etme: Amacı, Zamanı ve Metotları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 75 (Yaz 2019), 457-472.
Yıldız, İbrahim. "Kur'ân'a Göre Musibetler Karşısında İnsanların Psikolojik Tutumları". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2020), 65-97.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
Zuhaylî, Vehbe. *Tefsîrü'l-münîr fi'l-akide ve'ş-şerîa ve'l-menhec*. 17 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 10. Basım, 2009.

❋ ❋ ❋

AHMED B. ṬÛLÛN'UN MISIR'DA TESİS ETTİĞİ OTONOMİ VE ABBÂSÎLERE BAĞLILIĞI (254-270/868-884)

Yunus AKYÜREK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 16 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 30 Temmuz 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Akyürek, Yunus. "Ahmed b. Ṭûlûn'un Mısır'da Tesis Ettiği Otonomi ve Abbâsîlere Bağlılığı (254-270/868-884)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 917-943.

DOI: 10.33415/daad.1700945

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 16 May 2025, **Accepted:** 30 July 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Akyürek, Yunus. "The Autonomy Established by Aḥmad ibn Ṭūlūn in Egypt and His Allegiance to the Abbasids (254–270/868–884)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 917-943.

DOI: 10.33415/daad.1700945

❋❋❋

Öz

Araştırmanın konusu, Sâmerrâ dönemi önemli Türk valilerinden Ahmed b. Ṭûlûn ve onun hilâfet merkeziyle olan ilişkileridir. Kapsamı, Ahmed'in Mısır valiliği öncesi yaşamı, atanması, Halife Mu'temid ile ilişkileri ve bilhassa güçlü Halife Nâibi Muvaffaḳ ile olan mücadelesidir. Araştırmanın amacı, Ahmed'in valilik süresince bağımsız bir devlet kurmayı hedefleyip hedeflemediğini, siyasi ve askerî faaliyetlerini etkileyen faktörleri ve merkeze karşı muhalif tavrını anlamaktır. Ayrıca, önceki bazı çalışmalarda yapılan birtakım hataları gidermeyi hedefler. Çalışma, tarihsel anlatı ve analiz yöntemine dayanmaktadır. Ahmed'in Mısır'da gücünü artırmasına ve Muvaffaḳ ile ciddi sorunlar yaşamasına rağmen kavramsal anlamda bağımsız bir devlet kurma amacı gütmediğini, hutbelerde ve paralarda halifenin

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye, yunusakyurek@comu.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-2050-9464 / Associate Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology Department of Islamic History, Çanakkale, Türkiye, yunusakyurek@comu.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-2050-9464.

adını kullanmaya devam ederek Abbâsî Hilafeti'ne bağlı kaldığını ortaya koymak araştırmanın temel sonuçları arasında zikredilebilir. Onun asıl mücadelesi, artan gücünü merkezî otorite için tehdit olarak gören nâib Muvaffaḳ iledir. Muvaffaḳ'ın azil ve siyasî baskı çabaları, Ahmed'i mukabelede bulunmaya sevk etmiştir. Ancak bu karşı koyuş, Abbâsî halifesine ve hilafet merkezine yönelik değildir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Abbâsî Devleti, Sâmerrâ Dönemi, Türk Unsuru, Ahmed b. Tûlûn, Muvaffaḳ.

The Autonomy Established by Aḥmad ibn Ṭūlūn in Egypt and His Allegiance to the Abbasids (254–270/868–884)

Extended Abstract

This study examines the increasing influence of the Turkish element in the military and bureaucratic spheres during the Sāmarrāʾ period (221–279/836–892) of the ʿAbbāsid Caliphate. In this context, it focuses on the life, governorship, and relations with the caliphal center of Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn Ṭūlūn al-Turkī (d. 270/884), who served as governor of Egypt. The subject of the article is the rising political and military authority of Aḥmad ibn Ṭūlūn, one of the prominent Turkish commanders of the Sāmarrāʾ era. The analysis of his tenure in Egypt—a region of strategic and economic significance—is critical for understanding the broader role of Turkish commanders in ʿAbbāsid politics. The study investigates whether Aḥmad ibn Ṭūlūn engaged in a confrontation with the caliphal authority and whether he aimed to establish an independent state. It seeks to answer the following research questions: What factors shaped Aḥmad's political and military decisions? Which individuals or events prompted him to adopt an oppositional stance? What were the nature and dynamics of his relations with the ʿAbbāsid caliphs? Why did he attempt to seize control of the Levant (al-Shām)? What were the underlying causes of his conflict with the caliphal regent al-Muwaffaq? Why did he ultimately fail in his struggle with the central authority? What position did he take regarding the establishment of an autonomous Turkish polity? The scope of the study is confined to Aḥmad ibn Ṭūlūn's life before he was appointed governor, his designation as governor of Egypt, his relations with Caliph al-Muʿtamid (r. 256–279/870–892), and especially his conflict with the caliphal regent al-Muwaffaq. The central thesis of the article posits that Aḥmad ibn Ṭūlūn did not rebel directly against the caliphate, accepted the legitimacy of the caliph, and did not seek to found a fully independent state in the conceptual sense. The usage of the term "Ṭūlūnid State" (al-Dawla al-Ṭūlūniyya) in some sources is argued to be insufficient to denote complete independence. The conflict between Aḥmad and al-Muwaffaq, who functioned as a de facto ruler due to his success in suppressing the Zanj Rebellion and controlling state affairs, forms the crux of the article. Aḥmad's efforts to improve Egypt's economic and administrative structure and his attainment of practical autonomy by 259/873 caused alarm for al-Muwaffaq, who attempted to dismiss him—albeit unsuccessfully. Subsequently, Aḥmad directly confronted al-Muwaffaq, a development attributed by the study to the latter's increasing pressure and provocations. Aḥmad's occupation of the Levant (264–265/877–878) is interpreted as a measure to ensure the security of Egypt. His attempt to gain control over Ṭarsūs is deemed strategic but ultimately unsuccessful. Tensions peaked in 269/882 when Caliph al-Muʿtamid secretly appealed to Aḥmad against al-Muwaffaq and attempted to flee to Egypt, only to be stopped by a governor loyal to al-Muwaffaq. In response, Aḥmad prohibited the mention of al-Muwaffaq's name in the Friday khuṭbas, while al-Muwaffaq coerced the caliph into anathematizing

Aḥmad and stripping him of all official powers. Aḥmad countered by rallying support among various factions under his control and formally declared the removal of al-Muwaffaq from the succession. However, he failed to secure widespread backing, as segments of the bureaucracy, military, religious scholars, and the populace gradually turned against him. His final attempt to assert authority by seizing Mecca also failed, and he encountered resistance in the Levant. Ultimately, he fell ill in Antioch and died in Egypt in 270/884. The study emphasizes that Aḥmad's continued mention of the ʿAbbāsid caliph's name on minted coins and in khuṭbas is a significant indication of his allegiance to the caliphate. Considering the period he lived in, his educational background, and demonstrated loyalty, the claim that he declared complete independence is refuted. It concludes that the primary source of Aḥmad's opposition was al-Muwaffaq, who feared that a robust and autonomous governor in a vital province such as Egypt could precipitate future disintegration. Thus, Aḥmad's oppositional stance is primarily seen as a reaction to al-Muwaffaq's pressure and incitement. The quasi-autonomous governance established by Aḥmad is interpreted not as a formal rebellion, but as a de facto emirate that developed in defiance of al-Muwaffaq's authority. In summary, the political formation established by Ahmed in Egypt can be described as a de facto autonomy, achieved by a powerful governor who succeeded in obtaining autonomy in the region, and whose relations with the central authority varied depending on time and circumstances, despite the will of the Deputy of the Caliph, al-Muwaffaq, who was the true representative of the caliphal institution.

Keywords: History of Islam, ʿAbbāsid Caliphate, Sāmarrā Period, Turkish Element, Aḥmad ibn Ṭūlūn, al-Muwaffaq.

Giriş

Abbâsî siyasi aklı sadece Arap kabileleri, Ali taraftarları ve Ḫâricîlerin desteği ile Emevîler Devleti'nin ortadan kaldırılamayacağını öngördüğü için İranlıların ağırlıklı olarak yaşadığı Horasan Bölgesi'ni, planladığı ihtilalin propaganda merkezi seçmiştir (100/718). 132/750 yılında son Emevî Halifesi II. Mervân'ın öldürülmesiyle neticelenen ihtilal[1] bundan böyle güçlü bir sistem ortaya koymak ve iç siyasi dengeleri sağlamak için büyük uğraş vermiştir. Bu noktada Abbâsî hanedan üyeleri, hilâfet iddiasında bulunan aile bireylerini,[2] ihtilalin silahlı aşamasındaki önemli komutanları[3] ve

[1] Muhammed b. Ḥabîb, *el-Muḥabber*, thk. Eliza Lichtenstater (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts), 33; Belâẕürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zükkâr – Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 9/313-316, 322-323; Muhammed b. Cerîr Ṭaberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 7/437-443; İbn 'Abdirabbih, *el-'İḳdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1404/1983), 5/213-218.

[2] Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un, hilafet iddiasında bulunan amcası Abdullah b. Ali'yi 137/754 yılında hezimete uğratması hakkında bk. Fesevî, *el-Maʿrife ve't-târîḫ*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 1/119; Ṭaberî,

ihtilal boyunca desteğini esirgemeyen Ali evladı ileri gelenlerini[4] iktidardan uzak tutmak için büyük gayret göstermiştir.

Hârûnürreşîd[5] ve Me'mûn'un da[6] dahil olduğu ilk Abbâsî halifeleri, muhtemelen ihtilale desteklerinden ve Arap unsuru iktidardan uzak tutmak için İranlı vezir ve bürokratları tercih etmişlerdir. Fakat Abbâsî siyasi aklı, iç dengeleri sağlamak adına bir taraftan da Türk unsura önce askeriyede sonrasında ise bürokraside yer vermiştir.

Emevîler döneminden itibaren ordudaki varlığı öngörülen Türk unsurun,[7] Abbâsî ihtilalinden Halife Mansur devri dahil olmak üzere, kemiyet ve keyfiyet bakımından artan bir ivmeyle askerî birimler içerisinde yer aldığı anlaşılmaktadır.[8] Hârûnürreşîd muhafız birliklerinde,[9] Me'mûn ise son zamanlarında orduda Türkleri görevlen-

Târîḫ, 7/474-479; Ebü'l-Kāsım İbn 'Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 31/60; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîḫi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ – Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1412/1992), 8/3-4; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1385/1965), 5/464-468.

3 İhtilalin en önemli komutanlarından Ebû Müslim el-Horasanî'nin öldürülmesiyle (137/754) ilgili bk. Fesevî, *el-Maʿrife*, 1/119; Ṭaberî, *Târîḫ*, 7/479-495; İbn 'Asâkir, *Târîḫ*, 31/60; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 8/4-15; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/468-480.

4 Halife Mansur'un, Alioğullarının ileri gelenlerinden Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekiyye'yi ortadan kaldırması hakkında bk. İbn Zebâle, *Kitâbü'l-Medîne ve aḫbâruhâ (Aḫbârü'l-Medîne)*, thk. Salah Abdülaziz Zeyn Selame (Medine: Merkezü Buhûs ve Dirâsâti'l-Medîneti'l-Münevvere, 1424/2003), 26–27; Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ, *Târîḫu Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 421–422.

5 İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh'tan Hârûnürreşîd'e kadar İran menşeli Bermekî ailesinin vezirlik serüveni hakkında bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/519.

6 Halife Me'mûn, İranlı Fazl b. Sehl'i bu makama atamıştır. bk. İbn Ḳuteybe, *el-Maʿârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrî, 1413/1992), 390; Ali b. Hüseyin Mesʿûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Dâru's-Sâvî, ts), 304; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mıṣr ve'l-Ḳāhire* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrî, 1351/1932), 2/287.

7 Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2011), 83–87.

8 Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 20; Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001), 8; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 90–130.

9 Mustafa Zeki Terzi, "Ordu", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/359.

dirmiştir.[10] Bu yönde tavsiyede bulunduğu kardeşi Halife Mu'tasım döneminde ise Türklerin ordu ve bürokrasideki etkisi son derece artmıştır.[11] Mu'tasım, inşa ettirdiği Sâmerrâ şehrini hilâfet merkezi yapmış (221/836), buraya Türk askerlerini konuşlandırmış ve böylece Sâmerrâ dönemi başlamıştır (221-279/836-892). Bu zamana kadar önemli komutanlıkları ellerinde bulunduran Türkler bundan böyle üst düzey idari görevlere de getirilmişler ve yönetimde artarak söz sahibi olmuşlardır.[12] Halife Mütevekkil, birbirleriyle ciddi sorunlar yaşayan Türk komutanların baskısını azaltmak için Sâmerrâ'nın 15 km kuzeyine Ca'feriye (Mütevekkiliye) şehrini inşa ettirip burada ikamet etmeye başlamıştır (246/860).[13] Fakat o, yaklaşık dokuz ay sonra perde arkasında ortadan kaldırmak istediği Türk komutanların olduğu bir suikast neticesi öldürülmüştür.[14] Böylece Türk komutanların Mütevekkil'den başlayarak halifelerin seçimi, azli ve ortadan kaldırılması noktasında belirleyici rol oynadıkları bir döneme girilmiştir. Nitekim Müntasır (247-248/861-862),[15] Müsta'în (248-252/862-866),[16] Mu'tezz (252-255/866-

10 Hilafetinin son yıllarında orduda 8 ya da 10 bin Türk asker olduğu hakkında bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/35.

11 Hatta Mu'tasım, Türk komutanların desteği ile halife olmuştur. bk. Yıldız, "Abbâsîler", 1/35.

12 İhsan Arslan, "Türklerin Nüfûzu Altında Abbâsî Hilâfetinin Görünümü (Sâmerrâ Dönemi)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2022), 392-406.

13 Mustafa Demirci, "Sâmerrâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/70.

14 Halife Mütevekkil'in ortadan kaldırmayı düşündüğü bazı Türk komutanlarının (Boğa es-Sağīr, Vasîf, Otamış) halifenin nöbetçilerini (muhafız birliğini) kullanarak onu öldürtmesi hususunda bk. Ya'ḳūbî, *Târîḫu'l-Ya'ḳūbî*, thk. Abdülemîr Mehnâ (Beyrut: Şeriketü'l-Aʿlemî, 1431/2010), 2/457; Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/222-234; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959), 4/308-312; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 11/355-360; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/95-100.

15 Babası Mütevekkil'in öldürülmesi ve yerine halife seçilmesinde Türk komutanların katkısı hakkında bk. Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/222-234; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/308-312; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 11/355-360; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/95-100. Müntasır, babasını Feth b. Hâkân isimli Türk komutanın öldürdüğünü, kendisinin de kısas olarak onu öldürttüğünü söyledikten sonra ileri gelenlerden ve halktan beyat almıştır. bk. Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/234; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/103.

16 Müsta'în'in halife seçilmesinde Türk komutanlar, Boğa el-Kebîr, Boğa es-Sağīr ve Otamış'ın rolü ve katkıları için bk. Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/256; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/321; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/117; Ahmed b. Abdilvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmî, 1423/2002), 22/301-302.

869)[17] ve Mühtedî (255-256/869-870)[18] bu baskı altında halifelik yapmışlardır. Buna mukabil Sâmerrâ dönemi Abbâsî halifeleri fırsat buldukça muhalif Türk komutanlarını, yine kendilerine bağlı Türk komutanların desteğiyle ortadan kaldırmışlardır.[19]

279/892'de Bağdat'ı tekrar başkent yapan Halife Mu'temid dönemine gelindiğinde (256/870-292/892) hilâfet makamının eski itibarına belli ölçüde kavuştuğu söylenebilir. Bunda, gölge halife olarak nitelendirebileceğimiz kardeşi Ebû Ahmed Muhammed (Talha) Muvaffaḳ-Billâh'ın (ö. 278/891) elbette büyük payı vardır. Fakat Türk komutanların bu dönemde yine de güçlerinden fazla bir şey kaybetmedikleri görülmektedir.[20]

Araştırmada Sâmerrâ dönemi Türk valilerinden Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ṭûlûn et-Türkî (öl. 270/884) ve onun hilâfet merkezi ile olan ilişkileri ele alınacaktır. Mısır'a vali olan ve burada başarılı bir yönetim sergileyen Ahmed, hilâfet makamıyla doğrudan bir mücadeleye girmiş midir? Mısır'da bağımsız bir devlet kurmayı hedeflediği söylenebilir mi? Siyasi ve askerî faaliyetlerine yön veren etkenler nelerdir? Hangi kişi ya da hadiseler onu muhalif tavır sergilemeye itmiştir? Bu ve benzeri sorular Ahmed b. Ṭûlûn üzerinden Türk komutan ve bürokratların Sâmerrâ dönemi Abbâsî siyasetindeki yerinin anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu bağlamda onun Abbâsî halifeleri ile ilişkileri, Şâm bölgesi üzerinde niçin hâkimiyet kurmaya çalıştığı, Zenci (ya da Zenc) isyanının siyasi kararlarına

[17] Türk unsur, Türk komutanlar arasındaki kanlı hesaplaşmalar sebebiyle başkent Sâmerrâ'yı terk edip Bağdat'a yerleşen Halife Müsta'în'i geri dönmeye ikna edemeyince, o sırada hapiste bulunan Mu'tezz'i halife olarak ilan ettiler. Böylece birisi Bağdat'ta diğeri ise Sâmerâ'da hüküm süren iki halife zuhur etmiş oldu. bk. Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/284-306; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/139-153; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/308-312. Fakat yine Türk komutanlar bu kez çıkarlarına ters düştüğü için yıllar sonra Halife Mu'tezz'i yakalayıp eziyet ettikten sonra öldürmüşlerdir. bk. Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/389-390; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/386-388; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 12/79-80; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/195-197.

[18] Halife Mühtedî'nin bazı Türk komutanlarıyla mücadelesi, onlar tarafından azledilerek öldürülmesi hakkında bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/228-235.

[19] Başarılı komutan Afşin'in pek çok suçlama ile yargılanıp hapsedilmesi ve burada ölmesi (226/) hususunda bk. Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/111-114; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 6/517-518. Halife Müsta'în'in devlet malını zimmetine geçirme suçuyla Otamış'ı öldürtmesi hakkında bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/123; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 14/469-470.

[20] Geniş bilgi için bk. Ṭaberî, 9/474-10/29; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 318–320; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/423-493; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 12/103-306; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/235-456; Ebü'l-Fidâ', *el-Muḫtaṣar fî târîḫi'l-beşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseynî, 1325/1906), 2/48-55; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/327-346.

etkisi, hilâfet naibi Muvaffaḳ ile arasındaki mücadele ve arka planı, merkezle girdiği mücadelede başarısız olmasının nedenleri ve müstakil bir (Türk) devlet(i) kurma noktasındaki tavrı üzerinde durulacaktır.

Ahmed b. Ṭûlûn ve dönemine dair yapılan bazı araştırmalarda kronolojiye dikkat edilmediği, olay örgüsünün tam olarak anlaşılamadığı ve bazı tercüme hatalarının yapıldığı görülmektedir. Bütün bunlar onun, döneminin ve yaptıklarının eksik ve hatalı olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır. Araştırmada yeri geldikçe bu noktalara temas edilecektir.

1. Mısır Valiliği Öncesi Hayatı

Ahmed'in babası Ṭûlûn (öl. 240/854) Dokuz Oğuz Türklerindendir. Fergana esirlerinden olan Ṭûlûn, Buhara valisi Nûh b. Esed es-Sâmânî tarafından bir grup köleyle birlikte Halife Me'mûn'a hediye edilmiştir (200/816). Ṭûlûn zamanla sarayda ve komuta kademesinde önemli bir konuma yükselmiştir. Oğlu Ahmed, Kâsım isimli bir cariyeden Sâmerrâ şehrinde dünyaya gelmiştir (220/835).[21]

Belevî (öl. IV/X. yy.?), Sâmerrâ'da iyi bir dinî, ilmî ve askerî eğitim aldığı anlaşılan Ahmed'in ilim tahsili için birçok kez Tarsus'a gittiğini kaydeder. O, Türk komutanların itimadını kazanmış, başarılarıyla dikkatleri üzerine çekmiştir.[22]

İbn Kesîr (öl. 774/1373), Ahmed'in âdâb-ı muâşeret gördüğünü, Kur'ân dersi aldığını, sesinin güzel olduğunu, haram işleyen ve kötü işler yapan Türk çocuklarını ayıpladığını, küçüklüğünden iti-

[21] Abdullah b. Muhammed Belevî, *Sîretü Aḥmed b. Ṭûlûn*, thk. Muhammed Kürd Ali (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 1358/1939), 33; İbn 'Asâkir, *Târîḫ*, 71/214; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 12/230; Sıbṭ İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân fî târîḫi'l-aʿyân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemî, 1434/2013), 16/75; Ẕehebî, *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993), 20/46; Zeynüddîn İbnü'l-Verdî, *Târîḫu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1417/1996), 1/224; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/587; İbn Ḫaldûn, *Kitâbü'l-'İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḫaber fî târîḫi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âṣarahüm min zevi'ş-şe'ni'l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1987), 3/368-369; Maḳrîzî, *el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr bi-(fî) ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṯâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmî, 1418/1997), 2/119; Süyûṭî, *Ḥüsnü'l-muḥâḍara fî târîḫi Mısr ve'l-Ḳâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâ el-Kütübi'l-Arabî, 1387/1967), 1/594.

[22] Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 34–35.

baren asaletli bir duruşu olduğunu ve fenalıklardan imtina ettiğini kaydeder.[23]

Maḳrizî (öl. 845/1442) Ahmed'in, Arap olmayan çocuklardan farklı olarak güzel bir terbiye aldığını, yüksek bir motivasyona sahip olduğunu, iyi huylu olup kendisini kontrol edebildiğini belirtir.[24]

İlmin yanında cihada da önem verdiği anlaşılan İbn Ṭûlûn cesareti, yiğitliği, iyi silah kullanması ve usta bir binici olmasının yanı sıra lider vasıflı birisidir. Böylece kısa süre içerisinde komuta kademesinde yer almayı başarmıştır.[25] Bu bağlamda, Bizans (Doğu Roma) hâkimiyetindeki Tarsus'a cihat için gönderilmesini vezir Ubeydullah b. Yahya b. Hâkân'a iletmiş ve talebi doğrultusunda Tarsus'a gitmiştir (242/856 başları).[26]

Nüfuzlu komutanlardan Yârcûḫ (Yârkûc) et-Türkî'nin Hatun isimli kızıyla evlenerek[27] devlet kademesindeki gücünü ve konumunu daha da arttırmıştır.

Ahmed'in, Abbâsî halifeleriyle iyi ilişkiler içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Müsta'în ile olan dostluğu bu bağlamda zikredilebilir. Buna göre o, Müsta'în'in hizmetkârının da bulunduğu bir kervana eşkıya tarafından düzenlenen baskını çarpışarak püskürtmüş, hizmetkâr da bu durumu halifeye haber vermiştir. Müsta'în, hizmetkârı aracılığıyla kendisine bahşiş göndermiş, şahsına duyduğu muhabbeti iletmiş ve eğer Türk komutanların öldürmelerinden korkmasa onu kendisine yakınlaştırmak istediğini bildirmiştir. Ahmed'e ihsanını arttırmak isteyen halife, bu bağlamda kendisine Meyyâs isimli bir cariye hediye etmiştir. Ahmed nihayet Türklerle birlikte halifenin huzuruna çıkmış, halife bu mecliste kendisine işaret yollu selam vermiştir. Fakat bir süre sonra Türkler (Türk komutanlar), Müsta'în'i görevden alarak onu Vâsiṭ şehrine sürmeyi kararlaştırmış ve yerine Mu'tezz'i atamışlardır. Müsta'în'e "(Vâsiṭ'ta) kim ile arkadaşlık yapmak istersin?" diye sorduklarında Müsta'în, "Ahmed b. Ṭûlûn'la" cevabını vermiştir. Bunun üzerine onu Vâsiṭ'a Ahmed ile birlikte göndermişlerdir. Ahmed burada kendisine iyi davranmıştır. Mütevekkil'in yakın hizmetkarları Müsta'în'in bir

[23] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/587-588.
[24] Maḳrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 2/119.
[25] Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 37–38.
[26] Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 35–36.
[27] Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 45–46.

oyun oynamasında endişelenerek İbn Ṭûlûn'a onu öldürmesini, bunu yaptığı takdirde kendisini Vâsiṭ'a vali olarak atayacaklarını bildirmişlerse de Ahmed bu teklifi "Vallahi Allah, bey'at ettiğim bir halifeyi öldürdüğümü asla görmeyecektir." diyerek reddetmiştir. Haberin devamında Müsta'în'i öldürme işinin Sa'îd b. Sâlih el-Hâcib'e verildiği geçmektedir. Sa'îd, Müsta'în'in başını (emri verenlere) götürürken Ahmed de maktul halifenin naaşını yıkamış, kefenlemiş, defnetmiş ve Sâmerrâ'ya dönmüştür. O, Halife Müsta'în'i doğrudan öldürmemişse de yaptıklarıyla Türklerin (komutanların) nazarındaki konumu yükselmiş; hatta Türkler onun iyi bir yol tuttuğunu söylemiş ve onu, emîri (Bayık Bey) adına (vekil olarak) Mısır'a vali atamışlardır (254/868). Ahmed, Müsta'în'in öldürülmesi karşılığı kendisine Vâsiṭ valiliğinin teklif edildiğini, fakat bunu Yüce Allah'ın rızası için yapmadığını; Allah'ın da buna mukabil kendisine Mısır ve Şâm bölgelerinin idaresini verdiğini söylemiştir.[28] Bazı kaynaklar ise konu hakkında daha genel bilgiler vermektedir. Buna göre Halife Mu'tezz, Müsta'în'i öldürmeyi murat edince, Vâsiṭ şehrinde göz hapsinde tutulan sabık halifeyi teslim etmeleri için ilgililere bir emirname yazmış, onu teslim alması için de Ahmed b. Ṭûlûn'u görevlendirmiştir. İbn Ṭûlûn, Müsta'în'i teslim aldıktan sonra onu (Dicle Nehri civarında bir yer olan) Ḳâṭûl'a götürmüş ve Sa'îd b. Sâlih isimli kişiye teslim etmiştir. Rivayetin devamında Sa'îd'in, onu nasıl öldürdüğüne ilişkin detaylara yer verilmektedir (252/866).[29] Bütün bunlardan Ahmed'in mezkûr halifeye karşı merhametli, vefalı ve verdiği sözün arkasında duran birisi olduğu sonucuna varılabilir.

2. Mısır'a Vali Atanması

Halife Mu'tezz, ileri gelen Türk komutanlarından Bayık Bek'e (Bâbkiyâl/Bâkbâk et-Türkî) Mısır topraklarını iḳṭâ' olarak vermişti. Fakat o, halifenin yanından ayrılmak istemediği için Mısır'a vekâleten birisini göndermeyi düşünmüş; tavsiye üzerine, sarayda yetişen ve önemli vazifelerde bulunan, iyi eğitimli ve aldığı görevlerde doğruluk ve dürüstlüğü ile ön plana çıkan Ahmed b. Ṭûlûn'u bu iş için

[28] Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 38–41; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 12/231; Sıbṭ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 16/77; Maḳrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 2/120; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûm*, 3/5-6. Sıbṭ İbnü'l-Cevzî, Ahmed'in Müsta'în'in cesedini sakladığını kaydetmiştir. bk. Sıbṭ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 16/77.

[29] Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/362-363; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/172-173; Ebü'l-Fidâ', *el-Muḫtaṣar*, 2/43-44; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/313-314; İbnü'l-Verdî, *Târîḫ*, 1/222; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/491-492; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/364.

seçmiştir. Ancak Mısır'ın bazı âmillikleri ile İskenderiye şehrinin idaresini Ahmed'e vermeyi uygun görmemiş, Halife Mu'tezz de bu doğrultuda bir görevlendirme yapmıştır (254/868).[30] Mısır'a ondan önce de pek çok Türk kökenli vali atandığı bilinmektedir.[31]

Ahmed, bir süre sonra başarısız bulduğu bazı memurları azletmiştir. Mesela ẖarâc âmili olan Ahmed b. Muhammed b. Müdebbir görevden el çektirilenler arasındadır (254/868).[32] Bazı memuriyetlere Türk kökenli yönetici ve memurlar atadığı görülmektedir. Berka valisi Muhammed b. el-Ferec el-Fergânî bunlardan birisidir.[33] Ekseriya Türk kökenlilerin komuta ettiği 100.000 kişilik ordusunda diğer unsurlarla birlikte 24.000 Türk askeri yer almıştır.[34] Kendisine yakın bir isim olan Ahmed b. Hüseyin el-Ahvazî'yi, Mısır'daki istihbarat ve haberleşmeyi sağlayan dîvânü'l-berîdin başına getirerek çok kritik bir atamada bulunmuştur (257/871). Vazifesini yerine getirmediğine inandığı ẖarâc âmili ile sâhibü'l-berîdi görevden alırken, halife üzerinde büyük nüfuzu olan Bayık Bey'in yardımı dokunmuştur.[35] Hazinede, bürokraside ve orduda yaptığı bu değişiklikler ileride güçlü ve kararlı adımlar atmasına yardımcı olacaktır.

Halife Mühtedî (öl. 256/870), bazı sebeplerle Bayık Bey'i öldürünce Mısır iḳṭâ' olarak Yârcûḫ et-Türkî'ye verilmiş, bu durum Ahmed'in Mısır'daki konumunu daha da güçlendirmiştir. Zira Yârcûḫ, İbn Ṭûlûn'un kayınpederiydi ve aralarında sağlam bir dostluk bulunmaktaydı. Netice itibariyle o, İskenderiye dahil Mısır'ın idaresini Ahmed'e bırakmıştır. Dolayısıyla Ahmed'in Mısır'daki siyasi gücü

30 Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 42; Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/381; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 12/73; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/187-188; İbn Ḫallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev esbetehü'l-ʿayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1415/1994), 1/173; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/501; İbn Ḫaldûn, *el-ʿİber*, 3/368-369; Maḳrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 2/119-120.

31 Bunlar hakkında bk. Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 33.

32 Yaʿḳūbî, *Târîḫ*, 2/470; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/187; Maḳrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 2/121; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûm*, 3/43. İbn Müdebbir döneminde Mısır'ın haracı 1.800.000 dinar iken Ahmed döneminde bu vergi 4.300.000 dinara yükselmiştir. bk. Maḳrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 1/185-186. İbn Zûlâḳ bu rakamı 4.000.000 dinar olarak verir. bk. İbn Zûlâḳ, *Feżâ'ilü Mıṣr ve aḫbâruhâ ve ḫavâṣṣuhâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1420/2000), 90.

33 Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 70; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/283.

34 Ebülfez Elçibey, *Tolunoğulları Devleti*, thk. Fazil Gezenferoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 110–111.

35 Yaʿḳūbî, *Târîḫ*, 2/470, 472.

artarak devam etmiştir.[36] İbn Taġrîberdî, bundan böyle onun bağımsız hareket etmeye başladığını ve nüfuzunun Fırat'tan Mağrib'e kadar genişlediğini kaydetmektedir.[37]

Ahmed ilk zamanlar bazı isyanlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. 255/869 tarihli İbn Ṭabâṭabâ isyanı[38] ile 256/870 tarihli İbn es-Sûfî el-Alevî (İbrâhim b. Muhammed) isyanı -ki iki kez müdahale edilmiştir[39]- bunlar arasında yer alır.[40]

3. Halife Mu'temid'le İlişkileri

Halife Mühtedî bazı Türk komutanlar tarafından azledilerek yerine, Cevsâḳu'l-Ḫâḳānî'de (Hakan Sarayı) göz hapsinde tutulan Ahmed b. Ca'fer el-Mütevekkil (Mu'temid-Alellâh) getirilmiştir (256-279/870-892).[41]

Halife Mu'temid, Mühtedî döneminden itibaren Mısır ve Şâm eyaletlerine ait paraları ve malları merkeze teslim etmeyen Filistin-Ürdün Valisi ve aynı zamanda Dımaşḳ hâkimi olan Îsâ b. Şeyh'in üzerine Ahmed b. Ṭûlûn'u göndermeyi uygun görmüştür. Ahmed, İbn Şeyh için iyi bir hazırlık yapmış ve büyük bir ordu tertip etmiştir. Askerî bir harekattan önce İbn Şeyh'e elçi göndererek halifeye itaat etmesini ve gasp ettiği malları geri vermesini istediyse de olumlu bir cevap alamamıştır. Bunun üzerine kardeşini vekil bırakarak Mısır'dan hareket etmiş, fakat Irak'tan (hilafet merkezinden) aldığı bir mektup üzerine Fusṭaṭ'a geri dönmüştür (256/870).[42] Görüldüğü gibi Ahmed, halifenin emrini yerine getirmek için derhal harekete geçmiş ve vazifesini koşulsuz yerine getirmeye çalışmıştır.

36 Ya'ḳûbî, *Târîḫ*, 2/475; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/187-188; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 4/386-387; Maḳrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 2/121; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûm*, 3/6.

37 İbn Taġrîberdî, *en-Nücûm*, 3/6.

38 Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/217; Maḳrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 2/130; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûm*, 3/6.

39 Muhammed b. Yûsuf Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, thk. Muhammed Hasen – Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmî, 1424/2003), 160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/238-239; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/381; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûm*, 3/6.

40 Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/263-264; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/381.

41 Muṭahhar b. Ṭâhir el-Maḳdisî, *el-Bed' ve't-târîḫ* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts), 6/124; İbn Ḳuteybe, *el-Ma'ârif*, 394; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 12/103; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/228-235.

42 Ya'ḳûbî, *Târîḫ*, 2/472; Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 161–162; İbn 'Asâkir, *Târîḫ*, 47/311-312; İbnü'l-Verdî, *Târîḫ*, 1/222; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 4/387; Maḳrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 2/122, 130; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûm*, 3/7.

Halife Mu'temid, Mısır'ı 257/871 tarihinde iḳṭâ' olarak Yârcûḫ et-Türkî'ye vermiş, o da Ahmed'i buradaki vazifesinde bırakmayı uygun görmüştür.[43] Yârcûḫ 258 ya da 259 Ramazan'da (872 ya da 873 Temmuz) öldüğünde Ahmed, Mu'temid'in onayıyla Mısır hâkimi (genel valisi) konumuna yükselmiştir.[44] Böylece o, vekaleten yürüttüğü vazifesini bundan sonra asaleten sürdürecektir. Bu durum kendisine özgüven kazandırmış olmalıdır. Fakat bu sırada yine bazı isyanlarla uğraşmak durumunda kalmıştır. Hz. Ömer'in soyundan gelen Ebû Abdirrahman el-'Umerî isyanı (259/873)[45] ve İbn es-Sûfî'nin yakın adamlarından Ebû Ravḥ lakaplı Seken isyanı (260/874)[46] ve Berkâ halkı isyanı (261/875)[47] bunlar arasında zikredilebilir.

Bu isyanları bastırarak Mısır'da iç huzur ve istikrarı sağlamayı başaran Ahmed bu kez çok daha zorlu bir mücadele vermek zorunda kalacaktır.

4. Halife Nâibi Muvaffaḳ'la Mücadelesi

Halife Mu'tezz tarafından Mısır valiliğine vekâleten atanan Ahmed, buradaki nüfuz ve yetkisini tedricen artırmıştır. O, Halife Mühtedî ile herhangi bir ihtilaf yaşamazken Halife Mu'temid döneminin on beşinci yılından itibaren Bağdat yönetimiyle bazı sorunlar yaşamaya başlamıştır. Bu bağlamda, halife nâibi sıfatıyla mühim vazifeler ifa eden Muvaffaḳ'ın ismi ön plana çıkmaktadır. Zira, babası Mütevekkil'in sağlığından itibaren hırslı, mücadeleci, atak, siyasi ve askerî dengeleri gözeten, cesur, güçlü ve başarılı bir profil çizen Muvaffaḳ[48] âdeta gölge bir halife gibi hareket etmiş; onun devlet işlerindeki baskın ve belirleyici rolü, dönemin kudretli isimlerinden olan ve Halife Mu'temid'le iyi ilişkiler içerisinde bulunan İbn Ṭûlûn'u rahatsız etmiş ve ikili arasında başlayan huzursuzluk nihayet fiili çatışmaya dönüşmüştür.

---

43 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/249; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/376.

44 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/257; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/329; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 4/387-388.

45 Ayrıntılı bilgi için bk. Ya'ḳûbî, *Târîḫ*, 2/476; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/264-265; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/381.

46 Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/273.

47 Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/283; Ebü'l-Fidâ', *el-Muḫtaṣar*, 2/50; İbnü'l-Verdî, *Târîḫ*, 1/228.

48 Kişilik özellikleri ve faaliyetleri hakkında bk. Mutlu Saylık, "Ebû Ahmed Talhâ El-Muvaffak-Billâh'ın (ö. 278/891) Abbâsîler Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2022), 210–225.

Muvaffaḳ'ın tarih sahnesinde yer alması zikredilen vasıflarıyla alakalıdır. Halife Mu'temid, ülke tarihinin en büyük problemlerinden olan Zenci İsyanı (255-269/869-883) Abbâsî siyasi ve idari varlığını tehdit eder bir noktaya ulaştığında kardeşi Muvaffaḳ'ı sürgünde olduğu Mekke'den başkent Sâmerrâ'ya getirerek onu Kûfe, Haremeyn, Yemen, Bağdat, Sevâd, Vâsiṭ, Basra, Ahvâz, Fâris ve Dicle'ye bağlı yerleşim birimlerine vali olarak atamıştır (261/875).[49] Oğlu Ca'fer'den (Mufavvaḍ-İlallâh) sonra onu veliaht ilan etmiş, ülkeyi ikisinin arasında taksim ederek doğunun idaresini Muvaffaḳ'a bırakmış, son olarak da Zenci isyanını bastırmasını kendisinden istemiştir.[50] Onun, elde ettiği başarılar ve ulaştığı güç sayesinde zamanla halifeyi gölgede bıraktığı söylenebilir.

Stratejik konumu, Baharat Ticaret Yolu ve verimli Nil Deltası ile ön plana çıkan Mısır eyaletini her bakımdan ileri bir noktaya taşıyan Ahmed,[51] valiliğinin asaleten onaylandığı 259/873 tarihinden itibaren iç işlerinde bağımsız hareket eden güçlü bir vali profili çizmektedir. Bu tarihler, Muvaffaḳ'ın devlet işlerini fiilen üstlendiği yıllara[52] tekabül etmektedir. Baskın bir veliaht ile hâkim olduğu toprakları neredeyse özerk bir statüyle yöneten kudretli bir valinin anlaşmazlığa düşmesi ise uzun sürmeyecektir.

Muvaffaḳ ile Ahmed arasındaki ihtilafın sebebi kaynaklarda ana hatlarıyla yakın olarak verilmektedir. Buna göre Saffârîler[53] ve Zenci isyanı[54] ile başarılı bir mücadele yürüten Muvaffaḳ, 262/876 yılından itibaren Mısır Valisi Ahmed ile anlaşmazlık yaşamaya başlamış ve bu durum ilişkilerin bozulmasına yol açmıştır. Muvaffaḳ, yerine bir vali atamak istemişse de Ahmed'in makamına hiç kimse talip olmamıştır. Zira Ahmed, Irak bölgesindeki komutan ve üst

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/241; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/328; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 4/26.

50 Sıbṭ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 15/428; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/549; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 4/388; Maḳrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 3/313.

51 Mısır'da gerçekleştirdiği idari reformlar, kurum ve müesseseler üzerindeki tasarrufları, bayındırlık faaliyetleri ve iktisadi hayata getirdiği canlılık hakkında bk. Yunus Akyürek, "Mısır'da İlk Dönem Türk İdarî Uygulamaları, Ahmed b. Tûlûn Örneği", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 10 (2017), 30–40.

52 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/241; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/328; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 4/26.

53 Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/516-518; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/290-292; Sıbṭ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 16/5-6; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/332-333; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/568; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/390-391.

54 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/292-295; Ebü'l-Fidâ', *el-Muḫtaṣar*, 2/48; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/332; İbnü'l-Verdî, *Târîḫ*, 1/227; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/390.

düzey bürokratlara düzenli olarak hediyeler göndermekte ve onların çeşitli hizmetlerini görmekteydi. Bunun üzerine Muvaffaḳ, bir mektup göndererek onu azletmekle tehdit etmiştir. Ahmed, cevabi mektubunda onun hakkında oldukça ağır ifadeler kullanınca bu duruma öfkelenen Muvaffaḳ, Mûsâ b. Boğa adlı Türk komutana Mısır'ı ele geçirmesi için talimat vermiştir. Mûsâ'nın Rakka'da konuşlandığı haberini alan Ahmed, Mısır'daki kaleleri güçlendirmiş ve bazı tedbirler almıştır. On ay kadar Rakka'da kalan Mûsâ'nın askerleri, erzakın tükenmesi ve maaş alamamaları sebebiyle isyan etmiş, saklanmak zorunda kalan Mûsâ sonunda Irak'a geri dönmüştür. Bu tehlikeyi atlatan Ahmed'in çokça tasaddukta bulunduğu kaydedilir.[55]

İbn Ḫaldûn ikili arasındaki husumeti daha detaylı bir şekilde aktarmaktadır. Buna göre Zenciler Basra bölgesini ele geçirip hilafet ordularını bozguna uğratınca Halife Mu'temid, sabık Halife Mühtedî tarafından Mekke'ye sürgün edilen Muvaffaḳ'a haber göndererek kendisini göreve çağırdı; oğlu Müfevvaḍ'ın ardından onu ikinci veliaht atadı ve İslâm topraklarını ikisi arasında paylaştırdı. Doğuyu Muvaffaḳ'a verip onu zencilerle savaşmakla görevlendirdi. O da zencilerle savaşmak üzere yola koyuldu. Bu sırada ülkenin doğusunda karışıklıklar baş gösterdi. Valiler vergi toplamaktan aciz kaldılar. Muvaffaḳ da para sıkıntısı çektiğinden şikâyet etti. İbn Ṭûlûn ise Halife Mu'temid'e mal/para göndererek onu kendisine bağlıyordu. Bunun üzerine Muvaffaḳ kendisine para, değerli kumaş, köle ve at göndermesi konusunda Ahmed'i teşvik etmesi için Mütevekkil'in hizmetçisi Naḥrîr'i Mısır'a gönderdi. Ayrıca ona, Ahmed'i tutuklamasını gizlice emretti. Muvaffaḳ (Ahmed ile bazı komutanların) mektuplarını ele geçirdi; bunun üzerine bunların bir kısmını öldürdü, bazılarını ise cezalandırdı. Ahmed ise Naḥrîr'le birlikte ona iki milyon iki yüz bin dinar, köleler ve değerli kumaşlar gönderdi. Sonra da topladığı vergiyi Şâm valisi Anâcûr'un (Amâcûr) güvendiği bir kişiyle birlikte yolladı. Muvaffaḳ, İbn Ṭûlûn'un Naḥrîr'e muamelesine binaen Musa b. Boğa'ya Ahmed'i Mısır'dan uzaklaştırması ve buraya Anâcûr'u ataması için bir emirname iletti. Musa, Anâcûr'a Mısır'a vali olarak atandığını yazılı olarak bildirdi. Fakat Anâcûr, Ahmed'e karşı koyamayınca Musa, Mısır'ı Anâcûr'a teslim etmek üzere yola koyuldu ve Rakka'ya ulaştı. O, Ahmed'i para konusunda

[55] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/305; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/332-333; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/412, 429; Maḳrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 3/317.

sıkıştırdı. Ahmed ise onunla savaşmak üzere hazırlık yaptı. Musa, Rakka'da on ay kaldı. Sonunda askerleri huzursuzluk çıkarıp isyan etti ve kendisinden erzak istedi. Kâtibi de ortadan kaybolunca geri dönmek zorunda kaldı (264/877). Sonrasında Muvaffaḳ, İbn Ṭûlûn'a kendisine gönderdiği parayı az bulduğunu bildirdi; onu azarladı ve tehdit etti. İbn Ṭûlûn ise ona, "Bu iş senin değil, (halifenin oğlu olan) Ca'fer b. el-Mu'temid'indir." şeklinde sert bir cevap verdi. Bu ise Muvaffaḳ'ı kızdırdı ve Halife Mu'temid'den sınır bölgesini (s̲üġūr) korumak için birini görevlendirmesini, İbn Ṭûlûn'un buranın işleriyle ilgilenmediği için bu görevi ona emanet edemeyeceğini söyledi.[56]

Ahmed "Bu iş senin değil, Ca'fer b. el-Mu'temid'indir." sözleriyle muhtemelen ülkenin batısının Ca'fer'in hâkimiyet sahası olduğunu Muvaffaḳ'a hatırlatmış, yine bu bağlamda sadece Ca'fer'e itaat edeceğini vurgulamıştır. O, Muvaffaḳ'ın kendisine doğrudan emir vermesini ve mali kıskaca almasını, diğer Türk komutanları şahsına karşı kışkırtmasını ve nihayet onu azlederek bir başka Türk komutanı yerine Mısır valisi yapmak istemesini yanıtsız bırakmayacaktır.

İbn Ḫallikân (öl. 681/1282), Muvaffaḳ'ın Zenci isyanıyla uğraşmasını fırsat bilen Ahmed'in Dımaşḳ, Şâm bölgesi, Antakya ve s̲üġūr bölgesini ele geçirdiğini kaydetmektedir.[57] Hadisenin arka planı ise diğer kaynaklar eşliğinde anlaşılabilir. Buna göre 264/877'de Dımaşk valisi Anâcûr et-Türkî ölmüş, yerine oğlu vekaleten geçmişti. Ahmed vakit kaybetmeden ona bir mektup göndererek halifenin Şâm ve s̲üġūr bölgeleri iḳṭâ'ını kendisine bıraktığını hatırlattı. Bunun üzerine Anâcûr'un oğlu kendisine itaatini sundu. Böylece Dımaşk'ı kolaylıkla ele geçiren Ahmed ardından Humus, Hama ve Haleb'i aldı.[58] Akabinde Antakya üzerine yürüdü ve vali Sîmâ et-Tavîl'e şehri teslim etmesi halinde kendisini koltuğunda bırakacağını vaat etti. Sîmâ teklifi kabul etmeyince muhasara başladı ve şehir, halkın verdiği istihbarat sayesinde ele geçirildi (265/878).[59] Bu anlatımda Zenci isyanına ve Ahmed'in bu isyandan istifadeyle mezkûr yerleri ele geçirmesine dair herhangi bir bilgi

[56] İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 4/388.
[57] İbn Ḫallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/173.
[58] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/316-317; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/335; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/565; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/396.
[59] Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/543; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/317; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/565; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/396.

bulunmamaktadır. Yine Ahmed'in sözleri esas alındığında, mezkûr yerlerin idaresinin halife tarafından daha önce kendisine iḳṭâ' olarak verildiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle onun, Muvaffaḳ'tan gördüğü baskıya tepki olarak, öncesinde halife tarafından kendisine iḳṭâ' edilen, dolayısıyla da hak sahibi olduğuna inandığı Şâm bölgesi ve bahsi geçen diğer yerleri sulh yoluyla ele geçirdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Ayrıca onun, bu yerler üzerinde hâkimiyet kurmayı bir güvenlik meselesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira Muvaffaḳ -geçtiği üzere- Musa b. Boğa'ya Ahmed'i güç kullanarak Mısır valiliğinden almasını emretmişti. Buna o dönemde mâni olmayı başaran Ahmed bir daha böyle bir tehlike yaşamamak için Mısır'la (Filistin ve Sina Yarımadası üzerinden) kara ve deniz bağlantısı olan Şâm bölgesini ve kuzeyindeki bazı stratejik noktaları Mısır'ın güvenliği açısından ele geçirmeyi elzem görmüş ve bunu güçlü Dımaşk Valisi Anâcûr öldüğünde yapabilmiştir. Ahmed'in bu yerleri ele geçirirken Muvaffaḳ'ın bu sırada Zenci isyanıyla meşgul olmasının onun işini kolaylaştırdığı ise bir gerçektir. Netice itibariyle o, attığı adımlarla Mısır'ın güvenliğini büyük ölçüde sağlamışsa da bundan böyle Muvaffaḳ'ı daha da karşısına almıştır.

Tarsus şehri de Ahmed ile Muvaffaḳ arasında bir başka mücadele alanı olmuştur. Ahmed, Mısır valiliği öncesinde -o zamanlar Abbâsîlerin elinde olmayan- Tarsus üzerine birçok kez sefere çıkmıştı. Mısır'a atandıktan sonra Tarsus'a hâkim olmayı ve buradan bir komutanını (Bizans üzerine) sefere çıkarmayı istiyordu. Muvaffaḳ'tan Tarsus valiliğini muhtemelen bu gayeyle talep ettiyse de o, bunu kabul etmeyip buraya birbiri ardınca valiler görevlendirdi. Fakat bu valiler başarısız oldu. Bu sırada Tarsus için son derece stratejik bir konumda olan Lü'lü'e kalesi halkı (Lü'lü'eliler, Rumların kara ve denizden her taarruzunu gözlemleyip derhal Tarsuslulara ulaştırırlardı), kaleyi Rumlara teslim etmeye karar verdi. Zira Tarsus valisi Erhûz et-Türkî, Lü'lü'e ahalisine vaat edilen para ve erzakı göndermemiş; hatta Tarsuslular tarafından Lü'lü'eliler için toplanan on beş bin dinara da el koymuştu. Buna öfkelenen halk kaleyi Rumlara teslim etti. Haber Halife Mu'temid'e ulaştığında o, buranın idaresinin Ahmed b. Ṭûlûn'a devredilmesine karar verdi (263/876).[60] Bu anlatımdan, Muvaffaḳ'ın Tarsus valiliğini vermediği Ahmed'e halifenin son derece güvendiği; Rumlara karşı güçlü ve

[60] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/308-309; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/421-422; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûm*, 3/31.

güvenilir bir sınır koruması sağlayabileceğini öngördüğü için buranın idaresini kendisine vermeyi uygun gördüğü sonucuna varılabilir. Fakat halifenin bu kararının sözde kaldığı anlaşılmaktadır. Ahmed, Tarsus'un idaresini fiilen üstlenmek üzere hareket etmiş ve Antakya'yı aldıktan sonra buraya geçmiştir. Fakat kalabalık ordusu sebebiyle şehirde fiyatlar yükselince ahali, Tarsus'u terk etmesini ya da sınırlı sayıda bir askerî birlikle ikamet etmesini kendisinden istemiş, o da prestij kaybetmemek adına şehirden ayrılarak Şâm'a dönmek zorunda kalmıştır (264/877).[61]

Ahmed, Şâm'da bulunuyorken Mısır'da yerine vekalet eden oğlu Abbas'ın devlet mallarına el koyarak isyan başlattığı ve Berka'ya gittiği görülmektedir (265/878).[62] Ahmed ise Şâm bölgesindeki işlerini hallettikten sonra kölesi Lü'lü' komutasındaki bir orduyu Rakka'da bırakmış; diğer ordusu ile Harran bölgesi valisi Muhammed b. Otamış et-Türkî'yi ağır bir yenilgiye uğratarak Harran'dan çıkartmıştır. Kendisine bağlı bir ordu ise Muhammed'in kardeşi Mûsâ b. Otamış'ı esir alarak yanına getirmiş, Ahmed de onu Mısır'a götürmüştür (265/878).[63] Cezire bölgesindeki Muvaffaḳ'a bağlı Türk komutanların, onunla mücadele etmeyi sürdürdükleri bu rivayetten anlaşılmaktadır. Oğlu Abbas'ın isyanı ise Muvaffaḳ'la mücadelesini olumsuz etkilemiş olmalıdır.

Bizans ile de eşzamanlı olarak mücadeleye devam eden Ahmed, Diyâr-ı Rûm'a birçok sefer düzenlemiştir. Kölesi Lü'lü' bu bağlamda Rumlarla savaşmış ve pek çok Bizanslıyı öldürmüştür (266/879).[64] Vekili Sîmâ aynı yıl Tarsus halkından oluşan üç yüz kişilik bir askerî birlikle Süġûru'ş-Şâm istikametinde gazaya çıkmış; Hirakl'in topraklarında karşılaştığı yaklaşık dört bin kişilik düşman

61 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/316-317; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/396.

62 Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 244–267; Babasının bütün çabasına rağmen isyanı sonlandırmayan Abbâs; Berberîler, İbâzîler ve Trablus valisi ile girdiği başarısız askerî faaliyetlerin ardından son derece kötü bir vaziyette Berka'ya dönmek zorunda kalmıştır. Babasının gönderdiği orduyla da çarpışan Abbâs yenilmiş ve esir alınarak Ahmed'in yanına götürülmüştür. Ahmed, onu kırbaçlattıktan sonra sarayın bir odasına hapsetmiştir (268). bk. Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/602; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/324-325; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/565-566; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/396.

63 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/317–318; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/571; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/396-397. Ahmed'in kölesi Lü'lü', Re'sü'l-'ayn'da bulunan Mûsâ b. Otamış'ın üzerine yürümüş ve onu esir alarak Rakka'ya götürmüştür (265). bk. Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/551; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/571.

64 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/571.

unsuruyla çarpışmış ve zafer elde etmiştir.[65] 268/881 tarihinde Şâm sınırı istikametindeki yaz seferinde valisi el-Fergânî, Rumlardan çok sayıda kişiyi öldürmüş, birçok esir almış ve bol ganimet ele geçirmiştir.[66] Bu tarihlerde Halife Mu'temid'le olan iyi ilişkileri ve onun tarafından hala Mısır valisi olarak tanınıyor olması Ahmed'in söz konusu mücadeleleri Abbâsîler adına verdiğini göstermektedir.

268/882 Zilkade ayından itibaren Muvaffaḳ'la olan mücadelesinde durum aleyhine dönmeye başlamıştır. Abdülmelik b. Sâlih el-Hâşimî'nin torunlarından Bekkâr adındaki kişi bu yıl Şâm bölgesinde yer alan Selemiyye, Haleb ve Humus'ta İbn Ṭûlûn'a isyan ederek insanları Muvaffaḳ'a bey'ate davet etmiştir. Ahmed'in iki komutanı (İbn Abbâs el-Kilâbî ve Lü'lü'ün gönderdiği Yûz̲er) bu isyana askerî müdahalede bulunmuşsa da başarılı olamamıştır.[67] Yine aynı yıl içerisinde Ahmed'in azatlık kölesi ve komutanı olan Lü'lü' kendisine karşı muhalif tavırlar sergilemiş,[68] bu durum bir süre sonra ayrılıkla neticelenmiştir. El-Cezîre bölgesinin önemli şehirlerine (Humus, Ḳinnesrîn, Haleb, Diyâr-ı Mudar) hâkim olan Lü'lü', Muvaffaḳ'a bir mektup göndererek kendisiyle anlaşmak istediğini bildirmiş, ondan birtakım taleplerde bulunmuş, şartları kabul edilince de o sırada Zenci lideriyle savaş halinde olan Muvaffaḳ'a katılmak üzere harekete geçmiştir (269/882).[69]

Bu noktada Muvaffaḳ'ın tavrını da analiz etmekte fayda vardır. Merkezî idarelerde sistemin, karizmatik valiler, bürokratlar ve komutanlar gibi nüfuz sahibi aktörlerin elde ettikleri güç, şöhret ve destekleyici kitlesi temelinde gelecekte potansiyel sorunlar teşkil edebilecekleri öngörüsüyle, çeşitli gerekçelerle görevden alma, rütbe indirimi, azil, hapis veya infaz gibi yaptırımlara başvurduğu bilinmektedir. Buna mukabil bahsi geçen aktörlerin de sistem üzerinde egemenlik tesis etme ve bu durumu sürdürme yönünde çaba gösterdikleri tarihsel bir olgudur. Aynı durum Sâmerrâ döneminde

[65] Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/553; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/336.

[66] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/373; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/580.

[67] Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/611; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/372.

[68] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/372; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 4/393; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûm*, 3/44

[69] Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 305–308; Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/614; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/393-394. On dört yıl, dört ay, altı gün süren bu isyan Lü'lü' ve askerlerinin verdiği güçlü destek sayesinde bastırılabilmiş, isyanın lideri öldürülmüştür (Safer 270). Ayrıntı için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/399-400; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/584-585; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/413.

de yaşanmıştır.[70] Muvaffaḳ'ın tavrı bu açıdan değerlendirildiğinde, onun yaşanılanları göz önünde bulundurduğu ve bir devlet adamı duruşu sergilediği söylenebilir.[71] Nitekim Ahmed'in sağlığında vekil olarak bıraktığı (269/882), ölümü ile de ileri gelenler ve komutanlar tarafından yerine geçirilen oğlu Ḫumâreveyh'in, Azerbaycan Türk Valisi -Abbâsîlere karşı verdiği mücadele ile Sâcoğulları isimli yerel hanedanı kuran- Muhammed b. Ebi's-Sâc ile ittifak kurarak Abbâsîlere Şâm bölgesinde zor anlar yaşatması[72] aslında Muvaffaḳ'ın endişelerinde haklılık payı olduğunu göstermektedir.

Muvaffaḳ'ın, Mısır için bir tehdit olarak algıladığı Rüstemîleri,[73] gücünden çekindiği Ahmed'i azledip yerine itaatkâr bir Türk vali atayarak ve bu valinin Ağlebîlerle[74] iş birliğini temin ederek engellemeyi planladığı da söylenebilir.

Muvaffaḳ, Sistân bölgesi üzerinde hâkimiyet kuran Saffârî ailesi lideri Ya'ḳūb b. Leys eṣ-Ṣaffâr (öl. 265/879) ve yerine geçen kardeşi 'Amr b. Leys ile de eş zamanlı benzer problemler yaşamıştır.[75] Bu nedenle onun İbn Ṭûlûn ve oğlu Humâreveyh'e karşı takındığı tavrı Abbâsî devlet politikasının bir parçası olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

70 Abbâsî Devleti için de aynı durum söz konusudur. Sâmerrâ döneminde, Türk komutanların Mütevekkil'den başlayarak Abbâsî halifelerine karşı sergiledikleri menfi tavır ve eylemlere, araştırmanın Giriş bölümünde (15-19. dipnotlarda) kısaca değinilmiştir.

71 Türk komutanlar Sâmerrâ dönemi sonrasında da aynı tavrı sürdürmüşlerdir. Halife Muktedir-Billâh'ın halife olmasıyla (295/908) devlet işlerinde nüfuzları yeniden artmaya başlayan Türk komutanların, halifelerle ve birbirleriyle olan mücadeleleri devleti son derece zayıf duruma düşürmüştür ve bu karmaşadan istifade eden Şiî Büveyhîler sonunda Sünnî başkenti Bağdat'a girmiş ve burayı yaklaşık 110 yıl boyunca ellerinde bulundurmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Emîrü'l-Ümerâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/158–159; Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 47–49.

72 Ahmet Ağırakça, "Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/348–349.

73 (Hâricî-İbâzî) Rüstemîler Devleti (160/777-296/909), Ahmed'in hâkimiyetindeki Mısır'ın batısına zaman zaman saldırılarda bulunuyordu. bk. Nadir Özkuyumcu, "Rüstemîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/295–296.

74 Ağlebî ailesi, Abbâsîler adına Hârûnürreşîd'den itibaren İfrikiyye (Tunus) toprakları valiliğini yürütmekteydi. bk. Abdülkerim Özaydın, "Ağlebîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/475-476.

75 Erdoğan Merçil, "Saffârîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/464.

Özetle, Ahmed'in Mısır'da son derece güçlü bir konum kazanması, Halife Nâibi Muvaffaḳ'ı ileriye yönelik endişelendirmiş ve sathi bahanelerle onu ivedi olarak görevden almak için birtakım somut adımlar atmak zorunda kalmıştır. Ahmed'in bundan sonraki radikal sayılabilecek tavır değişikliğinde kuşkusuz bu adımların etkisi büyük olmuştur. Bundan böyle o, Muvaffaḳ'a karşı başlattığı muhalefetin dozunu her geçen gün arttıracaktır.

5. Halife Mu'temid'in Ahmed'i Azletmesi ve Arka Planı

Halife Mu'temid, İbn Ṭûlûn'a gönderdiği bir mektupta Muvaffaḳ'ı gizlice şikâyet etmişti (269/882). Buna göre Muvaffaḳ yönetim işlerini (tamamen) ele geçirmişti. Halifeden bağımsız emir ve yasaklar veriyor, heyetler kendisiyle temasa geçiyor, ḫarâc vergileri ona gönderiliyor ve valiler onun tarafından atanıp görevden alınıyordu. Ahmed cevabi mektubunda halifeyi Mısır'a davet ederek ona yardım vaadinde bulundu ve buluşma noktası olarak belirlediği Rakka'da kendisini karşılamak üzere asker gönderdi. Halife de Muvaffaḳ'ın Zenci isyanı ile uğraşmasını fırsat bildi ve bazı komutanlarını yanına alarak avlanma bahanesiyle Sâmerrâ'dan ayrıldı (Cemâziyelevvel 269/Kasım 882). Fakat Musul ve el-Cezîre valisi İshâk b. Kündacık, Muvaffaḳ'ın veziri konumundaki Sa'îd b. Muhalled'in emriyle, topraklarına giren bu kafiledeki Türk komutanları bir hileyle tutukladı, pranga vurdu ve bütün mallarına el koydu. İshâk, o sırada birden fazla isyanla uğraşmak zorunda olan Muvaffaḳ'a karşı bu teşebbüsü sebebiyle halifeyi ayıpladı; ardından da onu ve mezkûr komutanları Sâmerrâ'ya götürerek Muvaffaḳ'a teslim etti (5 Şâban 269/17 Şubat 883). Hadiseyi haber alan Ahmed, hutbelerde Muvaffaḳ'ın adının zikredilmesini ve ona dua edilmesini yasakladı. Ayrıca ismini ṭırâzlardan kaldırdı. Bu duruma öfkelenen Muvaffaḳ önce Halife Mu'temid'e, dâru'l-'âmme (yönetim merkezi) ile minberlerde Ahmed b. Ṭûlûn'a lanet okumasını bir mektupla bildirdi. Halife de dâru'l-'âmmede İbn Ṭûlûn'a lânet okudu ve minberlerden onun lanetlenmesini emretti. Bunun üzerine oğlu Ca'fer el-Müfevviḍ, Bağdat Cuma Camii'ne gitti ve minberden İbn Ṭûlûn'a lanet okudu. Muvaffaḳ, İbn Kündac'a yaptıklarından ötürü teşekkür etti, ardından İbn Ṭûlûn'un Bâbü'ş-Şemâşiyye'den İfrîkiyye'nin en uzak noktasına kadar sahip olduğu bütün makam ve yetkileri kendisine verdi ve son olarak onu şurṭa-i ḫâssanın (emniyet ve asayişi sağlayan teşkilatın) başına getirdi (269/883). Aslında halife, Ahmed'e lanet okumayı istememiş, bunu Muvaffaḳ'ın emri ile yapmak

zorunda kalmıştır.[76] İbnü'l-Esîr, "Zira halifenin gönlü Ahmed'e yatkındı."[77] diyerek taraflar arası ilişkilerin mahiyetini ortaya koymaktadır.

Mısır valiliği ile bütün görev ve yetkilerinden azledilmesi, üstelik hilafet merkezlerinde okunan hutbelerde lanetlenmesi şüphesiz Ahmed'in büyük prestij kaybına uğramasına yol açmıştır.

Ahmed'in, bu hadiseden sonra kontrolü kaybettiği söylenebilir. Belevî ve Kindî'nin kaydettiğine göre o, Muvaffaḳ ve İshâk b. Kündac'ın yaptıklarını öğrenince Şâm'a döndü ve valilerine; kadıları, fakihleri ve eşrafı toplamalarını birer mektupla emretti. Halifenin başına gelenler ve son durumu hakkındaki mektubu ise Mısır'a ulaştı ve halka okundu. Mektupta, Muvaffaḳ'ın halifeye olan bey'atini bozduğu, onu esir aldığı ve Ahmed b. Hatib'in evinde onu kendisine karşı kışkırttığı, Mu'temid'in bu sebeple son derecede zor durumda kaldığı ve şiddetle ağladığı geçiyordu. Sonra(ki) cuma günü irat edilen hutbelerde, halifeye yapılanlar cemaate anlatıldı ve ona, "Allah'ım! Halifeyi, kendisini kuşatanlardan ve zulmedenlerden koru." şeklinde dua edildi. Bu sırada Mısır'dan Bekkâr b. Ḳuteybe ve pek çok âlim Şâm'a, Ahmed b. Ṭûlûn'un yanına ulaştı. Şâm halkı ve s̲üġūr halkının da hazır bulunduğu geniş katılımlı toplantıda Ahmed, Halife Mu'temid'e muhalefet ettiği ve onu kısıtladığı için Muvaffaḳ'ı veliahtlıktan azletmelerini kendilerine emretti. Bunu şu sözleriyle vurguladı: "Muvaffaḳ itaatten çıktı ve zimmet ehlinden beri oldu. Bu sebeple ümmetin ona karşı cihad etmesi vacip olmuştur." Bekkâr b. Ḳuteybe, Muhammed b. İbrahim el-İskenderânî ve Fehd b. Musa dışında orada bulunanların tamamı onun sözlerini tasdik etti.[78] Bu duruma öfkelenen Ahmed, 246/860 tarihinden itibaren Mısır kadılığı vazifesini yürüten Bekkâr'ı zindana attırdı. Saygın kişiliğiyle tanınan Kadı Bekkâr burada vefat etmiş, Mısır kadılık makamı kendisinden sonra üç yıl boyunca boş kalmıştır.[79]

[76] Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 280, 289-294, 298–300; Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/620-621, 627; Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 168; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/394-395, 397; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/337-338; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/582; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/412-413, 429.

[77] bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/397.

[78] Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 294–298; Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 169.

[79] İbn Abdilḥakem Ebü'l-Kāsım, *Fütûḥu Mışr ve aḫbâruhâ*, thk. Muhammed el-Huceyrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1416), 267; Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 316–317; İbn 'Asâkir, *Târîḫ*, 10/371; İbn Ḫallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/279-280; Ẕehebî, *Târîḫu'l-İslâm*, 20/32-33; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/595-596.

Muvaffaḳ'ın, Ahmed'e beddua etme noktasında halifeye emir vakide bulunması, yine halifenin baskı neticesi onu azledip bütün yetkilerini İbn Kündac'a vermesi Ahmed'i böyle bir misilleme yapmaya sevk etmişse de onun, Halife Mu'temid'i Mısır'a davet ettiği unutulmamalıdır. Ahmed'in himâyesi altındaki bir Abbâsî halifesinin, Memlûkler Devleti'nin himayesindeki siyasi nüfuzdan yoksun ve son derece kısıtlı yetkilere sahip Abbâsî halifeleriyle benzer statüde[80] olacağı ise güçlü bir ihtimaldir. Sonuç olarak, hilafet makamının Bağdat'tan Serra'ya nakliyle ortaya çıkan sorunların farklı boyutlarda yaşanmaması için Muvaffaḳ'ın bu noktada yukarıdaki tedbirleri aldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Ahmed attığı bu radikal adımdan sonra dinî ve stratejik önemi haiz Mekke'yi ele geçirmek ve Tarsus üzerindeki hâkimiyetini pekiştirmek istemiştir.

6. Mekke'yi Ele Geçirmek İstemesi ve Ölümü

Ahmed bir süre sonra Mekke'yi ele geçirme teşebbüsünde bulunmuştur. Ka'be'de okunan hutbelerde isminin halifeyle birlikte tekrar anılmasını sağlamak ve böylece onunla barışık olduğunu göstermek, İslâm coğrafyasının her noktasından hac ve umre için buraya gelen ziyaretçilere hizmet ederek toplum nazarında kaybettiği itibarı yeniden kazanmak hedefleri arasında zikredilebilir.

O, bu bağlamda Mekke'ye iki komutanıyla birlikte bir süvari ve bir de piyade birliği göndermiştir (269/883). Mekke valisi Hârûn b. Muhammed ise Ahmed'in askerlerinden korktuğu için şehirden ayrılmıştır. Bu sırada Muvaffaḳ'ın gönderdiği Ca'fer en-Na'mûdî adlı komutan Mekke'ye ulaşmış; Hârûn kendisine bağlı bir toplulukla onu karşılamış ve böylece gücünü arttırmıştır. Horasan halkı da Ca'fer'e destek verince, Mekke vadisinde yapılan savaşta İbn Ṭûlûn'un iki yüz kadar askeri öldürülmüş, diğerleri hezimete uğramış, mallarına ise el konulmuştur (269 Zilkade/883 Haziran). Ardından Ka'be'de irat olunan hutbede İbn Ṭûlûn'a lanet okunmuştur.[81]

Ahmed aleyhine gelişmeler 269/883 yılı boyunca sürmüştür. Buna göre İbn Ṭûlûn'a bağlı olan Ḫalef, Şâm bölgesine bir saldırı

[80] Abdullah Mesut Ağır, "Memlûk Sultanlarının Gölgesi Altında Hilâfet Kurumu", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2011), 645–651.

[81] Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 298; Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/651-652; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/395; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/583; İbn Ḫaldûn, *el-'İber*, 3/412.

düzenlemiş ve Şâm Valisi Bâzmâr el-Hâdim'i hapsetmişti. Fakat halktan bir grup harekete geçerek Bâzmâr'ı hapisten kurtardı. Ḫalef ise kaçmak zorunda kaldı. Bölge halkı bu hadiseden sonra İbn Ṭûlûn'a hayır dua etmeyi bırakmış, hatta minberlerden kendisine lanet okumuştur. Ahmed gelişmeler üzerine ordusuyla Ezene'ye (Adana)[82] gelmiştir. Fakat Yâzmân ve Tarsus halkının direnişi karşısında bir şey yapamamış ve bir süre sonra buradan Humus'a, daha sonra da Dımaşḳ'a geçmiştir.[83]

Alınan başarısızlıklar Ahmed'in siyasi rakiplerini cesaretlendirmiştir. Buna göre 270 Şevval/884 Nisan ayında halifeye bağlı olan Musul hâkimi İshâk b. Kündâc, İbn Ṭûlûn'a bağlı Rakka hâkimi İbn Da'bâş'ın üzerine yürümüştür.[84]

Tarsus hâdimi Yâzmân (Bâzmâr, Bâzmân) başkaldırıp nâibini tutuklayınca (270/884) İbn Ṭûlûn ordusuyla üzerine yürümüş ve şehri kuşatmıştır. Ancak Tarsuslular direnince Antakya'ya dönmek zorunda kalmıştır. Burada hastalanan Ahmed deniz yoluyla Mısır'a götürülmüş fakat kurtarılamayarak Mısır'a atanmasının 26. yılında vefat etmiştir (270/884).[85]

7. Ahmed b. Ṭûlûn, Bağımsız Bir Devlet Kurmayı Hedeflemiş midir?

Ahmed'in genel hayatı ve Mısır valiliği dönemi değerlendirildiğinde onun, Abbâsî hilafetine başkaldırdığı, halifeyi tanımadığı ve bağımsız bir devlet kurmaya çalıştığı söylenemez. Bazı kaynaklarda "Ṭûlûnîler Devleti[86]" ifadesinin kullanılması bu gerçeği değiştirmemektedir. Çünkü müstakil bir devlet için (uğruna mücadele edilen) bir toprak parçası, burada (uzun zamandır) yaşayan yerel bir halk ve iç-dış egemenliği ülkü haline getirmiş bir millet olması gerekir.[87] Hâlbuki Mısır, siyasi açıdan Abbâsîlere bağlı olan ve Ahmed'in vali-

82 Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 311.

83 Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 308–312; Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/613-614; Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 168; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/396.

84 Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/667; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/411.

85 Belevî, *Sîretü Aḥmed*, 310–316; Ṭaberî, *Târîḫ*, 9/666; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 7/408; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/339; Ẕehebî, *Târîḫu'l-İslâm*, 20/35; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/587; İbn Ḫaldûn, *el-'Îber*, 3/413.

86 Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 160–187; İbnü'l-'İbrî, *Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel*, thk. Anton Salihanî el-Yesû'î (Beyrut: Dâru'ş-Şark, 1412/1992), 154; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/335, 339; Ẕehebî, *Târîḫu'l-İslâm*, 22/222; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûm*, 3/134, 139.

87 Ömer Özkaya, "Devlet Olgusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 8/16 (2020), 327–330.

liğini yürüttüğü bir eyalettir. Ne Ahmed'in ne de varislerinin buna aykırı bir beyanı kaynaklarda geçmektedir. İkinci olarak Mısır'ın nüfusu o dönem için Kıbtîlerin ekseriyeti teşkil ettiği kozmopolit bir yapı arz etmektedir.[88] Türkler ise buraya daha çok askerî gayelerle, Abbâsî halifeleri tarafından belli sayıda iskân edilen, bu sebeple de demografik yapıda çok az yer aldığı anlaşılan bir unsurdur. Ahmed'in okuttuğu hutbelerde dönemin halifesinin isminin zikredilmesi, bastırdığı "Ahmedî" ya da "Ṭûlûnî" olarak bilinen dinarların üzerinde halifenin isminin yazıyor olması da[89] İbn Ṭûlûn'un Abbâsî hilafetine olan bağlılığını gösterir bir başka delildir.

Sonraki yüzyıllarda farklı coğrafyalarda hüküm süren güçlü Türk hükümdarlarının Abbâsî halifelerine çeşitli boyutlardaki bağlılığı ortada iken;[90] ilgili yerlerde değinildiği üzere yaşadığı zaman, aldığı eğitim, içerisinde bulunduğu kültür, Abbâsî halifelerine sevgisi, sadakati ve son olarak Abbâsîlere verdiği hizmetler göz önüne alındığında Ahmed'in, mezkûr Müslüman Türk hükümdarlarından farklı bir tutum sergileyerek Mısır'da bağımsızlığını ilan edip bir Türk devleti kurduğunu ifade etmek[91] mümkün değildir.

Sonuç

Bu çalışma, Abbâsî Devleti'nin Sâmerrâ döneminde Türk unsurun siyasî ve askerî yükselişini ve bu bağlamda Mısır Valisi Ahmed b. Ṭûlûn'un hilafet merkeziyle olan çalkantılı ilişkisini ele almıştır. Araştırma sonucunda ulaşılan temel netice, Mısır'da önemli bir güç elde eden Ahmed b. Ṭûlûn'un, kavramsal anlamda Abbâsî Hilafeti'nden bağımsız bir devlet kurma amacı gütmediğidir. Bazı kaynak-

88 DİA, "Kıptîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/423.

89 Nadir Özkuyumcu, "Tolunoğulları", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/234.

90 Bazı İdil (Volga) Bulgar, Karahanlı ve Gazneli hükümdarlarının dönemin Abbâsî halifeleri ile olan pozitif ilişkileri hakkında bk. İhsan Arslan, "İlk Türk-İslâm Devletleri'nin Abbâsî Hilâfetiyle Münasebetleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013), 94–103; Bazı Anadolu Selçuklu hükümdarlarının Abbâsî halifesi Nâsır lidinillâh ile olan olumlu münasebetleri için bk. Fatih Güzel, "Nâsır Li-Dînillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyetine Genel Bir Bakış", *İSTEM* 26 (2015), 48.

91 Merçil, bu kanaate sahip olanları zikretmektedir. bk. Erdoğan Merçil, "İlk Müslüman Türk Devletleri Tarihi Hangi Devlet İle Başlamalı?", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* (2000), 303–304; Nuri Yücel, "Mısır'da Türk Dili ve Kültürünün İlk İzleri", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 41 (2011), 93. Son dönemde de İbn Ṭûlûn'un Mısır'da bağımsız bir devlet kurduğu zikredilmiştir. bk. Mehmet Emin Şen, *Abbâsilerin İkinci Döneminde Siyasi ve Kültürel Alanda Türkler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 259.

larda "Ṭûlûnîler Devleti" ifadesinin geçmesi fiilî bir otonomiye (özerklik) işaret etmekle birlikte, resmî bir bağımsızlığı yansıtmamaktadır.

Ahmed'in Abbâsî halifeleri ile doğrudan bir sorun yaşadığı tespit edilememiştir. Hutbelerde ve sikkelerde dönemin halifesinin ismine yer vermesi, hilafet kurumuna bağlılığının en somut göstergesidir.

Ahmed asıl mücadelesini devletin fiilî yöneticisi ve halife nâibi olan Muvaffaḳ'a karşı vermiştir. Muvaffaḳ, onun artan gücünü merkezî otorite için potansiyel bir tehdit olarak algılamış ve bu nedenle kendisini görevden almak için radikal adımlar atmıştır. Yerine Anâcûr et-Türkî'yi atamak istemesi ise aslında onun Türk komutanlarla ilkesel bir problem yaşamadığının kanıtıdır.

Ahmed'in Şâm bölgesini ele geçirmesi, Muvaffaḳ'a karşı siyasî manevraları ve nihayet Mekke'yi zapt etme teşebbüsü gibi eylemlerinin, önceden planlanmış bir bağımsızlık projesinden ziyade, Muvaffaḳ'ın baskısına karşı gelişen tepkisel tutumlar olduğu söylenebilir.

Özetle, Ahmed'in Mısır'da tesis ettiği siyasi teşekkül; burada otonomi elde etmeyi başaran güçlü bir valinin, merkezî otoriteyle olan ilişkileri zamana ve şartlara göre değişkenlik gösteren, hilafet kurumunun gerçek temsilcisi olan Halife Nâibi Muvaffaḳ'ın iradesine rağmen "fiilî bir otonomi" olarak tavsif edilebilir. Yine de iki kıtayı birleştiren, Baharat ticaret yolunun kara ve deniz yoluyla Ortadoğu ve Avrupa'ya açıldığı, Nil Deltası gibi son derece verimli topraklara sahip Mısır gibi jeo-stratejik önemi hâiz bir eyalette uzun bir süre vali statüsünde görev yapmanın Ahmed'e belirgin bir öz güven kazandırdığı ve bu doğrultuda politikalar izlediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

Ağır, Abdullah Mesut. "Memlûk Sultanlarının Gölgesi Altında Hilâfet Kurumu". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2011), 637–651.

Ağırakça, Ahmet, "Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Akyürek, Yunus. "Mısır'da İlk Dönem Türk İdarî Uygulamaları, Ahmed b. Tûlûn Örneği". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 10 (2017), 25–47.

Arslan, İhsan. "İlk Türk-İslâm Devletleri'nin Abbâsî Hilâfetiyle Münasebetleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013), 93–106.

Arslan, İhsan. "Türklerin Nüfûzu Altında Abbâsî Hilâfetinin Görünümü (Sâmerrâ Dönemi)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2022), 387-410. https://doi.org/10.17120/omuifd.1144386.

Belâẕürî. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zükkâr – Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Belevî, Abdullah b. Muhammed. *Sîretü Aḥmed b. Ṭûlûn*. thk. Muhammed Kürd Ali. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 1358/1939.

Demirci, Mustafa, "Sâmerrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

DİA, "Kıptîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/423-425. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Ebü'l-Fidâ'. *el-Muḫtaṣar fî târîḫi'l-beşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseynî, 1325/1906.

Elçibey, Ebülfez. *Tolunoğulları Devleti*. thk. Fazil Gezenferoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.

Fesevî. *el-Ma'rife ve't-târîḫ*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.

Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 47–72.

Güzel, Fatih. "Nâsır Li-Dînillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyetine Genel Bir Bakış". *İSTEM* 26 (2015), 39–58.

Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ. *Târîḫu Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.

İbn 'Abdirabbih. *el-'İḳdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1404/1983.

İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kāsım. *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Abdilḥakem Ebü'l-Kāsım. *Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ*. thk. Muhammed el-Huceyrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1416.

İbn Ḥabîb, Muhammed b. Ḥabîb. *el-Muḥabber*. thk. Eliza Lichtenstater. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.

İbn Ḫaldûn. *Kitâbü'l-'İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḫaber fî târîḫi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âṣarahüm min zevi'ş-şe'ni'l-ekber*. thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1987.

İbn Ḫallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naḳl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1415/1994.

İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Ḳuteybe. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrî, 1413/1992.

İbn Miskeveyh. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*. thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959.

İbn Taġrîberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mıṣr ve'l-Ḳāhire*. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrî, 1. Basım, 1351/1932.

İbn Zebâle. *Kitâbü'l-Medîne ve aḫbâruhâ (Aḫbârü'l-Medîne)*. thk. Salah Abdülaziz Zeyn Selame. Medine: Merkezü Buhûs ve Dirâsâti'l-Medîneti'l-Münevvere, 1424/2003.

İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn. *Târîḫu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1417/1996.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntaẓam fî târîḫi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ – Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1412/1992.

İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîḫ*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1385/1965.

İbnü'l-'İbrî. *Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel*. thk. Anton Salihanî el-Yesû'î. Beyrut: Dâru'ş-Şark, 1412/1992.

Kindî, Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbü'l-Vülât*. thk. Muhammed Hasen – Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmî, 1424/2003.

Maḳdisî, Muṭahhar b. Ṭâhir. *el-Bed' ve't-târîḫ*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
Maḳrîzî. *el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr bi-(fi) ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṯâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmî, 1418/1997.
Merçil, Erdoğan, "Saffârîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35/464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
Merçil, Erdoğan. "İlk Müslüman Türk Devletleri Tarihi Hangi Devlet İle Başlamalı?". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* (2000), 299-304.
Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.
Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmî, 1423/2002.
Özaydın, Abdülkerim, "Ağlebîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1/475-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
Özkaya, Ömer. "Devlet Olgusu Üzerine Bir Değerlendirme". *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 8/16 (2020), 317–352.
Özkuyumcu, Nadir, "Rüstemîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
Özkuyumcu, Nadir, "Tolunoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 41/233-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
Saylık, Mutlu. "Ebû Ahmed Talhâ El-Muvaffak-Billâh'ın (ö. 278/891) Abbâsîler Tarihindeki Yeri ve Önemi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2022), 207–233.
Sıbṭ İbnü'l-Cevzî. *Mirʾâtü'z-zamân fî târîḫi'l-aʿyân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemî, 1434/2013.
Süyûṭî. *Ḥüsnü'l-muḥâḍara fî târîḫi Mısr ve'l-Ḳâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ el-Kütübi'l-Arabî, 1387/1967.
Şen, Mehmet Emin. *Abbâsilerin İkinci Döneminde Siyasi ve Kültürel Alanda Türkler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
Şeşen, Ramazan. *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2001.
Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
Terzi, Mustafa Zeki, "Ordu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 33/357-362. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
Ya'ḳûbî. *Târîḫu'l-Ya'ḳûbî*. thk. Abdülemîr Mehnâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-Aʿlemî, 1431/2010.
Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
Yıldız, Hakkı Dursun, "Bermekîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 5/517-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
Yıldız, Hakkı Dursun. *İslâmiyet ve Türkler*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
Yıldız, Hakkı Dursun, "Emîrü'l-Ümerâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 11/158-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
Yücel, Nuri. "Mısır'da Türk Dili ve Kültürünün İlk İzleri". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 41 (2011), 91–106.
Ẕehebî. *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.

❁ ❁ ❁

SİYONİZM VE ANTİ-SİYONİZM: HAHAMLARIN PERSPEKTİFİNDEN İSRAİL-FİLİSTİN SORUNU*

Serkan SAYAR**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 29 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 15 Temmuz 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Sayar,Serkan. "Siyonizm ve Anti-Siyonizm: Hahamların Perspektifinden İsrail-Filistin Sorunu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 945-971.

DOI: 10.33415/daad.1708597

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 29 May 2025, **Accepted:** 15 July 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Sayar,Serkan. "Zionism and Anti-Zionism: The Israel-Palestine Question from the Rabbis' Perspective". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 945-971.

DOI: 10.33415/daad.1708597

❋❋❋

Öz

XIX. yüzyılın sonlarında antisemitizm ve asimilasyon sorunlarına yanıt olarak gelişen Siyonizm, tarihsel ve dinî referanslar doğrultusunda Filistin'de ulusal bir yurt kurma hedefi geliştirmiştir. İlk Siyonist kongrede kabul edilen bu hedef, Balfour Deklarasyonu ile İngiliz hükümetinin desteğini almış ve 1948'de hayata geçirilmiştir. Ancak Siyonizm'in seküler milliyetçi düşünce üzerine inşa edilmesi, hahamlar arasında görüş ayrılığına neden olmuştur. Siyonizm'i mesihî sürecin bir aşaması olarak değerlendiren hahamlar, İsrail'i ve genişlemeci politikalarını meşrulaştırıcı bir tutum takınırken; karşıt görüşe sahip hahamlar, teolojik ve top-

* Bu çalışma Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu II'de sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "7 Ekim İsrail-Hamas Çatışması Bağlamında Hahamların Siyonizm'e Bakışı Üzerine Bir Değerlendirme" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. / This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "An Evaluation of the Rabbis' Perspective on Zionism in the Context of the October 7 Israel-Hamas Conflict", orally delivered at the History of Religions Graduate Symposium II.

** Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Kırıkkale, Türkiye, serkansayar@hotmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-2716-1966/ Ph.D., National Ministry of Education, Kırıkkale, Türkiye, serkansayar@hotmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-2716-1966.

lumsal gerekçeler ile Siyonist ideallere ve şiddete karşı çıkmışlardır. Bu nedenle, İsrail-Filistin çatışmasında din adamlarının belirleyici role sahip olduğu tezinden hareketle kaleme aldığımız bu çalışmada, geleneksel görüşe sahip hahamların eleştirileri karşıt görüşe sahip hahamların teolojik argümanları ile karşılaştırılarak, İsrail-Filistin meselesinin temelinde yer alan teo-politik unsurların ele alınması amaçlanmıştır. Modern dönem ile sınırlandırılan çalışma, tarihî fenomenolojik yöntem ile ele alınmış ve politik söylemlerin din dili ile meşrulaştırılması 7 Ekim saldırıları üzerinden açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, İsrail-Hamas Çatışması, 7 Ekim Olayları, Haham Görüşleri.

Zionism and Anti-Zionism: The Israel-Palestine Question from the Rabbis' Perspective

Extended Abstract

The Palestinian issue is one of the most important problems that has occupied the world agenda from the past to the present. The Zionist movement, which developed as a reaction to the rising antisemitism and the threat of assimilation in nineteenth-century Europe, played an essential role in the emergence of this problem. Rejecting the apocalyptic expectation of salvation, which occupies a central place in traditional Jewish theology, Zionism aimed to solve the Jewish question with a human-centered nation-building project and developed the goal of establishing a national homeland in Palestine. This goal, supported by historical and religious references, was pursued through a perspective that disregarded the presence of the Arab population living in Palestine. In the first phase, Zionist Jews settled in the Palestinian territories in small groups and tried to consolidate their presence in the region by purchasing land and establishing agricultural settlements. However, over time, the increase in the Zionist population began to be perceived as an existential threat by the local population. In particular, the Balfour Declaration of 1917, which supported the establishment of a national homeland in Palestine, paved the way for the political and demographic transformations that underpinned the Israeli-Palestinian conflict. As a matter of fact, the British occupation of Palestine, which was part of the Ottoman Empire, on December 11, 1917, not only led to a change in the existing political dominance over the region, but also paved the way for the implementation of Zionist policies based on war and violence. The Zionist Jews, who gained power in the region with the British domination of Palestine, established an independent state in 1948. Founded under the leadership of David Ben-Gurion, Israel was built on secular Zionist thought that embraced modern values and was positioned as an outpost representing Western values in the Middle East. However, since the establishment of the State of Israel, Jewish clerics have played an essential role in both the legitimization of state violence and the articulation of anti-violence discourses. Most recently, in response to the October 7 attacks, 43 rabbis, who were at the forefront of the justification of the attacks carried out by Israel, shared a statement justifying the bombing of the Shifa Hospital, while a significant number of rabbis with opposing views made statements condemning the military operations carried out on the directives of the Israeli government. For this reason, the perspectives of Jewish clergy—both in the founding of the State of Israel and in the formulation of state policies, as well as in anti-Israeli discourse and criticism—are of critical importance for understanding the internal plurality within the Jewish community and for identifying the ideological and theological foundations

underlying the Israeli-Palestinian conflict. In this context, the study was discussed in the context of rabbinic views. It was limited to the modern period, which forms the basis for understanding the relationship between Jewish tradition and violence. The study, which deals with the Palestinian issue through historical and contemporary issues, aimed to address the theo-political elements underlying the Palestinian issue by comparing the criticisms of the rabbis with the traditional view, with the theological arguments of the rabbis with the opposing view.

Many academic studies have been conducted on the Israeli-Palestinian issue. These studies have examined the history of Palestine and Zionism and analyzed the conflicts between Zionist Jews and Muslim Arabs in the Palestinian territories. In these works, Zionist ideology has been expressed with various arguments as the fundamental cause of the conflicts occurring in Palestine. In this context, the main difference of our study from previous studies is that it directly addresses the Israeli-Palestinian conflict within the framework of rabbinic views and explains the legitimization of political discourses through the language of religion, through the October 7 attacks. While discussing the issue, the fundamental difference between traditional Jewish belief and Zionist ideology was emphasized. Then, the Zionist and anti-Zionist viewpoints were summarized by including rabbinic opinions. Thus, the theological approaches underlying the ongoing conflicts between the Arabs and Jews in Palestine have been analyzed.

The study's main findings are as follows: The Israeli-Palestinian conflict is a complex issue that is not only political and military, but also religious and theological. The clergy on the nationalist right wing significantly influences the growth of this conflict. In particular, the strengthening of the restorative messianic understanding has been the source of an exclusionary attitude towards the Arabs living in the Palestinian territories. On the other hand, the difference of opinion within the Jewish tradition on the legitimacy of Zionism has caused deep debates since the emergence of the Zionist movement. Until 1948, debates focusing on the legitimacy of Zionist ideals, though diminished by the gains achieved in the 1967 Arab-Israeli War, remained the central focus of discourse. In this context, certain prominent rabbis bridged secular Zionist ideology and Jewish tradition, thereby contributing both to the realization of Zionist ideals and to the legitimization of violence emerging from Zionist ideology. As a result, when the rabbinic opinions of the rabbis who stood for and against Israel in the October 7 attacks are evaluated together, it is seen that Zionist ideology and Zionist Jews, not Jews and Judaism, are the leading cause of the violence in the Palestinian territories.

Keywords: History of Religions, Judaism, Israel-Hamas Conflict, October 7 Events, Rabbinic Views.

Giriş

İsrail-Filistin sorunu, modern dönemde ortaya çıkan en büyük anlaşmazlıklardan biri olarak kabul edilir. XIX. yüzyılın sonlarında Siyonist ideolojinin güçlenmesi ile başlayan bu sorun, barışa yönelik girişimleri engelleyen genişlemeci politikalar ve güç kullanımına

dayalı militarist uygulamalar ile büyüyerek Filistin halkının kendi toprakları üzerinde mevcut varlığını tehdit eden teolojik ve politik bir çatışmaya dönüşmüştür.

Bu çatışmanın derinleşmesinde, Rabbânî Yahudilik döneminde hâkim olan siyasi edilgenlik ile modern dönemde belirleyici hâle gelen askerî pragmatizm arasında oluşan paradigmatik kırılma, merkezî bir rol oynamıştır. Zira, milattan sonra I. ve II. yüzyıllarda Roma'ya karşı gerçekleştirilen isyanların başarısızlıkla sonuçlanması, özellikle Mâbedin yıkılması, siyasi iktidarın ortadan kalkması ve sürgün, Rabbânî Yahudiliğin güç kullanımı ile ilgili tutumunun şekillenmesinde belirleyici olmuş; isyanların neden olduğu yıkıma şahit olan hahamlar, benzer acıların yaşanmasını engellemek için sorumluluğun odağından bireysel aktivizmi çıkararak Yahudi halkının kolektif girişimlerde bulunmasını büyük oranda engellemişlerdir.[1]

Yaklaşık on sekiz asır boyunca dönemin siyasi ve sosyal koşullarının da etkisi ile görece pasifist ve dine dayalı şekillenen Yahudi kimliği, Siyonist hareket ile ulusal bir nitelik kazanmış; özellikle XX. yüzyılda yaşanan gelişmeler, Siyonist idealler çerçevesinde şekillenen yeni kimliğin militarist unsurlar ile ilişkilendirilmesine zemin hazırlamıştır.[2] Bu süreçte iki temel faktör belirleyici olmuştur. Bu faktörlerden ilki doğrudan bu çalışmanın odak noktası olmasa da Protestan teologlar tarafından dile getirilen *manevi kurtuluş* düşüncesinin sonraki dönem teologlar tarafından *fiziki restorasyonu* içerecek şekilde yorumlanması ile Yahudilerin ata yurdu olarak kabul ettikleri Filistin'de toplanması için Batı'da oluşan teolojik desteğin giderek güçlenmesidir.[3] Kitab-ı Mukaddes'te yer alan kehanetlerin gerçekleşmesi için bir Yahudi devleti kurulmasını bekleyen Hıristiyanlar, özellikle dispensasyonalist görüşe sahip Evanjelik gruplar, Siyonist ideallerin hayata geçirilmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir.[4] Üstelik Siyonist hareketin ortaya çıkmasından yaklaşık dört asır önce Protestan teologlar tarafından dile getirilen restorasyon

1 Robert Eisen, *Judaism and Violence: A Historical Analysis with Insights from Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 31-32.

2 Serkan Sayar, *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* (Ankara: Eskiyeni, 2024), 172.

3 Eldar Hasanoğlu, "Yahudiler Siyonizm'i Hıristiyanlardan mı Aldılar?", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 123-133.

4 Mustafa Alıcı, "Üç Kudüs: Kudüs'e Siyonist, Evanjelik ve Reel-Politik Yaklaşımlar", *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (Mayıs 2018), 52.

düşüncesi sadece Siyonist ideolojinin güç kazanmasına neden olmamış aynı zamanda savaş ve şiddete dayalı Siyonist politikaların hayata geçirilmesine de zemin hazırlamıştır.[5]

İkinci önemli faktör ise milliyetçilik ve ulus devlet düşüncesi ile eş zamanlı olarak antisemitizm ve Yahudi karşıtlığının Avrupa'da yükselmesidir. XIX. yüzyılın sonlarında Rusya, Polonya ve Doğu Avrupa'da yaşanan pogromlar, Fransa'da Dreyfus olayı ve Almanya'da ayrımcı politikalar, seküler Yahudilerin Avrupa toplumuna entegre olma umutlarını ortadan kaldırırken; ulus-devlet modelinin giderek güçlenmesi, seküler milliyetçi ideolojinin Yahudi aydınları arasında yaygınlaşmasına neden olmuştur. Diğer bir ifade ile XIX. yüzyılda milliyetçiliğin yükselmesi ve Yahudilere yönelik şiddet içeren uygulamaların artması, Yahudi geleneği içerisinde farklı arayışlara neden olmuş; Ortodoks, Muhafazakâr ve Reformist Yahudilikten farklı olarak aktivist bir tutum benimseyen Siyonist Yahudiler, o dönem Osmanlı yönetiminde bulunan Filistin'de bağımsız bir Yahudi devleti kurmak için harekete geçmişlerdir.[6]

Filistin'de devlet kurma düşüncesi eskatolojik beklentiler içerisinde yer alsa da hahamlar arasında görüş ayrılığına neden olmuştur. Yahudiliğin temel inançları ile Siyonist ideallerin çeliştiğini belirten anti-Siyonist hahamlar, teolojik ve toplumsal gerekçeler ile Siyonist ideallere karşı çıkmışlardır.[7] Buna karşılık dinî Siyonist ekol içerisinde yer alan bazı hahamlar, Siyonist projeyi mesihî sürecin (*atḥalta de-geula*) bir parçası olarak yorumlamış ve vaat edilen topraklar üzerinde hâkimiyet kurulması amacı ile ortaya konulan her tür çabayı dinî bir görev olarak değerlendirmişlerdir. Öyle ki Yahudi diasporasının Filistin'e dönüşü (*ʿaliya*), dünyanın

[5] Nur Masalha, *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Palestine-Israel* (London: Zed Books, 2007), 85.

[6] Shmuel Noah Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1992), 141-147.

[7] Sürgünü tanrısal bir ceza olarak yorumlayan hahamlar, kurtuluşu günah-ceza bağlamında değerlendirerek vaat edilen topraklara yerleşmenin güç kullanımına dayalı askerî operasyonlar yerine sabır ve tövbe ile gerçekleşeceğine dikkat çekmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Osman Kurt, *Fundamentalist Yahudiler* (Ankara: Eskiyeni, 2016), 324.

onarımı (*tikkun ʿolam*) ile bağdaştırılarak, seküler Siyonizm ilahî planın bir parçası olarak meşrulaştırılmıştır.[8]

Yahudi geleneği içerisindeki görüş ayrılıkları, Siyonist hareketin ortaya çıkmasından günümüze derin tartışmalara neden olmuştur. 1948 yılına kadar Siyonist ideallerin meşruiyeti üzerinde yoğunlaşan tartışmalar 1967 Arap-İsrail savaşında İsrail tarafından elde edilen kazanımlar ile azalsa da temel tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Bu bağlamda 7 Ekim saldırılarından sonra 43 haham, Siyonist ideoloji temelinde ortaya çıkan şiddeti meşrulaştırıcı bir tutum takınırken karşıt görüşe sahip 750 haham, İsrail'in Filistin politikalarını eleştiren bir bakış açısı ortaya koymuştur.[9] Bu nedenle haham görüşleri etrafında şekillenen bu çalışmada geleneksel görüşe sahip hahamların eleştirileri, karşıt görüşe sahip hahamlar tarafından geliştirilen teolojik argümanlar ile bir arada zikredilerek, yaklaşık on sekiz asır boyunca -diaspora koşullarının etkisi ile- benimsenen pasifist tutumun, Siyonist ideoloji ile beraber uğradığı değişim gösterilmeye çalışılmıştır. Yine, İsrail-Filistin çatışmasının temelinde yer alan teo-politik unsurlar, haham görüşleri bağlamında ele alınarak, politik söylemlerin din dili ile meşrulaştırılması 7 Ekim saldırıları üzerinden açıklanmıştır.

Konunun ehemmiyeti nedeniyle İsrail-Filistin sorununu konu alan çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda Filistin ve Siyonizm tarihi incelenmiş, Filistin topraklarında Siyonist Yahudiler ile Müslüman Araplar arasında cereyan eden çatışmalar tahlil edilmiştir. Söz konusu çalışmalarda Siyonist ideolojinin Filistin'de yaşanan çatışmaların temel nedeni olduğu değişik argümanlar ile dile getirilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın daha önce yapılan araştırmalardan farkı, İsrail-Filistin çatışmasını doğrudan haham görüşleri çerçevesinde ele almasıdır. Yine 7 Ekim'de gerçekleşen saldırılara değinmesi bu çalışmayı diğer akademik araştırmalardan ayırmaktadır. Konu ele alınırken önce geleneksel Yahudi inancı ile Siyonist ideoloji arasında oluşan temel farklılık vurgu-

[8] Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, çev. Michael Swirsky - Jonathan Chipman (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 79-82.

[9] Serkan Sayar, "Dinsel Şiddet Tartışmaları Bağlamında Dinî İnanç ve Değerler: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm Açısından Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 138.

lanmış; daha sonra haham görüşlerine yer verilerek Siyonist ve anti-Siyonist bakış açısı özetlenmiştir.

1. Tarihî Arka Plan: Siyonist Hareketin Doğuşu ve Sekülarizm

XIX. yüzyıl, Yahudi toplumunun Batı Avrupa başta olmak üzere eşitlik, sosyo-ekonomik entegrasyon ve kültürel dönüşüm süreçlerinde önemli ilerlemelerin kaydedildiği bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemde feodal kısıtlamalardan kurtularak modern vatandaşlık hakkı elde eden Yahudiler, Mâbedin yıkılmasından sonra ilk defa içerisinde yaşadıkları topluluklar ile eşit haklara sahip olmuş; okullardan, üniversitelerden ve devlet kurumlarından yararlanarak sosyo-ekonomik hayatın her safhasında yer almışlardır.[10]

Yeni durum, birçok Yahudi için memnuniyet verici olsa da özgürleşme birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Yahudilerin bu süreçte yüzleşmek zorunda kaldıkları en önemli problem, seküler bir dünyada dinî hukuka dayalı Yahudi kimliğinin korunması olmuştur. Yüzyıllar boyunca farklı coğrafi bölgelerde çeşitli kültürler ile etkileşimde bulunan Yahudiler, XIX. yüzyılda karşılaştıkları bu soruna farklı çözüm yolları üretmişlerdir. Bazı Yahudiler dinî kimliklerinden vazgeçerek içerisinde yaşadıkları topluma entegre olmayı seçerken önemli sayıda Yahudi ise yeni koşullara uyum sağlayacak şekilde sahip olduğu dinî değerleri yeniden yorumlamayı tercih etmiştir. Öte yandan, geleneksel inanç ve uygulamalara bağlılık gösteren ana akım, dine dayalı geleneksel kimliği varoluşsal devamlılığın ve sosyokültürel sürekliliğin temel unsuru olarak muhafaza etmiştir.[11]

Siyonizm, antisemitizm ve Yahudi kimliği krizine seküler bir çözüm arayışı olarak ortaya çıkmıştır.[12] Fransız Devrimi'ni takip eden süreçte sekülerleşme ve özgürleşmenin yanı sıra her ulusun

[10] Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State* (New York: Basic Books, 1981), 5-6.

[11] Robert Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 142; Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Milel ve Nihal* 7/1 (Mart 2010), 36-44; Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları", *Milel ve Nihal* 5/2 (Ağustos 2008), 155-156.

[12] Walid Khalidi, "A Palestinian Perspective on the Arab-Israeli Conflict", *Journal of Palestine Studies* 14/4 (Temmuz 1985), 37.

kendi etnik yapısı ile beraber anavatanı üzerinde yaşaması önemli bir tema hâline gelmiş ancak ulusal birlik ve bağımsızlığı vurgulayan milliyetçi ideoloji aynı zamanda *biz* ve *onlar* ayrımını güçlendirerek azınlık gruplara yönelik dışlayıcı bir tutuma kaynaklık etmiştir. Yaşanan gelişmeler neticesinde Almanya'da Yahudilere yönelik ırkçı söylemler yükselmiş, Rusya'da 1881 yılında başlayan pogromlar 1917'ye kadar sürmüş ve Fransa'da Dreyfus olayı gerçekleşmiştir. Tüm bu olaylar Yahudiler için Avrupa'da bir gelecek olmadığı düşüncesinin giderek daha da güçlenmesine neden olmuştur.[13]

Yahudi karşıtlığının yükseldiği bu süreçte Theodor Herzl, Siyonist ideolojinin kurucusu olarak ön plana çıkmıştır. Fransa'da gazeteci iken Dreyfuss'un yargılandığı casusluk davasını takip eden Herzl, yaşadığı dönemin milliyetçi karakterinden etkilenerek Siyonist vizyonu gerçeğe dönüştürmek için adım atmış ve ilk Siyonist kongrenin İsviçre'nin Basel şehrinde toplanmasını sağlamıştır.

Herzl önderliğindeki Siyonistler bir taraftan hedeflerine ulaşmak için diplomasi yürütürken diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin kontrolünde yer alan Filistin'den satın aldıkları topraklar üzerinde kurdukları yerleşkelere diasporadan gelen Yahudileri yerleştirmişlerdir. Filistin'e Yahudi göçü devam ederken Osmanlı Devleti ile yürütülen diplomasi sonuçsuz kalınca farklı arayışlara giren Siyonist liderler, Filistin'de kurulacak Yahudi devleti için dünya kamuoyunu ikna etmeye çalışmışlardır.[14] Bu süreçte İngiltere'nin Siyonist Yahudilere sağladığı destek, Siyonist ideallerin hayata geçirilmesinde belirleyici olmuştur.[15]

Osmanlı idaresi altında bulunan Filistin'de bir Yahudi devleti kurulması için uluslararası düzeyde ilk resmî açıklama Balfour Deklarasyonu ile yapılmıştır.[16] Bu açıklamadan kısa süre sonra bölgeyi

[13] Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, 4-8.

[14] Osmanlı Devleti Filistin'de kurulacak bir Yahudi devleti için onay vermediği gibi Yahudi göçünü belli koşullara bağlayarak Siyonist ideolojinin karşısında yer almayı tercih etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Jonathan Adelman, *The Rise of Israel: A History of a Revolutionary State* (New York: Routledge, 2008), 58-59.

[15] Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 143.

[16] Modern anlamda ilk kez 1896 yılında Theodor Herzl'in yazdığı "Der Judenstaat" adlı eserde ortaya konulan devlet kurma fikri 1897 yılında İsviçre'nin Basel şehrinde toplanan Birinci Siyonist Kongre'de Siyonizm'in temel amacı olarak ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Lutfullah Karaman, "Siyonizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/329.

ele geçiren İngiltere, Milletler Cemiyeti'nin kararıyla Filistin'de hâkimiyet kurarak Yahudi yerleşimcilerin bölgede söz sahibi olmasının önünü açmıştır.

2. İsrail-Filistin Sorunu: Siyonist İdeolojinin Gelişmesi ve Geleneksel Yahudiliğin Tepkisi

İsrail-Filistin meselesinin kökeni, Siyonist ideolojinin güç kazandığı XIX. yüzyılın sonlarına kadar uzanır. Osmanlı Devleti'nin zayıfladığı ve bölgesel güç dengelerinin yeniden şekillendiği bu dönemde antisemitizm ve asimilasyon sorununa yanıt olarak gelişen Siyonist hareket, tarihsel ve dinî referanslar doğrultusunda Filistin topraklarında ulusal bir yurt kurma hedefi geliştirmiştir. Siyonist hareket tarafından geliştirilen bu hedef, 1897 yılında ilk Siyonist kongrede kabul edilmiş ve 1917 yılında gerçekleşen Balfour Deklarasyonu ile önemli bir aşama kaydetmiştir. Nitekim Balfour Deklarasyonu, bölgede ikamet eden Arap nüfusun haklarıyla ilgili belirsizlik oluştururken, aynı topraklar üzerinde birbiriyle çelişen iki ulusal hareketin (Siyonizm ve Arap milliyetçiliğinin) varlığına kapı aralamıştır. Neticede İngiltere'nin Filistin üzerinde hâkimiyet kurması ile artan Yahudi göçü, toprak alımları ve iki toplum arasındaki siyasi, sosyal ve ekonomik gerilimler, çatışmaları derinleştirerek günümüze kadar devam eden İsrail-Filistin meselesinin temelini oluşturmuştur.[17]

Öte taraftan, Balfour Deklarasyonu seküler Yahudiler tarafından büyük bir sevinç ile karşılansa da Siyonist ideolojinin ortaya koyduğu ideallerin Yahudi geleneğinin binlerce yıldır savunduğu temel ilkeler ile çelişmesi, geleneksel görüşe sahip Yahudilerin Siyonist ideolojiyi ortaya çıktığı ilk günden itibaren eleştirmelerine neden olmuştur.[18] Öyle ki bugün Siyonist ideoloji temelinde kurulan İsrail'e yönelik antipati sadece kendilerini Siyonist planın mağduru olarak gören Araplar tarafından değil aynı zamanda mesih gelmeden kutsal topraklara dönüş fikrine karşı çıkıp etnik temele

17 Khalidi, "A Palestinian Perspective on the Arab-Israeli Conflict", 39-42.

18 Siyonist ideolojiyi geleneksel Yahudilikten ayıran dört temel fark bulunmaktadır: Tevrat'ı merkeze alan dinî kimliği etnik milliyetçiliğe dayalı ulusal kimliğe dönüştürmek, farklı dilleri konuşan Yahudileri ortak bir dil etrafında birleştirmek, Yahudileri diasporadan Filistin'e nakletmek ve güç kullanımına dayalı bağımsız bir Yahudi devleti kurmak. Ayrıntılı bilgi için bk. Yakov M. Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, çev. Şahika Tokel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 27.

dayalı ulusal kimliği reddeden Yahudiler tarafından da paylaşılmaktadır.[19]

Siyonist düşünceyi ilk eleştirenler yine geleneksel düşünceye sahip hahamlar olmuştur. Ortodoks hahamlar, binlerce yıldır kutsal topraklar olmadan Yahudilerin hayatta kaldığına işaret ederek Yahudi toplumunu eşsiz kılan şeyin *Erets Yisrael* değil Tevrat olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda Viyanalı Haham Moritz Güdemann, etnik temele dayalı milliyetçi söylemleri reddederek Yahudi kimliğini şekillendiren dinî değerlerin önemini hatırlatmıştır. Ona göre, Davud ile Golyat'ın temsil ettiği rollerin değişmesine hizmet eden Siyonist ideoloji, Babil sürgününden beri inanç topluluğu olarak var olan Yahudi toplumuna yönelik içsel bir tehdit oluşturmuştur. Güdemann; Yahudilerin, tarihlerinin başlangıcından beri kan ve kılıç kültüne dayalı milliyetçi söylemlere rağmen, Tanrı'nın emirleri doğrultusunda dinî bir topluluk olarak yaşadıklarına dikkat çekerek, Siyonist söylemler neticesinde, inanç birliğine dayalı dinî bir topluluğun etnik temele dayalı seküler bir ulusa dönüştürülmesi hâlinde, Yahudi ulusunu diğer milletlerden farklı kılan tüm ayrıcalıkların sona ereceği uyarısında bulunmuştur. Siyonizm'i Yahudi halkını tarihî ve dinî köklerinden uzaklaştıran seküler bir hareket olarak niteleyen Güdemann, etnik milliyetçiliğe dayalı Siyonist bakış açısını eleştirmiş ve Yahudilerin diasporadan ayrılmasına karşı çıkmıştır.[20]

Benzer şekilde Haham Joseph Samuel Bloch da Siyonist ideallerin karşısında yer almıştır. Siyonizm'i sahte mesih Sabatay Sevi'ye benzeten Bloch, Sabatay Sevi'nin mesihlik iddiası gibi Siyonist ideolojinin gerçekleşmesi mümkün olmayan vaatler sunduğunu belirterek şovenist tutumlardan uzak durulmasını önermiştir. Asimilasyonun önlenmesi ve Yahudi onurunun korunması konularında Herzl ile aynı görüşü paylaşan Bloch, mesihî süreç başlamadan kitleler hâlinde Filistin topraklarına dönülmesi ve bu topraklar üzerinde hâkimiyet sağlanması konularında Herzl'den ayrılmıştır. Bununla beraber, Sir Moses Montefiore, Baron Maurice de Hirsch ve Baron Edmond de Rothschild'in yardımlarıyla Filistin'de kurulan tarımsal yerleşkeleri desteklemiştir. Ancak bu destek, Yahudilerin seküler bir

[19] Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, 28.

[20] Moritz Güdemann, *Nationaljudentum* (Norderstedt: Hansebooks, 2016), 1-50; Robert S. Wistrich, "Zionism and Its Religious Critics in fin-de-siècle Vienna", *Jewish History* 10/1 (1996), 104-106.

temelde siyasi bir ulus olarak tanımlanmasına karşı çıkan eleştirel duruşunu değiştirmemiştir. Aksine Yahudilerin diasporada çok uluslu siyasi yapı içerisinde ulusüstü bir konumda kalması gerektiğini vurgulayan Bloch, Balfour Deklarasyonu'nu büyük bir üzüntü ile karşılamış ve Siyonist Yahudileri ateşle oynadıkları için uyarmıştır.[21]

Haham Sholom D. Schneersohn ise mesih inancı üzerinden Siyonizm'i eleştirmiştir. Kutsal topraklar üzerinde kurulacak Yahudi devletinin, mesihî süreç içerisinde gerçekleşeceğine yönelik apokaliptik beklentileri dile getiren Schneersohn, Yahudi halkının *Erets Yisrael*'e dönmesi için ortaya konulan beşerî çabaları, ilahî süreci insan eliyle hızlandırma gayreti olarak yorumlamıştır. Schneersohn ayrıca sürgünün boyunduruğundan kurtulmayı Tevrat'ın boyunduruğundan kurtulmak ile eş değer görmüştür. Ona göre, kefaret tamamlanmadan Filistin'e göç etmek, milliyetçiliği Tevrat'tan üstün tutmak anlamına gelmektedir. Oysa Yahudi milletini diğer milletlerden farklı kılan Tevrat'a bağlılık ve Tanrı'ya teslimiyet üzerine kurulu manevi yöndür. Başka bir ifadeyle, Yahudi sorununa yönelik beşerî bir çözüm arayışı, Tevrat temelli dinî hukuk sistemine karşı seküler bir duruşun ifadesidir. Bu nedenle Siyonist ideallerin Yahudi geleneğinin özünü oluşturan temel değerleri tahrif ettiğini düşünen Schneersohn, Siyonist ideallerin karşısında yer almıştır.[22]

Diğer taraftan Siyonist ideolojinin ortaya çıktığı dönemde Osmanlı Devleti'nin toprakları üzerinde var olan hâkimiyetinin zayıflaması, büyük imparatorlukların parçalanması neticesinde ulus devletlerin kurulması ve Siyonist ideolojinin -Protestanlığın etkisi ile- farklı ülkeler tarafından desteklenmesi, bazı hahamlar tarafından kefaretin tamamlandığına yönelik bir işaret olarak yorumlanmıştır.[23]

Bu bağlamda Yunanistan'ın bağımsız olma sürecine tanık olan Rabbi Judah Bibas, *Erets Yisrael*'e dönme zamanının geldiğini belirten öncü hahamlardan biri olmuştur. Balkanlarda milliyetçiliğin

21 Wistrich, "Zionism and Its Religious Critics in fin-de-siècle Vienna", 102-103.

22 Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 15-19; Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, 66.

23 Jody Elizabeth Myers, "The Messianic Idea and Zionist Ideologies", *Studies in Contemporary Jewry: Jews and Messianism in the Modern Era Metaphor and Meaning*, thk. Jonathan Frankel (New York: Oxford University Press, 1991), 7/7; Hasanoğlu, "Yahudiler Siyonizm'i Hıristiyanlardan mı Aldılar?", 123-133.

etkisi ile gerçekleşen savaşlara tanık olan Rabbi Yehuda Alkalai da içerisinde bulunduğu dönemin koşullarından etkilenerek Filistin'de kurulacak Yahudi yerleşimlerine destek vermiştir. Yahudilerin tedrici bir süreç içerisinde diğer milletlerin rızası ile Filistin'e dönmesi gerektiğini belirten Alkalai, şiddetsiz bir dönüş planı üzerinde durmuştur. Diasporadan Filistin'e gerçekleştirilecek Yahudi göçünü, mesihî sürecin sağlıklı bir şekilde devam etmesi için zorunlu bir adım olarak değerlendiren Alkalai, Makpela mağarasının İbrahim tarafından satın alınması ile ilgili pasajlara atıfta bulunarak, Filistin topraklarının bölgede yaşayan Araplardan satın alınmasını tavsiye etmiştir. Herzl'e de ilham kaynağı olan Alkalai, görüşlerini yaymak için Avrupa şehirlerini dolaşmış ve göç hareketini desteklemek üzere bir fon kurulmasını önermiştir.[24]

Harekete geçilmesi gerektiğini düşünen hahamlardan biri de Zevi Hirsch Kalischer'dir. Filistin'de bağımsız bir devlet kurulması fikrini destekleyen Kalischer, *Erets Yisrael*'e göç edilmesi hususunda Yahudileri inisiyatif almaya çağırmıştır. Yaşadığı dönemim siyasi koşullarından da etkilenen Kalischer, bağımsızlık mücadelesi veren milletleri örnek göstererek cesaret ve vatanseverliğin önemini hatırlatmıştır. Pasif bekleyiş yerine aktif mücadeleyi savunan Kalischer, binlerce yıl boyunca hiçbir girişimde bulunmadan pasifist olarak beklenilmesini eleştirmiş; *Erets Yisrael*'in ele geçirilmesi için çaba sarf edilmesini hem şerefli bir özgürlük mücadelesi hem de Tanrı'nın şanını yüceltecek kutsal bir görev olarak nitelemiştir.[25]

Bibas, Alkalai ve Kalischer'e rağmen Filistin'de dinî Siyonizm'in yükselmesi Rabbi Abraham Isaac Kook ile gerçekleşmiştir.[26] Yahudi ulusunun diğer uluslardan Tanrı'ya daha yakın olduğuna inanan Kook; Bibas, Alkalai ve Kalischer gibi diasporadan Filistin'e Yahudi göçünü kurtuluşa yönelik büyük bir ilerleme olarak değerlendirmiştir.[27]

---

[24] Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader* (Jerusalem: Jewish Publication Society, 1997), 103-104.

[25] Hertzberg, *The Zionist Idea*, 114; Adelman, *The Rise of Israel*, 125.

[26] Sasson Sofer, *Zionism and the Foundations of Israeli Diplomacy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 302-303.

[27] Ella Belfer, "The Land of Israel and Historical Dialectics in the Thought of Rav Kook", *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, ed. Lawrence J. Kaplan - David Shatz (New York: New York University Press, 1995), 258; Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 148.

Kook, bireysel aktivizmi desteklese de nihai kurtuluşun mesihin gelişi ile tamamlanacağına yönelik geleneksel görüşü muhafaza etmiştir. Bu konuda Kabala düşüncesinden etkilenen Kook, daha önce Alkalai'ın ifade ettiği üzere iki farklı mesih düşüncesi üzerinde durmuştur. Kurtarıcı mesihten ayrı olarak onun gelişini hızlandıran bir figür olarak militarist mesih (Mashiah ben Yosef) inancı üzerinde duran Kook, Yusuf'un soyundan gelecek ve Yahudileri kutsal topraklara geri döndürecek mesihe militarist mesih adını vermiştir. Ona göre militarist mesih, kurtarıcı mesihin gelmesini hızlandıracak bir role sahiptir. Diğer taraftan militarist mesihin bir kişi değil kolektif Yahudi ruhu olduğunu söyleyen Kook, Filistin'in yeniden imarı için çalışan herkesi kurtarıcı mesihin gelişini hızlandıracak kolektif Yahudi ruhu olarak tanımlamıştır. Kook, bireysel ve kolektif çabaların ruhani önemi üzerinde dururken, aynı zamanda Tanrısal müdahale ve mesihin rolüne de büyük önem atfetmiştir. Beşerî eylem ile ilahî süreç arasında denge kurmaya çalışan Kook, Yahudilerin Filistin'e göç etmesi ile kurtuluş sürecinin başladığını belirtmiş ve Siyonizm'i mesihî sürecin lokomotifi olarak değerlendirmiştir.[28]

Nihai kurtuluşa doğru ilerleme sağladığına inanması nedeniyle Siyonist ideolojiyi destekleyen Kook, Merkaz HaRav Yeşivası'nın kuruluşuna öncülük ederek dinî Siyonist paradigmanın kurumsallaşmasında belirleyici bir rol üstlenmiştir. Kook bu adımı ile hem Yahudi kutsal metinlerinde yer alan "vaat edilmiş toprak" düşüncesinin modern ulus-devlet projesi ile bütünleşmesine hem de teopolitik söylemlerinin yayılmasına zemin oluşturmuştur.[29]

Kook, ilahî takdirin tezahürü olarak yorumladığı Siyonist ideolojiyi, mesihî kurtuluş süreci (*geula*) ile ilişkilendirmiştir.[30] Ancak tarihî süreç içerisinde ön plana çıkan Siyonist isimlerin agnostik yaklaşımlar sergilemesi, Kook'u ilahî takdire dayalı bir yorum geliş-

[28] Israel Shakak - Norton Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, çev. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 137-138; Baki Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 67; Yehudah Mirsky, *Rav Kook: Mystic in a Time of Revolution* (New Haven: Yale University Press, 2014), 48-49.

[29] Nurit Stadler, *Yeshiva Fundamentalism, Piety, Gender, and Resistance in the Ultra-Orthodox World* (New York: New York University Press, 2009), 41; Motti Inbari, *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount*, çev. Shaul Vardi (Albany: State University of New York, 2009), 18.

[30] Shalom Ratzabi, "The Secular State in Rabbinic Thought", *Handbook of Israel: Major Debates*, thk. Anne Weberling, De Gruyter Reference (Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2016), 1/147.

tirmeye sevk etmiştir. Kook, geçici bir hastalık olarak nitelediği bu sorun ile baş ederken Siyonist Yahudilerin -farkında olmasalar da- ilahî dürtü tarafından kontrol edildiklerini iddia etmiştir. Ona göre, daha önce Yahudilerin cezalandırılması için Asurluları, Babillileri ve Romalıları kullanan Tanrı, modern dönemde seküler Yahudileri seçmiştir. Başka bir ifade ile seküler Yahudiler -farkında olmasalar da- ilahî planın bir parçası olarak kurtuluş sürecine hizmet etmek için görevlendirilmişlerdir.[31]

Kook'un görüşleri, oğlu Zvi Yehuda Kook tarafından sistematik bir şekilde dile getirilmiştir. Oğul Kook, babası gibi, Siyonist ideolojinin Tanrı'nın kurtuluş planının bir parçası olduğunu savunmuştur. Ancak, babasından farklı olarak İsrail Devleti'ni kurtuluş sürecine dahil eden Kook, İsrail'in gerçekleştirdiği savaşlara kutsallık atfetmiştir. Oğul Kook'a göre, İsrail ordusu her ne kadar zahirde seküler bir devlete hizmet etse de vaat edilen topraklar üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışarak gerçekte Tanrı'nın iradesine hizmet etmektedir. Öyleyse vaat edilen toprakların ele geçirilmesi esnasında masum insanların zarar görmesi görmezden gelinecek küçük bir detay olarak görülebilir. Diğer bir ifade ile Filistin'de yaşayan Arapların öldürülmesi nedeniyle oluşan ahlakî kaygılar, mesihî sürecin ilerlemesine engel teşkil edecek niteliğe sahip değildir. Zira Yahudi ahlakı, evrensel seküler ahlaktan daha üstündür.[32]

Kook'a göre nihai anlamda kurtuluş, vaat edilen topraklar üzerinde Yahudi hakimiyetinin sağlanması ile gerçekleşecektir. Bu nedenle anahtar kavram dua ve ibadet değil savaş ve cesarettir. Başka bir ifade ile apokaliptik beklentiler yerine tarihin içerisinde yer almak hatta tarihe yön vermek, ilerlemenin gerçekleşmesi için önemlidir. Bu bağlamda, Yahudilerin Siyonist ideoloji ile tarihe döndüklerini hatırlatan Kook, kurtuluş sürecinde Siyonist ideallerin önemli bir yer tuttuğuna dikkat çekmiştir. Hatta, İsrail'i peygamberler tarafından tasvir edilen ideal devlet olarak niteleyen Kook, İsrail'in kurulmasını kurtuluş sürecinin son safhası olarak değerlendirmiştir. Kook'a göre bu sürecin başarı ile tamamlanabilmesi için askerî hedeflerin başarı ile yerine getirilmesi önemlidir. Zira askerî sahada

[31] Shalom Ratzabi, "Israel and Its Covenant: Religious-Zionist Thought", *Contemporary Jewries: Convergence and Divergence*, ed. Eliezer Ben Rafael vd. (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003), 81; Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 148-149.

[32] Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 149-150; Shakak - Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, 141.

elde edilecek başarı, Tanrı'nın iradesinin tecelli etmesini sağlayacaktır.[33]

Kook, İsrail ile Filistinliler arasındaki çatışmayı ise iyi ve kötü güçler arasında gerçekleşen bir savaş olarak yorumlamıştır. Ona göre, İsrail mesihî süreci gerçekleştirmek için gayret ederken, dünyanın geri kalanı bu süreci kesintiye uğratmak için çaba sarf etmektedir. Bu nedenle metafizik kötülüğü genelde Filistinli Araplar ile özdeşleştiren Kook, diğer ulusları da zaman zaman saf kötülük ile ilişkilendirmiştir. Benzer şekilde Yahudi ahlakını seküler ahlaktan daha üstün kabul eden Kook, seküler bakış açısına göre gayrı ahlaki olarak kabul edilen birçok eylemin Yahudi etik sisteminde yeri olmadığını dile getirmiştir. Bu durumda masum insanların öldürülmesi, aç bırakılması ya da yaşadıkları yeri terk etmeye zorlanması seküler değerler açısından soykırım veya etnik temizlik kavramları ile açıklansa da Siyonist değerler açısından aynı anlamı ifade etmemektedir.[34]

Özetle, İsrail'de dinî Siyonizm, baba ve oğul Kook'un görüşleri etrafında şekillenmiştir.[35] Onların oluşturduğu öteki algısı güçlenerek günümüze kadar gelmiştir. Özellikle 1967 yılında İsrail'in Arap dünyası ile yaptığı savaşta önemli başarılar elde etmesi, Kook'un oluşturduğu teolojik söylemlerin İsrail'de güçlenmesini sağlamıştır. Bu doğrultuda Merkez HaRav'da eğitim gören birçok Yahudi, İsrail'i kurtuluşun anahtarı olarak görmüş ve ilerlemenin önünde bir engel olarak Filistin'de yaşayan Araplara cephe almıştır. Nitekim, 1993 yılında Filistin sorununa yönelik barışçıl bir tutum sergileyerek Oslo anlaşmasını imzalayan Yitzhak Rabin, dinî Siyonist ekol içerisinde yer alan Yigal Amir tarafından öldürülmüş, barış ve uzlaşı niyeti kısa süre sonra yerini teo-politik gerekçelerin eşlik ettiği nefret ve

[33] Ehud Luz, *Wrestling with an Angel: Power, Morality, and Jewish Identity*, çev. Michael Swirsky (New Haven: Yale University Press, 2003), 223.

[34] Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 150.

[35] İsrail'de dinî Siyonist ideolojiyi şekillendiren din adamları yukarıda isimleri zikredilen hahamlardan ibaret değildir. Meir Kahane, Şlomo Goren, Shlomo Aviner, Avraham Shapira, Mordechai Eliyahu ve Gush Emunim hareketine mensup hahamlar, Siyonist Yahudilerin teolojik ve ideolojik bakış açılarını etkilemişlerdir. Bununla beraber dinî Siyonist ideolojinin şekillenmesinde ağırlıklı olarak baba ve oğul Kook'un görüşleri belirleyici olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Sofer, *Zionism and the Foundations of Israeli Diplomacy*, 302-303.

şiddete bırakmıştır.[36] Benzer şekilde Eski Başbakan Yair Lapid tarafından Birleşmiş Milletler'de dile getirilen "iki halk için iki devlet" konulu konuşma ile ilgili Hahamlar Barış Kongresi (RCP) İcra Direktörü Haham Avrohom Shmuel Lewin, Lapid'in konuşmasının Oslo Anlaşması ve Gazze'den çekilme sonrası yaşanan felaketlerin bir benzerine davetiye çıkardığını belirtmiştir. İsrail Hahambaşılığı Üyesi ve Hahamlar Kongresi Lideri Safed Hahambaşı Haham Shmuel Eliyahu ise, Tanrı'nın Yahuda ve Samiriye topraklarına dönmeyi emrettiğini, bu nedenle adı geçen bölgelerin bir şekilde yeniden imar edileceğini belirterek vaat edilen topraklar üzerinde farklı ulusların hâkimiyetinin kabul edilemez bir durum olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, Lapid vaat edilen topraklar üzerinde Arap hâkimiyetinin tesis edilmesine yönelik açıklama yaparak aslında Tanrı'nın planı ile uyuşmayan bir fikir ileri sürmüştür. İsrail toprakları kutsaldır. Her bir santimetrekaresinin hem taviz verilmeden hem de geri çekilme olmaksızın savunulması kurtuluşun ön koşuludur.[37]

Yine, İsrail'in bağımsızlık bildirgesinde din ve vicdan hürriyetinin tüm vatandaşlara ırk, cinsiyet ve din ayrımı yapılmaksızın eşit bir şekilde uygulanacağı belirtilse de söz konusu temel hakların İsrail'in kontrol ettiği bölgelerde yaşayan halklara hiçbir zaman tam anlamı ile uygulanmaması, İsrail politikalarının belirlenmesinde anayasanın ön gördüğü laik, liberal ve demokratik ilkelerin değil, milliyetçi sağ kanatta yer alan haham görüşlerinin belirleyici role sahip olduğuna işaret etmektedir.[38]

Tüm bu açıklamalar beraber değerlendirildiğinde İsrail-Filistin çatışmasının siyasi bir zeminde gerçekleşen toprak anlaşmazlığından ziyade metafizik bir düzlemde devam eden ontolojik bir savaş olarak şekillendiği görülür. Çatışmanın çözümsüz bir sürece evrilmesinde dinî Siyonist ekolde yer alan hahamlar önemli bir rol üstlenmektedir. Nitekim Yahudi geleneğini oluşturan yazılı ve sözlü gelenek Yahudi tarihinin her döneminde kutsal kabul edilse de söz konusu kaynakların gelenekten farklı yorumlanması, genişlemeci

[36] Shlomo Aronson, "Perspectives of Israeli-Palestinian Peace, 1917−2015", *Handbook of Israel: Major Debates*, thk. Anne Weberling, De Gruyter Reference (Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2016), 2/1254.

[37] The Rabbinical Congress For Peace (RCP), "The Rabbinical Council for Peace Warns: Yair Lapid's plan will destroy Israel" (Erişim 20 Mart 2024).

[38] Avi Sagi, "Religion and State in Israel", *Handbook of Israel: Major Debates*, thk. Anne Weberling, De Gruyter Reference (Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2016), 1/173.

politikaların mesihî sürecin bir parçası olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Neticede jeo-politik gerçeklerin teo-politik bir çerçeveye indirgenmesi siyasi bir çözüm üretilmesini engellerken taraflar arasında mevcut düşmanlığın derinleşmesine ve zaman geçtikçe kendini yenileyen şiddet sarmalının devam etmesine neden olmaktadır.[39]

3. 7 Ekim Saldırıları Bağlamında Siyonist ve Anti-Siyonist Haham Görüşleri

Siyonist şiddete bir tepki olarak 7 Ekim 2023 tarihinde Hamas'ın gerçekleştirdiği saldırılar, sonuçları ve yapılış şekli itibariyle İsrail-Filistin çatışmasına yön veren önemli olaylardan biri olarak tarihe geçmiştir. Hem bölgede hem de uluslararası alanda büyük yankı uyandıran saldırılar, İsrail-Filistin çatışmasının temelinde yer alan teo-politik gündemi bir kez daha göz önüne sermiştir. Zira, 7 Ekim saldırılarından sonra İsrail Başbakanı Binyamin Netanyahu, Yeşaya peygambere atıfta bulunarak hem Gazze saldırısı için dinî bir temel oluşturmuş hem de eskatolojik beklentileri dile getirerek Siyonist ideoloji temelinde ortaya çıkan şiddetin meşrulaştırılmasına zemin hazırlamıştır.[40]

Netanyahu, 7 Ekim saldırılarını eskatolojik beklentiler ile ilişkilendirse de Gazze'de yaşanan şiddet, Yahudi toplumu içerisinde muhtelif tartışmalara neden olmuştur. Bu doğrultuda Gazze'de gerçekleştirilen operasyonları destekleyen bir grup haham, İsrail hükümetinin yanında yer alarak gerçekleştirilen askerî operasyonları meşrulaştırıcı açıklamalarda bulunurken anti-Siyonist hahamlar, İsrail'in karşısında yer almayı tercih etmişlerdir. Bu bağlamda Şifa Hastanesi'nin vurulmasını takip eden süreçte, Gazze'de uygulan şiddeti meşrulaştırıcı bir tavır ortaya koyan bir grup haham, Hamas üyelerinin Şifa Hastanesi'nde saklanarak insanları canlı kalkan olarak kullanmaları durumunda IDF'nin (İsrail Güvenlik Güçleri) Şifa Hastanesi'ni vurmasında dinî açıdan herhangi bir sakınca bulunmadığı yönünde fetva vermiştir. İsrail Başbakanı Netanyahu'ya gönderilen bildiride Tanah literatüründe yer alan önemli sembollere atıfta bulunan hahamlar, yaşanan acıları Yakup'un sıkıntılı zamanları ile

[39] Cengiz Batuk, "Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler", *Milel ve Nihal* 5/1 (2008), 184.

[40] Netanyahu, Gazze saldırısından önce Yahudileri ışığın insanları, Filistinlileri ise karanlığın insanları olarak niteleyerek Yeşaya bölüm 60'ta yer alan eskatolojik beklentileri dile getirmiştir.

özdeşleştirirken çözümü Tanah'ta yer alan savaş anlatılarından hareketle oluşturmuşlardır.[41] Bu bağlamda Kral Davud gibi korkusuzca harekete geçmeyi öneren hahamlar, düşman yok edilinceye kadar saldırıların sürdürülmesini İsrail'in bir millet olarak yeniden şahlanışı için önemli bir aşama olarak değerlendirmişlerdir. Hamas ile mücadeleyi dinî bağlama yerleştiren hahamlar, Tanrı'nın yardımı ile Hamas'a karşı yürütülen mücadelenin dünya milletlerinin baskısına rağmen başarılacağını belirtmişlerdir. Bildirinin sonunda İsrail hükümetini ve güvenlik güçlerini tebrik eden hahamlar, siyasi iradenin yanında yer aldıklarını açıkça ifade etmişlerdir.[42]

Daha ılımlı bir görüş, Hayfa Üniversitesi'nde felsefe profesörü Haham Samuel Lebens tarafından dile getirilmiştir. Lebens, Gazze'de yaşayan sivil halk için kapı aralasa da Hamas konusunda oldukça katı bir tutum sergilemiştir. Ona göre, Hamas ile mücadele haklı ve zarurî bir mücadeledir. Bu nedenle Hamas ile sonuna kadar savaşılması gerektiğini savunan Lebens, görüşünü temellendirirken Tanah'ta yer alan savaş kuralları ile Nahmanides ve İbn Meymun'a atıfta bulunmuş; söz konusu kaynaklarda Gazze'nin abluka altına alınması, temel ihtiyaç maddelerinin Gazze'ye ulaşımının engellenmesi hatta şiddet içeren saldırgan politikaların meşrulaştırılması için dinî gerekçeler bulunabileceğine dikkat çekmiştir. Buradan hareketle İsrail'in cesaret ve kararlılıkla savaşması gerektiğini vurgulayan Lebens, diğer taraftan etik ilkelerden sapılması durumunda kullanılan şiddetin, İsrail'i teröristler ile aynı noktaya taşıyacağı uyarısında bulunmuştur. Sivil halk konusunda daha ılımlı bir yaklaşım benimseyen Lebens, rehinelerin canlı kalkan olarak kullanılmasının, Gazze'nin elektriğinin ve suyunun kesilmesi için haklı bir gerekçe olamayacağını belirterek Hamas ile sivil halk ara-

41 Yakup'un sıkıntılı zamanları, (Et Tzarah Le Yaakov), Yahudi eskatolojisinde önemli bir terimdir. Bu kavram, Tanah'ta, Yeremya 30:7'de geçer ve Yakup'un (İsrail halkını temsilen) büyük sıkıntılar ve zorluklar ile karşı karşıya kalacağı bir dönemi ifade eder. Genellikle Yahudi halkı için zorlu bir sınav ve acı bir dönem olarak yorumlanır. Bu dönem, Yahudilerin tarih boyunca yaşadıkları sürgünler, savaşlar ve zulümler ile özdeşleştirildiği gibi, mesihin gelişinden önce yaşanacak büyük sıkıntıların habercisi olarak da görülür. Rabbânî literatürde "Yakup'un sıkıntılı zamanları", mesihin gelişinden önce gerçekleşecek zorluklara işaret eder. Yahudi halkının bu dönemde büyük acılar çekeceği ancak Tanrı'nın müdahalesiyle kurtuluşa ereceği belirtilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 81-97.

42 Jonathan Ofir, "Israeli rabbis tell Netanyahu that Israel has a right to bomb Al-Shifa hospital in Gaza", *Mondoweiss News & Opinion About Palestine, Israel & the United States* (Erişim 24 Şubat 2024).

sında ayrım yapılmasını önermiştir. Diğer taraftan dünya kamuoyunun yaptığı her eylemden dolayı İsrail'i kınamaya eğilimli olduğunu belirten Lebens, her ne olursa olsun davalarının haklı olduğunu belirterek İsrail'in savaştan başka çaresinin olmadığına dikkat çekmiştir.[43]

Lebens'in de işaret ettiği üzere, Yahudi geleneğinde, şiddet politikalarını meşrulaştırmak amacıyla kullanılabilecek çeşitli teolojik referanslar bulunabilir. Bu referanslar içerisinde Tekvin: 34, 7 Ekim olayları ile ilgili benzer bir tema içermektedir. Bu pasajda, Yakup'un kızının Kenanlı bir prens (Şekem) tarafından cinsel saldırıya uğraması anlatılır. Tekvin'e göre rızası olmaksızın Dina ile birlikte olan Şekem, Yakup'a giderek Dina ile evlenmek istediğini belirtir. Yakup, kızının düştüğü durum nedeniyle sessiz kalmayı tercih etse de Şimon ve Levi, kardeşleri ile Şekem'in evlenmesi için şehirdeki bütün erkeklerin Yahudi geleneğine uygun olarak sünnet edilmesini şart koşar. Erkekler sünnet acısı çekerken şehre giren Şimon ve Levi, büyük bir katliam yapar. Şekemliler kılıçtan geçirilir, kent yağmalanır ve evcil hayvanlar ele geçirilir.[44]

Tekvin: 34'te anlatılan saldırı sonrasında Şimon ve Levi'nin Şekem halkını kitlesel imha (*ḥeres*) ile cezalandırması, orantısız şiddetin meşruiyetine dair teolojik bir örnek teşkil etmesi nedeni ile önem arz etmektedir. Zira bu anlatı, 7 Ekim saldırılarında olduğu gibi kolektif cezalandırma pratikleri için hermenötik bir çerçeve oluşturmaktadır. Nitekim, 7 Ekim saldırılarına verilen tepki, Tekvin 34'te Şimon ve Levi'nin misillemesi ile benzerlik arz etmektedir: Şekem'de Dina'ya yönelik saldırı tüm kentin topluca cezalandırılmasıyla sonuçlandığı gibi, Hamas gerekçe gösterilerek Gazze'de yaklaşık iki milyon Filistinli kolektif cezalandırmaya maruz bırakılmıştır. Her iki vakada da varoluşsal tehdit söylemi, etik ve hukukî sınırları aşan bir meşruiyet zeminine dönüşmüştür. Bu bağlamda, 7 Ekim sonrası uygulanan şiddet, Şimon ve Levi'nin *ḥeres* mantığının tehlikeli bir tekrarı olarak gerçeklik kazanmıştır. Nitekim Gazze'de 42 binden fazla sivilin ölümü, nüfusun neredeyse tamamının yerin-

43 Samuel Lebens, "What the rabbis teach about the ethics of war", *The Jewish Chronicle* (Erişim 28 Şubat 2024).

44 *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2010), Tek.34:1-29.; Halil İbrahim Şenavcu, "Kuran Yorumlarında Tevrat Kullanılırken Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar", *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Sempozyumu*, ed. Ender Eyuboğlu - Sami Baskın (Saybilder Yayıncılık, 2018), 1063.

den edilmesi ve insani krizin yarattığı kitlesel yıkım, Şekem'deki toplu kıyımın teolojik ve tarihsel bir izdüşümü olmuştur. Zira, her ne kadar seküler bir temele sahip olsa da Siyonizm toprak üzerindeki hak iddiasını, Yahudi kutsal metinlerinde yer alan *vaat edilmiş toprak* doktrini ve *kutsal fetih* anlatıları aracılığıyla meşrulaştıran bir bakış açısına sahiptir. Öyle ki, Siyonist idealleri kabul etmeyen Filistinli yerel halka karşı uygulanan politika, barış içerisinde beraber yaşama idealinden ziyade Tanah'ta yer alan "Amalek" metaforu ve "ayrım yapılmaksızın şehrin tüm sakinlerinin kılıçtan geçirilmesi" şeklinde formüle edilen teolojik referanslar üzerine inşa edilmektedir.[45] Üstelik bu yaklaşım tarihî süreç içerisinde yalnızca doğrudan fiziksel şiddet ile sınırlı kalmamış; yerinden etme, mülksüzleştirme, hak mahrumiyetleri, evlerin yıkılması ve psikolojik baskılar gibi yapısal araçlar ile de gerçekleştirilmiştir. Neticede teo-politik bir zemin üzerine inşa edilen bu pratikler, Filistin halkının tarihsel hafızasının tahribi ve kolektif varlığının parçalanması şeklinde yorumlanabilecek daha geniş çaplı bir sürecinin parçası hâline gelmiştir.[46]

Yine, Lebens'in sivil halk için ılımlı duruşunun aksine haham literatüründe gentile genellikle kötü sıfatlar ile vasıflandırılır.[47] Mişna'da gentile tehlike kaynağı olarak gösterilir. Öyle ki Yahudi olmayan bir doktora gidilmesi, Yahudi olmayan berberde tıraş olunması ve Yahudi olmayan ebeye başvurulması yasaklanır.[48] Yine, Yahudi olmayan kişiler cinsel olarak sapkın davranışlar ile anılır.[49] İsrail, kutsal bir topluluk olarak kabul edilirken diğer topluluklar bu durumdan mahrum bırakılarak değersizleştirilir.[50] Hatta Yahudi olmayan birisini öldüren veya Yahudi olmayan birisinin malını çalan kişi işlediği fiilden dolayı suçlu olarak kabul edilmez.[51] Bu ve benzeri teo-politik söylemlerin etkileri, İsrail'de yaşayan Yahudi cemaatleri

45 Tes.20:16–17; Yeş.6:21; 1.Sa:15:2–3.

46 Sayar, *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah*, 186-187; Gideon Aran - Ron Hassner, "Religious Violence in Judaism: Past and Present", *Terrorism and Political Violence* 25/3 (Temmuz 2013), 390.

47 Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings* (New York: Brill, 1994), 22-33.

48 *The Mishnah*, çev. Herbert Danby (Oxford: Oxford University Press, 1988), Avoda Zara 2:1-2; Jacob Neusner (ed.), *The Tosefta* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2002), Avoda Zara 3:3-5.

49 *The Babylonian Talmud*, çev. Michael L. Rodkinson (New York: New Talmud Publishing Company, 1899), Gittin 38a.

50 *The Babylonian Talmud*, Pesachim 103b.

51 *Tosefta*, Avodah Zarah 8:4-5.

üzerinde etkili olan dinî otoritelerin teolojik perspektiflerinde de açıkça görülür. Örneğin, Haham Ginsburg, Filistin'de yaşayan Arapların yerlerinden edilmeleri pahasına Batı Şeria'da Yahudi yerleşimlerinin devam etmesi gerektiğini belirtmektedir. Ginsburg, Arapların mülkiyet hakkını tanımadığı gibi Yahudi ulusu ile Arap ulusu arasında genetik temele dayanan bir ayrımı da savunmaktadır. Benzer şekilde Kook da bir Yahudi ile gentile ruhu arasındaki farkı bir insanın ruhu ile bir hayvanın ruhu arasındaki fark ile açıklamıştır.[52] Dolayısıyla Yahudi dinî literatüründeki gentile ile ilgili olumsuz tasvirler ve *halahik* (dinî-hukuki) yorumlar, Filistinlilere yönelik yapısal şiddetin teo-politik meşruiyetinin inşa edilmesinde kritik bir işlev üstlenmektedir. Bu bağlamda, Gazze'de elektrik ve su kesintileri ile sivil altyapının insanlar ile beraber hedef alınması, hem haham geleneği içerisinde yer alan Yahudi-Gentile ayrımına işaret eden ötekileştirici ve insanî niteliklerinin reddedilmesi (*dehumanization*) ile ilgili bakış açısının bir yansıması hem de kutsal metinlerde yer alan vaat edilmiş toprak inancı ve seçilmiş kavim söylemlerinin doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Öte taraftan, Ortodoks ve Liberal-Hümanist kanatta yer alan Yahudiler, Gazze'de gerçekleşen yıkımdan bir bütün olarak Yahudi toplumunun sorumlu tutulamayacağını belirterek İsrail'in Gazze operasyonlarını eleştirmişlerdir. Bu bağlamda 750 haham, Gazze'de yaşanan kriz ile ilgili açık bir mektup yayımlayarak İsrail-Hamas çatışması nedeniyle yaşanan yıkıma dikkat çekmişlerdir. Esirlerin kurtarılmasının (*pidyon şvuyim*) önemli bir *mitsva* olduğunu hatırlatan hahamlar, rehinelerin serbest bırakılması için Hamas ile müzakere edilmesi gerektiğini belirterek abluka nedeniyle su, yakıt ve tıbbi malzeme gibi temel ihtiyaç maddelerinin bulunmadığı Gazze'ye insani koridor oluşturulması için tüm dünyaya çağrıda bulunmuşlardır.[53] Hamas'ın yaptığı saldırıların Gazze halkının toplu olarak cezalandırılması için haklı bir gerekçe olamayacağına dikkat çeken hahamlar, şiddetin her türlüsüne karşı çıktıklarını vurgulayarak Yahudi karşıtlığını, İslam karşıtlığını ve Arap karşıtlığını reddettiklerini belirtmişlerdir. Çözüm olarak, bölgede yaşayan İsrail ve

[52] Aran - Hassner, "Religious Violence in Judaism", 380; Sagi, "Religion and State in Israel", 1/149.

[53] Pidyon Şvuyim, İbranice'de "esirlerin fidye ile kurtarılması" anlamına gelir ve Yahudi geleneğinde önemli bir mitsva olarak kabul edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. *The Babylonian Talmud*, Bava Batra: 8b.

Arap toplumlarının onurunu koruyacak şekilde, her halkın kendi kaderini şekillendireceği siyasi bir yapılanma önermişlerdir.[54]

Bu açıklamalar, mevcut çatışmanın insanî boyutuna odaklanmanın yanı sıra, Siyonist ideolojinin politik yaklaşımına yönelik eleştirel bir duruş ortaya koymaktadır. Özellikle Ortodoks ve Liberal-Hümanist kanatta yer alan Yahudiler, modern Siyonizm'in seküler ve güç temelli yaklaşımının, barış, adalet ve merhamet ilkeleriyle bağdaşmadığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, İsrail'in yürüttüğü politikaların Yahudi halkının kolektif iradesini temsil etmediğini vurgulayan anti-Siyonist Yahudiler, Siyonizm'in ulus-devlet eksenli yorumuna karşı hem teolojik hem de etik gerekçelerle mesafeli durmakta; kolektif kurtuluşun ancak ilahî irade ve evrensel barış temelinde mümkün olabileceğine dikkat çekmektedir.

Siyonizm'e yönelik dinî yaklaşımlar, Yahudi geleneği içerisinde çeşitli teolojik yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, anti-Siyonist hahamlar ile dinî Siyonist kanatta yer alan hahamlar arasında oluşan teolojik farklılık, kutsal metinlere yönelik hermenötik yaklaşımlar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu doğrultuda kurtuluşu apokaliptik beklentilerin eşlik ettiği mesihî bir süreç ile temellendiren anti-Siyonist hahamlar, Filistin toprakları üzerinde kurulan İsrail'i, meşru bir devlet olarak kabul etmedikleri gibi şiddete dayalı Siyonist politikaları da geleneksel öğretinin ihlali olarak yorumlamaktadır. Nitekim Yahudi halkının Filistin'e kitlesel dönüşü ile Yahudi egemenliğinin yeniden tesisi, geleneksel öğretide apokaliptik mesihçi beklentiler ile ilişkilendirilirken, seküler Siyonist idealler çerçevesinde kurulan İsrail, ilahî takdire yönelik beşerî bir müdahale olarak değerlendirilir.

Buna karşılık, dinî Siyonist kanatta yer alan hahamlar, İsrail'in kuruluşunu, ilahî takdirin tezahürü olarak yorumlamaktadır. Özellikle baba ve oğul Kook'un görüşlerinde kök salan bu düşünce, zaman içerisinde, dinî Siyonist çevrelerin ötekine yönelik tutumunu şekillendiren kurucu bir mit haline gelerek; toprak, kimlik ve kurtuluş kavramlarının siyasal ve teolojik düzlemde iç içe geçmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim dinî Siyonist Yahudiler, devletin kuruluşunu pasif bekleyişten aktif katılıma geçiş olarak yorumlayarak,

[54] The Rabbinic Call for Human Rights (T'ruah), "An Open Letter From 750 North American Rabbis and Cantors Responding to the Crisis in Israel and Gaza" (Erişim 28 Şubat 2024).

askerlik hizmetinin ifası ve yeni yerleşim yerlerinin inşası gibi teopolitik her tür çabayı mesihî sürecin bir aşaması olarak değerlendirmektedir. Bu anlayış, kurtuluşun yalnızca ilahî müdahale yoluyla gerçekleşeceği yönündeki geleneksel mesihî tasavvurdan farklı olarak, tarihsel sürece fiilen katılımı gerekli gören ve siyasî eylemi dinî bir vecibe olarak yorumlayan bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla dinî Siyonist çevreler, bu anlayış doğrultusunda sürgün, devletleşme ve güç kullanımı gibi tarihsel ve teolojik öneme sahip meseleleri yeniden yorumlayarak, geleneksel anti-Siyonist yaklaşımdan farklı, eylem odaklı ve tarihsel süreci kutsallıkla bütünleştiren bir kurtuluş paradigması inşa etmektedir.

Sonuç

İsrail-Filistin çatışmasının anlaşılmasında Yahudi din adamlarının belirleyici role sahip olduğu tezinden hareketle kaleme aldığımız bu makalede ulaştığımız temel sonuçlardan biri, İsrail-Filistin meselesinin siyasi ve askerî faktörlerin yanı sıra dinî ve teolojik söylemler ile şekillenen karmaşık bir yapıya sahip olduğudur. İki halk arasındaki çatışmaların, politik faktörlerin yanı sıra teolojik bir boyut içermesi, barışa yönelik çözüm önerilerinin işlevsiz kalmasına neden olurken çatışmaların devam etmesine zemin hazırlamaktadır. Nitekim İsrail, her ne kadar seküler ideoloji temelinde modern bir devlet olarak kurulsa da devlet politikalarının belirlenmesinde vaat edilmiş toprak inancı, seçilmiş millet düşüncesi ve eskatolojik beklentiler önemli bir yer tutmaktadır.

Bir diğer dikkat çekici husus ise, başlangıçta seküler ve milliyetçi temele dayanan Siyonist ideolojinin, süreç içerisinde dinî söylem ve motivasyonlarla iç içe geçerek teolojik bir boyut kazanmış olmasıdır. Nitekim XIX. yüzyıl Avrupa'sında Siyonist düşüncenin erken dönem temsilcileri arasında yer alan Yehuda Alkalai ve Zvi Hirsch Kalischer gibi hahamların benimsediği yaklaşım teolojik bir çerçeveye dayanırken, Theodor Herzl öncülüğünde şekillenen modern Siyonizm, dinî referanslardan ziyade dönemin seküler ulusçuluk akımlarıyla örtüşen, siyasal ve pragmatik bir ideoloji olarak şekillenmiştir. Ancak Abraham Isaac Kook ve oğlu Zvi Yehuda Kook'un görüşleri, teolojik pasifizm ile siyasi aktivizm arasındaki gerilimi aşarak, radikal dinî Siyonizm'in teşekkül etmesinde belirleyici olmuştur.

Yine Siyonist hareket, yalnızca bölgesel dinamikleri değil, aynı zamanda Yahudi toplumu içerisinde benimsenen teolojik yaklaşımları da derinden etkilemiştir. Özellikle, Yahudi halkının pasif dinî bir cemaat olmaktan çıkarılıp tarihin öznesi hâline getirilme iddiası, Yahudi geleneği içinde derin tartışmalara neden olmuştur. Bu doğrultuda, milliyetçi sağ kanatta yer alan hahamlar, seküler Siyonist ideoloji ile Yahudi geleneği arasında köprü kurarak hem Siyonist ideallerin hayata geçirilmesine hem de Siyonist ideoloji temelinde ortaya çıkan şiddetin meşrulaştırılmasına hizmet etmişlerdir. Özellikle 1967 savaşından sonra İsrail'de dinî Siyonizm'in yükselişe geçmesi, başka bir ifade ile milliyetçi sağ kanatta yer alan hahamların rolünün pekişmesi, devlet politikalarının belirlenmesinde dinî inanç ve değerlere yapılan vurgunun artmasına neden olmuştur. En son 7 Ekim saldırılarında görüldüğü üzere İsrail Başbakanı Netanyahu, Hamas ile yapılan mücadeleyi Yeşaya kehaneti üzerinden temellendirerek İsrail politikalarının belirlenmesinde dinsel değerleri araç olarak kullanırken Şifa hastanesinin vurulması ile ilgili kararı din dili ile meşrulaştıran 43 haham, önemli bir figür olan Davud'a vurgu yaparak Hamas ile gerçekleştirilen savaşın yönüne işaret etmiştir. Nitekim, Davud Yahudi tarihinin en görkemli döneminde yaşamış önemli bir figür olsa da kutsal kitapta bilge bir kral portresinden ziyade keyfî ve aşırı şiddet uygulayan bir hükümdar olarak anılmıştır. Hatta Kudüs, Davud döneminde ele geçirilmesine rağmen, Mâbed oğlu Süleyman döneminde inşa edilmiştir. Dolayısıyla 43 haham, kadın-erkek, genç-yaşlı ayrımı yapılmaksızın insanların katledildiği bir savaşı kutsayarak IDF tarafından gerçekleştirilen katliamları meşrulaştırmıştır.

Netice olarak Gazze'ye yönelik gerçekleşen saldırılarda İsrail'in yanında ve karşısında yer alan hahamların görüşleri birlikte değerlendirildiğinde, Yahudilerin ve Yahudiliğin değil, Siyonist ideolojinin ve Siyonist Yahudilerin şiddetin temel nedeni olduğu söylenebilir. Bu nedenle Siyonist ideolojinin güç kazanmasından günümüze kadar devam eden ve son olarak 7 Ekim olayları ile ilgili ortaya çıkan görüş ayrılığı, anti-Siyonist hahamların şiddet karşıtı tutumlarına rağmen, dinî Siyonist ekol içerisinde yer alan hahamların İsrail-Filistin çatışmasında belirleyici role sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Adam, Baki. "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 61-72.

Adelman, Jonathan. *The Rise of Israel: A History of a Revolutionary State*. New York: Routledge, 2008.

Alıcı, Mustafa. "Üç Kudüs: Kudüs'e Siyonist, Evanjelik ve Reel-Politik Yaklaşımlar". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (Mayıs 2018), 41-58. https://doi.org/10.31126/akrajournal.390796

Aran, Gideon - Hassner, Ron. "Religious Violence in Judaism: Past and Present". *Terrorism and Political Violence* 25/3 (Temmuz 2013), 355-405. https://doi.org/10.1080/09546553.2012.667738

Aronson, Shlomo. "Perspectives of Israeli-Palestinian Peace, 1917−2015". *Handbook of Israel: Major Debates*. thk. Anne Weberling. 2/1240-1260. De Gruyter Reference. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2016.

Avineri, Shlomo. *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*. New York: Basic Books, 1981.

Batuk, Cengiz. "Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler". *Milel ve Nihal* 5/1 (2008), 157-187.

Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Belfer, Ella. "The Land of Israel and Historical Dialectics in the Thought of Rav Kook". *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*. ed. Lawrence J. Kaplan - David Shatz. New York: New York University Press, 1995.

The Mishnah. çev. Herbert Danby. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Eisen, Robert. *Judaism and Violence: A Historical Analysis with Insights from Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 2021. https://doi.org/10.1017/9781108935388

Eisen, Robert. *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Eisenstadt, Shmuel Noah. *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1992.

Güdemann, Moritz. *Nationaljudentum*. Norderstedt: Hansebooks, 2016.

Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları". *Milel ve Nihal* 5/2 (Ağustos 2008), 147-159.

Hasanoğlu, Eldar. "Yahudiler Siyonizm'i Hıristiyanlardan mı Aldılar?" *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 117-154. https://doi.org/10.46353/k7auifd.1095550

Hertzberg, Arthur. *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*. Jerusalem: Jewish Publication Society, 1997.

Inbari, Motti. *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount*. çev. Shaul Vardi. Albany: State University of New York, 2009.

Karaman, M. Lutfullah. "Siyonizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/329-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Khalidi, Walid. "A Palestinian Perspective on the Arab-Israeli Conflict". *Journal of Palestine Studies* 14/4 (Temmuz 1985), 35-48. https://doi.org/10.2307/2537120

Kurt, Ali Osman. *Fundamentalist Yahudiler*. Ankara: Eskiyeni, 2. Basım., 2016.

Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala". *Milel ve Nihal* 7/1 (Mart 2010), 33-59.

Lebens, Samuel. "What the rabbis teach about the ethics of war". *The Jewish Chronicle*. Erişim 28 Şubat 2024. https://www.thejc.com/judaism/what-the-rabbis-teach-about-the-ethics-of-war-m5ca85md

Luz, Ehud. *Wrestling with an Angel: Power, Morality, and Jewish Identity*. çev. Michael Swirsky. New Haven: Yale University Press, 2003.

Masalha, Nur. *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Palestine-Israel*. London: Zed Books, 2007.

Mirsky, Yehudah. *Rav Kook: Mystic in a Time of Revolution*. New Haven: Yale University Press, 2014.

Myers, Jody Elizabeth. "The Messianic Idea and Zionist Ideologies". *Studies in Contemporary Jewry: Jews and Messianism in the Modern Era Metaphor and Meaning*. thk. Jonathan Frankel. 7/3-13. New York: Oxford University Press, 1991.

Neusner, Jacob (ed.). *The Tosefta*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2002.

Ofir, Jonathan. "Israeli rabbis tell Netanyahu that Israel has a right to bomb Al-Shifa hospital in Gaza". *Mondoweiss News & Opinion About Palestine, Israel & the United States*. Erişim 24 Şubat 2024. https://mondoweiss.net/2023/10/israeli-rabbis-tell-netanyahu-that-israel-has-a-right-to-bomb-al-shifa-hospital-in-gaza/#

Rabkin, Yakov M. *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*. çev. Şahika Tokel. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Ratzabi, Shalom. "Israel and Its Covenant: Religious-Zionist Thought". *Contemporary Jewries: Convergence and Divergence*. ed. Eliezer Ben Rafael vd. 78-93. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003.

Ratzabi, Shalom. "The Secular State in Rabbinic Thought". *Handbook of Israel: Major Debates*. thk. Anne Weberling. 1/146-166. De Gruyter Reference. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2016.

Ravitzky, Aviezer. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. çev. Michael Swirsky - Jonathan Chipman. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

(RCP), The Rabbinical Congress For Peace. "The Rabbinical Council for Peace Warns: Yair Lapid's plan will destroy Israel". Erişim 20 Mart 2024. https://pikuachnefesh.net/en/the-rabbinical-council-for-peace-warns-yair-lapids-plan-will-destroy-israel/

The Babylonian Talmud. çev. Michael L. Rodkinson. New York: New Talmud Publishing Company, 1899.

Sagi, Avi. "Religion and State in Israel". *Handbook of Israel: Major Debates*. thk. Anne Weberling. 1/166-181. De Gruyter Reference. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2016.

Sayar, Serkan. "Dinsel Şiddet Tartışmaları Bağlamında Dinî İnanç ve Değerler: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm Açısından Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 124-143. https://doi.org/10.18505/cuid.1429095

Sayar, Serkan. *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah*. Ankara: Eskiyeni, 2024.

Shakak, Israel - Mezvinsky, Norton. *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*. çev. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2. Basım, 2002.

Sofer, Sasson. *Zionism and the Foundations of Israeli Diplomacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Stadler, Nurit. *Yeshiva Fundamentalism, Piety, Gender, and Resistance in the Ultra-Orthodox World*. New York: New York University Press, 2009.

Stern, Sacha. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. New York: Brill, 1994. https://doi.org/10.1163/9789004332768

Şenavcu, Halil İbrahim. "Kuran Yorumlarında Tevrat Kullanılırken Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar". *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Sempozyumu*. ed. Ender Eyuboğlu - Sami Baskın. 1062-1073. Saybilder Yayıncılık, 2018.

(T'ruah), The Rabbinic Call for Human Rights. "An Open Letter From 750 North American Rabbis and Cantors Responding to the Crisis in Israel and Gaza". Erişim 28 Şubat 2024. https://truah.org/press/an-open-letter-from-750-north-american-rabbis-and-cantors-responding-to-the-crisis-in-israel-and-gaza/

Wistrich, Robert S. "Zionism and Its Religious Critics in fin-de-siècle Vienna". *Jewish History* 10/1 (1996), 93-111.
Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2010.

❋ ❋ ❋

KUR'ÂN MEÂLİ YAZICILIĞI BAĞLAMINDA MEÂL MUKADDİMELERİNE METODOLOJİK BİR BAKIŞ[*]

Ercan ŞEN[**]

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 04 Kasım 2024, **Kabul Tarihi:** 12 Haziran 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Şen, Ercan. "Kur'ân Meâli Yazıcılığı Bağlamında Meâl Mukaddimelerine Metodolojik Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 973-1002.

DOI: 10.33415/daad.1578881

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 04 November 2025, **Accepted:** 12 June 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Şen, Ercan. "A Methodological Perspective on the Prefaces of Qurʾān Translations in the Context of Qurʾānic Translation Writing". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 973-1002.

DOI: 10.33415/daad.1578881

❋ ❋ ❋

Öz

Ülkemizde Kur'ân meâli yazıcılığının yaklaşık bir asırdan daha fazla geçmişi bulunmaktadır. Bu uzun süreçte yüzlerce meâl kaleme alınmış olsa da bunlardaki en temel problemlerinden biri, kaleme alınan meâllerde nasıl bir yöntem izlendiğinin tam olarak ortaya konamamış olmasıdır. Bu durumun en başta gelen olumsuz yansımaları arasında birçok meâlde çeviri metoduna ilişkin yeterli ölçüde bilgi veren bir önsözün bulunmaması ve önsözü bulunan meâllerde de çeviri metoduna yönelik gerekli açıklamaların yer almaması gibi hususlar öne çıkmaktadır. Bu durum, meâl sahiplerinin çoğunun âyetleri anlamlandırmada nasıl bir

---

[*] Bu çalışma, 11-13 Ekim 2024 tarihleri arasında Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde gerçekleştirilen "Uluslararası Kur'an Mealleri Sempozyumu: Sorunlar, Çözüm Önerileri – II (Meâllerde Metodolojik Sorunlar)" başlıklı Sempozyumda sözlü olarak sunulan ve özeti basılan bildirinin düzenlenmiş ve geliştirilmiş halidir.

[**] Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Afyonkarahisar, Türkiye, ercansen@aku.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0003-2583-1540 / Assoc. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Tafsīr, Afyonkarahisar, Türkiye, ercansen@aku.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0003-2583-1540.

yöntem izlediği hususunda ciddi soru işaretleri oluşturmakta, daha doğru bir ifadeyle pek çok Kur'ân meâlinin belli bir yönteme dayanıp dayanmadığı konusunda tereddütler doğurmaktadır. Bu makalede meâllerin mukaddimelerindeki problemler üzerinde durulmakta ve meâllerin girişlerindeki eksik yönler ve bazı tutarsızlıklar gündeme taşınmaktadır. Böylece okuyucunun meâllerden daha fazla istifade etmesi amaçlanmakta ve daha nitelikli meâl mukaddimelerinin yazılması için bazı öneriler sunulması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Yöntem, Mukaddime, Meâl Yazıcılığı.

A Methodological Perspective on the Prefaces of Qurʾān Translations in the Context of Qurʾānic Translation Writing

Extended Abstract

The vast majority of Qurʾānic translations contain preface chapters. These chapters are very important regarding adventure, purpose, method, target audience, etc. These chapters, which are found in many, though not in all of the translations, reveal the method followed by the author in his translation and give some clues about his views on understanding and interpreting the Qurʾān. Although the prefaces are the most important elements that show the identity and quality of the translations, unfortunately, it has been observed that there is no preface in many of the translations. In addition, although some of them have a foreword, it was observed that the author did not include his own opinions about his translation, which caused some difficulties in evaluating the methodology of the translation in question. In addition, some of the Qurʾān translations' authors only gave a little information about their translations in the last paragraph of the preface. When all these different preferences are considered together, it is seen that even the texts with prefaces differ in this respect. It is an important step in terms of the effectiveness of the Qurʾānic translation to consider the audience to which it is addressed and follow a translation method accordingly. However, what is more important than this is that the author of the translation presents the readers with a preface that provides technical and preliminary information about the features of the translation in question. In this study, we have focused on what the theoretical information should be mentioned in the prefatory parts of the Qurʾān translations and how it should be conveyed to the reader. Because the way to benefit from the Qurʾān translations correctly and practically depends on the detailed and instructive information mentioned in the prefatory parts. However, in our research, we have found that the Qurʾān translations with prefaces are inadequate in informing the reader and are systematically plagued with some problems.

Writing a translation is a necessity and a serious and responsible job. Although this judgement is accepted by most of the authors of the commentaries, it is understood that this seriousness and responsibility are not appropriately fulfilled in most of the prefaces written. Although there are some unfavourable situations in Türkiye, there is a gradual development and diversification process in the field of Qurʾānic translation writing, which is a positive development. Despite this positive process, one of the most critical problems in the Qurʾānic translation writing is that there is either little or little information about the methodology used in the prefaces, or the information about the methods used in the prefaces is not given systematically. In the introductory part of the translation, information about the translation should be provided, the method, form, style, and language applied in the translation should be specified, the methods and defects applied in previous translations, and the sources used in the translation should be speci-

fied. In addition, the reader should be informed about the Qurʾān's style, language features, and the main subjects it mentions. Along with this information, information about the developments in translation, Qurʾān translation, and translation techniques should be mentioned. It should be explained whether the translation is word-based or meaning-based. Again, the importance of reading and understanding the Qurʾān and applying it to our lives should be emphasised; brief and concise information about the sciences related to the wording, meaning, and history of the Qurʾān should be included. In addition to this, should be annotated with a list of concepts, subjects, names, and information about the geography and holy places where Islam was born and spread. All these informative steps will minimise arbitrary savings in the Qurʾān translation writing and help eliminate methodical weaknesses. In order to make maximum use of the Qurʾān translation, a guide for reading and understanding the Qurʾān translation should be prepared. In this way, it is a fact that the studies of translation, whose scientific criteria and method are determined from the beginning, will yield more qualified results. Therefore, at the very beginning of the work, the author of a Qurʾān translation should provide information about for whom he is writing his Qurʾān translation, what he will primarily convey, and how to make the message comprehensible to the reader. This is because the people who are the recipients of the translation have to be content with what the translator understands and can convey, and they can be aware of the message as much as the translator allows.

Keywords: Tafsīr, Qurʾān, Method, Preface, Qurʾānic Translation Writing.

Giriş

Ülkemizin, Kur'ân meâllerinin sayısı ve çeşitliliği bakımından oldukça ileri bir düzeye ulaştığı görülmektedir. Son yıllarda meâllerin sayısındaki ve çeşitliliğindeki belirgin artış, bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir. Ne var ki bu aşamada sorulması gereken bazı sorular bulunmaktadır. Mesela tedavüldeki meâllerin takip ettiği bir yöntem var mıdır? Meâl sahibinin çeviri esnasında izlediği ilkeler bulunmakta mıdır ve bu ilkelere ne kadar bağlı kalmaktadır? Meâl müellifinin ne gibi öncelikleri mevcuttur? Kaleme alınan meâlin hedef kitlesini kimler oluşturmaktadır? Meâl telif edilmesinin sebepleri nelerdir? Meâlin hazırlanmasında hangi kaynaklardan istifade edilmektedir? Meâllerde hangi çeviri veya tercüme tekniği öncelenmektedir? Meâl yazıcılığını merkeze alan bu tür soruları çoğaltmak mümkün olup, bu sorulara verilecek cevapların mahiyeti, aynı zamanda meâl yazıcılığının niteliğine dair bazı önemli ipuçları vereceği tahmin edilmektedir.

Günümüzdeki haliyle meâl yazıcılığı aslında modern döneme özgü yeni bir olgudur. Zira önceki dönemlerde gerek medreselerde ve gerekse ilmî mahfillerde öğrencilere ve ilim camiasının istifade-

sine yönelik kaleme alınan, *Şerhu Kelimâti'l-Kur'ân*, *Şerhu'l-Müfredât*, *Tefsiru'l-Celâleyn*, *Tibyân* ve *Mevâkıf* gibi eserler muhtasar tefsir ve sözlük tarzı çalışmalar olup daha ziyade kısa ve özlü olarak hazırlanmıştır. Bunlar, Kur'ân sözcüklerinin lügavî anlamlarını ve detaylı izahlarını merkeze alan çalışmalardan oluşmakta olup toplumun genelini muhatap almaktan ziyade, belli birikime ulaşmış olan medrese öğrencilerini ve ilim camiasını dikkate alarak telif edilmişti. Dolayısıyla bu kitaplar, günümüz meâllerinde izlenen tercüme veya çeviri, ya da meâl mantığıyla birebir örtüşen çalışmalar değildi. Hal böyle olunca tefsir tarihinde -bugünkü haliyle- halka yönelik meâl yazıcılığı gibi bir faaliyet bulunumuyordu. Modern dönemlere kadar "doğrudan Kur'ân'ı anlamak" veya "Kur'ân'ın birebir anlamı" gibi bir düşünce, ihtiyaç ve talep gündeme gelmemişti. Aynı zamanda mevcut ilmî geleneğin yapılanması da buna müsait değildi. Lâkin çağdaş dönemle birlikte Kur'ân'ın lafzî çeviriler marifetiyle doğrudan anlaşılabileceği fikri hâkim olmuştur. Bu düşünce doğrultusunda toplumun çeşitli kesimleri, büyük oranda Kur'ân'a yönelmeye başlamış, doğrudan Kur'ân'ın ne dediğini anlamaya odaklanmıştır. Bu çerçevede ilk olarak Kur'ân tercümeleri telif edilmiştir. Sonraki aşamada "meâl" adını alan bu faaliyetler gün yüzüne çıkmış ve akabinde "meâl yazıcılığı" dediğimiz bir süreç kendini göstermiştir. Günümüze gelindiğinde gerek telif ve tercüme gerekse sadeleştirme yoluyla kaleme alınan Kur'ân meâli sayısı üç yüzü aşmıştır.

Malum olduğu üzere Kur'ân meâllerinin genelinde giriş, önsöz, sunuş ve takdim bölümleri bulunmaktadır. Bunlar, bir meâlin hazırlanma serüveni, amacı, metodu ve hedef kitlesi gibi açılardan çok önemli görülmektedir. Tamamında bulunmasa da pek çok meâlde yer alan bu kısımlar, meâl sahibinin tercümesinde izlediği metodu ortaya koymaktadır. Ayrıca onun, Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya dönük görüşlerine dair birtakım ipuçları da vermektedir. Bu bağlamda meâllerin önsözleri, girişleri, takdimleri ve bu kapsamda verilen bilgiler oldukça önem arz etmektedir.

Önsözler, meâllerin kimliğini ve niteliğini gösteren en önemli unsurlar olmasına rağmen, pek çok meâlde maalesef herhangi bir önsözün bulunmadığı görülmektedir. Burada şunu ifade edelim ki önsöz kısımlarının eksikliği, meâller hakkında doğrudan hüküm vermeyi zorlaştırdığı için bu araştırmada önsözü bulunmayan meâllere yer verilmemiştir. Bunun yanında kimi meâllerde önsöz kısmı

olmakla beraber meâl müellifinin kendi meâliyle ilgili görüşlerine yer vermediği de tespit edilmiştir. O sebeple okuyucular ve araştırmacılar, söz konusu meâllerin yöntemini belirlemede bazı güçlüklerle karşılaşmaktadır. Ayrıca kimi meâl yazarları, sadece önsöz kısmının son paragrafında meâline ilişkin küçük bir bilgi vermekle yetinmektedir. Bütün bu farklı tercihler göz önüne alındığında önsözleri olan meâllerin bile bu yönüyle birbirlerinden çok farklı olduğu anlaşılmaktadır. Aslında meâllerin önsözlerindeki bu türden farklılıklar, Kur'ân meâllerinin bir yöntem sorunuyla karşı karşıya olduklarını açıkça göstermektedir. Bu tablo merhum Salih Akdemir'in (öl. 2014) meâllerde yöntemin gerekliliğine ilişkin dikkat çekici şu değerlendirmelerini çok daha değerli hale getirmektedir. Merhum, eserinde "*Kur'ân çevirileri konusunda yaşanan en önemli sorunlardan biri yöntem, daha doğrusu yöntemsizlik sorunudur. Bu durum, bütün dünya dillerindeki Kur'ân çevirileri için söz konusudur. Yöntemsizlik, anlama konusunu doğrudan etkilemektedir. Şu hâlde Kur'ân çevirileri, yöntemli olmak durumundadır*."[1] değerlendirmesinde bulunmaktadır. Akdemir tarafından meâllerin geneli için dile getirilen bu yöntemsizlik problemi, esasen bütün meâl mukaddimeleri için de fazlasıyla geçerlilik arz etmektedir.

Burada şu husus net olarak ortaya çıkmaktadır ki meâl müelliflerinin bir yöntem takip etmeleri meâllerinin kalıcı ve etkili olması açısından önemli bir adım olacaktır. Bundan daha önemlisi ise meâl sahiplerinin okurlarına, meâllerinin özellikleri hakkında teknik ve önbilgiler sunan bir önsöz yazmalarının vazgeçilmez oluşudur. Bu çalışmada meâllerin önsöz kısımlarında belirtilen teorik bilgilerin neler olması gerektiğine ve bunların okuyucu dikkate alınarak nasıl yazılması icap ettiği sorununa odaklanılmaktadır. Zira Kur'ân meâllerinden doğru bir şekilde faydalanmanın yolu, önsöz kısımlarında zikredilen bilgilerin detaylı ve öğretici olmasından geçmektedir.[2] Fakat yaptığımız araştırma sonucunda önsözü bulunan meâllerin okuyucuyu bilgilendirme hususunda hem yetersiz kaldığı hem de sistematik açıdan bazı problemlerle malul olduğu tespit edilmiştir.

Bir meâlin sistematiği ve serüveni hakkındaki en doğru bilgiler, önsözlerde bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmamızdaki bütün değerlendirmeler araştırılan meâllerin önsözlerinde verilen bilgilerden

1 Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 12.

2 Osman Kara, "Teori ve Uygulama Açısından Meâllerin Girişleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 47 (2017), 10.

hareketle oluşturulmuştur. Bunun yanında araştırmamızda başka bir dilden tercüme edilen ve sadeleştirme niteliği taşıyan meâller dikkate alınmamıştır. Kısaca söylemek gerekirse bu incelemede sadece telif türünden meâllerin önsözleri dikkate alınmıştır. Zira bu nitelikteki meâller diğerlerine göre daha özgün olup müellifinin düşünce ve amaçlarını yahut hedeflerini dile getiren bir hususiyete sahiptir. Bundan dolayı önsözü bulunan meâller önsözü mevcut olmayanlara göre araştırılmayı daha çok hak etmektedir. Çünkü önsözlerde söz konusu meâle ilişkin verilen bilgiler ve yapılan değerlendirmeler meâl yazıcılığının gelişmesine daha fazla katkı sunmaktadır.

Bu araştırmada çeşitli dönemlerde yazılan meâllerden[3] bazı örneklerle konu temellendirilmiştir. Bu kapsamda Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında telif edilen, başkanlığını Hüseyin Kazım Kadri'nin (öl. 1934) yaptığı bir heyet tarafından kaleme alınan ve kendisinin de Şeyh Muhsin-i Fânî mahlasıyla bir önsöz yazdığı *Nûru'l-Beyân* adlı meâl ile İzmirli İsmail Hakkı'nın (öl. 1946) telif ettiği *Me'ânî-i Kur'ân* isimli meâller incelemede ön plana alınmıştır. Yine çok partili siyasete geçiş yılları olan 1950'li yıllarda kaleme alınan Ömer Rıza Doğrul'un (öl. 1952) *Tanrı Buyruğu* ile Hasan Basri Çantay'ın (öl. 1964) *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* isimli meâlleri de bu çalışmada örneklem olarak kullanılmıştır. Bu meâllerin yanı sıra asıl olarak 1980 ve sonraki yıllarda kaleme alınan toplamda kırka yakın meâlin önsözü bu makalede değerlendirilmektedir. Bu anlamda çalışmanın özgün yönlerinden birisi, kırk civarında meâl mukaddimesinin tek bir makale marifetiyle ve çeşitli yönleriyle incelenmesidir. Nitekim ülkemizde meâllerle ilgili yapılan akademik çalışmalar, genellikle bir ya da birkaç meâl merkeze alınmak veya birkaç meâl bazı yönlerden mukayese edilmek suretiyle yapılmaktadır. Yine bu araştırmanın bir diğer özgün tarafı ise meâl yazıcılığının ülkemizde karşı karşıya kaldığı problemlerin meâllerin mu-

[3] Geçmişten günümüze meâllerin tasnifiyle ilgili çeşitli dönemlendirmeler yapılabilir. Bu çerçevede Tanzimat döneminden meşrutiyet dönemine (1839-1876), I. Meşrutiyet döneminden II. Meşrutiyet'e (1876-1908), II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in ilanına (1908-1923), Cumhuriyet döneminden çok partili hayata geçişe (1923-1950), Çok partili hayata geçişten 1980 darbesine (1950-1980), 1980 darbesinden 2000'li yıllara (1980-2000) ve son olarak da 2000'li yıllardan günümüze (2000-2023) olmak üzere birtakım tasnifler bulunmaktadır. Makalenin sınırlarını aşmamak için çalışmada kısmen de olsa bu tasnif gözetilmeye çalışılmıştır. Meâllerin tarihi sürecini detaylı olarak incelemek için bütün bu dönemleri dikkate alan daha geniş kapsamlı çalışmalar elbette yapılabilir.

kaddimeleri üzerinden ele alan ilk çalışmalar arasında yerini almış olmasıdır.

Son yıllarda muhtelif açılardan meâllere yönelik akademik çalışmaların sayısında hatırı sayılır bir artış görülmektedir. Bu çalışmalar içerisinde genel kapsamlı çalışmalar olması bakımından Salih Akdemir'in *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümelerine Eleştirel Bir Yaklaşım*[4] isimli kitabıyla Mustafa Öztürk'ün *Meâl Kültürümüz*[5] adlı çalışmaları oldukça önemlidir. Zira her iki kitapta Türkiye'deki meâl çalışmalarına panaromik bir bakış sunulmaktadır. Kitap düzeyindeki bu incelemelerin yanında çeşitli makale ve tezler yoluyla da cumhuriyet dönemindeki meâlleri değerlendirmeye dönük pek çok bilimsel çalışmanın yapıldığı ve bu konudaki araştırmaların hala devam ettiği bilinmektedir. Bu çalışmaların yanı sıra çeşitli zamanlarda sadece meâlleri konu edinen sempozyumlar düzenlenmekte ve bu toplantılarda sunulan bildiriler birer kitap olarak ilim dünyasının istifadesine sunulmaktadır.[6]

Meâllerle ilgili araştırmalar arasında doğrudan veya dolaylı olarak meâllerin sadece önsözlerine ve orada verilen bilgilere yönelik bazı çalışmaların yapıldığı dikkat çekmektedir. Bunlardan iki tanesi Osman Kara tarafından yapılmıştır. Kara, benzer muhtevalı iki makalesinde teorik ve pratik açılardan meâllerin giriş kısımlarını değerlendirmiştir. Ayrıca meâllerin giriş kısımlarında bahsedilen konuların ne ölçüde çeviride uygulanabildiğini irdelemiş, bu bağlamda bazı tespitlerde ve önerilerde bulunmuştur.[7] Abdülcelil Bilgin tarafından yapılan başka bir çalışmada meâl önsözlerinden hareketle meâl sahiplerini meâl yazıcılığına sevk eden psiko-sosyal motivasyonlar üzerinde durulmuştur.[8] Fatih Kanca tarafından kaleme

4 Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri: Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1989).

5 Mustafa Öztürk, *Meâl Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008).

6 *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007); *Kur'ân Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021); *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri I* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023); *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri II Meâllerde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024).

7 Bu makaleler için bk. Kara, "Teori ve Uygulama Açısından Meâllerin Girişleri", 9-30; Osman Kara, "Meâllerin Girişleri Üzerine Tespitler ve Öneriler", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 14-44.

8 Bu çalışma için bk. Abdülcelil Bilgin, "Meâl Yazıcılığını Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler", *Kur'an Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021), 245-271.

alınan bir diğer makalede ise Kur'ân meâlleri yazılış amaçları bakımından çeşitli kategorilere ayrılarak incelenmiştir.[9] Sözü edilen bu makalelerin, doğal olarak bu çalışmayla bazı yönlerden benzerlik taşıdığı düşünülse de her şeyden önce bu çalışma meâllerin önsözlerine yönelik daha kapsamlı bir inceleme özelliği taşımaktadır. Buna ilave olarak çalışmamızda meâllerin önsözlerindeki metodik problemlerin irdelenmesinin yanı sıra önsözlerdeki yaygın eksikliklere de odaklanılmakta, bu konuda bazı eleştiriler getirilmekte ve bazı teklifler sunulmaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse bu incelemede meâllerin önsözlerindeki metodolojik problemler merkeze alınmakta, önsözlerin nitelik açısından daha kaliteli hale getirilme çabası hedeflenmektedir.

Çalışma kapsamında yaklaşık kırk meâlin önsözü incelenmiş ve bunun sonucunda elde edilen veriler belirli başlıklar halinde tanzim edilmiştir. Bu kapsamda araştırılan her bir meâlin önsözü çeşitli yönlerden gözden geçirilmiş ve burada meâlin sistematiğini tanımayı sağlayacak bilgilerden istifade edilmiştir. Bu yüzden varılan sonuçların ifade edilmesi sırasında birtakım genellemeler mutlaka olacaktır. Araştırmada içerik analizi yöntemine ağırlık verilmiştir. Bunun yanında deskriptif bir yaklaşım kullanılmış, zaman zaman eleştirel bir tutum da sergilenmiştir.

Burada şunu ifade edelim ki, her ne kadar çalışmada "Meâl Mukaddimeleri" tabiri kullanılmış olsa da incelenen meâllerin bazılarında "mukaddime" yerine "giriş", "önsöz", "sonsöz", "sunuş", "yöntem", "açıklama", "takdim" ve "teşekkür" gibi terimlere yer verilmiştir. Durum böyle olsa bile meâl sahiplerinin bu sözcükleri kullanmadaki hedeflerinin meâllerine bir mukaddime hazırlamak olduğu bilinmektedir. Çünkü bunlarda söz konusu meâlin metodu ve özellikleriyle ilgili bazı bilgiler verilmiştir. Bundan dolayı araştırmada meâllerin girişlerinde beyan edilen her türlü başlık dikkate alınmış, başlıklarda farklı ifadelerin kullanılması sebebiyle herhangi bir ayrıma gidilmemiştir. Netice itibariyle bu araştırmada "Meâl Mukaddimeleri" terkibi çerçevesine dâhil olan bütün başlıklar dikkate alınmıştır.

Meâllerin mukaddimelerindeki temel hususlarla ilgili bilgi verilmesinin hem Kur'ân'ın mahiyetinin daha yakından tanınmasına

[9] Bu araştırma için bk. Fatih Kanca, "Yazılış Amaçları Bakımından Türkçe Kur'ân Meâlleri", *Ulum* 5/2 (2022), 187-247.

hem de meâlin daha iyi anlaşılmasına vesile olacağı her türlü izahtan varestedir. Giriş mahiyetindeki bu bilgilerin, genelde "Kur'ân'ı ve Yazarın Meâlini Tanıtıcı Temel Bazı Bilgiler" ve "Müellifin Meâlde İzlediği Çeviri Yöntemine İlişkin Açıklamalar" şeklinde iki ana başlıkta toplanabileceği ve onların altında da bazı alt başlıklar olabileceği düşünülmektedir. Bu çerçevede meâllerin önsözlerinin değerlendirilmesine ilişkin bu incelemede, kimi kriterler çerçevesinde genel bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışmanın bütününde meâllerin önsözlerinde değinilen konuların ve o mevzularda işlenen muhtevaların nelerden oluştuğu detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Yine ideal olarak meâl mukaddimelerinin nasıl ve nelerden oluşması gerektiğine ilişkin bazı tespitler sıralanmıştır. Ardından bunlar çeşitli açılardan analiz edilmiş ve en sonunda bir durum tespiti yapılmaya gayret edilmiştir.

1. Kur'ân'ı ve Yazarın Meâlini Tanıtıcı Temel Bazı Bilgiler

Ortalama bir meâl okuyucusunun nasıl bir kitapla karşı karşıya olduğuna ilişkin farkındalık oluşturmak ve onu hazır bulunuşluk içine sokmak için meâl yazım sürecinde bazı adımlar atılması gerekmektedir. Bu adımların en başında söz konusu meâlin giriş kısmında genel ve özel anlamda Kur'ân'ı tanıtan ve onun meâlini açıklayan özlü bilgilere yer verilmesi gelmektedir. Böylelikle okuyucu, Kur'ân'ın mahiyetini, iniş sürecini, dilini, muhtevasını, üslûbunu ve tarihini ana hatlarıyla bilme imkânına kavuşacaktır. Bunun gerçekleşmesi için meâl yazarının, önsöz kısmında "Kur'ân'ı ve Yazarın Meâlini Tanıtıcı Temel Bazı Bilgiler" kapsamında sırasıyla şu hususlara yer vermesi uygun olacaktır.

1.1. Kur'ân'ın Mahiyeti

Her şeyden önce meâl sahibinin önsözde Kur'ân'ın mahiyetine dair bazı açıklamalar yapması uygun olacaktır. Çünkü Kur'ân ilk olarak sözlü bir hitap şeklinde Hz. Peygamber'e bildirilmiş, daha sonra kendine özgü özellikleri dikkate alınarak bir kitap haline getirilmiştir. Bu sebeple onu normal bir kitap gibi okumak yerine kendine has özelliklerinin dikkate alınarak okunması, anlaşılması ve yorumlanması gerekir. Bu kapsamda Kur'ân'ın kendine özgü bu hususiyetine ilişkin meâllerin önsöz kısmına bazı bilgilendirici pasajların eklenmesi gerekmektedir. Zira meâllerin muhatap kitlesinin genel halk kitlesi olduğu düşünüldüğünde Kur'ân'ın mahiyetine yönelik bilgilendirici, yol gösterici ve meâlden azami derecede fay-

dalanmayı sağlayacak bilgilendirmelerin hedef kitleye yapılması bir ihtiyaçtır. Nitekim kimi meâllerin önsözlerinde[10] belli bir sistematik çerçevesinde olmasa bile çeşitli açılardan buna riayet edildiği görülmektedir. Fakat meâllerin çoğunda böyle bir bilgilendirmenin yapılmadığı da bir hakikattir. Bu eksikliği gidermek ve yanı sıra bu eksikliğin olmadığı meâllerdeki bilgilerin kalitesini artırmak adına önsözlerde Kur'ân kelimesinin lügat ve terim manalarına, Kur'ân'ın çeşitli isimlerine ve sıfatlarına, iniş gayesine ve bazı temel özelliklerine dair kısa ve özlü açıklamalar yapılmalıdır. Yine aynı şekilde âyet ve sûre gibi Kur'ân metnini oluşturan bölümlerin tanıtımına, niçin Arapça olduğuna, i'câzına ve mucizeliğine, benzerinin getirilememesi konusundaki meydan okumasına dair açık ve net malumatlara yer verilmelidir. En nihayet bu yerlerde Kur'ân'ın nüzul mahiyetine, son kitap oluşuna, Kur'ân'ın evrenselliğine, öğrenilmesine, okunmasına ve ezberlenmesinin önemine dair kısa kısa bilgilendirmeler yapılmalıdır. Önsözlerin genelinde Kur'ân'ın mahiyetine yönelik temel bazı bilgilerin verildiği müşahede edilse de bu bilgilerde belli bir sistematik bulunmamaktadır. O kadar ki kimi önsözlerde adeta siyer anlatımına girildiği, bazen tarihi bilgilerin yoğunlaştığı, bazen daha farklı konularda detay bilgilere yer verildiği görülmektedir. Bundan dolayı Kur'ân'ın mahiyeti kısmında temel

[10] İsmail Hakkı İzmirli, *Me'ânî-i Kur'ân* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1977), 3; Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 9-26; Ali Arslan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli* (İstanbul: Okusan Yayıncılık, 1991), 9-10; Celal Yıldırım, *Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1995), 1/1; Hüseyin Atay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Ankara: Sek Yayınları, 1995), 1-2; Ömer Dumlu - Hüseyin Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), XXIX; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Cümle Meâli* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2002), 1-4; Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (İstanbul: Server Yayıncılık, 2003), 1-2, 5-6; Ali Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı* (İstanbul: Bakış Yayınları, t.y.), 6; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), VII-VIII; Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), V-VIII; Niyazi Kahveci, *İniş Sırası ve Sebepleri İle Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi* (Ankara: Sinemis Yayınları, 2011), IX-X; Talat Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli* (Ankara: Kılıç Yayınevi, t.y.), 10-11; Ali Akın, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (İstanbul: Ege Reklam Basım Sanatları San. Tic. Ltd. Şti., 2014), 7-9; Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 15; Abdülkadir Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Tibyan Yayıncılık ve Matbaacılık, 2020), 9; Faruk Beşer, *Kur'ân-ı Hakim'in Meâli ve Kısa Tefsiri* (İstanbul: İfav Yayınları, 2021), 13; Orhan Çeker, *Kur'ân-ı Kerîm'in Envârından-Tefsir Özetli Meâl* (Ankara: Takdim Yayınları, 2021), 1, 4-6.

bazı terimlere ve tanımlara, Kur'ân'ı tanıtıcı kısa bir tarihi arka plana yer verilmesi yeterli olacaktır.

1.2. Kur'ân'ın Diğer Kitaplardan Farkı

Meâl mukaddimelerinde Kur'ân'ı diğer ilahi kitaplardan ayırt eden temel bazı özelliklere kısaca temas edilmesi yerinde olacaktır. Her ne kadar buna yer veren bazı meâl müellifleri olsa da bunların sayısı bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır ve verilen bilgiler de sadra şifa olacak türden değildir. Nitekim bazı meâllerin önsözlerinde Kur'ân'ın önceki mukaddes kitaplardan farklı taraflarına işaret edilmiş, bugünkü Tevrat ve İncil'deki bazı tahriflerle ilgili kimi âyetlerin dipnotlarında çeşitli açıklamalara yer verilmiştir.[11] Fakat çoğu meâlde bu konu ya hiç gündeme getirilmemiş veyahut bir iki cümleyle geçiştirilmiştir.[12] Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplardan farklı taraflarına dair okuyucuyu aydınlatacak bir bilgilendirme yapılmaması, okuyucunun Kur'ân'ın diğer kitaplardan üstünlüğünü bilmemesine yol açacaktır. Dolayısıyla önsözlerde Tevrat ile İncil'in tahrif edilmesi, İslâm'ın en son din olması, Kur'ân'ın en son ve en mükemmel kitap olması, onun diğer kitaplardan mahiyet olarak tamamen farklı olması ve Allah katında yegâne makbul dinin kitabının Kur'ân olmasıyla ilgili temel konularda kısa bilgilendirmeler yapılması, başlangıç açısından çok faydalı bir adım olacaktır.

1.3. Kur'ân'ın Daha İyi Anlaşılmasına Yönelik Bazı Tavsiyeler

Kur'ân'ın doğasından kaynaklanan bazı hususiyetlerinden dolayı genel okuyucuya onun nasıl daha iyi anlaşılacağına ilişkin bazı yol gösterici tavsiyeler yapılması önem arz etmektedir. Bu öneriler için en uygun yerler meâllerin önsözleridir. Buradan hareketle meâl müellifleri, meâllerinin önsözlerinde ortalama bir okuyucunun anlayacağı şekilde Kur'ân'ı anlamaya ilişkin bazı bilgileri okuyucuya sunmalıdır. Sözgelimi meâllerde Kur'ân'dan faydalanma yollarının[13] gösterilmesi, bunun yanında Kur'ân'ın daha iyi okunmasına ve anla-

---

11 Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947), 1/1; Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı: Kur'ân-ı Kerîm* (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2003), 1/5; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* 3-4*;* Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 8-9.

12 Mahmut Toptaş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2004), 4; Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli,* 9*;* Çeker, *Kur'ân-ı Kerîm'in Envârından-Tefsir Özetli Meâl*, 1.

13 Arslan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli,* 11.

şılmasına yardımcı olacak bazı âyetlere ve hadislere[14] yer verilmesi kesinlikle faydalı olacaktır. Yine Kur'ân'ın hayatımızdaki yerine ve önemine yönelik açıklamalar yapılması[15] ve bunun yanı sıra okunuşu ve anlaşılması esnasında dikkat edilmesi gereken bazı ilkelerin[16] vurgulanması gibi okuyucuya kimi önbilgiler verilmelidir. Mevcut meâllerin önsöz kısımlarında Kur'ân'dan nasıl daha iyi istifade edileceğine yönelik bazı bilgilendirmelerin hedef kitleyi tatmin edici nitelikte olduğunu söylemek oldukça zordur. Bundan dolayı Kur'ân'ın hükümlerinin, emirlerinin, yasaklarının ve çeşitli konulardaki açıklamalarının arka planının ne olduğu, ilk planda kime veya kimlere hitap ettiği, taşıdığı hikmetlerin neler olduğu gibi konularda bilgilendirme yapmak gerekir. Zira bu, meâlden azami derecede istifadeyi kolaylaştıracak ve ortalama bir okuyucunun ihtiyaç duyacağı bilgilere kolaylıkla erişimine vesile olacaktır.

1.4. Meâl Yazımının Gerekçeleri

Önsöz kısımlarında bulunması gereken zorunlu unsurlarından biri de meâlin niçin yapıldığının ve nasıl bir işlev göreceğinin okuyuculara izah edilmesidir. Bu bilgilendirme ilk bakışta basit görünebilir ama meâlin başarısı için son derece önemlidir. Aynı zamanda bu veriler, meâlin ne amaçla kaleme alındığının gerekçesini de gösterecektir. Abdülcelil Bilgin, meâl mukaddimeleri üzerine yaptığı bir araştırmada meâl yazıcılığını besleyen motivasyonları, psikolojik ve sosyolojik olmak üzere iki ana başlıkta tetkik etmiştir. Bu bağlamda o, psikolojik motivasyonları en iyi ve doğru bir meâle ulaşma amacı, farklı ve yeni bir meâl hazırlama ihtiyacı veya iddialı bir meâl hazırlama gereksinimi olarak sıralamaktadır. Sosyolojik motivasyonları ise dinî ve ilmî muhitlerin taleplerini yerine getirme, aynı çevrelerin teşviklerini karşılama, mezhebî mensubiyeti vurgulama ve çağdaşlık perspektifine uyma, anlaşılır ve kolay bir meâle mazhar olma, hidayeti doğru olarak yansıtma gibi hususlar olarak belirlemiştir.[17] Bilgin'in bu tespitlerine tamamen katılmakla birlikte, bunlara ilave olarak meâl yazımının arka planında dinî, mezhebî, siyasî ve edebî diğer bazı gerekçelerin olduğu da gözlerden ırak

[14] Abdullah Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü* (Konya: Damla Ofset, 1996), 5.
[15] Ümit Şimşek, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Zafer Yayınları, 2005), 9-18.
[16] Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* XIII-XIV.
[17] Abdülcelil Bilgin, "Meâl Yazıcılığını Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler", *Kur'ân Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021), 246.

tutulmamalıdır. Çünkü meâl yazımının gerekçeleri, dönemden döneme ve meâl sahibinin önceliklerine göre çoğu kez farklılaşabilmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse ilmî ve kültürel anlayışların geliştiği ve değiştiği, toplumsal ihtiyaç ve sorunların aynı kalmadığı dikkate alındığında her dönemde farklı gerekçelerle yeni meâllerin yazımına ihtiyaç olacaktır.

Geçmişten bugüne meâl yazımının gerekçelerine topluca bakıldığında kimi zaman az ya da çok birbirine yakın, kimi zaman da tamamen birbirinden farklı hususların öne çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın anlamını kolay ve anlaşılır bir dil ve üslûpla Türkçe'ye aktarma, Kur'ân'ın manasını doğru bir şekilde Türkçe'ye çevirme, Kur'ân'ın indiği dönemdeki anlamını doğru tespit etme ve halkı doğrudan Kur'ân mesajına muhatap kılma gibi sebeplerle meâl yazıldığı anlaşılmaktadır. Yine her müminin Kur'ân'ın anlamını aracısız olarak bizzat kendisinin doğrudan öğrenmesi, yazarın Kur'ân'ın en doğru biçimde anlaşılmasını sağlayan iyi bir meâl hazırlama çabası, önceki meâllerde bulunan eksikliklerden kaçınma isteği ve özgün bir meâl hazırlama düşüncesi de yeni bir meâl hazırlamanın gerekçesi olabilmektedir.

Dahası Kur'ân'ın yeni yaklaşımlar ışığında tercüme edilmesi, gerek sosyal çevreden gerekse ilmî muhitlerden gelen taleplerin baskısı, hem Kur'ân yorumunda hem de dilde meydana gelen değişikliklerin gölgesinde sade ve anlaşılabilir bir meâl yazma düşüncesi, Arapça'nın belâğat özelliklerini içermeyen meâllerin önüne geçilmesi de yeniden meâl yazmanın gerekçeleri arasında sayılmaktadır. En nihayet Kur'ân diliyle İslâm'ın temel ilke ve inançlarından insanların haberdar edilmesi, onları kendi özgür seçimleri ve Kur'ân'ın temel ilkeleriyle baş başa bırakma, mevcut meâllerin dilinin eskimesi veya ihtiyaçları karşılayamaması, lafzın asıl anlamından uzak manalar vermenin önüne geçilmesi, dini ilimlere rağbetin giderek azalması ve buna paralel olarak cehaletin artması, hacimli tefsir yazmanın veya yazılanı okumanın zorlu bir hal alması, halkın ciltler dolusu tefsir okuyacak zamanının bulunmaması[18] gibi husus-

[18] Hüseyin Kazım Kadri, *Nurü'l-Beyan: Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinin Türkçe Tercemesi*, çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Vadi Yayınları, 2019), Mukaddime; Fikri Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli Alîsi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1974), Önsöz; Ahmed Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli(Türkçe Anlamı)* (İstanbul: Çile Yayınları, 1988), 3-4; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı- Kerîm ve Meâl-i Âlisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), Mukaddime; Dumlu - Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*, XXX; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 2; Mahmud Ustaosmanoğlu, *Kur'ân-ı*

lar da yeni bir meâl yazmanın haklı gerekçeleri arasında gösterilmektedir.

Yukarıda da görüldüğü üzere, kimi zaman birbirine çok benzeyen kimi zaman da birbirinden farklı sebepler, meâl yazımının gerekçeleri arasında beyan edilmektedir. Bütün bu gerekçeler birlikte düşünüldüğünde her meâl sahibinin meâl yazma gerekçesi kimi zaman birbiriyle örtüşürken çoğu zaman da farklılaşmaktadır. Dolayısıyla gerekçeler çok ve çeşitli olup bazıları gerçekten bir meâl hazırlamanın gerekçesini oluşturma potansiyeli taşırken bazılarının ise bu potansiyele sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı yeni bir meâl hazırlayacak kimsenin gerçekten niçin böyle bir işe giriştiğini, hedefini, gerekçelerini muhataplarına çok net bir şekilde izah etmesi bir zarurettir.

1.5. Meâllerin Doğası ve Tercümeden Farkı

Meâl ile tercüme arasında önemli farklar bulunduğu ilgili araştırmacılar tarafından kabul edilen bir vakıadır. Buna karşılık meâllerin önsözlerinde görülen ve neredeyse teamül haline gelen problemlerden biri de meâlin ne olduğu ve tercümeden farkının belirtilmemesi, bunun yanında meâlin niçin yapıldığı, Kur'ân ile ilişkimizde nasıl bir işlev göreceğinin izah edilmemesi gelmektedir. Bu eksikliğin giderilmesi için meâl sahibi, meâlinin Türkçe ibadet ve tilavet metni oluşturmak için değil; okuyucuyu bir nebze olsun Kur'ân'ın mana ve maksadından haberdar etmek için yaptığını çeşitli şekillerde ortaya koyması gerekmektedir. Şimdiye kadar kaleme alınan meâllerin bir kısmında[19] bu konuda bazı bilgilendirmeler

Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 6; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân: Gerekçeli Meâl-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2009), XXIII; Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Konya: Armağan Kitaplar, 2010), 11; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Cümle Meâli,* 7; Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* XVI-XVII; Şaban Piriş, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı* (Kayseri: Arznet Yayınları, t.y.), 7-8; Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* 13; Akın, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* 5; Kahveci, *İniş Sırası ve Sebepleri İle Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi,* X*;* Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli,* 10; Tuncer Namlı, *Kur'ân Aydınlığı: Kronolojik Kur'ân Meâli* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), XVIII; İsmail Dinçer, *Tevhid-i Kur'ân Meâli* (İzmir: Sade Matbaacılık, 2016), 5-6; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 21.

[19] İzmirli, *Me'ânî-i Kur'ân, 4;* Doğrul, *Tanrı Buyruğu,* 1/1-3*;* Arslan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, 11; Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli(Türkçe Anlamı),* 4; Yaşar Nuri Öztürk, *Sûrelerin İnişi Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerîm Meâli(Türkçe Çeviri)* (İstanbul: Yeni Boyut, 2000), 10; Dumlu - Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı, XXX*; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* 6; Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı meâli,* VIII-X; Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 9-10; *Altuntaş -*

yapılmıştır. Ancak bunlar, sistematik olmaktan çok uzak ve gereksiz bazı detayları içermekte, okuyucunun zihnini netleştirecek bilgiler vermekten uzak kalmaktadır.

Kanaatimizce meâllerin doğası ve işlevleriyle ilgili soru işaretlerini giderecek tarzda ve aşağıda belirteceğimiz çerçevede bazı bilgilendirmeler yapmak uygun olacaktır. Bu açıdan ilkin tercüme ve meâl terimlerinin tarifini yapmak, Kur'ân tercümesinin imkânını açıklamak, meâllerin doğası ve gerekliliği üzerinde durmak, meâllerin faydalarını ve işlevlerini belirtmek, meâllerden hüküm çıkarmanın mahzurlarına dikkat çekmek ve tercümeyle ibadet edilemeyeceğini vurgulamakla işe girişilmelidir. İkinci olarak meâllerden istifade yollarını göstermek, Kur'ân'ın hiçbir dile tam bir çevirisinin yapılamayacağını belirtmek, ne kadar mükemmel olursa olsun hiçbir çevirinin Kur'ân'ın yerine geçemeyeceğini beyan etmek, meâlin ulema için değil Müslüman halk için yazıldığının altını çizmek, meâllerin her birinin birer kişisel yorum olduğuna işaret etmek ve meâllerin fonksiyonlarını göstermek gibi hususlarda açıklamalar yapılmalıdır.

1.6. Önceki Meâllerin Eksiklikleri

Meâllerin giriş kısımlarında gündeme getirilen diğer bir konu daha önce kaleme alınmış meâllerdeki eksikliklerdir. Kimi meâl sahipleri kendi meâllerinin özgünlüğünü savunmak adına kendilerinden önce kaleme alınan meâllerdeki dil, üslûp ve çeviri hatalarına yönelik bazı tenkitler yöneltmişlerdir. Bu tenkitlere yakından bakıldığında anlaşılır bir dil kullanmama, harfi harfine tercümeyi esas almaktan dolayı bozuk bir Türkçeyi yansıtma, önceki meâllerden aynen aktarımda bulunma, çok sık dipnot ve açıklama kullanma, meâllerin çoğunun parantezlerle dolu olması, âyetlerin eksik bir anlatımla tercüme edilmesi, bazı âyetlerin ispatlanmamış ve hatta güncel bilim tarafından çürütülmüş fikirlerle yorumlanması, Arap dilinin verilerine uymayan çevirilerin yapılması, halkın ilgisini çekememe, tarih içinde tekrarlana gelmiş geleneksel Kur'ân dışı

Şahin, Kur'ân-ı Kerîm Meâli, IX-XV*;* Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Cümle Meâli,* 5-6; Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* 6, 8, 9, 13; Sülün, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı,* 21, 27; Beşer, *Kur'ân-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri,* 10; Çeker, *Kur'ân-ı Kerîm'in Envârından-Tefsir Özetli Meâl,* 2-3.

kabulleri meâllere aktarma gibi eleştirilerin[20] yoğunlaştığı görülmektedir.

Meâl sahipleri tarafından önceki meâlleri hedef alan bütün bu eleştirilerin kayda değer olduğu söylenebilir. Lâkin eleştiri yapan çoğu meâl sahibinin kendi meâlini kaleme alırken bile bu eleştirilere duyarsız kaldığı, aynı hataları tekrarladığı ve hatta kendilerinin eleştirdikleri noktaların bizzat kendi meâllerinde de yer bulduğu sıklıkla görülmektedir. Bundan dolayı önsözlerde başka meâllerin eksik yönlerinin eleştirisi normal bir durum olarak karşılanmalı, buna karşılık meâl sahibi tutarlı olmak adına eleştirdiği noktalardan ilk olarak kendisi uzak durmalı, bunun yanında kendi meâlinin de eleştiriye açık taraflarının olabileceğini baştan kabullenmelidir.

1.7. Meâlin Öne Çıkan Yönleri

Önsözlerde söz konusu meâlin meâl çalışmalarına getirdiği bir yenilik veya farklılık varsa bu durum mutlaka belirtilmelidir. Çünkü bu husus meâlin en ayırıcı vasfı olarak kendini gösterecektir. Bundan dolayı bir meâli diğerlerinden ayıran belirgin özelliklerin önsözlerde açıkça zikredilmesi gerekir. Bir meâli diğerlerinden ayıran belirgin özelliklerin az da olsa bazı önsözlerde açıkça zikredildiği görülmektedir. Sözgelimi bir meâlin önsözünde bu husus âyetleri tefsir eden hadislerin zikredilmesi ve bilimsel açıklamalara yer verilmesi olarak yer alırken[21] başka bir meâlin önsözünde âyetlerdeki mesajların daha önceki peygamberlere indirilen mesajlarla aynı olduğunu gösteren referansların Kitâb-ı Mukaddes'ten gösterilmesi olarak kendini göstermiştir.[22] Yine âyetlerin anlamlarının tespitinde gerekçelerin belirtilmesi, parantez kullanmaktan uzak durulduğunun beyan edilmesi, âyetlerin ve sûrelerin iniş sebeplerine yer verilmesi, bağlama göre doğru anlamı tespit, doğru anlamı hedef dile doğru aktarma ve Türkçe'yi edat, kelime, deyim ve cümle düzeyinde en üst seviyede kullanma, anlatım üslubunun akıcılığı, âyetler arasında güzel bağlantılar kurulması, metne yansımayan hususların

[20] Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Dergah Ofset, 2011), 1/8; Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü*, 3-4; Öztürk, *Sûrelerin İnişi Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 9-10; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 2-3; Piriş, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı,* 6; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri,* 24; Beşer, *Kur'ân-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri*, 10.

[21] Ümit Şimşek vd., *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), X.

[22] Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı: Kur'ân-ı Kerîm*, 1/1.

parantez içi açıklamalarla vuzuha kavuşturulması, okuyucunun zihnine gelebilecek istifhamlar konusunda kısa kısa izahlar yapılması, herkesin kolay bir şekilde okuyup anlayabileceği bir dil ve üsluba sahip olması, tefsir ve meâlin bir arada verilmesi, İslâm'a ve Kur'ân'a yönelik çeşitli itirazlara cevaplar verilmesi gibi hususlar[23] kimi meâl sahipleri tarafından kendi meâllerinde temayüz eden belirgin özellikler olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla meâl sahibi bütün bu gerekçeleri dikkatle tetkik ederek kendi meâlinin ayırıcı vasfını okuyucusuna açıkça söylemek durumundadır.

2. Müellifin Meâlde İzlediği Çeviri Yöntemine İlişkin Açıklamalar

Meâllerin niteliğini gösteren en önemli yönlerinden biri de meâllerin önsözlerinde kullanılan çeviri yöntemlerine ve söz konusu meâllerin belli başlı özelliklerine dair özlü bilgiler verilmesidir. Bu konu, kendi içinde bazı tikel meseleleri barındırdığı için birkaç başlık altında incelenmeyi hak etmektedir. Tahmin edileceği üzere bu meseleler arasında çeviri yöntemi, çeviride kullanılan dil ve üslup, dinî ve şer'î terimlere yaklaşım, ek bilgi verilmesi gereken durumlar, bağlama ve pasaj bütünlüğüne dikkat etme, istifade edilen kaynakları belirtme ve en nihayet nüzul bilgisine yer verme ön plana çıkmaktadır.

1.1. Çeviri Yönteminin Ana Hatlarını Açıklamak

Meâl sahiplerinin okuyucuya karşı bazı sorumlulukları vardır. Bunlardan biri, çeviride kullandığı teknik hakkında hedef kitleye önbilgiler vermesidir. Diğer bir ifadeyle meâl sahibi, meâlinde metne aşırı sadakat göstererek sözcük bazlı bir tercüme yolunu mu tercih ettiğini yoksa manayı ve verilmek istenen mesajı esas alarak serbest bir çeviri yöntemini mi benimsediğini belirtmek zorundadır. Genel olarak bakıldığında sınırlı sayıda meâlin önsözünde izlenen çeviri yöntemi hakkında bilgi verilmiş,[24] buna karşılık çoğu meâl müellifinin bu konuda suskun kaldığı ve hiçbir açıklama yapmadığı

[23] Doğrul, *Tanrı Buyruğu,* 1/1*;* Öztürk, *Sûrelerin İnişi Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 13*;* Kahveci, *İniş Sırası ve Sebepleri İle Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi*, X; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri,* 16-17*;* Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli,* 9*;* Çeker, *Kur'ân-ı Kerîm'in Envârından-Tefsir Özetli Meâl*, 4; Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 10.

[24] Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, XI; Dumlu - Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* XXXI; Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli,* 11; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri,* 17.

tespit edilmiştir. Hâlbuki meâl yazarının çevirisinde hangi kurama dayandığını, hangi semantik kuralları uyguladığını, kaynak metinden ziyade amaç metne yönelen işlevselci çeviri kuramını mı izlediğini, anlam merkezli tercüme tekniğini mi esas aldığını ifade etmesi, kendisi ve okuyucu için kesinlikle yararlı olacaktır. Bu bilgilendirme yapılmadığı takdirde ortaya çıkacak muhtemel hatalar veya eksiklikler, hem yazarı hem de meâli olumsuz etkileyecektir.

1.2. Kullanılan Dil ve Üslubu Belirtmek

Meâl yazarları, tercümede veya çeviride kullandıkları dil ve benimsedikleri üslûp hakkında da mutlaka açıklama yapmalıdır. Çünkü meâlini yapmaya yöneldiği Kur'ân, aslı itibarıyla sözlü bir hitap olarak inzâl edilmiş ve sonraki süreçte yazılı bir kitap formuna dönüştürülmüştür. Bu anlamda konuşma diliyle yazı dili arasında çok önemli farklar bulunduğu için sadece yazılı Arapça bir metin mantığıyla çevirmek için kullanılan yöntemlerle Kur'ân'ın anlaşılması da ona meâl verilmesi de mümkün değildir. Bundan dolayı meâl yapılırken Kur'ân'ın şifahi oluş özelliğinin mutlaka dikkate alınması ve bunun önsöz kısmında ayrıca belirtilmesi gerekir. Nitekim bu bilgilendirmeyi yerine getirmeye çalışan meâllerin önsözlerine bakıldığında bu problemin farklı ifadelerle okuyucuya takdim edildiği görülmektedir. Bu kapsamda pek çok meâl sahibinin, meâlinde benimsediği dil ve üslup hakkında bilgi vermek adına sıklıkla aşağıdaki sözleri kullandığı görülmektedir: Herkesin anlayabileceği sade ve akıcı bir dil benimseme, güncel bir dil kullanımına özen gösterme, yaşanan hayata uygun bir dili öne çıkarma, muğlak, ağır ve ağdalı olmayan kolay bir dil seçme, yaşayan Türkçeyi kullanmaya gayret etme ve öztürkçeye kaçmadan fakat unutulmaya yüz tutmuş bazı Türkçe sözcükleri kullanma.[25]

Bütün bu benzer ifadelerden Kur'ân tercümelerinin yapılmasındaki en önemli amaçlardan birinin, kolay bir dil ve üslûpla manayı murâd-ı ilâhiyeye yakın bir şekilde ifade etmek olduğu anla-

[25] Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü,* 4*;* Dumlu - Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* XXXI*;* Öztürk, *Sûrelerin İnişi Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 13*;* Salih Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'ân-ı Kerîm: Meâl-Tefsir Denemesi* (İstanbul: 2001 Yayınları, 2001), 4; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* 3-4*;* Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* 11*;* Şimşek, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 21*;* Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 10*;* Kahveci, *İniş Sırası ve Sebepleri İle Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi,* X-XI*;* Akın, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* 6.

şılmaktadır. Fakat bunu, bütün meâllerin gerçekleştirdiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü meâllerde sık sık dil ve üslup hatalarına düşüldüğü, dil ve anlatım problemleriyle yüz yüze kalındığı bilinmektedir. Bu bağlamda meâllerin, dil ve üslûp bakımından en fazla eleştirilen yönlerinin Türkçenin imkânlarının yeterince kullanılamaması ve lafza aşırı bağlı kalınması olduğu dikkatleri çekmektedir. Bundan dolayı meâl sahipleri, meâlde kullanılan dil ve üslup noktasında Kur'ân'ın özellikle şifahi bir hitap olmasıyla ilgili hususiyetleri mümkün mertebe dikkate almalı ve meâldeki dil ve üslubu buna göre tanzim etmelidir.

1.3. Dinî ve Şer'î Terimleri Beyan Etmek

Meâllerin önsöz kısımlarında Kur'ân'da yer alan bazı dinî ve şer'î terimlere dair açıklamalar yapılması elzem görülmektedir. Çünkü kimi Kur'ân terimlerinde İslâm öncesinde ve sonrasında bazı anlam değişiklikleri, anlam daralmaları veya anlam genişlemeleri olduğu bilinmektedir. Bundan ötürü Kur'ân'da geçen dinî ve şer'î terimlerin nasıl tercüme edileceği ve bunların meâllerde nasıl ifade edileceği bir tartışma konusu olarak öne çıkmaktadır. Bununla bağlantılı olarak Kur'ân'daki garîb, ezdâd, çok anlamlı ve eş anlamlı terimlerin çeviriye nasıl yansıtılacağı da bir problem alanı olarak kendini göstermektedir. Nitekim bazı meâllerde bu terimler metin içerisinde Türkçe karşılıklarıyla verilmektedir. Buna karşın diğer bazı meâllerde ise tercüme edilmeden olduğu gibi bırakılmakta, kimilerinde ise bu terimler dipnotlar yoluyla açıklanmaktadır. Dolayısıyla meâllerin önsözlerinde dinî ve şer'i terimlere nasıl bir karşılık verildiği hususunun açıkça izah edilmesi gerekmektedir. Tedâvüldeki meâllerin büyük çoğunluğunda bu konuda okuyucuya herhangi bir bilgi verilmediği görülmektedir. Bu eksiklikten dolayı kimi meâllerde Arap dili ve Kur'ân terminolojisi bakımından tutarsız ve zorlama karşılıklara rastlanmaktadır. Kimilerinde lafızların sözlük ve ıstılah manalarının tespitinde daha önceki yorumlardan istifade edilmekte ve en nihayet diğer bazılarında ise öztürkçe olma adına Müslüman toplumda karşılığı olmayan terimlerle garip ve tuhaf manalara yer verilmektedir.

Meâl yazarlarının bu konudaki kafa karışıklıklarını görmek için önsözlerinde yer verdikleri ifadeler üzerinden bu durumu takip edebilmek mümkündür. Sözgelimi bir önsözde fidye, gazap, kavim, lütuf ve lanet gibi dilimize de geçmiş İslâmî terimlerin aynen kullanıldığı beyan edilmektedir. Buna karşın başka bir meâlin önsözünde

çok anlamlı sözcüklerin anlamları birer birer açıklanmaktadır. Bu açıklamalarında meâl yazarı, Kur'ân'ın bütünlüğünü ve tarihsel bağlamını dikkate aldığını ve genellikle başta Allah'ın isimleri olmak üzere pek çok kelime ve terimin Türkçe karşılıklarını belirlemeye çalıştığını ifade etmektedir.[26] Bir meâlin önsözünde her temel kavramın bilimsel kuşkuculuk ışığında yeniden değerlendirildiği, bu açıdan sözlük anlamının ötesinde teknik bir terim olması ve semantik yapısının bulunması sebebiyle dikkate alındığı beyan edilmiştir.[27] Aynı şekilde başka bir önsözde dinî ve şer'î terimlerin kullanıldığı yere göre ön plana çıkan anlamının verildiği ifade edilmiş ve aynı sözcüğün veya sözcük gruplarının farklı yerlerde, kısmen farklı ifadelerle anlamlandırıldığına dikkat çekilmiştir.[28] Bir diğer önsözde tercümede seçilen sözcüklerin, yaşanılan bölgenin, kültürün, mensup olunan siyasal ve sosyal akımın anlayışının darlığı ve genişliğiyle orantılı olduğu öne sürülmüştür.[29] Buna mukabil diğer bir önsözde hidâyet, dalâlet, fâsık ve gazab gibi dinî ve şer'î terimlerin muhafaza edildiğine, böylelikle din dilini korumaya özen gösterildiğine, batı menşeli tabir ve sözcüklerden uzak durulduğuna dikkat çekilmiştir.[30]

Kur'ân'ın kendine özgü bir dil evrenine ve kavram dünyasına sahip olduğuna vurgu yapılan bir önsözde kitap, te'vîl, fıkıh, ilim ve halife gibi birçok sözcük ve terimin, tarihsel süreçte kazandıkları teknik ve terimsel içeriklerden soyutlandığı vurgulanmıştır.[31] Buna karşılık başka bir önsözde takva, din, rab, ilah, ibadet, ümmet ve kavim gibi Kur'ân'da geçen temel ifadelerin aynen bırakıldığı belirtilmiştir.[32] Bir diğer meâlin önsözünde ise dilimize yerleşmiş ve kolay anlaşılır hale gelen bazı Arapça kelimeler ve tabirlerin aynen korunduğu, bazılarının ise tam bir karşılık bulunamadığı için orijinal halinin muhafaza edildiğine işaret edilmiştir.[33] Bir başka meâlin önsözünde ise ihsan, hidayet, salat, zekat ve takva gibi çok anlamlı sözcüklerin her birine kendi bağlamlarına uygun manalar takdir edilmiştir. Yine âyet sonlarında sıkça bulunan azîz ve hakîm gibi

[26] Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü,* 4; Dumlu - Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* XXXI.
[27] Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'ân-ı Kerîm: Meâl-Tefsir Denemesi,* 2.
[28] Şimşek, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 21.
[29] Toptaş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 4
[30] Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli,* 11.
[31] Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri,* 29.
[32] Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* 11.
[33] Piriş, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı,* 6.

Yüce Allah'ın sıfatlarına âyette işlenen konuyla irtibatlı şekilde mana verildiği ifade edilmiştir.[34]

Meâllerin önsözlerden yapılan bütün bu iktibaslardan da görüleceği üzere temel Kur'ân terimlerinin nasıl tercüme edileceği ve bunlara meâllerde ne şekilde yer verileceği ciddi bir problem alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada kimi meâl sahipleri, terimlerin veya ifadelerin orijinal halinin muhafaza edilmesini savunurken kimileri bağlama göre ifadelere veya terimlere farklı anlamların verilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Diğer bazı meâl sahipleri ise içinde yaşadığımız dünyanın anlam-değer dünyasına uygun manaların verilmesinden yana tavır almıştır.

1.4. Ek Bilgi ve Açıklamaları Yansıtmak

Kur'ân'ın tabiatı gereği tefsir ve yorumu gerektiren bazı ek açıklamalara ihtiyaç duyduğu istisnasız herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Dolayısıyla başarılı bir meâl çalışmasında âyetlerin okuyucunun anlayamayacağı şekilde kapalı ve muğlak bırakılması söz konusu olamaz. Bunun için meâl sahibi, önsöz kısmında âyetleri tercüme ederken kullanacağı ek bilgi ve açıklamaların nasıl ve ne şekilde meâle yansıtılacağını muhataplarına açıklamak durumundadır. Bu çerçevede ilgili ek bilgilerin parantez içinde mi, dipnot olarak mı, toplu dipnotlar halinde metnin sonuna mı konulacağı yoksa başka bir şekilde mi verilip verilmeyeceğine dair bilgilendirmeler yapılmalıdır. Ya da tam tersine meâl müellifi, çeviri sürecinde herhangi bir açıklama veya ek bilgiye yer vermeyecekse bunun da gerekçesini aktarmak durumundadır.

Meâllerin önsözlerine bakıldığında meâl boyunca kullanılması gereken ek bilgi ve açıklamaların meâle nasıl yansıtılacağı konusunda bir ikilem yaşandığı görülmektedir. Nitekim bazı meâl müelliflerinin önsözlerdeki ifadelerinden bu durum kolaylıkla gözlemlenebilmektedir. Sözgelimi bir önsözde "*Okuma ve anlama esnasında dikkatleri dağıtan parantez ve dipnot kullanmadık*."[35] denilirken bir diğerinde "*Tek parantez dahi kullanılmamıştır.*"[36] şeklinde açıklama yapılmıştır. Yine bir yerde "*Bir iki yer dışında parantez kullanılmamış, dipnota yer verilmemiştir*."[37] ifadesine yer verilirken, buna kar-

[34] Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli,* 11.
[35] Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü,* 4.
[36] Öztürk, *Sûrelerin İnişi Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerîm Meâli(Türkçe Çeviri),* 13.
[37] Dumlu - Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* XXXI.

şın başka bir yerde "*Bu meâlde, dipnotlardan kaçınılmış, gerekli notlar, çeviri metninin aralarına âyetin devamı gibi konulmuştur. Parantez kullanılmamış, bunun yerine, ana metin olan âyet meâli, kalın yazı biçimiyle; yorum ve açıklamalar ise ince yazı biçimiyle yazılmıştır*."[38] notu paylaşılmıştır.

Yukarıdaki alıntılarda görüldüğü üzere meâl yazarlarının bir kısmı parantez ve dipnot kullanmadıklarını ifade etmekte, buna karşılık kimi meâl yazarları parantez ve dipnot kullanmanın bir gereklilik olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede bir önsözde "*Âyetlerde kelimelerin âyet içindeki anlamına göre Türkçe karşılığı verilmiş, kelimenin ihtiva ettiği diğer anlamlar parantez içinde yazılmıştır.*"[39] denilirken buna karşın bir başka önsözde "*Bazı âyetlere dipnotlarda kısa açıklamalar getirilmiştir. Âyetlerin meâli verilirken ihtiyaca göre parantez içi açıklamalara yer verilmiştir.*"[40] açıklaması yapılmıştır. Yine başka bir meâlin önsözünde "*Bu meâlde birden fazla anlamı olan âyet veya cümlelerin, diğer anlamları parantez içinde verilmiştir.*"[41] cümleleriyle konuya işaret edilmiştir. Meâllerin bir kısmında ise, "*Kur'ân'ın üslubu gereği mecbur kalındığı için bolca parantez içi kelime ve cümle kullanılmıştır.*"[42] , "*Zaruri yerlerde parantez açıp kısa açıklamalar yaptık. Alternatif anlamları ve bazı açıklamaları dipnotta gösterdik*."[43] , "*Mananın anlaşılması için açıklamalar yapılmış, bu açıklamalar aslına karışmasın diye parantez içine konulmuştur.*"[44] tarzında açıklamalara yer verildiği müşahede edilmiştir.

Bütün bu iktibaslardan da açıkça görüldüğü üzere meâl müellifleri, dipnot ve parantez kullanma konusunda tam olarak ikiye ayrılmıştır. Kimi meâl yazarları, dipnot ve parantez kullanımını gereksiz görmüş ve problemi farklı tercihlerle çözme yolunu seçmiştir. Kimi meâl yazarları ise bunu bir zaruret olarak kabul etmiş, dipnotsuz veya parantezsiz bir meâlin olamayacağını öne sürmüş, parantezin veya dipnot kullanmanın bir zorunluluk ve tek alternatif olduğunu savunmuştur. Hal böyle olunca meâllerdeki bu kullanım farklılıkları okuyucunun zihnini karıştıracak düzeye ulaşmıştır.

38 Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 11.
39 Feyizli, *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* 3-4.
40 Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* XVII.
41 Akın, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* 5-6.
42 Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli,* 11.
43 Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* 11.
44 Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Cümle Meâli,* 7-8.

Kur'ân metninin dayandığı ve metinde belirtilmeyen tarihi arka plana dair açıklamaların, ancak parantez kullanmakla veya dipnotta açıklamalar yapmakla gidirileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda meâl boyunca hiçbir açıklama yapmadan, ek bilgi vermeden, parantez içi bilgi aktarılmadan ve dipnot açıklamalarını kullanmadan meâl yazmak, beraberinde pek çok eksiğe ve hataya kapı aralayacaktır. Bunun hem ilim dünyasında hem de hedef kitle nezdinde olumsuz yansımaları kaçınılmaz olacaktır. Çünkü Kur'ân'ın anlamını başka bir dile çeviri sürecinde ek bilgiler verilmediği takdirde söz konusu ilahi metnin gerçek anlamını kaybetme ve çoğu zaman anlamsız bazı kelimeler yığınına dönüşme tehlikesi ile yüz yüze kalınacağı malumdur.

1.5. Bağlama ve Bütünlüğe Dikkat Etmek

Kur'ân meâllerinde bağlama ve bütünlüğe dikkat etmek gerekmektedir. Bu hem meâlin kalitesine olumlu katkı verecek hem de meâlin hedef kitlede kabul görmesine zemin hazırlayacaktır. Bu açıdan bir meâl sahibinin tercüme sürecinde dikkate alması gereken ilkelerden biri de âyetin iç ve dış bağlamını göz önünde tutması ve onu azami ölçüde tercümesine yansıtmasıdır. Bu da öncelikle hem âyetin kendi iç bütünlüğüne hem de âyetler arası irtibata özen göstermesiyle gerçekleşecektir. Oysa incelenen meâllerin önsözlerinde âyete doğru meâl vermede kritik bir öneme sahip olan bağlam ilkesine ilişkin izahların yeterince yapılmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca bu ilkeye uyduğunu söyleyenlerin ise birbirlerinden farklı hususlara işaret ettikleri görülmüştür.

Nitekim bu farklılıklar, açık bir şekilde aşağıda verilen önsözlerde dile getirilen ifadelerde gözlemlenmiştir. Mesela bir önsözde, "*Âyetler arası mana bütünlüğüne dikkat edilerek her âyet bir satır olarak değil genellikle birkaç âyet bir paragraf olarak okunup anlaşılsın ve Türkçedeki noktalama ve paragraf sistemine göre olsun istedik*."[45] denilmiştir. Yine bir diğer önsözde "*Kur'ân metninde olduğu gibi meâlde de secde âyetlerine ve ayn duraklarına işaret edilmiştir. Böylelikle meâl okumak isteyenler için secde yerlerini tespitte ve konu bütünlüğüne riayette okuyucuya yardımcı olunmaya çalışılmıştır. Böylelikle âyetler arasındaki insicama önem verilmiştir*."[46] ifadesi yer almıştır. Bir başka meâlin önsözünde "*Bazı sûreler ve âyetler arasın-*

[45] Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü,* 4.
[46] Feyizli, *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* 3-4.

daki anlam bağını, sözün akıcılığını bozmadan ara açıklamalarla ifade edilmiştir."[47] şeklinde açıklama yapılmıştır. Son olarak bir meâlin girişinde de, "*Çeviride, âyetlerin numaralandırmasını, anlama zarar vereceği durumlarda dikkate almamaya özen gösterdik. Burada önemli olan âyetlerin anlamını doğru ve bir bütünlük içinde sunmaktır*."[48] denilmiştir. Buna karşılık âyetlere mana verirken bağlama ve bütünlüğe uygunluğun esas alındığını aktaran bu ifadelerin haricinde her âyete ayrı ayrı mana verdiğini söyleyen meâl sahipleri de olmuştur.[49]

Sonuç olarak bağlama ve bütünlüğe riayet edenlerin yanı sıra her âyeti bağımsız olarak tercüme etmeye çalışan meâllerin varlığı meâllerdeki metot karmaşasının dikkat çekici bir yönünü gösteren başka bir somut örnek olarak dikkat çekmektedir. Bu türden bir karmaşayı en aza indirgemek için meâl yazarlarının Kur'ân'ı doğru anlamanın aslî unsurlarından biri olan ve aynı zamanda Kur'ân'ı anlamaya katkısı oldukça yüksek olan bağlam bilgisini kullanmayı bir zorunluluk olarak görmelidir. Çünkü meâllerin temel amaçlarından biri Kur'ân'ın anlam ve özelliklerini Türkçe'ye doğru bir şekilde aktarmaktır. Bağlam unsuru göz ardı edildiği takdirde bu aktarım süreci eksik kalacaktır.

1.6. Kaynaklar Hakkında Bilgi Vermek

Meâllerin önsözlerinde bulunması gereken bilgilerden birisi de meâli hazırlarken başvurulan kaynaklar hakkında kısaca bilgi verilmesidir. Zira meâllerde kaynak bilgisi vermek, bir bakıma o meâlin sıhhatinin olduğu kadar yazarın kaynak taraması yaparak ilgili kaynaklardan yararlandığının ve bu kapsamda tefsir geleneğini dikkate aldığının bir göstergesi olacaktır. Aynı zamanda meâl içerisinde yapılan aktarım ve iktibasların sağlamlığının bir zeminini oluşturacaktır. Zira bir meâlin derinliği ve doğru anlamı elde etmesi kaynaklara bağlılıktan ve doğru kaynakları kullanmaktan geçmektedir. Öte yandan meâl yazımında ilgili kaynaklara başvurmak ve bunları okuyucu ile paylaşmak aynı zamanda o meâlin meşruiyetini de pekiştirecektir.

47 Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 10.
48 Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân,* XVIII.
49 Dumlu - Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* XXXI; Mahmut Özdemir, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meâli* (Ankara: Sarıyıldız Ofset Ltd. Şti., 2011), 1.

Şunu ifade edelim ki meâllerin mukaddimelerindeki kaynak bilgilerini takdim biçimleri birbirinden farklılık göstermektedir. Bu manada kimilerinde kaynak bilgisi alfabetik olarak ve derli toplu bir şekilde son kısımda verilirken kimilerinde kaynakların önsöz kısmında verildiği anlaşılmaktadır. Yine bazı meâllerde kaynaklara çok genel ifadelerle dikkat çekilirken, bazılarında ise hiçbir kaynağa işaret edilmemiştir. Bunun yanında kimi meâl sahipleri, temel referans kaynaklarını zikretme bağlamında "rivayet ve dirayette muteber olan tefsir kitapları" gibi çok genel ifadeler kullanmıştır.[50] Bazı meâl sahipleri de çeşitli dillerde daha önce yapılmış meâllere, lügat türündeki çalışmalara, tefsir kaynaklarına ve güncel bazı çalışmalara yer verildiği şeklinde faydalanılan kaynakları isim vermeden genel bir ifadeyle belirtmiştir.[51] Benzer şekilde kimi önsözlerde isim zikredilmeden klasik tefsir ve hadis kaynaklarından istifade edildiği ifade edilmiş ve bunun yanında kırktan fazla meâlin gözden geçirildiği[52] vurgulanmıştır. Ayrıca başka bir önsözde sadece yüz civarında kaynaktan istifade edildiği[53] belirtilmiş, fakat isim zikredilmeksizin genelleme yoluyla kaynaklara işaret edilmiştir.

Genel hatlarıyla kaynak bilgilerine yer veren meâllerden ayrı olarak detaylı bir şekilde kaynak bilgisinin verildiği ve başvuru kaynaklarının birer birer sıralandığı meâller de bulunmaktadır.[54] Detaylı kaynak bilgisinin verildiği önsözlerde adı geçen kaynakların klasik tefsirler, çağdaş tefsirler, meâller, Kur'ân ilimleriyle alakalı bazı kitaplar, batıda yazılmış kaynaklar[55] ve diğer bazı kaynaklar olduğu açıkça ifade edilmektedir. Ayrıca kimi meâllerde kaynak bilgisi olarak en çok istifade edilen meâllerin isimleri de zikredilmektedir.[56] Anlaşıldığı kadarıyla burada kaynak kullanma bakımından da meâllerin metotlarının farklılaştığı müşahede edilmektedir.

50 İzmirli, *Me'ânî-i Kur'ân,* 4.

51 Dumlu - Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* 32.

52 Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 11.

53 Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli,* 12.

54 Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü,* 6-7*;* Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* 10-11*;* Kahveci, *İniş Sırası ve Sebepleri İle Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi,* XI; Beşer, *Kur'ân-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri,* 10-12*;* Çeker, *Kur'ân-ı Kerîm'in Envârından-Tefsir Özetli Meâl,* 20-22.

55 Batı dilleriyle yazılmış kaynaklardan bazıları için bk. Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân,* XXVIII*;* Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri,* 22-23.

56 En çok istifade edilen meâllerden bazıları için bk. Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân,* XXVIII*;* Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü,* 6-7*;* Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri,* 22-23*;* Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* 10-11.

Nitekim kimi meâller daha çok klasik tefsir kaynaklarına dayandığını ifade etmekte, buna karşın kimileri de klasik tefsir kaynaklarının yanında çeşitli güncel kaynaklara ve önceki meâllere atıfta bulunduğunu belirtmektedir.

Son olarak şu hususa dikkat çekmek gerekir ki bu konudaki eksikliklerden bir diğeri çoğunlukla istifade edilen kaynaklar arasında Arapça ve Türkçe'nin söz varlığına ve deyimlerine ilişkin bazı açıklamalara yer verilmemesidir. Bundan dolayı meâl müelliflerinin, Kur'ân sözcüklerinin dilsel anlamlarını tespitte yararlandığı Türkçe ve Arapça sözlükleri belirtmesi yerinde bir tutum olacaktır.

1.7. Nüzul Bilgisine İşaret Etmek

Meâllerde nüzul bilgisine temas edilmesi, meâlin niteliğini artıran unsurlar arasındadır. Bu bağlamda âyetlerin mesajlarının doğru bir biçimde aktarılabilmesi ve hedef kitlenin bunları doğru bir şekilde anlayabilmesi için yeri geldiğinde ilk muhatap toplumun dili, kültür yapısı, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik alışkanlıkları hakkında bilgi vermek ve açıklama yapmak, Kur'ân mütercimi için bir zarurettir. Bu bilgilendirme doğru anlamı ortaya çıkarmaya çalışan bir Kur'ân meâline ulaşabilmenin en önemli yollarından biridir. Bunu yaparken vahyin nazil olduğu sürecin, ilk hitap çevresinin ve o toplumun dilinin, kültürünün, örf ve âdetlerinin, inanç ve sosyal yapısının da dikkate alınması gerekmektedir. Bu kapsamda meâllerin önsöz kısımlarında meâl mütercimleri tarafından bu konular hakkında bazı bilgiler verilmesi oldukça önem arzetmektedir. Nitekim kimi meâllerin önsözlerinde âyetlerin indirildiği dönemdeki toplumun dili, kültürü, inançları, dünya görüşü, sosyal yapısı ve ilişkileri, âyetin inzal edildiği ortamda nasıl anlaşıldığı, yer yer sebeb-i nüzul bilgilerine yer verildiğini ve manaya uygun tarihi açıklamalar yapıldığını gözlemlemek mümkündür.[57]

Âyetleri tercüme etme sürecinde nüzul bilgisinin vazgeçilmezliğine vurgu yapan meâl yazarlarına karşılık, nüzul bilgisine çok az yer verilmesi gerektiğini savunan meâl yazarları da olmuştur. Bu

[57] Heyet, *Kur'ân Yolu Meâli* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 1; Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesaju: Özlü Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 16, 22; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* 3-4*;* Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 10-11*;* Kahveci, *İniş Sırası ve Sebepleri İle Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi,* X-XI*;* Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân,* XXVIII*;* Dumlu - Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı,* XXX*;* Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli,* 12-18.

yaklaşıma göre çeşitli kaynaklarda yer verilen âyetlerin nüzul sebebi olarak aktarılan bilgilerin çok az kısmı sahih rivayetlere dayanmaktadır. Yine aynı yaklaşıma göre nüzul sebepleri âyetlerin inişinde birer vesile işlevini gören olaylar olup o âyetlerin var oluş nedeni değildir. Bu yüzden nüzul bilgileri âyetlerin anlaşılmasında katkıdan ziyade, bazen âyetin mesajını perdeleyebilmekte ve âyetin güncelleştirilmesine engel oluşturabilmektedir.[58]

Şu hakikatin altını çizmemiz gerekir ki meâllerin genelinde nüzul ortamıyla ve Hz. Peygamber'in sîretiyle çok fazla ilişki kurulmadığı da bir vakıa olarak karşımızda durmaktadır. Bu yaklaşım, Kur'ân, tarih ve sîret irtibatının kurulmasını engellemekte ve dolayısıyla okuyucunun Kur'ân'ın bütüncül mesajını algılamasını engellemektedir. Ancak burada şöyle bir problemin ortaya çıkma ihtimali de vardır. O da hacimli kabul edilebilecek tefsirlerde dahi bağlam, nüzûl sebebi ve sîret bilgisi kısıtlı bir şekilde verilebilirken genelde bir veya iki ciltten oluşan meâl türü bir eserde bu bilgilerin ne derece verilebileceği meselesidir. Her ne kadar meâllerin daha etkili olması açısından sîret ve bağlam bilgisi çok önemli olsa da bu tür bilgilerin meâllerde yeterli oranda verilebilmesi son derece zordur. Bununla birlikte bu tür bilgilere yer veren meâllerin sîret ve bağlam bilgisi verilmeyen meâllere göre daha faydalı oldukları yadsınamaz bir hakikattir. Çünkü sîret ve bağlam bilgisine yer vermeyen çevirilerin hata paylarının oldukça fazla olduğu bilinen bir durumdur.

Sonuç

Meâl yazıcılığı bir zaruret olduğu kadar ciddiyet ve mesuliyet gerektiren bir iştir. Bu hüküm çoğu meâl yazarı tarafından hüsn-i kabulle karşılanmakla birlikte yazılan önsözlerin çoğunda bu ciddiyet ve mesuliyetin layıkıyla yerine getirilmediği anlaşılmaktadır. Bu ciddiyet ve mesuliyetin eksikliğini bir nebze olsun gidermek adına meâllerin giriş kısmında söz konusu meâlle ilgili tanıtıcı temel bilgilere yer verilmelidir. Bu kapsamda yine meâlde uygulanan yöntem ve üslûba ilişkin bilgilendirmeler yapılmalıdır. Bunun yanında Kur'ân'ın üslûp, dil özellikleri, bahsettiği ana konular hakkında okuyucuya bazı zaruri bilgiler verilmelidir. Buna ilave olarak mutlaka tercüme, meâl, çeviri ve çeviri teknikleri konusundaki esaslara dair bilgilere yer verilerek muhataba meâl okuryazarlığı becerisi kazandırılmalıdır. Yine Kur'ân'ı anlamanın ve hayatımıza tatbik

[58] Şimşek, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli,* 19-20.

etmenin önemi üzerinde durulması; Kur'ân'ın lafız, mana ve tarihi ile ilgili ilimler hakkında kısa ve özlü bilgilere yer verilmesi gerekir. Meâlin sonuna ilave bilgilendirmeler tarzında kavram, konu, isim fihristleri, İslâm'ın doğduğu ve yayıldığı coğrafyayı ve kutsal mekânları tanıtan bilgiler eklenmelidir. Bütün bu bilgilendirici adımlar meâl yazımındaki keyfî tasarrufları en aza indirecek ve metodik zaafları ortadan kaldırmaya yardımcı olacaktır.

Ülkemizde gittikçe gelişen ve çeşitlenen bir meâl yazıcılığı süreci dikkat çekmektedir. Bu olumlu sürece karşılık meâl yazıcılığındaki en önemli sorunlardan biri ve hatta birincisi meâllerin önsözlerinde nasıl bir yöntem kullanılarak hazırlandığına dair bilgilerin ya hiç olmayışı ya çok az oluşu ya da olanların da bir sistematik içinde verilmeyişi gelmektedir. Bu durumu ortadan kaldırmak ve meâllerden azami derecede istifade etmek adına atılabilecek önemli adımlardan birisi bir meâl yazım kılavuzu hazırlanmasıdır. Bu suretle ilmî kriterleri ve yöntemi baştan belirlenmiş meâl çalışmaları daha nitelikli sonuçlar doğuracaktır. Dolayısıyla bir meâl yazım kılavuzuna göre hareket eden meâl yazarı daha işin başında meâlini kim için yaptığı, öncelikle neyi aktaracağı, okuyucu nezdinde mesajı nasıl anlaşılır hale getirileceği ile ilgili bazı bilgilendirmelerde bulunmak durumunda olacaktır. Çünkü meâle muhatap olanlar, çoğunlukla tercümeyi yapan kişinin anladıkları ve aktarabildikleriyle yetinmek zorunda kalmakta ve onun imkân tanıdığı kadarıyla âyetlerin mesajlarından haberdar olabilmektedir.

Hasılı, son bir asır boyunca Türkiye'de Kur'ân'ı tercüme etmeye dönük uğraşların, Kur'ân'a meâl vermeye dair çabaların diğer bir ifadeyle Kur'ân meâli yazıcılığının genelinde bir yöntem arayışının kendini hissettirdiği aşikardır. Bir bütün olarak bakıldığında bu yöntem arayışlarının hedefinin "Kur'ân'ın muhataplarınca daha iyi anlaşılması" olduğu söylenebilir. Hedef her ne kadar doğru olsa da hedefe götüren metotlarda yöntem birliği bulunmadığı gibi hatta zaman zaman yöntemsizlik daha fazla öne çıkmaktadır. Çünkü incelenen meâllerin mukaddimelerinde görüldüğü üzere meâl sahiplerinin çoğu meâl yaparken hangi yöntemi uyguladıklarını anlatmakta zorluk çekmekte, önsözlerde yöntem kısmının çok kısa açıklamalarla ve üstünkörü ifadelerle geçiştirildiği görülmektedir. Bundan dolayı meâl yazıcılığında kapsayıcı bir metodun geliştirilmesine yönelik bir ihtiyacın olduğu açıktır.

Kaynakça

Akdemir, Salih. *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri: Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Akid Yayıncılık, 1989.

Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Akın, Ali. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Ege Reklam Basım Sanatları San. Tic. Ltd. Şti., 2014.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.

Arslan, Ali. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Okusan Yayıncılık, 1991.

Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Cümle Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2002.

Beşer, Faruk. *Kur'ân-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri*. İstanbul: İfav Yayınları, 1. Baskı., 2021.

Bilgin, Abdülcelil. "Meâl Yazıcılığını Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler". *Kur'ân Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Âlisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.

Bulaç, Ali. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*. İstanbul: Bakış Yayınları, t.y.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Dergah Ofset, 2011.

Çeker, Orhan. *Kur'ân-ı Kerîm'in Envârından-Tefsir Özetli Meâl*. Ankara: Takdim Yayınları, 1. Baskı., 2021.

Davudoğlu, Ahmed. *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli(Türkçe Anlamı)*. İstanbul: Çile Yayınları, 1988.

Dinçer, İsmail. *Tevhid-i Kur'ân Meâli*. İzmir: Sade Matbaacılık, 2016.

Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947.

Döndüren, Hamdi. *İnsanlığa Son Çağrı: Kur'ân-ı Kerîm*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2003.

Dumlu, Ömer - Elmalı, Hüseyin. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Server Yayıncılık, 2003.

Heyet. *Kur'ân Yolu Meâli*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.

İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân Gerekçeli Meâl-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Me'ânî-i Kur'ân*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1977.

Kadri, Hüseyin Kazım. *Nurü'l-Beyan: Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinin Türkçe Tercemesi*. çev. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Vadi Yayınları, 2019.

Kahveci, Niyazi. *İniş Sırası ve Sebepleri ile Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi*. Ankara: Sinemis Yayınları, 2011.

Kanca, Fatih. "Yazılış Amaçları Bakımından Türkçe Kur'ân Meâlleri". *Ulum* 5/2 (2022), 187-247. ROR ID: https://ror.org/05ryemn72. https://doi.org/10.29288/ilted.322400.

Kara, Osman. "Meâllerin Girişleri Üzerine Tespitler ve Öneriler". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 14-44.

Kara, Osman. "Teori ve Uygulama Açısından Meâllerin Girişleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (İLTED) 47 (2017), 9-30.

Karaman vd., Hayrettin. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Konya: Armağan Kitaplar, 2010.

Koçyiğit, Talat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Ankara: Kılıç Yayınevi, t.y.

Kur'ân Meâlleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
Namlı, Tuncer. *Kur'ân Aydınlığı: Kronolojik Kur'ân Meâli*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
Özdemir, Mahmut. *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meâli*. Ankara: Sarıyıldız Ofset Ltd. Şti., 2011.
Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
Öztürk, Mustafa. *Meâl Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
Öztürk, Yaşar Nuri. *Sûrelerin İnişi Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerîm Meâli(Türkçe Çeviri)*. İstanbul: Yeni Boyut, 66. Basım, 2000.
Parlak, Salih. *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'ân-ı Kerîm: Meâl-Tefsir Denemesi*. İstanbul: 2001 Yayınları, 2001.
Parlıyan, Abdullah. *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü*. Konya: Damla Ofset, 1996.
Piriş, Şaban. *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı*. Kayseri: Arznet Yayınları, T.y.
Serdar, Murat vd. (ed.). *Kur'ân Meâlleri Sorunlar¸ Çözüm Önerileri*. 3 Cilt. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
Serdar, Murat vd. (ed.). *Kur'ân Meâlleri Sorunlar¸ Çözüm Önerileri II Meâllerde Metodolojik Sorunlar*. 2 Cilt. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
Şener, Abdülkadir vd. *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Tibyan Yayıncılık ve Matbaacılık, 1.Baskı., 2020.
Şimşek, Ümit. *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Zafer Yayınları, 1. Baskı., 2005.
Şimşek, Ümit vd. *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. 2 Cilt. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
Tiyek, Fatih. "Meâllerde Bağlam ve Otantik Anlam Sorunu". *Kur'ân Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum*. İstanbul: Kuramer Yayınları, ts.
Toptaş, Mahmut. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2004.
Ustaosmanoğlu, Mahmud. *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
Yavuz, Fikri. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli Alîsi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1974.
Yıldırım, Celal. *Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. 2 Cilt. İzmir: Anadolu Yayınları, 1995.

❋ ❋ ❋

İLAHİYAT LİSANS ÖĞRENCİLERİNİN DİN EĞİTİMİNDE CHATBOT KULLANMAYA YÖNELİK DAVRANIŞSAL NİYETLERİNİN FARKLI DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

Şeref GÖKÜŞ*
Zahide YILMAZ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 10 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Göküş, Şeref. Yılmaz, Zahide. "İlahiyat Lisans Öğrencilerinin Din Eğitiminde Chatbot Kullanmaya Yönelik Davranışsal Niyetlerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1003-1043.

DOI: 10.33415/daad.1688342

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 May 2025, **Accepted:** 10 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Göküş, Şeref. Yılmaz, Zahide. "Investigation of Theology Undergraduate Students' Behavioral Intention to Use Chatbot in Religious Education in Terms of Different Variables". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1003-1043.

DOI: 10.33415/daad.1688342

❋ ❋ ❋

Öz

Bu araştırmanın amacı yükseköğrenimde din eğitimi alan öğrencilerin, çevrimiçi ortamlarda hizmet veren chatbot teknolojilerini öğrenmeye ve eğitimde kullanmaya yönelik davranışsal niyetlerini belirlemektir. Çalışmada, genel tarama türünde betimsel bir model kullanılmıştır. Araştırma, 2024-2025 eğitim-öğretim yı-

* Sorumlu Yazar, Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, serefgokus@akdeniz.edu.tr Orcid: 0000-0003-3322-0723, Katkı oranı: %50 / Responsible Autor, Assoc. Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, serefgokus@akdeniz.edu.tr Orcid: 0000-0003-3322-0723, Contribution rate %50.

** Dr., Bağımsız Araştırmacı, zzhdylmz@gmail.com Orcid:0000-0002-9516-7924, Katkı oranı: %50 / Dr., Independent Researcher zzhdylmz@gmail.com Orcid:0000-0002-9516-7924, Contribution rate %50.

lı bahar döneminde Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 261 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmada veri toplama aracı olarak "Kişisel Bilgi Formu" ile "Chatbot Kullanmaya ve Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırma sonucunda katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının cinsiyete ve lise okul türüne göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Bunun yanında katılımcıların bazı alt ölçek puanlarının sınıf düzeyi (öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum, sosyal etki, kolaylaştırıcı koşullar), anne eğitim düzeyi (kolaylaştırıcı koşullar), baba eğitim düzeyi (öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum) ile gelir düzeyine (kolaylaştırıcı koşullar) göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı belirlenmiş, diğer ölçek alt boyutlarında ise herhangi bir farklılaşma olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Chatbot, Yapay Zeka, İlahiyat Fakültesi, Lisans Öğrencisi.

Investigation of Theology Undergraduate Students' Behavioral Intention to Use Chatbot in Religious Education in Terms of Different Variables

Extended Abstract

Abū

This study aims to determine the behavioral intentions of students studying religious education in higher education to learn and use chatbot technologies that provide services in online environments. Chatbots are artificial intelligence chat robots that can be used with devices such as computers, tablets, and phones that provide access to the internet, offer voice and text communication capabilities, and generate responses by retrieving information from a wide range of sources in a virtual environment. These software programs are preferred because they can generate responses to questions within seconds and provide results that would otherwise require lengthy searches across multiple pages via search engines in a short amount of time. However, chatbots may occasionally provide incorrect information due to the nature of content creation in virtual environments and the presence of both accurate and inaccurate information on online platforms. This situation necessitates careful consideration when using chatbots in individual education and requires that the information obtained be verified from reliable sources. Research on using chatbots as a supportive tool for learning in religious education is still limited. Given the rapid advancement of technological capabilities in this era and their contributions to complex, challenging, and long-term processes such as education and the potential contributions they may offer in the future, conducting such studies is of great importance. The faculties of theology are divided into different disciplines based on the structure of the field, each of which is equally valuable and has a rich curriculum, thus requiring intensive access to resources. It is necessary to examine whether chatbot applications are preferred in faculties of theology due to their advantages in terms of facilitating access to information and providing temporal and economic benefits. While there are limited studies on the use of chatbots in religious education in the literature, there are relatively more studies on using artificial intelligence in religious education in general. However, there are no studies on using chatbots to support the learning of those studying religious education in Turkey. This study is important in terms of providing a source for future research on the integration of rapidly developing technology into the field of religious education and serving as a starting point. The research was conducted on 261 students enrolled at the Faculty of Theology at Akdeniz University during the spring semes-

ter of the 2024-2025 academic year. A descriptive model of a general survey type was used in the research. To reveal the behavioral intentions of the working group to learn about chatbot technologies and use them in education, the "Chatbot Use and Learning Behavioral Intentions Scale" developed by Mokmin and Ibrahim and adapted into Turkish by Durak and Onan was used with the "Personal Information Form." The scale consists of 8 sub-dimensions and 24 items to determine students' various attitudes and expectations regarding chatbot use. The study results showed that participants' effort and performance expectations were high, and their attitudes toward learning development and self-efficacy levels were also positive. The averages for social influence and facilitating conditions were moderate. Participants' anxiety levels regarding chatbot use were generally low. Additionally, it was determined that participants' behavioral intention subscale scores regarding using chatbots in education/learning did not differ significantly by gender. However, previous studies have shown that male students are more enthusiastic. It was determined that some of the participants' subscale scores differed according to the class level variable. According to the multiple comparison test results, the averages of 4th-grade students in terms of improving learning, social impact, and facilitating conditions are higher. This can be interpreted as familiarity with and awareness of technology increasing as the class progresses. Only a significant difference in the facilitating conditions subscale regarding the mother's education level was found. Students with mothers who are middle school graduates appear to have an advantage. A significant difference was found in the learning development and facilitating conditions subscales regarding the father's education level. Accordingly, student attitudes are positively affected as the father's education level increases. A significant difference was found only in the facilitating conditions subscale dimension in the individual income variable. The fact that high-income students have better technological equipment explains this difference. No significant difference was found in any subscale dimension related to the type of high school the participants graduated from. However, the high number of imam-hatip high school graduates in the sample may have influenced this result. In general, it can be said that theology faculty undergraduate students have a positive attitude toward chatbot technologies and are inclined to use them more widely in the future. Although demographic differences are effective in some areas, it can be said that students accept the potential of chatbots in education.

Keywords: Religious Education, Chatbot, Artificial Intelligence, Faculty of Theology, Undergraduate Student.

Giriş

Yapay zeka teknolojilerindeki gelişmeler yeni bir dönemin kapılarını aralamış, insanın robot/bilgisayarla iletişim kurmasına olanak sağlayan chatbotlar yükselişe geçmiş ve gündelik bir norm haline gelmiştir.[1] Söz konusu uygulamalar insanların sordukları sorulara

[1] Abbas Saliimi Lokman, Mohamed Ariff Ameedeen, "Modern Chatbot Systems: A Technical Review", *Proceedings of the Future Technologies Conference (FTC)* 2018, ed. Kohei Arai vd. (Cham: Springer International Publishing, 2019), 1012.

özel cevaplar üretebilen yazılım asistanlarıdır.[2] Robot kelimesinin bilişim dünyasında tercih edilen kullanım şekli bottur ve botlar bilişim teknolojilerinin yarı otomatik işlemler yürütebilen vazgeçilmezleridir.[3] Chatterbot teriminden üretilen chatbot teknolojisi diyalog sistemi, konuşma aracısı, konuşma arayüzü, sanal asistan ve kişisel asistan gibi birçok başka isimle de bilinmektedir.[4] "Sohbet" ve "robot" olmak üzere iki terimin bir araya getirilmesiyle oluşturulan[5] "Chatbot" kavramı 1994 yılında Michael Mauldin tarafından türetilmiştir.[6] Chatbot, makinelere doğal zekanın simülasyonunun tanımlanması vasıtasıyla, insanlarla normal konuşmayı taklit etmek için geliştirilen, günlük dil yapısını anlamak için Doğal Dil İşlemeyi (NLP) kullanan yapay zeka destekli yazılımların genel adıdır.[7] Sohbet Robotu ELIZA'nın 1966'da tanıtılmasından[8] günümüze değin, çeşitli teknoloji ve yaklaşımlara sahip farklı sohbet yazılımları geliştirilmiştir. 2000'li yıllarda yapay zekanın sohbet robotlarına eklenmesiyle ALICE oluşturulmuş ve ufuk açıcı bir misyon taşımıştır.[9] Amazon'un ALEXA'sı, Apple'ın SIRI'si ve Microsoft'un TAY'ı dahil olmak üzere, chatbotlar çeşitli başarı hikayeleri ve yaratılan tartış-

2 Francesco Colace vd., "Chatbot for E-Learning: A Case of Study", *International Journal of Mechanical Engineering and Robotics Research* 7/5 (2018), 528.

3 İlker Kayabaş - Hakan Yıldırım, "Yapay Sinir Ağlarının Uzaktan Eğitimde Destek Amaçlı Kullanımı", *8th International Educational Technology Conference* (Eskişehir, 2008), 543.

4 Bei Luo vd., "A Critical Review of State-of-the-Art Chatbot Designs and Applications", *WIREs Data Mining and Knowledge Discovery* 12/1 (2022), 1/26.

5 Darius Zumstein - Sophie Hundertmark, "Chatbots – An Interactive Technology for Personalized Communication, Transactions and Services", *IADIS International Journal on WWW/Internet* 15/1 (2017), 98.

6 Michael L Mauldin, "ChatterBots, TinyMuds, and the Turing Test: Entering the Loebner Prize Competition", *In AAAI 94* (1994), 16-21.

7 Eleni Adamopoulou - Lefteris Moussiades, "An Overview of Chatbot Technology", *Artificial Intelligence Applications and Innovations,* ed. Ilias Maglogiannis vd. (Cham: Springer International Publishing, 2020), 373; Eleni Adamopoulou - Lefteris Moussiades, "Chatbots: History, Technology and Applications", *Machine Learning with Applications* 2 (2020), 1.

8 Joseph Weizenbaum, "ELIZA—a Computer Program for the Study of Natural Language Communication Between Man and Machine", *Communication of the ACM* 26/1 (1966), 36-45; Abu Elnasr Sobaih, "Ethical Concerns for Using Artificial İntelligence Chatbots in Research and Publication: Evidences from Saudi Arabia", *Journal of Applied Learning and Teaching* 7/1 (2024), 94.

9 Bob Heller vd., "Freudbot: An Investigation of Chatbot Technology in Distance Education", In P. Kommers & G. Richards (Eds.), *Proceedings of ED-MEDIA (2005), World Conference on Educational Multimedia, Hypermedia & Telecommunications* (pp. 3913-3918). Montreal, Canada: Association for the Advancement of Computing in Education (AACE). Retrieved April 22, 2025 from https://www.learntechlib.org/p/20691/.

malar nedeniyle günümüzde oldukça popülerdirler.[10] OpenAI araştırma laboratuvarının 2020 yılında tasarladığı doğal dili anlama ve yeniden üretme yazılımı GPT-3'ü, ChatGPT ismiyle 2022 yılında açık erişim[11] haline getirmesiyle chatbotlarda yeni bir döneme girilmiştir. Metin üretimini ileri düzeyde insansı biçimde gerçekleştiren bu modeli, 2023'te Google'ın Bard isimli chatbotunu sınırlı sayıda kullanıcıya açması takip etmiştir.[12] Bard daha sonra "Gemini" ismini almış ve açık erişim sohbet robotu haline gelmiştir.

İnsan diyaloglarını taklit etmek, bu yolla bir yazılım oluşturmak oldukça zor bir görevdir. Chatbotlar bir doğal dil işleme uygulamasıdır. NLP (Doğal Dil İşleme) teknikleri ve kullanılan algoritmalar sayesinde insanın bir chatbota ne yazdığını, taleplerinin neler olduğunu tespit etmeyi merkeze alan sistem, kullanıcı düşüncesinin bilinmezliği nedeniyle talepleri karşılamada performans düşüklüğü gösterebilir. Bu nedenle mümkün olduğunca şeffaf ve ayrıntılı biçimde tasarlanmış konuşma akışları, cevapları netleştirdiği gibi chatbotun geliştirilmesinde de aktif rol oynar.[13] Zira bahsi geçen sohbet robotları doğal diller aracılığıyla etkileşime girebilen konuşma kullanıcı ara yüzleridir.[14] İnsan iletişiminin bir simülasyonu olan chatbotların öncelikli hedefi akıcı ve otomatik konuşma sunmaktır. Sohbet robotu yazılımı, gündelik yaşamın bir parçası haline gelmiş mesajlaşma uygulamalarına, web tabanlı hizmetlere, farklı amaçlarla tasarlanmış web sitelerine ve mobil uygulamalara entegre edilebilen bir yapıya sahiptir ve eğitim, işletme, eğlence ve sağlık gibi pek çok sektörde kullanılmaktadır.[15]

Chatbotlar, konuşmaları anlamak ve kullanıcıların sosyal ve duygusal ihtiyaçlarını tanımak üzere programlanmış diyalog sistem-

10 Siddhant Singh - Hardeo K. Thakur, "Survey of Various AI Chatbots Based on Technology Used", *2020 8th International Conference on Reliability, Infocom Technologies and Optimization (Trends and Future Directions) (ICRITO),* (2020), 1074.

11 "Introducing ChatGPT" https://openai.com/index/chatgpt/ (Erişim 10 Aralık 2024).

12 Taner Yılmaz, *Eğitsel Amaçlı Chatbotların Fen Eğitiminde Kullanılmasının Ortaokul Öğrencilerinin Akademik Başarıları Fen Dersine Yönelik İlgileri ve Bilişüstü Becerileri Üzerindeki Rolü* (Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 27-28.

13 Colace vd., "Chatbot for E-Learning: A Case of Study", 528.

14 Luo vd., "A Critical Review of State-of-the-Art Chatbot Designs and Applications", 1/26; Xuejiao Bai, "The Role and Challenges of Artificial Intelligence in Information Technology Education", *Pacific International Journal* 7/1 (2024), 87.

15 Sedat Maden - Okan Yetişensoy, "İkinci Dil Öğretiminde Chatbot Teknolojisinin Kullanımına Yönelik Çalışmalardaki Genel Eğilimler", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 7/1 (2024), 275.

leridir. Ancak sohbet robotunun performansı erişim sağladığı veri tabanının boyutuna ve doğruluğuna bağlıdır; veri tabanı ne kadar büyükse ve taşıdığı bilgi ne kadar doğruysa performans da o kadar iyi olur.[16] Ayrıca chatbotların performans düşüklüğüne neden olan başka kısıtlılıkları mevcuttur ve söz konusu kısıtlılıkların ilki bağlamları anlamada insan yeteneğinin çok gerisinde oluşudur. İkincisi 2021'den sonraki veri sınırlamalarının güncel veri elde etmeye engel oluşudur. Üçüncüsü chatbotlar her ne kadar gelişmiş bir teknolojiye sahip olsalar da insan bilgi ve becerisine erişebilmiş değillerdir.[17] Çünkü makineler insanların farklı bağlamlar arasında bağ kurabilen üstbilişsel yeteneklerine sahip değildir. Yine de bu hususta fikir birliği yoktur. Bazı kişiler günümüzde ilerleyen teknolojisiyle yapay zekanın insan zekasından üstün olduğunu savunurken, diğerleri yapay zekanın insan zekasının yeteneklerine ulaşamayacağına inanmaktadır.[18] Bir diğer husus sohbet robotu kullanıcılarının verilerinin gizliliği ve güvenliğine dair besledikleri endişelerdir.[19] Kişisel verilerin gizliliğinin ihlal edileceğine dair kaygılar, insanların sohbet robotlarına karşı tepkisel çekinme gerçekleştirmesine neden olmaktadır. Tüm bunların yanı sıra yapay zeka sohbet robotlarının öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin körelmesi, akademik dürüstlüklerini kaybetmeleri ve intihal gibi etik olmayan uygulamaları artırabilmesi gibi akademik kaygılar da mevcuttur.[20]

Araştırma ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din eğitiminde chatbot kullanma niyetlerine odaklanmaktadır. Davranışsal niyetler fizyolojik süreçlerden sosyal kurumlara ve çevresel faktörlere kadar pek çok düzlemde oluşmaktadır. Bu niyetlerin nasıl oluştuğunun anlaşılabilmesi için ilk kez Ajzen ve Fishbein tarafından planlı davranış teorileri geliştirilmiştir.[21] Bu teori insan davranışlarının neden-

[16] Mohammad Sholeh vd. “Integration of AI Chatbots in Islamic Religious Education: Potential and Challenges from a Doctoral Student Perspective", *AL-ISHLAH: Jurnal Pendidikan* 16/2 (2024), 2106.

[17] Sholeh vd. “Integration of AI Chatbots in Islamic Religious Education: Potential and Challenges from a Doctoral Student Perspective", 2107.

[18] Mahmud Davudî, “İnsanın Zekâsı ve Yapay Zekânın Oluşması Üzerine Bir İnceleme”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (1993), 9.

[19] Ali Kemal Acar, “Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm’e Yaklaşımlar”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 388.

[20] Sholeh vd. “Integration of AI Chatbots in Islamic Religious Education: Potential and Challenges from a Doctoral Student Perspective", 2107.

[21] Icek Ajzen - Martin Fishbein, *Understanding Attitudes and Predicting Social Behavior*, Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall, 1980; Icek Ajzen, “From Intentions to Actions:

lerini anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Bireyin herhangi bir şeyi yapmaya yönelik niyeti üç temel faktör tarafından belirlenir. Bunların ilki kişinin herhangi bir davranışa karşı taşıdığı olumlu veya olumsuz tutumdur. İkincisi subjektif norm olarak tanımlanan, bireyin ailesinin ya da sosyal çevresinin belirlenen davranışa nasıl yaklaştığı konusudur.[22] Son temel bileşen ise algılanan davranışsal kontroldür. Bu faktör bilişsel öz düzenlemenin davranış niyeti üzerindeki etkiye dikkat çekmektedir. Teoriye göre bir davranışı yapmak için gereken yeteneklere ve kaynaklara sahip olduğuna inanan kimseler o davranışı yapma niyeti gösterebilirler.[23] Ayrıca Davis tarafından geliştirilen teknoloji kabul modeli de insanların yeni bir teknolojiyi neden kabul ettiklerini ya da reddettiklerini anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu teori teknoloji kullanma niyetini algılanan fayda ve algılanan kullanım kolaylığı olmak üzere iki temel bileşenle izah etmektedir. Algılanan fayda; kişilerin bir uygulamayı kullandıkları taktirde işlerini daha iyi yapacaklarına inanmalarıdır. Algılanan kullanım kolaylığı ise sistemi kullanmanın zor olmadığına inanmakla ilgilidir. Zira teori, sistemin kullanımının çok zor olduğuna ve kullanımın performans avantajlarının, uygulamayı kullanma çabasıyla karşılaştırıldığında daha ağır bastığına inanmanın caydırıcı bir etkisi olduğunu savunmaktadır.[24] Bahsi geçen iki teori olan "Planlı Davranış Teorisi" ve "Teknoloji Kabul Modeli" ilahiyat fakültesi öğrencilerinin chatbot kullanma niyetlerini anlamaya yardımcı olabilecek argümanlardır.

Bu araştırmanın alanını eğitim teşkil etmektedir. Bilişim teknolojilerinin öğrenim süreçlerini planlama, takip etme ve kolaylaştırma gibi hususlarda sağladığı destek nedeniyle, belirtilen endişelere rağmen, eğitimde ve akademik araştırmalarda chatbotların kullanımı günden güne artmaya başlamıştır. Mevcut araştırma ilahiyat fakültelerinde din eğitimi almaya devam eden ve geleceğin potansiyel din eğitimcileri olacak lisans öğrencilerinin öğrenmelerini desteklemek amacıyla chatbot kullanımını tercih edip etmediklerini ve

A Theory of Planned Behavior", *Action Control: From Cognition to Behavior/Springer* (1985) 11-39.

22 Ajzen, "From Intentions to Actions: A Theory of Planned Behavior", 12.

23 Icek Ajzen, "The Theory of Planned Behavior", *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 50/2 (1991), 179-211.

24 Fred D. Davis, "Perceived Usefulness, Perceived Ease of Use, and User Acceptance of İnformation Technology", *MIS Quarterly* 13/3 (1989), 320.

geleceğe dönük sohbet robotu kullanma niyetlerinin olup olmadığını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

1. Eğitimde Chatbot Kullanımı

Chatbotlar insanların, internet tabanlı makinelerle sözlü ya da yazılı iletişim kurmasına olanak veren yazılımlardır. Eğitim, son zamanlarda öğrencilerin öğrenmelerini sınıf dışında desteklemek amacıyla üretilen e-öğrenme platformlarına özel chatbotların sayısındaki artışla birlikte bu yazılımın uygulandığı alanlar arasında kendi yerini edinmiştir. Teknoloji ve eğitim arasındaki boşluğu doldurmada en yenilikçi çözümlerden biri olan chatbotlar öğrenciler için öğretmenle bire bir iletişim kurmaya benzer şekilde etkileşimli bir öğrenme deneyimi yaratır.[25] Tasarlanan teknolojisi sayesinde sorulara hızlı yanıtlar oluşturan, depolama özelliği bulunan ve anında geri bildirimler sunan chatbotlar, bireyselleştirilmiş rehberlik açısından oldukça işlevseldir. Bununla birlikte bahsi geçen yazılımlar farklı pek çok alanda bireyin öğrenimini desteklemesiyle, dil öğrenimine yönelik imkanlar sunmasıyla, özel eğitimi kolaylaştırmasıyla ve dünya çapında sınırsız kaynağa erişerek hızlı ve kapsamlı araştırmalar gerçekleştirmesiyle kendini geliştirmeyi ve yetiştirmeyi seçen birçok kimse tarafından tercih edilir. Chatbotlar NLP ile desteklenen yazılımıyla insanlar arasındaki komünikasyona oldukça yakın bir iletişim zemini sunduğu için öğrencilerin ilgisini ve dikkatini çekme potansiyeline sahiptir.[26] Zira sohbet robotları, henüz bilgi sahibi olmayan öğrencilerin kavramlar ve kapsam arasında yaşadığı bunalımı süspanse edebilecek açıklamaları ve sınırlamayı saniyeler içinde yaparak hazır bulunuşluk imkanı sağlar. Öğrencilerin bilişsel ve duyuşsal yükünü düşürmeye yönelik bu kullanım mental yorgunluğu azaltmaya, yetersizlik duygusundan kurtulmaya, öğrenme motivasyonunu yükseltmeye ve zihinsel gelişime hizmet eden bir kolaylıktır.

Chatbotların eğitime katkı sağlayan çok çeşitli yönleri vardır ve bunlardan birisi öğrenciye sağladığı destektir. Zira öğrenci bir sohbet robotuna girerek bilmiyor olma, eleştirilme ve kınanma endişelerinden uzak bir biçimde sorusunu sorabilir, merak etti-

[25] Colace vd., "Chatbot for E-Learning: A Case of Study", 528.

[26] Hatice Yıldız Durak - Aytuğ Onan, "Eğitimde Chatbot Kullanmaya ve Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması", *Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/3 (2023), 1163.

ği/öğrenmesi gereken hususlarda bilgi talep edebilir, cevaplarına kısa sürede ulaşarak zamanından ve enerjisinden tasarruf sağlayabilir. Söz konusu yazılımların eğitime katkı sağlayan yönü yalnızca öğrenci desteği ile sınırlı değildir; aynı zamanda öğrenme materyalleri oluşturarak, ödevlere not vererek ve geri bildirimler sağlayarak öğretmenler için de işlevsel bir platform sunar. Chatbotların bir öğretmen tarafından ders esnasında kullanılmasıyla sorulara kapsamlı ve sistemli yanıtlar alınabilir ve detaylı araştırmak isteyenlere kaynak listesi sunulabilir. Sohbet robotları öğrenci gelişimini takip etmek, ödevleri tamamlamak ve sınavlara hazırlanmak için de kullanılabilir. Eğlenceli etkinliklerle öğrenci katılım ve motivasyonunu artırmada da öğrenme sürecini daha verimli hale getirmede de chatbotlara başvurulabilinir. Öğrencilerin yeni bir dil öğrenme, pratik yapma, programlama, işletme, kişisel gelişim gibi farklı alanlarda etkileşimli eğitim almalarında yine chatbotlar uygun platformlardır ve yeni becerileri edinme ortamı sunar.[27] Kısaca ifade etmek gerekirse eğitimde chatbot kullanımı iş birliği, etkileşim, aktif öğrenme, yapıcı öğrenme, yaratıcı öğrenme ve sosyal öğrenme gibi hususlarda öğrencinin gelişimi açısından faydalı olabilir.[28]

Yapay zeka teknolojisinin artan gelişimi kullanımını yaygınlaştırmış, ChatGPT gibi üretken AI yazılımlar eğitim sektöründe hatırı sayılır bir popülerliğe ve geniş bir tesir gücüne ulaşmıştır. Bu tarz chatbot programların günden güne farklı alanlara, uygulamalara ve platformlara entegre edilmesi muhtemeldir.[29] Zira bahsi geçen GPT üretken, eğitilmiş ve dönüştürücü bir algoritma yapısını tanımlamaktadır. ChatGPT ilgili teknoloji vasıtasıyla oldukça büyük veri desenlerini analiz edebilir, insan benzeri yanıtlar oluşturabilir ve talebe uygun görseller tasarlayabilir. Bahsi geçen bu chatbot metni özetleyebilmekte, bir dilden başka bir dile çevirebilmekte, anlaşıl-

27 Salih İncemen - Gülcan Öztürk, "Farklı Eğitim Alanlarında Yapay Zekâ: Uygulama Örnekleri", *International Journal of Computers in Education* 7/1 (2024), 39; Samet Büyükada, "Akademik Yazımda Yapay Zekâ Kullanımının Etik Açıdan İncelenmesi: ChatGPT Örneği", *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (2024), 3; Ahlam Mohammed Al-Abdullatif, "Modeling Students' Perceptions of Chatbots in Learning: Integrating Technology Acceptance with the Value-Based Adoption Model", *Education Sciences* 13 (2023), 1/22.

28 Deniz Mertkan Gezgin, "Chatbot Use In Education: a Study on Deep and Surface Learning Approaches of University Students", *Balkan 11th International Conference on Social Sciences* (2024), 640.

29 Ji Eun Lee - Unkyoung Maeng, "Perceptions of High School Students on AI Chatbots Use in English Learning: Benefits, Concerns, and Ethical Consideration", *Journal of Pan-Pacific Association of Applied Linguistics* 27/2 (2023), 54.

ması zor karmaşık soruları yanıtlayabilmekte ve her geçen gün yeteneklerine resimlere ve el yazısına yanıt verme gibi yeni donanımlar eklemektedir. ChatGPTnin eğitimin her kademesinde kullanıldığını gösteren pek çok araştırma mevcuttur; ancak sahada ve çeşitli medya platformlarında bu durum üretkenlik, verimlilik ve kullanım etiği gibi hususlar bakımından tartışılmaktadır.[30]

Öğrencilerin işin kolay yolunu tercih ederek çalışmalarını tamamlamak için chatbotları kullanmaları günden güne yapay zekaya daha bağımlı olmalarına neden olabilir. Bazı akademisyenler bu durumun insan beynini tembelleştirebileceğini ve eğitim kalitesinde düşüşe neden olabileceğini böylece nitelikli bireylerin yetişmesine engel olacağını vurgulamaktadır. Chatbotlarla ilgili bu endişeler, aralarında Oxford ve Cambridgenin de bulunduğu bazı üniversitelerin, üretken yapay zeka kullanımını akademik suiistimal olarak değerlendirmesine ve yasaklamasına neden olmuştur. Bazı üniversitelerde benzer kaygılarla intihal politikalarını güncelleme meselesi gündeme gelmeye başlamış, bir grup üniversite de sınav sistemini yeniden kağıt ve kalem tabanlı hale geri döndürmüştür. Nihayetinde bilim dünyasında, botları kullanmanın faydaları ve geliştirici yönleri ile eğitim kalitesini düşürmesi ve suiistimal edilmesi potansiyeline sahip olan yönlerini ön plana çıkaranlar arasında üretken yapay zeka hakkında tartışmalar sürmektedir.[31]

2. Din Eğitiminde Chatbot Kullanımı

Din eğitimi karakterin şekillenmesinde ve ahlaki yapının oluşturulmasında aktif bir rol oynamaktadır. Günümüzde teknoloji muazzam bir gelişme göstermektedir ve yapay zeka yazılımları eğitimin bütün alanlarında olduğu gibi din eğitiminde de dikkat çekici bir noktaya gelmiştir. Chatbotlar öğrencilerin din eğitiminde içerikleri anlamalarına ve doğru uygulamalar gerçekleştirmelerine katkı sağlayabilecek bir potansiyele sahiptir. Artan kullanımına rağmen

30 Sholeh vd. "Integration of AI Chatbots in Islamic Religious Education: Potential and Challenges from a Doctoral Student Perspective", 2106.

31 Cecilia Ka Yuk Chan, "A Comprehensive AI Policy Education Framework for University Teaching and Learning", *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 20/38 (2023), 2/25; Chung Kwan Lo, "What Is the Impact of ChatGPT on Education? A Rapid Review of the Literature", *Education Sciences* 13/4 (2023), 2/15; Malik Sallam, "The Utility of ChatGPT as an Example of Large Language Models in Healthcare Education, Research and Practice: Systematic Review on the Future Perspectives and Potential Limitations", *MedRxiv* (2023), 4-5. https://doi.org/10.1101/2023.02.19.23286155

yapay zekanın İslam eğitim ve öğretimine uyumlu hale gelmesinde yaşanan birtakım zorluklar vardır. Bu sıkıntıların başını chatbot yazılımlarının din eğitiminde etkili kullanılabilmesi için henüz derin bir anlayış geliştirilmemiş olması çekmektedir. Söz konusu alanda yapay zekadan beklenen din eğitiminin hedeflerine sadık kalması ve onları desteklemesidir.[32] Zira İslam kendi içerisinde özel öğretilere, köklü ve zengin bir bilgi birikimine sahiptir. Kur'an'a, hadislere ve İslam alimlerinin icma'larına dayanan derin bilgiler ağı Müslümanların karakterine ve zekasına biçim vererek kendisine has bir model oluşturur. İslam eğitim sistemi yalnızca entelektüel bir yapılanma değil, aynı zamanda ahlaki ve manevi bir disiplindir. Günümüz dünyasına damgasını vuran modernleşme ve küreselleşme hareketleri karşısında İslam'a ait değerler yeni nesillere aktarılırken çağın gerçeklerinden kopuk olmamalı ve birey üzerinde etkililiğini sağlayabilmelidir.[33] Bununla birlikte Akromusyuhada vd., çalışmalarında İslam din eğitiminin Sanayi Devrimi 5.0 olarak adlandırılan günümüz dünyasına ayak uydurabilmek için bilgi ve iletişim teknolojisini kullanması gerektiğine ve bu kavramların entegrasyonu için gereken tesislerin kurulmasının ve altyapının sağlanmasının öğrencilerin ahlakı ile karakterini destekleyeceği kanısına varmışlardır. [34]

Chatbotlar, İslam din eğitimi alanında günden güne benimsenmekte ve derslerde kullanımına yönelik araştırmalar bulunmaktadır. Karacan ve Çiçek, eğitimin her alanında olduğu gibi din eğitiminde destekleyici bir araç olarak chatbotların kullanılmakta olduğunu, ilgili bilim dalını gelişen teknolojik imkanların dışında bırakmanın genel eğitimdeki gelişmelerin çok gerisinde kalmaya neden olacağını vurgulamaktadır.[35] Soleh vd., sohbet robotlarının İslami din eğitimindeki doktora öğrencileri tarafından nasıl kullanıldığını araştırmayı, faydalarını, sınırlamalarını ve etik hususlarını inceleyen bir çalışma yürütmüşlerdir. Bu araştırmada yapay zeka

[32] Abdul Hakim - Pauli Anggraini, "Artificial Intelligence in Teaching Islamic Studies: Challenges and Opportunities", *Molang: Journal of Islamic Education* 1/2 (2023), 58.

[33] Herwinsyah vd., "Revolutionizing Islamic Education: Integrating Artificial Intelligence into Islamic Education", *Islam in World Perspectives* 4/2 (2025), 373,374.

[34] Akhmad Akromusyuhada vd., "Integration of Information and Communication Technology in Islamic Education Management Overview of Smart Learning and Smart Building Study at Islamic Digital Boarding College (IDBC) Sukoharjo", *International Journal of Integrative Sciences* 2/10 (2023), 1528-1529.

[35] Sümeyra Bilecik Karacan - Şeyma Çiçek, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yapay Zeka Okuryazarlık Düzeyleri İle Yapay Zekaya Yönelik Tutumları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 262-263.

chatbotlarının İslami din eğitiminde yaygın olarak kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Akademik amaçlarla sıklıkla başvurulan chatbotlar, materyali özetlemek (%37,48), ardından ödev oluşturmak (%13,7), referans aramak (%13,7), pratik sorular çözmek (%14,8) ve diğerleri (%10,3) şeklinde farklı amaçlarla kullanılmıştır.[36] Hamruni ve Suwartini yapay zekanın çeşitli küresel İslami eğitim kurumlarındaki uygulamalarına ilişkin bir araştırma yürütmüşlerdir. Bu araştırmada, yapay zekanın İslami eğitim kurumlarında, eğitim yönetimi, dil öğrenimi, tahfîzu-l-Kur'an, temel programlama ve tasarım, araştırma ve toplum hizmeti alanlarında kullanıldığı bulgusuna ulaşılmıştır.[37] Hakim ve Anggraini, İslam eğitiminde AI teknolojisinin potansiyel kullanımını ve AI entegrasyonuyla ilişkili zorluklar ve fırsatlar hakkında bir araştırma yürütmüşlerdir.[38] Herwinsyah vd., yapay zekanın İslam eğitimine uyarlanabilmesi ve dinin öğretilmesinde yapacağı devrimi keşfetmek üzerine bir çalışma gerçekleştirmişlerdir. Bu araştırmanın odak noktasında İslam'ın temel öğretilerine bağlı kalarak yapay zekadan nasıl faydalanılabileceği meselesi bulunmaktadır.[39] Karim ve Sugianto, İslam eğitiminin kalitesini artırmak noktasında yapay zekanın rolünü tartıştıkları bir çalışmaya imza atmışlardır.[40] Fadlillah vd., yapay zekanın kaliteli ve kapsayıcı bir İslami eğitim vermek ve din eğitiminin zorluklarının üstesinden gelmek noktasında nasıl katkı sağlayabileceğini inceledikleri bir çalışmayı bilim dünyasına sunmuşlardır.[41]

Ülkemizde de son yıllarda yapay zeka uygulamalarının din eğitiminde kullanımına yönelik bazı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Genç ve Sancak, ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi der-

36 Sholeh vd. "Integration of AI Chatbots in Islamic Religious Education: Potential and Challenges from a Doctoral Student Perspective", 2110.

37 Hamruni - Sri Suwartini, "Artificial Intelligence In Global Islamic Education", *IOSR Journal Of Humanities And Social Science* 27/6 (2022), 48.

38 Hakim - Anggraini, "Artificial Intelligence in Teaching Islamic Studies: Challenges and Opportunities", 57-69.

39 Herwinsyah vd., "Revolutionizing Islamic Education: Integrating Artificial Intelligence into Islamic Education", 373-383.

40 Abdul Rahim Karim - Hendi Sugianto, "Measuring the Future Needs of Islamic Education Through the Role of Artificial Intelligence", *Proceeding of International Conference on Education, Society and Humanity* 1/1 (2023), 1082-1091.

41 Fadlillah vd., "The Influence of AI on Islamic Education: Revolutionizing Learning Models and Strategies", ICES: International Conference on Islamic Education and Sharia 1 (2024), 336-342.

sinde yapay zeka kullanımına dair bir çalışma yürütmüşlerdir.[42] Gül ve Sipahioğlu yapay zekanın din eğitiminde kullanılmasının sağladığı fırsatlar ve sebep olduğu zorluklar üzerine bir araştırma yapmışlar ve bu hususta geleceğe yönelik bazı çıkarımlarda bulunmuşlardır.[43] Çakmak vd. din eğitiminin genel konularını Blomm taksonomisinin düzeylerine göre değerlendirerek ChatGPT ücretli ve ücretsiz sürümlerinden elde edilen verilerin güvenirliğini incelemişlerdir.[44] Ay ve Tekin, yapay zeka ve din konulu araştırmaların bibliyometrik analizini yapmışlardır.[45] Arıcan, DKAB derslerinde yapay zekânın kullanılması ve öğretmenler için ne gibi imkanlar sağladığı üzerine bir çalışma yürütmüştür.[46] Kaya ve Eliyatkin, ortaokul 5. sınıf düzeyinde din eğitiminde ChatGPT kullanımını test etmişler, sonuçları etkileri ve riskleri bağlamında tartışmışlardır.[47]

3. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmada temel amaç; Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde eğitim gören öğrencilerin chatbot uygulamalarını öğrenmeye ve eğitimlerinde kullanmaya yönelik niyetlerini farklı değişkenler açısından incelemektir. Bu minvalde aşağıdaki sorulara da cevap aranmıştır:

1. Öğrencilerin chatbot uygulamalarını öğrenmeye ve eğitimlerinde kullanmaya yönelik niyetleri ne düzeydedir?

2. Öğrencilerin chatbot uygulamalarını öğrenmeye ve eğitimlerinde kullanmaya yönelik niyet puanları cinsiyete göre farklılık göstermekte midir?

---

42 Safinur Genç - Seyyid Sancak, "Yapay Zekâ Uygulamalarının Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Kullanımı "İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar" Ünitesi Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 117-136.

43 Ali Gül - Mete Sipahioğlu, "Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü: Fırsatlar, Zorluklar ve Geleceğe Yönelik Çıkarımlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 293-323.

44 Ahmet Çakmak vd., "Din Eğitimi Biliminin Temel Konularında ChatGPT Yapay Zekâ Uygulama Verilerinin Güvenirliliği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 325-357.

45 Mustafa Fatih Ay - İshak Tekin, "Yapay Zeka ve Din Konulu Yayınların Bibliyometrik Analizi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 521-540.

46 Sümeyra Arıcan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapay Zekâ Destekli Modern Öğretim Yaklaşımları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 573-614.

47 Yakup Kaya - Elif Eliyatkin, "Din Eğitiminde İçerik Oluşturma ve Kişiselleştirilmiş Öğrenme Aracı Olarak ChatGPT", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 615-646.

3. Öğrencilerin chatbot uygulamalarını öğrenmeye ve eğitimlerinde kullanmaya yönelik niyet puanları sınıf düzeyine göre farklılık göstermekte midir?

4. Öğrencilerin chatbot uygulamalarını öğrenmeye ve eğitimlerinde kullanmaya yönelik niyet puanları anne eğitim düzeyine göre farklılık göstermekte midir?

5. Öğrencilerin chatbot uygulamalarını öğrenmeye ve eğitimlerinde kullanmaya yönelik niyet puanları baba eğitim düzeyine göre farklılık göstermekte midir?

6. Öğrencilerin chatbot uygulamalarını öğrenmeye ve eğitimlerinde kullanmaya yönelik niyet puanları gelir durumu düzeyine yerine göre farklılık göstermekte midir?

7. Öğrencilerin chatbot uygulamalarını öğrenmeye ve eğitimlerinde kullanmaya yönelik niyet puanları lise okul türü düzeyine yerine göre farklılık göstermekte midir?

4. Yöntem

4.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada verilen cevaplar vasıtasıyla olguların ayrıntılı bir biçimde resmedilmesi amacıyla betimsel model tercih edilmiştir. Betimleme bilimsel etkinliklerin ilk aşamasıdır. Problemin ne olduğunun, olay ve olguların net anlaşılması, aralarındaki ilişkilerin tespit edilmesi, dağılımlarının ve eğilimlerinin incelenmesi gibi nedenlerle betimlemeden yararlanılır.[48] Belirli bir örneklem üzerinden veri elde etmek maksadıyla tarama modeli kullanılmıştır. Söz konusu modelle Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmeye devam eden lisans öğrencilerinin din eğitiminde chatbot kullanmaya yönelik davranışsal niyetlerini kendi koşulları içerisinde, var olduğu haliyle tespit etmek amaçlanmıştır.[49]

[48] Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma Teknikleri ve İstatistik Yöntemleri* (Ankara: Tekışık Matbaası, 1998), 63.

[49] Niyazi Karasar, *Bilimsel İrade Algı Çerçevesi İle Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkelerTeknikler,* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016), 109.

4.2. Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada Mokmin ve Ibrahim tarafından geliştirilen[50] Durak ve Onan tarafından Türkçeye uyarlanan[51] "Chatbot Kullanmaya ve Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Ölçeği" kullanılmıştır. 24 maddeden oluşan ölçek 7'li likert biçimindedir ve "Performans Beklentisi, Çaba Beklentisi, Eğitimi Geliştirmeye Yönelik Tutum, Sosyal Etki, Kolaylaştırıcı Koşullar, Öz Yeterlilik, Kaygı, Davranışsal Chatbot Kullanma/Öğrenme Niyeti" olmak üzere 8 alt boyuta sahiptir. Araştırmada kullanılan ölçekler, Akdeniz Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 21.02.2025 tarihli ve 1147755 sayılı kararı ile Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığının 25.02.2025 tarihli ve 1150260 sayılı kararı gereğince öğrencilere uygulanmıştır.

4.3. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2024-2025 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 261 öğrenci oluşturmaktadır. Tablo 1'de araştırmaya katılan öğrencilerin kişisel bilgileri yer almaktadır.

Tablo 1. *Çalışma Grubuna Ait Demografik Özellikler*

Demografik Bilgi	Grup	Frekans	Yüzde (%)
Cinsiyet	Kadın	157	60,2
	Erkek	104	39,8
Sınıf düzeyi	1.sınıf	61	23,4
	2.sınıf	59	22,6
	3.sınıf	81	31,0
	4.sınıf	60	23,0
Anne Eğitim Düzeyi	İlkokul ve altı	165	63,2
	Ortaokul	44	16,9
	Lise	36	13,8
	Lisans ve üstü	16	6,1
Baba Eğitim Düzeyi	İlkokul ve altı	105	40,2
	Ortaokul	53	20,3
	Lise	62	23,8
	Lisans ve üstü	41	15,7
Gelir Durumu	20.000 ve altı ₺	71	27,2

[50] Nur Azlina Mohamed Mokmin - Nurul Anwar Ibrahim, "The Evaluation of Chatbot as a Tool for Health Literacy Education among Undergraduate Students", *Education and Information Technologies* 26 (2021), 6040.

[51] Durak - Onan, "Eğitimde Chatbot Kullanmaya ve Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması", 1162-1172.

	20.001-50.000 ₺	143	54,8
	50.001 ve üstü ₺	47	18,0
Lise Okul Türü	Anadolu Lisesi	56	21,5
	İmam Hatip Lisesi	168	64,4
	Diğer	37	14,1

Çalışma grubunu oluşturan katılımcıların demografik özelliklerine bakıldığında, katılımcıların %60,2'sinin kadın (n=157), %39,8'inin erkek (n=104) olduğu görülmektedir. Sınıf düzeyi açısından katılımcıların %31,0'ı üçüncü sınıf (n=81), %23,4'ü birinci sınıf (n=61), %23,0'ı dördüncü sınıf (n=60) ve %22,6'sı ikinci sınıftadır (n=59). Katılımcıların annelerinin eğitim düzeyine göre dağılımı incelendiğinde, %63,2'sinin annesinin ilkokul ve altı (n=165), %16,9'unun ortaokul (n=44), %13,8'inin lise (n=36) ve %6,1'inin lisans ve üstü (n=16) eğitim düzeyine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların babalarının eğitim düzeyine göre dağılımı incelendiğinde, %40,2'sinin babasının ilkokul ve altı (n=105), %23,8'inin lise (n=62), %20,3'ünün ortaokul (n=53) ve %15,7'sinin lisans ve üstü (n=41) eğitim düzeyine sahip olduğu görülmektedir. Gelir durumu bakımından, katılımcıların %54,8'i 20.001–50.000 ₺ aralığında (n=143), %27,2'si 20.000 ₺ ve altı (n=71), %18,0'i ise 50.001 ₺ ve üstü (n=47) gelir düzeyine sahiptir. Lise okul türü açısından katılımcıların büyük çoğunluğunun imam-hatip lisesi mezunu olduğu görülmekte olup, bu oran %64,4'tür (n=168). Diğer katılımcıların %21,5'i Anadolu Lisesi (n=56) ve %14,1'i diğer lise türlerinden mezundur (n=37).

4.4. Verilerin Analizi

Katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet düzeylerinin ve ilgili davranışları etkileyen değişkenlerin belirlenmeye çalışıldığı bu araştırmada ilk önce doğrulayıcı faktör analizi[52] yapılmıştır. Daha sonra alt faktörlerinden elde edilen puanlara ait betimsel değerler incelenmiştir. Çalışmanın bir diğer aşamasında eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt faktörlerine ait puanların cinsiyet, sınıf düzeyi, anne ve baba eğitim düzeyi, gelir durumu ve lise okul türü alt düzeylerine göre ortalamaları karşılaştırılmıştır. Karşılaştırmalara başlamadan önce ilgili alt faktörlerdeki değişkenlerin göstermiş olduğu

[52] Verilerin analiz edilme sürecinde SPSS 23 paket programı kullanılmıştır.

dağılımların normalliği ele alınmıştır. Bu araştırmada söz konusu puan dağılımların normalliğine karar vermede Kolmogorov-Smirnov (K-S), Shapiro Wilks (S-W) testleri[53], basıklık-çarpıklık katsayılarının (-2,+2) aralığında olup olmadığı[54] ve ilgili alt düzeylere ait puan dağılımların basıklık-çarpıklık katsayılarından elde edilen Z değerlerinin (-1.96,+1.96) aralığında olup olmama durumu incelenmiştir.[55] Mevcut yöntemlerden ilgili ölçütlere sahip olan alt grupların normal dağılım, bu ölçütlerden en az bir tanesini sağlamayan alt grupların ise normal olmayan dağılımlar gösterdikleri varsayılmıştır. Dağılımların hepsinin normal dağılım göstermesi nedeniyle alt grup sayısı iki olan değişkenlere bağımsız gruplar t testi, alt grup sayısı ikiden fazla olan değişenlere ise tek yönlü varyans analizi kullanılmıştır. Tek yönlü varyans analizi sonucu alt gruplar arasındaki farklılaşmaları incelemek adına ise çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey kullanılmıştır.

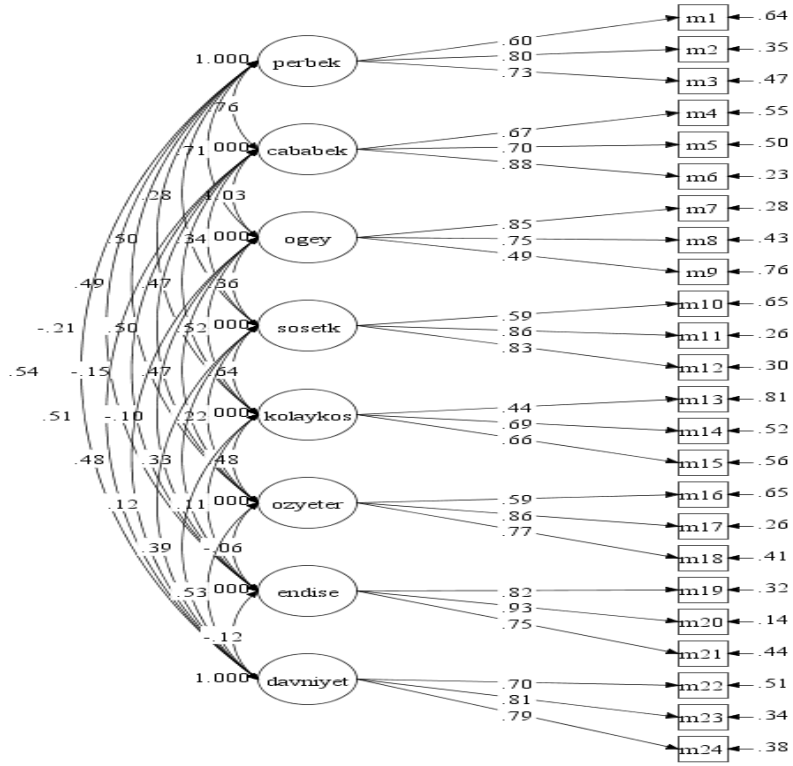
53 Alan Bryman - Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: A Guide for Social Scientists,* (London: Routledge, 2001).

54 Darren George – Paul Mallery, *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*, *17.0 Update (10th Edition),* (Boston: Pearson, 2010).

55 Dennis Howitt - Duncan Cramer, *Introduction to Statistics in Psychology,* (London: Prentice Hall, 1997).

4.5. Bulgular

4.5.1. Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) Bulguları



Şekil 1. *Eğitimde Chatbot Kullanmaya/Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Ölçeğinin DFA Modeline İlişkin Yol Diyagramı*

Ölçeğin sekiz alt boyutlu yapısı doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ile test edilmiştir. Analizler, çok değişkenli normallik varsayımının sağlanmaması nedeniyle MLMV (Maximum Likelihood Mean and Variance Adjusted) kestirim yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Modelin uyum iyiliği istatistikleri incelendiğinde, $\chi^2(224) = 373.19$, $p < .001$ bulunmuştur. Ancak ki-kare değerinin örneklem büyüklüğünden etkilenebileceği bilindiğinden diğer uyum indeksleri de değerlendirilmiştir. $\chi^2/sd = 1.67$ ve RMSEA değeri .051[90GA= 0.41, .059] olup, CFI değeri .908 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlar, modelin kabul edilebilir düzeyde uyum sağladığını göstermektedir. SRMR değeri .064 olup iyi uyum sınırları içerisindedir.

Modelde yer alan sekiz gizil değişken ve bunlara ait gözlenen değişkenlerin faktör yükleri anlamlı ve yeterli düzeydedir ($p <$ .001). Faktör yükleri .436 ile .928 arasında değişmekte olup, en yüksek yük "Endişe" alt boyutundaki M20 maddesinde (.928), en düşük yük ise "Kolaylaştırıcı Koşullar" alt boyutundaki M13 maddesinde (.436) bulunmuştur. Maddelerin açıklanan varyans değerleri (R^2) .190 ile .861 arasında değişmektedir. Bu da maddelerin ilgili alt boyutları anlamlı şekilde temsil ettiğini göstermektedir. Sonuç olarak, modelin genel uyum indeksleri, faktör yükleri ve açıklanan varyans değerleri dikkate alındığında, ölçeğin sekiz faktörlü yapısının veriye yeterli düzeyde uyum sağladığı ve ölçüm modelinin geçerli olduğu söylenebilir.

4.5.2. Eğitimde Chatbot Kullanmaya/Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Ölçeğine Ait Bulgular

Tablo 2. *Eğitimde Chatbot Kullanmaya/Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Ölçeklerinden Elde Edilen Güvenirlik ve Korelasyon Değerleri*

Ölçek	Alfa	CR	Korelasyon						
			1	2	3	4	5	6	7
(1) Performans Beklentisi	0,75	0,75	-						
(2) Çaba Beklentisi	0,81	0,79	0,64*	-					
(3) Öğrenmeyi Geliştirmeye Yönelik Tutum	0,75	0,75	0,54**	0,74**	-				
(4) Sosyal Etki	0,80	0,77	0,27**	0,32**	0,36**	-			
(5) Kolaylaştırıcı Koşullar	0,62	0,69	0,35**	0,35**	0,39**	0,45**	-		
(6) Öz Yeterlik	0,76	0,76	0,39**	0,45**	0,39**	0,24**	0,38**	-	
(7) Endişe	0,87	0,82	-0,19**	-0,16**	-0,09	0,27**	0,06	-0,08	-
(8) Chatbot Kullanmak/Öğrenmek için Davranışsal Niyet	0,80	0,78	0,45**	0,47**	0,39**	0,15*	0,29**	0,43**	-0,10

*p<0,05, ** p<0,01

Tablo 2'de eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet ölçeğinin alt boyutlarına ilişkin güvenirlik katsayıları ve korelasyon değerleri sunulmuştur. Cronbach's alfa (α) katsayıları 0,62 ile 0,87 arasında değişmektedir. En yüksek iç tutarlılık endişe (α=0,87), en düşük ise kolaylaştırıcı koşullar (α=0,62) alt

boyutunda gözlenmiştir. Bileşik güvenirlik (CR) değerleri de 0,69 ile 0,82 arasında değişmekte olup tüm alt boyutlar için kabul edilebilir düzeydedir.

Ölçek alt boyutları arasında anlamlı korelasyonlar gözlenmiştir. Performans beklentisi ile çaba beklentisi (r=0,64, p<0,01), öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum (r=0,54, p<0,01) ve chatbot kullanmak/öğrenmek için davranışsal niyet (r=0,45, p<0,01) arasında pozitif ve anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Çaba beklentisi ile öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum arasında güçlü bir ilişki (r=0,74, p<0,01) dikkat çekmektedir. Endişe alt boyutu, diğer birçok değişkenle negatif yönde ilişkiler göstermektedir. Örneğin, performans beklentisi (r=–0,19, p<0,01) ve çaba beklentisi (r=–0,16, p<0,01) ile negatif korelasyonlar tespit edilmiştir.

Tablo 3. *Eğitimde Chatbot Kullanmaya/Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Ölçeklerinden Elde Edilen Betimsel Değerler*

Ölçek	N	Min	Max	$\bar{X}$±S.S
Performans Beklentisi	261	3,33	7,00	5,51±0,81
Çaba Beklentisi	261	3,00	7,00	5,56±0,86
Öğrenmeyi Geliştirmeye Yönelik Tutum	261	2,00	7,00	5,26±0,94
Sosyal Etki	261	1,00	7,00	4,24±1,42
Kolaylaştırıcı Koşullar	261	1,00	7,00	4,68±1,17
Öz Yeterlik	261	1,33	7,00	5,16±1,30
Endişe	261	1,00	7,00	3,45±1,54
Chatbot Kullanmak/Öğrenmek için Davranışsal Niyet	261	1,67	7,00	5,49±1,04

Katılımcıların çaba beklentisi (5,56±0,86) ve performans beklentisi (5,51±0,81) düzeyleri görece yüksektir. Benzer şekilde, chatbot kullanmak/öğrenmek için davranışsal niyet düzeyi de yüksek bulunmuştur (5,49±1,04). Öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum (5,26±0,94) ve öz yeterlik (5,16±1,30) düzeyleri de olumlu bulunmuştur. Sosyal etki (4,24±1,42) ve kolaylaştırıcı koşullar (4,68±1,17) ortalamaları ise orta düzeydedir. En düşük ortalama endişe boyutunda gözlenmiştir (3,45±1,54). Bu bulgu, katılımcıların chatbot kullanımına ilişkin kaygı düzeylerinin genel olarak düşük olduğunu göstermektedir.

Tablo 4. *Katılımcıların Eğitimde Chatbot Kullanmaya/Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Alt Ölçek Puanlarının Cinsiyet Değişkenine Göre Bağımsız Gruplar t Testi Sonuçları*

Alt Ölçek	Alt Grup	N	X̄±S.S	Sd	t	p	η^2
Performans Beklentisi	Kadın	157	5,46±0,81	259	1,43	0,155	-
	Erkek	104	5,60±0,81				
Çaba Beklentisi	Kadın	157	5,57±0,84	259	0,11	0,910	-
	Erkek	104	5,55±0,90				
Öğrenmeyi Geliştirmeye Yönelik Tutum	Kadın	157	5,17±0,95	259	1,86	0,064	-
	Erkek	104	5,39±0,92				
Sosyal Etki	Kadın	157	4,30±1,36	259	0,91	0,365	-
	Erkek	104	4,14±1,50				
Kolaylaştırıcı Koşullar	Kadın	157	4,65±1,19	259	0,44	0,662	-
	Erkek	104	4,71±1,15				
Öz Yeterlik	Kadın	157	5,20±1,27	259	0,63	0,527	-
	Erkek	104	5,10±1,36				
Endişe	Kadın	157	3,49±1,48	259	0,47	0,642	-
	Erkek	104	3,40±1,64				
Chatbot Kullanmak/Öğrenmek için Davranışsal Niyet	Kadın	157	5,40±1,01	259	1,64	0,102	-
	Erkek	104	5,62±1,07				

Katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediğini incelemek amacıyla yapılan bağımsız gruplar t-testi sonuçlarına göre performans beklentisi [$t(259)=1,43$, $p=0,155$], çaba beklentisi [$t(259)=0,11$, $p=0,910$], öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum [$t(259)=1,86$, $p=0,064$], sosyal etki [$t(259)=0,91$, $p=0,365$], kolaylaştırıcı koşullar [$t(259)=0,44$, $p=0,662$], öz yeterlik [$t(259)=0,63$, $p=0,527$], endişe [$t(259)=0,47$, $p=0,642$] chatbot kullanmak/öğrenmek için davranışsal niyet [$t(259)=1,64$, $p=0,102$] alt boyutlarında cinsiyete göre anlamlı bir fark saptanmamıştır. Bu sonuçlar, kadın ve erkek katılımcıların ölçek alt boyutlarına verdikleri yanıtların benzer olduğunu göstermektedir.

Tablo 5. *Katılımcıların Eğitimde Chatbot Kullanmaya/Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Alt Ölçek Puanlarının Sınıf Düzeyi Değişkenine Göre Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları*

Alt Ölçek	Alt Grup	N	X̄±S.S	Sd	F	p	η²	Fark
Performans Beklentisi	1.sınıf	61	5,51±0,84	3,257	1,65	0,176	-	-
	2.sınıf	59	5,43±0,74					
	3.sınıf	81	5,44±0,85					
	4.sınıf	60	5,71±0,79					
Çaba Beklentisi	1.sınıf	61	5,60±0,96	3,257	2,56	0,056	-	-
	2.sınıf	59	5,38±0,87					
	3.sınıf	81	5,49±0,79					
	4.sınıf	60	5,79±0,81					
Öğrenmeyi Geliştirmeye Yönelik Tutum	1.sınıf(1)	61	5,23±1,06	3,257	4,11	0,007	0,05	4-2
	2.sınıf(2)	59	4,97±1,00					
	3.sınıf(3)	81	5,27±0,81					
	4.sınıf(4)	60	5,56±0,86					
Sosyal Etki	1.sınıf(1)	61	4,07±1,50	3,257	6,91	<0,001	0,07	4-1 4-2 3-2
	2.sınıf(2)	59	3,68±1,35					
	3.sınıf(3)	81	4,39±1,34					
	4.sınıf(4)	60	4,77±1,30					
Kolaylaştırıcı Koşullar	1.sınıf(1)	61	4,50±1,14	3,257	2,88	0,036	0,03	4-2
	2.sınıf(2)	59	4,47±1,14					
	3.sınıf(3)	81	4,69±1,15					
	4.sınıf(4)	60	5,03±1,22					
Öz Yeterlik	1.sınıf	61	5,09±1,46	3,257	2,61	0,052	-	-
	2.sınıf	59	4,85±1,43					
	3.sınıf	81	5,19±1,09					
	4.sınıf	60	5,50±1,22					
Endişe	1.sınıf	61	3,50±1,70	3,257	1,40	0,243	-	-
	2.sınıf	59	3,28±1,45					
	3.sınıf	81	3,70±1,47					
	4.sınıf	60	3,23±1,56					
Chatbot Kullanmak/Öğrenmek için Davranışsal Niyet	1.sınıf	61	5,31±1,21	3,257	1,31	0,273	-	-
	2.sınıf	59	5,59±0,93					
	3.sınıf	81	5,44±0,99					
	4.sınıf	60	5,64±1,00					

Katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının sınıf düzeyine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına göre, bazı alt ölçeklerde sınıf düzeyine göre anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum alt ölçek ortalamalarının sınıf düzeylerine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı belirlenmiştir, $F(3,257)=4,11$, $p=0,007$, $\eta^2=0,05$. Çoklu karşılaştırma test sonuçlarına göre 4. sınıftaki katılımcıların ortalamalarının ($5,56\pm0,86$), 2. sınıftaki katılımcıların ortalamalarından ($4,97\pm1,00$) fazla olduğu bulunmuştur. Sosyal etki alt ölçek ortalamalarının sınıf düzeylerine göre anlamlı şekilde farklılaştığı görülmüştür, $F(3,257)=6,91$, $p<0,001$, $\eta^2=0,07$. Çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre 4. sınıftaki katılımcıların ortalamaları ($4,77\pm1,30$), 1. sınıftaki ($4,07\pm1,50$) ve 2. sınıftaki ($3,68\pm1,35$) katılımcıların ortalamalarından anlamlı düzeyde fazladır. Ayrıca, 3. sınıftaki katılımcıların ortalaması ($4,39\pm1,34$), 2. sınıftaki katılımcıların ortalamasından anlamlı düzeyde fazladır. Kolaylaştırıcı koşullar alt ölçeğine ilişkin yapılan analizlerde de sınıf düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmuştur, $F(3,257)=2,88$, $p=0,036$, $\eta^2=0,03$. Çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre 4. sınıftaki katılımcıların ortalamalarının ($5,03\pm1,22$), 2. sınıftaki katılımcıların ortalamalarından ($4,47\pm1,14$) anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Diğer alt ölçeklere ait sonuçlar incelendiğinde, performans beklentisi [$F(3,257)=1,65$, $p=0,176$], çaba beklentisi [$F(3,257)=2,56$, $p=0,056$], öz yeterlik [$F(3,257)=2,61$, $p=0,052$], endişe [$F(3,257)=1,40$, $p=0,243$] ve chatbot kullanmak/öğrenmek için davranışsal niyet [$F(3,257)=1,31$, $p=0,273$] alt ölçek ortalamaları arasında sınıf düzeyine göre anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Buna göre ilgili alt ölçek ortalamalarının sınıf düzeyleri açısından benzer olduğu söylenebilir.

Tablo 6. *Katılımcıların Eğitimde Chatbot Kullanmaya/Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Alt Ölçek Puanlarının Anne Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları*

Alt Ölçek	Alt Grup	N	X̄±S.S	Sd	F	p	η²	Fark
Performans Beklentisi	İlkokul ve altı	165	5,47±0,82	3,257	1,73	0,161	-	-
	Ortaokul	44	5,59±0,80					
	Lise	36	5,74±0,78					
	Lisans ve üstü	16	5,27±0,84					
Çaba Beklentisi	İlkokul ve altı	165	5,52±0,87	3,257	0,54	0,658	-	-
	Ortaokul	44	5,64±0,95					
	Lise	36	5,69±0,78					
	Lisans ve üstü	16	5,50±0,78					
Öğrenmeyi Geliştirmeye Yönelik Tutum	İlkokul ve altı	165	5,18±0,95	3,257	1,38	0,251	-	-
	Ortaokul	44	5,40±0,98					
	Lise	36	5,47±0,91					
	Lisans ve üstü	16	5,21±0,85					
Sosyal Etki	İlkokul ve altı	165	4,16±1,34	3,257	0,53	0,664	-	-
	Ortaokul	44	4,32±1,63					
	Lise	36	4,45±1,58					
	Lisans ve üstü	16	4,35±1,27					
Kolaylaştırıcı Koşullar	İlkokul ve altı(1)	165	4,50±1,17	3,257	4,13	0,007	0,05	2-1
	Ortaokul(2)	44	5,08±1,10					
	Lise(3)	36	5,02±1,18					
	Lisans ve üstü(4)	16	4,63±1,01					
Öz Yeterlik	İlkokul ve altı	165	5,12±1,21	3,257	0,33	0,804	-	-
	Ortaokul	44	5,19±1,44					

Alt Ölçek	Alt Grup	N	X̄±S.S	Sd	F	p	η²	Fark
	Lise	36	5,35±1,47					
	Lisans ve üstü	16	5,15±1,54					
Endişe	İlkokul ve altı	165	3,57±1,53	3,257	0,84	0,475	-	-
	Ortaokul	44	3,25±1,40					
	Lise	36	3,25±1,71					
	Lisans ve üstü	16	3,27±1,72					
Chatbot Kullanmak/Öğrenmek için Davranışsal Niyet	İlkokul ve altı	165	5,44±1,02	3,257	0,79	0,501	-	-
	Ortaokul	44	5,59±1,06					
	Lise	36	5,67±1,12					
	Lisans ve üstü	16	5,31±0,95					

Katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının anne eğitim düzeyine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları incelendiğinde kolaylaştırıcı koşullar alt ölçeğinde anlamlı bir farklılık bulunmuştur, $F(3,257)=4,13$, $p=0,007$, $\eta^2=0,05$. Çoklu karşılaştırma test sonuçlarına göre ortaokul mezunu annelere sahip katılımcıların ortalamaları (5,08±1,10), ilkokul ve altı eğitim düzeyine sahip annelere sahip katılımcıların ortalamalarından (4,50±1,17) anlamlı düzeyde daha yüksektir.

Diğer alt ölçeklere ait sonuçlar incelendiğinde, performans beklentisi [$F(3,257)=1,73$, $p=0,161$], çaba beklentisi [$F(3,257)=0,54$, $p=0,658$], öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum [$F(3,257)=1,38$, $p=0,251$], sosyal etki [$F(3,257)=0,53$, $p=0,664$], öz yeterlik [$F(3,257)=0,33$, $p=0,804$], endişe [$F(3,257)=0,84$, $p=0,475$] ve chatbot kullanmak/öğrenmek için davranışsal niyet [$F(3,257)=0,79$, $p=0,501$] alt ölçek ortalamaları arasında anne eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Buna göre ilgili alt ölçek ortalamalarının anne eğitim düzeyleri açısından benzer olduğu söylenebilir.

Tablo 7. *Katılımcıların Eğitimde Chatbot Kullanmaya/Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Alt Ölçek Puanlarının Baba Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları*

Alt Ölçek	Alt Grup	N	X̄±S.S	Sd	F	p	η²	Fark
Performans Beklentisi	İlkokul ve altı	105	5,43±0,85	3,257	0,58	0,629	-	-
	Ortaokul	553	5,56±0,79					
	Lise	623	5,56±0,77					
	Lisans ve üstü	411	5,59±0,81					
Çaba Beklentisi	İlkokul ve altı	105	5,45±0,92	3,257	1,55	0,203	-	-
	Ortaokul	553	5,50±0,76					
	Lise	623	5,70±0,89					
	Lisans ve üstü	411	5,71±0,79					
Öğrenmeyi Geliştirmeye Yönelik Tutum	İlkokul ve altı(1)	105	5,05±1,05	3,257	4,09	0,007	0,05	4-1
	Ortaokul(2)	553	5,24±0,82					
	Lise(3)	623	5,41±0,83					
	Lisans ve üstü(4)	411	5,59±0,86					
Sosyal Etki	İlkokul ve altı	105	4,18±1,41	3,257	0,12	0,951	-	-
	Ortaokul	553	4,23±1,40					
	Lise	623	4,28±1,49					
	Lisans ve üstü	411	4,32±1,39					
Kolaylaştırıcı Koşullar	İlkokul ve altı(1)	105	4,46±1,27	3,255	5,11	0,002	0,06	3-13
	Ortaokul	553	4,44±					

Alt Ölçek	Alt Grup	N	X̄±S.S	Sd	F	p	η²	Fark
	kul(2)	36	1,06	7		2		-2
	Lise(3)	241	5,04±1,05					
	Lisans ve üstü(4)		4,99±1,05					
Öz Yeterlik	İlkokul ve altı	105	5,11±1,27	3,257	0,24	0,867	-	-
	Ortaokul	553	5,12±1,13					
	Lise	6241	5,18±1,49					
	Lisans ve üstü		5,31±1,35					
Endişe	İlkokul ve altı	105	3,52±1,59	3,257	0,47	0,707	-	
	Ortaokul	553	3,58±1,44					
	Lise	6241	3,28±1,62					
	Lisans ve üstü		3,38±1,48					
Chatbot Kullanmak/Öğrenmek için Davranışsal Niyet	İlkokul ve altı	105	5,42±1,05	3,257	0,53	0,664	-	-
	Ortaokul	553	5,46±0,96					
	Lise	6241	5,51±1,09					
	Lisans ve üstü		5,66±1,03					

Katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının baba eğitim düzeyine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına göre, bazı alt ölçeklerde baba eğitim düzeyine göre anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum alt ölçek ortalamalarının baba eğitim düzeyine göre anlamlı şekilde farklılaştığı bulunmuştur, $F(3,257)=4,09$, $p=0,007$, $\eta^2=0,05$. Çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre lisans ve üzeri eğitim düzeyine sahip babalara ait katılımcıla-

rın ortalamaları (5,59±0,86), ilkokul ve altı düzeyindeki babalara ait katılımcıların ortalamalarından (5,05±1,05) anlamlı düzeyde daha yüksektir. Kolaylaştırıcı koşullar alt ölçeğinde de anlamlı bir farklılık gözlenmiştir, $F(3,257)=5,11$, $p=0,002$, $\eta^2=0,06$. Çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre lise mezunu babalara sahip katılımcıların ortalamaları (5,04±1,05), hem ilkokul ve altı (4,46±1,27) hem de ortaokul düzeyinde babalara sahip katılımcıların ortalamalarından (4,44±1,06) anlamlı düzeyde yüksektir.

Diğer alt ölçeklere ait sonuçlar incelendiğinde, performans beklentisi [$F(3,257)=0,58$, $p=0,629$], çaba beklentisi [$F(3,257)=1,55$, $p=0,203$], sosyal etki [$F(3,257)=0,12$, $p=0,951$], öz yeterlik [$F(3,257)=0,24$, $p=0,867$], endişe [$F(3,257)=0,47$, $p=0,707$] ve chatbot kullanmak/öğrenmek için davranışsal niyet [$F(3,257)=0,53$, $p=0,664$] alt ölçek ortalamalarının baba eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Buna göre ilgili alt ölçek ortalamalarının baba eğitim düzeyleri açısından benzer olduğu söylenebilir.

Tablo 8. *Katılımcıların Eğitimde Chatbot Kullanmaya/Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Alt Ölçek Puanlarının Gelir Durumu Değişkenine Göre Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları*

Alt Ölçek	Alt Grup	N	X̄±S.S	Sd	F	p	η^2	Fark
Performans Beklentisi	20.000 ve altı ₺	71	5,49±0,79	2,258	0,40	0,674	-	-
	20.001-50.000 ₺	143	5,50±0,79					
	50.001 ve üstü ₺	47	5,61±0,91					
Çaba Beklentisi	20.000 ve altı ₺	71	5,45±0,91	2,258	1,35	0,262	-	-
	20.001-50.000 ₺	143	5,57±0,85					
	50.001 ve üstü ₺	47	5,72±0,81					
Öğrenmeyi Geliştirmeye Yönelik Tutum	20.000 ve altı ₺	71	5,12±1,10	2,258	2,36	0,096	-	-
	20.001-50.000 ₺	143	5,24±0,85					
	50.001 ve üstü ₺	47	5,50±0,94					

Sosyal Etki	20.000 ve altı ₺	71	4,5±1,27	2,258	2,17	0,117	-	-
	20.001-50.000 ₺	143	4,08±1,4					
	50.001 ve üstü ₺	47	4,31±1,63					
Kolaylaştırıcı Koşullar	20.000 ve altı ₺(1)	71	4,49±1,27	2,258	3,61	0,029	0,03	3-1
	20.001-50.000 ₺(2)	143	4,64±1,15					
	50.001 ve üstü ₺(3)	47	5,06±1,00					
Öz Yeterlik	20.000 ve altı ₺	71	5,06±1,29	2,258	0,38	0,684	-	-
	20.001-50.000 ₺	143	5,18±1,26					
	50.001 ve üstü ₺	47	5,27±1,47					
Endişe	20.000 ve altı ₺	71	3,73±1,61	2,258	2,26	0,106	-	-
	20.001-50.000 ₺	143	3,28±1,47					
	50.001 ve üstü ₺	47	3,57±1,62					
Chatbot Kullanmak/ Öğrenmek için Davranışsal Niyet	20.000 ve altı ₺	71	5,24±1,17	2,258	2,75	0,066	-	-
	20.001-50.000 ₺	143	5,56±0,92					
	50.001 ve üstü ₺	47	5,62±1,11					

Katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının gelir durumuna göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına göre yalnızca bir alt ölçekte anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Kolaylaştırıcı koşullar alt ölçeğinde gelir düzeyine göre anlamlı bir farklılık bulunmuştur, $F(2,258)=3,61$, $p=0,029$, $\eta^2=0,03$. Çoklu karşılaştırma test sonuçlarına göre aylık geliri 50.001 TL ve üzeri olan katılımcıların ortalamaları (5,06±1,00), 20.000 TL ve altı gelir grubundaki katılımcıların ortalamalarından (4,49±1,27) anlamlı düzeyde daha yüksektir.

Diğer alt ölçeklere ait sonuçlar incelendiğinde performans beklentisi [$F(2,258)=0,40$, $p=0,674$], çaba beklentisi [$F(2,258)=1,35$, $p=0,262$], öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum [$F(2,258)=2,36$, $p=0,096$], sosyal etki [$F(2,258)=2,17$, $p=0,117$], öz yeterlik

[F(2,258)=0,38, p=0,684], endişe [F(2,258)=2,26, p=0,106] ve chatbot kullanmak/öğrenmek için davranışsal niyet [F(2,258)=2,75, p=0,066] alt ölçek ortalamaları arasında gelir durumuna göre anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Buna göre ilgili alt ölçek ortalamalarının gelir durumu düzeyleri açısından benzer olduğu söylenebilir.

Tablo 9. *Katılımcıların Eğitimde Chatbot Kullanmaya/Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Alt Ölçek Puanlarının Lise Okul Türü Değişkenine Göre Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları*

Alt Ölçek	Alt Grup	N	X̄±S.S	Sd	F	p	η_2	Fark
Performans Beklentisi	Anadolu Lisesi	56	5,64±0,90	2,258	2,66	0,072	-	-
	İmam Hatip Lisesi	168	5,43±0,80					
	Diğer	37	5,71±0,66					
Çaba Beklentisi	Anadolu Lisesi	56	5,63±0,93	2,258	0,57	0,564	-	-
	İmam Hatip Lisesi	168	5,52±0,84					
	Diğer	37	5,66±0,89					
Öğrenmeyi Geliştirmeye Yönelik Tutum	Anadolu Lisesi	56	5,32±0,97	2,258	1,18	0,308	-	-
	İmam Hatip Lisesi	168	5,20±0,94					
	Diğer	37	5,44±0,91					
Sosyal Etki	Anadolu Lisesi	56	4,14±1,44	2,258	0,20	0,818	-	-
	İmam Hatip Lisesi	168	4,26±1,44					
	Diğer	37	4,31±1,30					
Kolaylaştırıcı Koşullar	Anadolu Lisesi	56	4,52±1,25	2,258	1,22	0,297	-	-
	İmam Hatip Lisesi	168	4,76±1,16					
	Diğer	37	4,53±1,12					
Öz Yeterlik	Anadolu Lisesi	56	5,27±1,43	2,258	0,86	0,423	-	-

	İmam Hatip Lisesi	168	5,09±1,33					
	Diğer	37	5,35±0,93					
Endişe	Anadolu Lisesi	56	3,49±1,54	2,258	0,32	0,725	-	-
	İmam Hatip Lisesi	168	3,40±1,54					
	Diğer	37	3,62±1,61					
Chatbot Kullanmak/Öğrenmek için Davranışsal Niyet	Anadolu Lisesi	56	5,27±1,08	2,258	1,98	0,140	-	-
	İmam Hatip Lisesi	168	5,51±1,03					
	Diğer	37	5,69±0,96					

Katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının lise okul türüne göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına göre, hiçbir alt boyutta okul türüne göre anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Analiz sonuçlarına göre performans beklentisi [F(2,258)=2,66, p=0,072], çaba beklentisi [F(2,258)=0,57, p=0,564], öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum [F(2,258)=1,18, p=0,308], sosyal etki [F(2,258)=0,20, p=0,818], kolaylaştırıcı koşullar [F(2,258)=1,22, p=0,297], öz yeterlik [F(2,258)=0,86, p=0,423], endişe [F(2,258)=0,32, p=0,725] ve davranışsal niyet [F(2,258)=1,98, p=0,140] alt ölçeklerinde okul türüne bağlı olarak anlamlı düzeyde bir farklılık görülmemiştir. Bu sonuçlar, katılımcıların ölçek alt boyutlarına verdikleri yanıtların benzer olduğunu göstermektedir.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışma Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde eğitim gören lisans öğrencilerinin chatbot teknolojilerini öğrenmeye ve eğitimde kullanmaya yönelik davranışsal niyetlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmadan elde edilen bulgular sonucunda katılımcıların performans ve çaba beklentisi düzeyleri görece yüksek tespit edilmiştir. Bu veriden hareketle çalışma grubunun öğrenme süreçlerinde chatbotları kullanarak daha az çabayla yüksek verim elde ettiklerine dair anlayış geliştirdikleri söylenebilir. Elde edilen sonuç Davis tarafından geliştirilen teknoloji kabul modelinin

algılanan fayda ve kullanım kolaylığı bileşenleriyle örtüşmektedir.[56] Kullanıcıların yönelttikleri sorulara chatbotlar vasıtasıyla saniyeler içerisinde temel noktalara odaklanmış kapsamlı ve anlaşılması basit yanıtlar almalarının bu anlayışın gelişmesine katkı sağlaması muhtemeldir. Benzer şekilde, katılımcıların chatbot kullanmak/öğrenmek için davranışsal niyet düzeyi de yüksek bulunmuştur. Elde edilen bu bulgudan öğrencilerin gelecekte daha nitelikli biçimde chatbot kullanmaya devam etme niyetinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu niyetin temelinde zamandan ve çabadan tasarruf etme, sosyalleşmekten kaçınma, kendi kendine öğrenmeye katkı sağlama gibi farklı nedenler de olabilir. Ayrıca araştırmada katılımcı grubun öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum ve öz yeterlik düzeyleri de olumlu bulunmuştur. Katılımcı grubunun davranışı yerine getirmek için gereken yeterliğe ve kaynaklara sahip olduğu algısını taşıması Ajzen'in planlı davranış teorisine uygundur. Ajzen bir kimsenin bir davranışı yerine getirme niyetine sahip olması için üç temel unsur öne sürmüştür. Bu unsurlardan bir tanesi olan algılanan davranışsal kontrol faktörü çıkan sonuçları doğrulamaktadır.[57]

Teknoloji çağında üniversite gençliğinin chatbot aracılığıyla öğrenmeyi cazip bulmasında bireysel ve kolay erişilebilirliğin etkisi olabilir. Chatbotlar katılımcılara bireysel kullanım imkanı sağladığı için soru sorma çekingenliğini ortadan kaldırır. Başka bir deyişle öğrenciler ayıplanmaktan, yargılanmaktan korktukları için soramadıkları sorularına küçük görülme endişesi taşımadan yanıt alabilirler. Bunun yanında araştırmada sosyal etki ve kolaylaştırıcı koşullarla ilgili ölçümlerin ortalamaları ise orta düzeydedir. İlgili durumda katılımcı grubun chatbot kullanma eğiliminin tamamen sosyal çevre etkisiyle gerçekleştiği söylenemez. Her ne kadar platformların kullanılmasının yayılmasında arkadaş çevresinin rolü olsa da ölçümün orta düzey çıkmasında sosyal medyadaki tanıtımların ya da bireysel gereksinimlerin payının olması muhtemeldir. Kolaylaştırıcı koşullarla ilgili ölçümlerin ortalama çıkması ise gerekli kaynaklara ve kapsamlı kullanım için destek alabilecekleri çevreye sahip olmak hususunda katılımcı grubun orta düzeyde olduğunu göstermektedir. En düşük ortalama ise endişe boyutunda izlenmiştir. Bu bulgudan, katılımcıların chatbot kullanımına ilişkin kaygı düzeylerinin

[56] Davis, "Perceived Usefulness, Perceived Ease of Use, and User Acceptance of İnformation Technology", 320.

[57] Ajzen, "The Theory of Planned Behavior", 179-211.

genel olarak düşük olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu verinin düşük çıkması katılımcıların gelecekte chatbot kullanmaya yönelik niyetlerinin yüksek çıkmasıyla ters orantılıdır. Yani chatbot kullanmaya yönelik endişe, tereddüt ve korkular azaldığı ölçüde gelecekte kullanma niyeti artmaktadır.

Araştırmada katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının cinsiyete göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Bu sonucun ortaya çıkmasında teknolojik aletlere erişim ve internet kullanmanın cinsiyetten bağımsız olmasının etkisi bulunabilir. Møgelvang vd. yükseköğrenimde chatbot kullanımında cinsiyet farklılıklarını inceledikleri çalışmalarında her iki cinsiyetinde sohbet robotlarının öğrenme çalışmalarında bir yardımcı olarak önemini kabul ettiğini ancak erkek öğrencilerin daha sık kullandıklarını tespit etmişlerdir. Ayrıca erkek öğrencilerin genel olarak teknolojiye karşı daha olumlu bir tutuma sahip olduğu ve chatbotları denemeye daha istekli oldukları, kadın öğrencilerin chatbotların akademik dürüstlük üzerindeki potansiyel olumsuz etkileri, eleştirel düşünme becerilerini zayıflatabileceği, üretilen bilginin güvenilirliği ve doğruluğu konusunda erkek öğrencilere göre daha fazla endişeli oldukları bulgusuna ulaşmışlardır.[58] Gezgin vd. üniversite öğrencilerinin chatbot kullanma niyetlerini anlamak amacıyla yürüttükleri çalışmalarında erkek öğrencilerin eğitimde chatbot kullanma niyetlerinin kız öğrencilerden daha yüksek olduğu sonucunu elde etmişlerdir.[59] Taşkın ve Canoğulları'nın araştırmasında üniversite öğrencilerinin chatbot kullanım niyetlerinin cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı tespit edilmiştir.[60] Meşe'nin üniversite öğrencilerinin chatbot kullanma niyetlerini çeşitli değişkenler açısından incelediği çalışmasında sosyal etki ve endişe alt boyutlarında cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılaşma olmadığı belirlenmiştir. Öğrenmeyi

[58] Anja Møgelvang vd., "Gender Differences in the Use of Generative Artificial Intelligence Chatbots in Higher Education: Characteristics and Consequences", *Education Sciences* 14/12 (2024), 12-13.

[59] Deniz Mertkan Gezgin vd., "Understanding University Students' Intentions to Use Chatbots in Computer Programming Education: A Quantitative Study", *Sakarya University Journal of Education* 14 (Special Issue) (2024), 148.

[60] Şeyma Taşkın – Özge Canoğulları, "Akademik Motivasyon ve Akademik Öz Yeterliğin Eğitimde Chatbot Kullanımı Üzerindeki Yordayıcı Etkisi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 23/1 (2025), 793.

geliştirmeye yönelik tutum alt boyutunda ise erkeklerin chatbot kullanma niyetleri daha yüksek bulunmuştur.[61]

Öğrencilerin eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik bazı davranışsal niyet alt ölçek puanlarının sınıf düzeyine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı belirlenmiştir. Bunlardan biri olan öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum alt ölçek ortalamalarının sınıf düzeylerine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Çoklu karşılaştırma test sonuçlarına göre 4. sınıftaki katılımcıların ortalamalarının 2. sınıftaki katılımcıların ortalamalarından fazla olduğu bulunmuştur. Bunun yanında sosyal etki alt ölçek ortalamalarının sınıf düzeylerine göre anlamlı şekilde farklılaştığı görülmüştür. Çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre 4. sınıftaki katılımcıların ortalamaları 1. sınıftaki ve 2. sınıftaki katılımcıların ortalamalarından anlamlı düzeyde fazladır. Ayrıca, 3. sınıftaki katılımcıların ortalaması 2. sınıftaki katılımcıların ortalamasından anlamlı düzeyde fazladır. Kolaylaştırıcı koşullar alt ölçeğine ilişkin yapılan analizlerde de sınıf düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu bulunmuştur. Çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre 4. sınıftaki katılımcıların ortalamalarının 2. sınıftaki katılımcıların ortalamalarından anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu farklılıklar, öğrencilerin teknolojiye olan aşinalıkları, akademik ihtiyaçları, ders yükleri, sosyal etkileşim tercihleri ve chatbot teknolojilerine dair farkındalık düzeyleri gibi çeşitli faktörlerden kaynaklanabilir. Gezgin vd.'nin araştırmasında üniversite 1. sınıf öğrencilerinin eğitimde chatbot kullanma niyetleri 2. ve 3. sınıf öğrencilerinden daha yüksek bulunmuştur.[62] Taşkın ve Canoğulları'nın çalışmasında üniversite 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin chatbot kullanma niyetleri alt sınıflara göre daha yüksek tespit edilmiştir. En düşük chatbot kullanım niyetine sahip olanların ise hazırlık sınıfı öğrencileri olduğu görülmüştür.[63] Meşe'nin üniversite öğrencilerinin chatbot kullanma niyetlerini çeşitli değişkenler açısından incelediği çalışmasında sosyal etki ve endişe alt boyutlarında sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı bir farklılaşma olmadığı belirlenmiştir. Öğrenmeyi geliştirmeye

[61] Murat Meşe, *Üniversite Öğrencilerinin Eğitim Süreçlerinde Chatbot Kullanımlarının Benlik Saygısı ve Algılanan Sosyal Destek Bakımından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, 2025), 67-79.

[62] Gezgin vd., "Understanding University Students' Intentions to Use Chatbots in Computer Programming Education: A Quantitative Study", 149.

[63] Taşkın - Canoğulları, "Akademik Motivasyon ve Akademik Öz Yeterliğin Eğitimde Chatbot Kullanımı Üzerindeki Yordayıcı Etkisi", 793.

yönelik tutum alt boyutunda ise sınıf düzeyi arttıkça üniversite öğrencilerinin chatbot kullanma niyetinin azaldığı görülmüştür.[64]

Katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının anne eğitim düzeyine göre kolaylaştırıcı koşullar alt ölçeğinde anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Çoklu karşılaştırma test sonuçlarına göre ortaokul mezunu annelere sahip katılımcıların ortalamaları ilkokul ve altı eğitim düzeyine sahip anneleri olan katılımcıların ortalamalarından anlamlı düzeyde daha yüksektir. Ortaokul eğitimi almış anneler, ilkokul eğitimi almış annelere kıyasla genel olarak teknolojiye karşı daha açık bir tutuma sahip olabilirler. Bu durum, çocuklarını teknoloji kullanımına teşvik etmelerine ve chatbotlar hakkında olumlu bir algı oluşturmalarına yardım edebilir. Diğer alt ölçeklere ait sonuçlar incelendiğinde, performans beklentisi, çaba beklentisi, öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum, sosyal etki, öz yeterlik ve endişe alt boyutlarında anne eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılaşma saptanmamıştır. Buna göre ilgili alt ölçek ortalamalarının anne eğitim düzeyleri açısından benzer olduğu söylenebilir. Grupların örneklem büyüklükleri arasında fark bulunması, özellikle lisans ve üstü grubunun çok küçük olması, bu sonuçların yorumlanmasında dikkatli davranmak gerektiğini göstermektedir. Daha dengeli örneklem büyüklükleri ile yapılan gelecekteki araştırmalar, annenin eğitim düzeyinin bu değişkenler üzerindeki potansiyel etkilerini daha net bir şekilde ortaya koyabilir.

Öğrencilerin eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik bazı davranışsal niyet alt ölçek puanlarının baba eğitim düzeyine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı elde edilmiştir. Bunlardan biri olan öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum alt ölçek ortalamalarının baba eğitim düzeyine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı bulgusuna ulaşılmıştır. Çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre lisans ve üzeri eğitim düzeyine sahip babalara ait katılımcıların ortalamaları, ilkokul ve altı düzeyindeki babalara ait katılımcıların ortalamalarından anlamlı düzeyde daha yüksektir. Kolaylaştırıcı koşullar alt ölçeğinde de anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre lise mezunu babalara sahip katılımcıların ortalamaları hem ilkokul ve altı hem de ortaokul düzeyindeki

[64] Meşe, *Üniversite Öğrencilerinin Eğitim Süreçlerinde Chatbot Kullanımlarının Benlik Saygısı ve Algılanan Sosyal Destek Bakımından İncelenmesi*, 67-79.

babalara sahip katılımcıların ortalamalarından anlamlı düzeyde yüksektir. Bu bulguların ortaya çıkmasında babaların eğitim seviyeleri yükseldikçe teknolojiye karşı daha olumlu bir tutum geliştirmeleri, yeni teknolojileri iş veya kişisel yaşamlarında daha aktif olarak kullanma potansiyelleri etkili olabilir. Dolayısıyla teknoloji ile etkileşim içerisindeki ebeveynlerin çocuklarının yapay zeka ile daha erken yaşlarda tanışmaları ve chatbotlar hakkında bilgi sahibi olmaları muhtemeldir. Ayrıca eğitim seviyesi yüksek babalar, chatbotların ders çalışma, bilgi edinme ve araştırma süreçlerinde yardımcı olabileceğini düşünerek, çocuklarını bu yönde teşvik edebilirler. Diğer alt ölçeklere ait sonuçlar incelendiğinde, performans beklentisi, çaba beklentisi, sosyal etki, öz yeterlik ve endişe alt boyutlarında baba eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılaşma olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Katılımcıların eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının gelir durumu düzeyine göre kolaylaştırıcı koşullar alt ölçeğinde anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Çoklu karşılaştırma test sonuçlarına göre aylık geliri 50.001 TL ve üzeri olan katılımcıların ortalamaları 20.000 TL ve altı gelir grubundaki katılımcıların ortalamalarından anlamlı düzeyde daha yüksektir. Bu bulgulara bakarak ekonomik durumun chatbot kullanımını etkilediği söylenebilir. Zira yüksek gelir düzeyine sahip ailelerin çocuklarının akıllı telefonlar, tabletler, bilgisayarlar ve hızlı internet bağlantısı bakımından daha iyi teknolojik imkanlara sahip olma olasılıkları daha fazladır. Dolayısıyla, yüksek gelirli öğrencilerin chatbotları kullanma imkanları daha fazla olabilir ve bu durum kullanım niyetlerini olumlu yönde etkileyebilir. Bununla birlikte gelir düzeyi görece daha iyi olanlar chatbotlara erişim için gerekli olabilecek ücretli uygulamaları veya premium özellikleri satın almak noktasında daha avantajlıdır ve yeni çıkan teknolojik araçları deneme konusunda daha rahat olmaları muhtemeldir. Diğer alt ölçeklere ait sonuçlar incelendiğinde performans beklentisi, öğrenmeyi geliştirmeye yönelik tutum, sosyal etki, öz yeterlik ve endişe alt boyutlarında gelir durumuna göre anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Gezgin vd.'nin çalışmasında üniversite öğrencilerinin eğitimde chatbot kullanma niyetlerinde gelir durumu değişkeni açısından anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.[65]

[65] Gezgin vd., "Understanding University Students' Intentions to Use Chatbots in Computer Programming Education: A Quantitative Study", 149.

Öğrencilerin eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyet alt ölçek puanlarının lise okul türü değişkenine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Bu bulgunun ortaya çıkmasını imam-hatip lisesi mezunu katılımcıların sayısının fazlalığı etkileyebilir. Zira katılımcı grubun %64,37'sini imam-hatip lisesi mezunları oluşturmaktadır. Oysaki teknolojiye yakın alanlarda eğitim veren meslek liseleri, fen liseleri ve özel okullar gibi bazı lise türlerinde teknolojiye erişim imkanları daha gelişmiş olabilir. Bu okullarda okuyan öğrenciler, görece erken yaşlarda bilgisayarlar, internet ve teknolojik gelişmelerle yoğun bir şekilde etkileşimde bulunabilirler. Söz konusu durum, chatbot gibi yeniliklere karşı daha açık ve ilgili olmalarına yol açabilir. Bu araştırmada ise fen lisesi ve özel okul mezunları sayı azlığı nedeniyle ayrı bir madde olarak ele alınamamış, diğer gruba dahil edilmek durumunda kalınmıştır. Katılımcılar arasında teknolojiye yakın herhangi bir alanda eğitim veren meslek liselerinden mezun öğrenci ise bulunmamaktadır.

Araştırma sonucunda ilahiyat fakültesi lisans öğrencilerinin genel olarak chatbot teknolojilerine olumlu yaklaştığı ve gelecekte daha yaygın kullanma eğiliminde oldukları anlaşılmaktadır. Demografik farklılıklar bazı alanlarda etkili olsa da chatbotların eğitimdeki potansiyelinin öğrenciler tarafından kabul gördüğü söylenebilir. İlahiyat fakülteleri alanın yapısı bakımından farklı disiplinlere bölünmüş, her biri diğeri kadar değerli, zengin ders ağına sahip, dolayısıyla da yoğun kaynak erişimi gerektiren bölümlerdir. İlahiyat fakültelerinin söz konusu çeşitli ve derin öğrenmeler gerektiren yapısı öğrencileri yoğun ve kapsamlı okumalara sevk etmektedir. Diğer taraftan kitaplar, kütüphaneler, kaynak erişimleri arasında kaybolmuş öğrenciler bilgiye ulaşmak için çokça zaman, gayret ve para harcamak durumunda kalmaktadır. Chatbotlar ise özellikle ücretsiz versiyonlarıyla öğrencilerin kısa sürede fazla çaba harcamadan ve kaynak kitaplar satın almadan bilgiye ulaşmalarına olanak sağlar. Bu bağlamda ilahiyat öğrencileri için chatbot kullanımının alan okuryazarlıklarını artırmaları noktasında önemli bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir.

Alanyazındaki araştırmalar incelendiğinde lisans öğrencilerinin eğitimde chatbot kullanmaya/öğrenmeye yönelik davranışsal niyetlerini çeşitli değişkenler açısından araştıran sınırlı sayıda makaleye ulaşılmıştır. Bu nedenle ilgili konunun çeşitli fakültelerde ve alan-

larda kapsamlı bir biçimde araştırılmasına ve elde edilen bulguların tartışılmasına ihtiyaç vardır. Özellikle ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kişisel din eğitimlerinde, verilen ödevleri yerine getirmelerinde ne sıklıkla chatbotlara başvurdukları ve bilgiye erişmede kullandıkları kaynak tercihleri de araştırılmaya muhtaçtır. Buradan hareketle chatbotların ilahiyat alt disiplinlerinde verdiği bilgilerin dinin ana kaynakları açısından doğruluğunun incelendiği çok sayıda çalışma gerçekleştirilebilir. Ayrıca din eğitimi alanında chatbot tabanlı öğrenme stratejileri geliştirilebilir. İlahiyat öğrencileri için yapay zeka okur yazarlık atölyeleri de tasarlanabilir.

Kaynakça

Acar, Ali Kemal. "Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm'e Yaklaşımlar". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 380-406.

Adamopoulou, Eleni - Moussiades, Lefteris. "An Overview of Chatbot Technology". *Artificial Intelligence Applications and Innovations*. ed. Ilias Maglogiannis vd. 584/373-383. Cham: Springer International Publishing, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-49186-4_31

Adamopoulou, Eleni - Moussiades, Lefteris. "Chatbots: History, Technology and Applications". *Machine Learning with Applications* 2 (2020), 100006. https://doi.org/10.1016/j.mlwa.2020.100006

Akromusyuhada, Akhmad - Fachrudin, Adi - Andriyani, Andriyani - Masyitoh - Bahri, Saiful. "Integration of Information and Communication Technology in Islamic Education Management Overview of Smart Learning and Smart Building Study at Islamic Digital Boarding College (IDBC) Sukoharjo". *International Journal of Integrative Sciences* 2/10 (2023), 1515-1536. https://doi10.55927/ijis.v2i10.6295

Al-Abdullatif, Ahlam Mohammed. "Modeling Students' Perceptions of Chatbots in Learning: Integrating Technology Acceptance with the Value-Based Adoption Model". *Education Sciences* 13 (2023), 1151. https://doi.org/10.3390/educsci13111151

Arıcan, Sümeyra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapay Zekâ Destekli Modern Öğretim Yaklaşımları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 571-614. https://doi.org/10.33415/daad.1591945

Ajzen, Icek - Fishbein, Martin. *Understanding Attitudes and Predicting Social Behavior*. Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall, 1980.

Ajzen, Icek. "From Intentions to Actions: A Theory of Planned Behavior". *Action Control: From Cognition to Behavior/Springer* (1985) 11-39.

Ajzen, Icek. "The Theory of Planned Behavior". *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 50/2 (1991), 179-211.

Ay, Mustafa Fatih - Tekin, İshak. "Yapay Zeka ve Din Konulu Yayınların Bibliyometrik Analizi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 521-540. https://doi.org/10.33415/daad.1593862

Bai, Xuejiao. "The Role and Challenges of Artificial Intelligence in Information Technology Education". *Pacific International Journal* 7/1 (2024), 86-92. https://doi.org/10.55014/pij.v7i1.524

Bilecik Karacan, Sümeyra - Çiçek, Şeyma. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yapay Zeka Okuryazarlık Düzeyleri ile Yapay Zekaya Yönelik Tutumları". *Din Bilimleri Aka-*

demik Araştırma Dergisi 24/3 (2024), 259-292. https://doi.org/10.33415/daad.1577561

Bryman, Alan - Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: A Guide for Social Scientists.* (London: Routledge, 2001).

Büyükada, Samet. "Akademik Yazımda Yapay Zekâ Kullanımının Etik Açıdan İncelenmesi: ChatGPT Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (2024), 1-12. https://doi.org/10.32950/rid.1337208

Chan, Cecilia Ka Yuk. "A Comprehensive AI Policy Education Framework for University Teaching and Learning". *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 20/38 (2023), 1-25. https://doi.org/10.1186/s41239-023-00408-3

Colace, Francesco - De Santo, Massimo - Lombardi, Marco - Pascale, Francesco - Pietrosanto, Antonio. "Chatbot for E-Learning: A Case of Study". *International Journal of Mechanical Engineering and Robotics Research* 7/5 (2018), 528-533. https://doi.org/10.18178/ijmerr.7.5.528-533

Çakmak, Ahmet - Genç, Muhammed Fatih - Hendek, Abdurrahman - Budak, Bahaeddin. "Din Eğitimi Biliminin Temel Konularında ChatGPT Yapay Zekâ Uygulama Verilerinin Güvenirliliği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 325-357. https://doi.org/10.33415/daad.1590460

Davis, Fred D. "Perceived Usefulness, Perceived Ease of Use, and User Acceptance of İnformation Technology". *MIS Quarterly* 13/3 (1989), 319-340. https://doi.org/10.2307/249008

Davudî, Mahmud. "İnsanın Zekâsı ve Yapay Zekânın Oluşması Üzerine Bir İnceleme". *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* I/2 (1993), 9-24.

Durak, Hatice Yıldız - Onan, Aytuğ. "Eğitimde Chatbot Kullanmaya ve Öğrenmeye Yönelik Davranışsal Niyet Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması". *Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/3 (2023), 1162-1172. https://doi.org/10.38151/akef.2023.104

Fadlillah - Bukhori, M. Imam - Sain, Zohaib Hassan. "The Influence of AI on Islamic Education: Revolutionizing Learning Models and Strategies". *ICES: International Conference on Islamic Education and Sharia,* 1 (2024), 336-342.

Genç, Safinur - Sancak Seyyid. "Yapay Zekâ Uygulamalarının Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Kullanımı "İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar" Ünitesi Örneği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 117-136. https://doi.org/10.33415/daad.1584790

George, Darren – Paul Mallery, *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference, 17.0 Update (10th Edition)*. (Boston: Pearson, 2010).

Gezgin, Deniz Mertkan - Mert, Sedef - Kesici, Aysima İrem - Yıldırım, Soner. "Understanding University Students' Intentions to Use Chatbots in Computer Programming Education: A Quantitative Study". *Sakarya University Journal of Education* 14 (Special Issue) (2024), 142-158.

Gezgin, Deniz Mertkan. "Chatbot Use In Education: a Study on Deep and Surface Learning Approaches of University Students". *Balkan 11th International Conference on Social Sciences* (2024) 638-650.

Gül, Ali - Sipahioğlu, Mete. "Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü: Fırsatlar, Zorluklar ve Geleceğe Yönelik Çıkarımlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 293-323. https://doi.org/10.33415/daad.1592841

Hakim, Abdul - Pauli, Anggraini. "Artificial Intelligence in Teaching Islamic Studies: Challenges and Opportunities". *Molang: Journal Of Islamic Education* 1/2 (2023), 57-69.

Hamruni - Suwartini, Sri. "Artificial Intelligence In Global Islamic Education". *IOSR Journal Of Humanities And Social Science* 27/6 (2022), 39-49.

Heller, Bob - Procter, Mike - Mah, Dean - Jewell, Lisa - Cheung, Billy. "Freudbot: An Investigation of Chatbot Technology in Distance Education". In P. Kommers & G. Richards (Eds.), *Proceedings of ED-MEDIA* (2005), *World Conference on Educational Multimedia, Hypermedia & Telecommunications* (pp. 3913-3918). Montreal, Canada: Association for the Advancement of Computing in Education (AACE). Retrieved April 22, 2025 from https://www.learntechlib.org/p/20691/.

Herwinsyah, Ridho Ahsanul - Prasetyo, Danang Dwi. "Revolutionizing Islamic Education: Integrating Artificial Intelligence into Islamic Education." *Islam in World Perspectives* 4/2 (2025): 373-383.

Howitt, Dennis - Duncan, Cramer, *Introduction to Statistics in Psychology*. (London: Prentice Hall, 1997).

İncemen, Salih - Öztürk, Gülcan. "Farklı Eğitim Alanlarında Yapay Zekâ: Uygulama Örnekleri". *International Journal of Computers in Education* 7/1 (2024), 27-49.

Kaptan, Saim. *Bilimsel Araştırma Teknikleri ve İstatistik Yöntemleri*. Ankara: Tekışık Matbaası, 1998.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel İrade Algı Çerçevesi İle Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkelerTeknikler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 35. Basım, 2016.

Karim, Abdul Rahim - Sugianto, Hendi. "Measuring the Future Needs of Islamic Education Through the Role of Artificial Intelligence". *Proceeding of International Conference on Education, Society and Humanity* 1/1 (2023), 1082-1091.

Kaya, Yakup - Eliyatkin, Elif. "Din Eğitiminde İçerik Oluşturma ve Kişiselleştirilmiş Öğrenme Aracı Olarak ChatGPT". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 615-646. https://doi.org/10.33415/daad.1582922

Kayabaş, İlker - Yıldırım, Hakan. "Yapay Sinir Ağlarının Uzaktan Eğitimde Destek Amaçlı Kullanımı". *8th International Educational Technology Conference*. Eskişehir, (2008), 542-545.

Lee, Ji Eun - Maeng, Unkyoung. "Perceptions of High School Students on AI Chatbots Use in English Learning: Benefits, Concerns, and Ethical Consideration". *Journal of Pan-Pacific Association of Applied Linguistics* 27/2 (2023), 53-72. https://doi.org/10.25256/PAAL.27.2.4

Lo, Chung Kwan. "What Is the Impact of ChatGPT on Education? A Rapid Review of the Literature". *Education Sciences* 13/4 (2023), 410. https://doi.org/10.3390/educsci13040410

Lokman, Abbas Saliimi - Ameedeen, Mohamed Ariff. "Modern Chatbot Systems: A Technical Review". *Proceedings of the Future Technologies Conference (FTC) 2018*. ed. Kohei Arai vd. Cham: Springer International Publishing, 2019, 1012-1023.

Luo, Bei - Lau, Raymond Y.K. - Li, Chunping - Si, Yain-Whar. "A Critical Review of State-of-the-Art Chatbot Designs and Applications". *WIREs Data Mining and Knowledge Discovery* 12/1 (2022), 1434. https://doi.org/10.1002/widm.1434

Maden, Sedat - Yetişensoy, Okan. "İkinci Dil Öğretiminde Chatbot Teknolojisinin Kullanımına Yönelik Çalışmalardaki Genel Eğilimler". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 7/1 (2024), 273-288. https://doi.org/10.33400/kuje.1407998

Mauldin, Michael L. "ChatterBots, TinyMuds, and the Turing Test: Entering the Loebner Prize Competition". *In AAAI* 94 (1994), 16-21.

Meşe, Murat. *Üniversite Öğrencilerinin Eğitim Süreçlerinde Chatbot Kullanımlarının Benlik Saygısı ve Algılanan Sosyal Destek Bakımından İncelenmesi*, Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.

Møgelvang, Anja - Bjelland, Camilla - Grassini, Simone - Ludvigsen, Kristine. "Gender Differences in the Use of Generative Artificial Intelligence Chatbots in Higher Education: Characteristics and Consequences". *Education Sciences* 14/12 (2024), 1363. https://doi.org/10.3390/educsci14121363

Mokmin, Nur Azlina Mohamed - Ibrahim, Nurul Anwar. "The Evaluation of Chatbot as a Tool for Health Literacy Education among Undergraduate Students". *Education*

and Information Technologies 26 (2021), 6033-6049. https://doi.org/10.1007/s10639-021-10542-y

Sallam, Malik. "The Utility of ChatGPT as an Example of Large Language Models in Healthcare Education, Research and Practice: Systematic Review on the Future Perspectives and Potential Limitations". *MedRxiv* (2023),1-34. https://doi.org/10.1101/2023.02.19.23286155

Singh, Siddhant - Thakur, Hardeo K. "Survey of Various AI Chatbots Based on Technology Used", *2020 8th International Conference on Reliability, Infocom Technologies and Optimization (Trends and Future Directions) (ICRITO)* (2020), 1074-1079. https://doi.org/10.1109/ICRITO48877.2020.9197943

Sobaih, Abu Elnasr. "Ethical Concerns for Using Artificial İntelligence Chatbots in Research and Publication: Evidences from Saudi Arabia". *Journal of Applied Learning and Teaching* 7/1 (2024), 93-103. https://doi.org/10.37074/jalt.2024.7.1.21

Taşkın, Şeyma - Canoğulları, Özge. "Akademik Motivasyon ve Akademik Öz Yeterliğin Eğitimde Chatbot Kullanımı Üzerindeki Yordayıcı Etkisi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 23/1 (2025), 784-810. https://doi.org/10.37217/tebd.1569685

Weizenbaum, Joseph. "ELIZA—a Computer Program for the Study of Natural Language Communication Between Man and Machine". *Communication of the ACM* 26/1 (1966), 36-45.

Yılmaz, Taner. *Eğitsel Amaçlı Chatbotların Fen Eğitiminde Kullanılmasının Ortaokul Öğrencilerinin Akademik Başarıları Fen Dersine Yönelik İlgileri ve Bilişüstü Becerileri Üzerindeki Rolü*. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Zumstein, Darius - Hundertmark, Sophie. "(PDF) Chatbots – An Interactive Technology for Personalized Communication, Transactions and Services". *IADIS International Journal on WWW/Internet* 15/1 (2017), 96-109.

Sholeh, Mohammad - Rusydiyah, Evi Fatimatur - Abu Bakar, M. Yunus. "Integration of AI Chatbots in Islamic Religious Education: Potential and Challenges from a Doctoral Student Perspective". *AL-ISHLAH: Jurnal Pendidikan* 16/2 (2024), 2105-2121. Erişim 26 Kasım 2024. http://www.journal.staihubbulwathan.id/index.php/alishlah/article/view/5409

"Introducing ChatGPT". Erişim 10 Aralık 2024. https://openai.com/index/chatgpt/

❁❁❁

EHL-İ SÜNNET'İN RÜ'YETULLAH SAVUNUSU: EBÛ BEKİR BÂKILLÂNÎ ÖRNEĞİ

Muzaffer BARLAK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 02 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 02 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Barlak, Muzaffer. "Ehl-i Sünnet'in Rü'yetullah Savunusu: Ebû Bekir Bâkıllânî Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1045-1076.

DOI: 10.33415/daad.1689239

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 02 May 2025, **Accepted:** 02 September2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Barlak, Muzaffer. "Ahl al-Sunnah's Defense of Rū'yatullah: The Case of Abū Bakr al-Bāqillānī". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1045-1076.

DOI: 10.33415/daad.1689239

❋❋❋

Öz

Ehl-i sünnet mezhebinin önde gelen isimlerinden Ebû Bekir Bâkıllânî (ö. 403/1013), Sünnî rü'yetullah görüşünü ayrıntılı olarak ortaya koyan ilk düşünürlerdendir. Bâkıllânî, Sünnî anlayış çerçevesinde bir yandan rü'yetullahın aklen imkân ve naklen zorunluluğunu ortaya koymaya çalışırken bir yandan da karşı görüş sahiplerinin ileri sürdüğü delillerin geçersizliğini kanıtlama çabasına girişmiştir. Rü'yetullahla ilgili ilk sistematik incelemelerden biri olmasına rağmen onun bu konuyla ilgili kanaatleri şimdiye kadar müstakil bir çalışmada ele alınmamıştır. Bâkıllânî'nin rü'yetullah görüşünün henüz incelenmemiş olması, bu çalışmanın ortaya konulması noktasında başlıca motivasyon olmuştur. Ancak bu çalışmada Bâkıllânî'nin rü'yetullah görüşünün tamamı değil, onun, rü'yetullahı reddedenlerin delillerine karşı ortaya koyduğu itirazlar ele alınmıştır. Çalışma hazırlanırken daha çok klasik kaynaklarda metin analizi ve karşılaştırma yöntemlerine başvurulmuş, buna ilave olarak yeri geldikçe modern kaynaklardan da istifade edilmiştir. Araştırma sonucunda Sünnî rü'yetullah görüşünün büyük oranda Bâkıllânî'nin

* Doç. Dr., Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, muzaffer.barlak@samsun.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0001-9086-4379/ Assoc. Prof., Samsun University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Samsun, Turkey, muzaffer.barlak@samsun.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0001-9086-4379.

yaklaşımları çerçevesinde şekillendiği ve diğer Sünnî âlimlerin katkılarıyla gelişerek günümüze kadar ulaştığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Bâkıllânî, Ehl-i sünnet, Allah'ın görülmesi.

Ahl al-Sunnah's Defense of Rū'yatullah: The Case of Abū Bakr al-Bāqillānī

Extended Abstract

The Ahl al-Sunnah's view of rū'yatullah is that the sighting of Allah is intellectually possible and narrationally obligatory. Among the Ahl al-Sunnah, al-Bāqillānī was one of the first thinkers to address the issue of rū'yatullah systematically. While al-Bāqillānī, on the one hand, presented his own view of rū'yatullah with its evidences, on the other hand, he endeavored to prove the invalidity of the arguments of the opponents. So far, al-Bāqillānī's view of rū'yatullah has not been analyzed in a separate study. This study examines and evaluates al-Bāqillānī's objections to the rational and narratival arguments of those who deny that God will be seen. Al-Bāqillānī mentioned five rational and five narrative evidences as the arguments of his opponents. He tried to invalidate the rational arguments within the principles of reason and the narratival evidence by using holistic thinking, semantic analysis, and other narratival evidence.

The first of the intellectual evidences that al-Bāqillānī addresses is the claim that for a being to be visible, it must be like other visible beings. Al-Bāqillānī argued that this argument is invalid by explaining that commonality in one attribute does not entail commonality in all other qualities. The second rational evidence is the claim that if God is a visible being, He must be seen now. Al-Bāqillānī rejects this argument by stating that there is no such rational necessity and that God can prevent some beings from being seen at any given time by creating obstacles, just as in the case of preventing humans from seeing angels in the world. The third rational evidence is the claim that if one accepts that God is visible, some of Him would also be visible, which would be inappropriate for a being characterized by eternity. Al-Bāqillānī rejected this claim in light of the impossibility of using the terms "whole" or "part" about God. The fourth rational argument is the claim that while seeing God is the greatest blessing of paradise, if one deprives himself of this blessing, his status in paradise will be lowered, and such a situation would be unreasonable for the people of paradise. Al-Bāqillānī rejected it with the explanation that this would be the case for all the blessings in paradise in a similar way, so such reasoning would not be reasonable. The fifth rational evidence is the claim that if God is visible, it would be necessary to know His essence explicitly. Al-Bāqillānī objects to this claim by stating that we can only know God through His works and revealed attributes, and he emphasizes that the question of the nature of God is a common unknown for everyone.

When it comes to the narrative evidence, al-Bāqillānī first cites the verse that states that the eyes cannot perceive God as evidence for the rejection of rū'yatullah, and explains the invalidity of this claim within the framework that the concept of perception refers to a much more comprehensive comprehension than seeing. The second narrative evidence for the denial of rū'yatullah is the verse that states that the Israelites were denied their request to see God. Al-Bāqillānī tries to demonstrate the invalidity of this argument by stating that the rejection of this request was not due to the impossibility of rū'yah, but because of the stubborn attitude of the Children of Israel. The third narrational evidence is the verse in which God is reported to have said to Moses, "You can never see me." Al-Bāqillānī rejected this

argument because the negativity here is limited to the life of this world. The fourth narrational evidence is Moses' repentance for demanding to see God. Al-Bāqillānī rejected this argument, stating that this repentance was not because he insisted on the impossible, but because he witnessed a terrifying event. The fifth narrative evidence is that the Prophet 'A'ishah denied that Allah can be seen. Al-Bāqillānī rejects this claim, stating that 'A'ishah here refers to the life of the world.

This study determined that al-Bāqillānī developed coherent and evidence-based objections against those who denied that God can be seen. It has been observed that he built both his rational and narrative objections on solid foundations and made coherent objections to his opponents. It is also concluded that the Sunnī understanding of rü'yatullah was shaped mainly within the framework of al-Bāqillānī's approaches and developed with the contributions of other Sunnī scholars, and reached the present day.

Keywords: Kalām, al-Bāḳillānī, Ahl al-Sunnah, The sight of God.

Giriş

İslam düşünce geleneğinde ilahiyat bahisleri kapsamında tartışılan konulardan biri, Allah'ın görülmesi anlamına gelen rü'yetullah meselesidir.[1] Ehl-i sünnet kelamcıları, Allah'ı görmenin aklen mümkün olduğunu ve mü'min kulların ahirette rablerini mutlaka göreceklerini savunmaktadır.[2] Bu düşüncenin karşısında Cehmiyye, Şîa, Neccâriyye, Hâricîlerin bir kısmı, İslâm filozofları, Mu'tezile ve Mürcie'nin çoğunluğundan oluşan bir grup ise Allah'ı görmenin aklen mümkün olmadığını ve bu dünyada da ahirette de Allah'ın asla görülemeyeceğini ileri sürmektedir.[3]

Eş'ariyye düşüncesinin öncü isimlerinden olan Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî (ö. 403/1013),

1 Abdülkadir Karahan, "Fuzûlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/311-314.

2 Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 56, 74; Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, ed. Hamude Gurabeh (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2010), 63; Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikād* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 41; Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 120; Ebü'l-Mu'în Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, ed. Muhammed es-Seyyid Bersîcî (Amman: Dâru'l-Feth, 2014), 131; Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, ed. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâ-i'l-Kütübi'l-Arabî, 1963), 77; Sadeddin Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*, ed. Ahmed Hicâzî Sakka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1988), 51.

3 Nûreddin Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fî usûli'd-dîn*, ed. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 74; Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 450.

Ehl-i sünnet'in rü'yetullah görüşünü detaylı bir şekilde ele alan ilk düşünürlerdendir. Bâkıllânî, rü'yetullah görüşünü iki aşamalı bir kurgu eşliğinde ortaya koymuştur. Bu aşamaların ilki, aklî ve naklî deliller getirmek suretiyle rü'yetullahın aklen mümkün ve naklen zorunlu olduğunu ispat etmektir.[4] İkinci aşama ise rü'yetullahı reddedenlerin delillerine karşı geliştirdiği itirazlarla Allah'ın görüleceğini inkâr edenlerin iddialarını geçersiz kılmaktır.[5]

Daha önce başka bir araştırmacı tarafından müstakil bir çalışmada Bâkıllânî'nin rü'yetullah görüşünün ele alınmadığı görülmektedir. Bundan dolayı bu çalışmada Bâkıllânî'nin rü'yetullah anlayışının ikinci aşaması, yani rü'yetullahı reddedenlerin delillerine karşı geliştirdiği itirazların incelenmesi uygun görülmüştür. Bu sayede Bâkıllânî'nin rü'yetullah görüşüne dair literatürdeki önemli bir eksikliğin giderilmesine katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını iddia eden farklı gruplara mensup birçok düşünür bulunmaktadır. Bu düşünürlerin her biri rü'yetullahı reddederken birçok farklı delile başvurmuştur. Bununla birlikte bu çalışmada rü'yetullahı reddedenlerin ileri sürdüğü bütün delillerin tespit edilmesi yoluna gidilmemiştir. Bunun yerine sınırlı bir araştırma alanı oluşturmak düşüncesiyle Bâkıllânî'nin, muarızların delilleri olarak aktardığı argümanlar üzerinde durulmuştur.

Bâkıllânî'nin, rü'yetullahı reddedenlerin delillerini aklî ve naklî deliller olmak üzere iki kategoride derlediği tespit edilmiştir. Bu derleme eşliğinde o, öncelikle muarızların mevcut veya muhtemel iddialarını, onların dilinden aktarmış ve ardından bu iddiaların her birini çürütmeye çalışmıştır. Bu çalışmada Bâkıllânî'nin tasnifine uygun olarak rü'yetullahı reddedenlerin delilleri ve onun bu delillere yönelik itirazları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

4 Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri", *Akademik Araştırmalar Dergisi* IV/15 (2002), 17-18.

5 Bâkıllânî'nin, rü'yetullah konusundaki düşüncelerini şu eserlerinin ilgili bölümlerinde bulmak mümkündür: Kādî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkıllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikāduhû ve lâ yecûzu'l-cehlü bihî*, ed. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2000), 45-46; 170-186; Kādî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkıllânî, *Kitâbü Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, ed. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, 1987), 301-317.

1. Rü'yetullah Karşıtlarının Aklî Delillerine Bâkıllânî'nin Eleştirisi

Allah'ın görülebileceğini reddedenler, rü'yetullahın naslarda yer alan bir vaad olmadığını ileri sürmekten daha ileri boyutta bir iddiaya girişmiş ve böyle bir işin akıl açısından imkânsız olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.[6] Bunun üzerine Bâkıllânî de rü'yetullahın naslarda vaad edilen bir mükâfat olduğunu söylemekle yetinmemiş, Allah'ın görülmesinin mümkün bir iş olduğunu kanıtlama çabasına da girmiştir. Bu kapsamda burada öncelikle rü'yetullahı reddedenlerin öne sürdüğü aklî delilleri ve bu delillere karşı Bâkıllânî'nin ortaya koyduğu aklî gerekçelerle oluşturulmuş itirazları ele alacağız.

1.1. Ancak Cisim Olanların Görülebileceği İddiası

Bâkıllânî'nin ifade ettiğine göre rü'yetullahı reddedenlerin ileri sürdükleri aklî delillerin ilki, Allah'ın ancak diğer görülebilen varlıklarla aynı özelliklere sahip olması durumunda görülebileceğidir. Bu iddiaya göre eğer Allah'ın göz organıyla görülmesi mümkün olsaydı, O'nun cisim, cevher, araz, sonlu veya sınırlı olması, bir mekâna girmesi, bir şeyin karşısında, arkasında, sağında veya solunda olması ya da görülebilir özellikte olan diğer varlıklarla aynı türde olması gerekirdi. Çünkü insanlar gözle görülebilen bir nesneyi ancak bu şekilde görebilmektedir. Bütün bu özellikler Allah açısından imkânsız olduğuna göre, O'nun görülebilir olması da asla mümkün değildir.[7] Buna göre Allah'ın görülmemesi, O'nun görülebilir nitelikte olmamasından dolayıdır.[8] Bu delilin tipik bir örneğini Kâdî Abdülcebbâr'da görmek mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr, görme eyleminin gerçekleşmesi için, görülecek olan nesnenin, gözün onu görebileceği bir yerde ve yönde bulmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte ümmetin icmâsıyla mâlum olduğu üzere Allah'ın herhangi bir yerde veya yönde olmadığını da sözlerine eklemektedir. Bu iki yargıdan hareketle ulaşılan bir sonuç olarak Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.[9]

6 Ebü'l-Hasan Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ed. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 253; Ebü'l-Hasan Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhîd ve'l-adl (rü'yetü'l-bâri)*, ed. M. Mustafa Hilmi - Ebü'l-Vefa Gânîmî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), 4/140-172.

7 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 180-181.

8 Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdulcebbâr'ın Rü'yetullahın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname* 28/1 (2015), 209.

9 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/140-144; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 248-

Bâkıllânî'ye göre eğer böyle bir kıyas doğru olsaydı, buna benzer diğer birçok gerekçeyle Allah'ın rablığının inkâr edilmesi veya O'nun diğer yaratılmışlar gibi olduğunun kabul edilmesi gerekirdi. Çünkü insanlığın mevcut tecrübeleri ve gözlemleri çerçevesinde, bir varlığın yaratıcı vasfına sahip olabilmesi için, onun yaratma işini gerçekleştirmesine imkân veren cisimsel bir varlığının ve tabiatının olması, bir de bu işi yapmasını sağlayan âletlerinin bulunması gerekir. Bununla birlikte Müslümanların ortak kanaatine göre Yüce Allah bu tür niteliklerin hepsinden münezzehtir ve bu niteliklerin hiçbiri Allah hakkında söz konusu olamaz. O halde bir yandan yaratma işinin ancak bu niteliklerle birlikte söz konusu olabileceğini söyleyip bir yandan da Allah'ın bu niteliklerden münezzeh olduğunu iddia ettiğimizde ulaşacağımız kaçınılmaz sonuç, böyle bir yaratıcının asla var olamayacağı şeklindedir. Bu durumda ise âlemi yok iken var eden bir yaratıcının mevcut olduğu düşüncesi de artık geçersiz kılınmış olur.[10]

Bâkıllânî aynı yaklaşımla benzer birçok kıyas yapılabileceğini belirtmekte ve böyle bir düşüncenin ne tür sonuçlara sürükleyeceğini farklı örnekler eşliğinde ortaya koymaktadır. Bu kapsamda ele aldığı örneklerden birini, ilim ve hayat sıfatları üzerinden kurgulamıştır. Buna göre bilen ve hayat sahibi olan herhangi bir varlık, ancak cisim, cevher veya araz olması açısından akledilebilir bir mahiyet kazanır. Allah'ın bilen (âlim), diri (hayy), bilinen ve mevcud olan bir varlık olduğu noktasında Müslümanlar arasında fikir birliği bulunmaktadır. Tıpkı Allah için söz konusu olduğu gibi insanlar da bilen, bilinen ve mevcud olan gibi bazı sıfatları taşımaktadır. Ancak bu sıfatları taşıyan herhangi bir insan, bu sıfatlara ilave olarak cisim, cevher, araz olma ve bir mekânda bulunma gibi sıfatları da taşımaktadır. Yüce Allah ise her ne kadar bu tür beşerî özellikleri taşıyor olmasa da bilen, bilinen ve mevcud olan gibi sıfatları taşımaktadır. Bu durum Allah'ın ve insanların bazı sıfatlar bakımından ortak özelliklere sahip olmalarının, onların bütün özelliklerinin aynı olmasını gerektirmeyeceğini ortaya koymaktadır. Öyleyse insanlarda bulunan birçok beşerî nitelikten müstağni olsa da insanlar için söz konusu olduğu gibi Allah'ın da görülebilen bir varlık olması imkânsız değildir.[11]

250; Fatma Pınar, "Allah'ın Görülemeyeceği Görüşünün Temellendirilmesinde 'El-Muğnî' Örneği", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (15 Aralık 2019), 270.

10 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 181; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 314-315.

11 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 181; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 314-315.

Bâkıllânî'nin buradaki akıl yürütmesi, karşı görüş sahiplerinin konuyu indirgemeci bir yaklaşımla ele aldıklarını açığa çıkarmakta ve mantık açısından belirgin bir hataya düştüklerini göstermektedir. Nitekim tecrübelerimizin de gösterdiği üzere iki varlığın belli bir veya birkaç özellik bakımından benzer olmaları, bu varlıkların her bakımdan aynı olmalarını gerektirmez. Öyleyse Allah ve insanın görülebilir olma açısından birbirlerine benzer olsalar da onların diğer bütün özellikler bakımından birbirlerinden farklı olmaları gayet mümkündür. O halde Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunun kabul edilmesi, O'nun her bakımdan, görülebilen diğer varlıklar gibi olmasını zorunlu kılmaz.

1.2. Şimdi Görülmeyen Varlığın Hiçbir Zaman Görülemeyeceği İddiası

Rü'yetullahı reddedenlerin aklî delilleri kapsamında Bâkıllânî'nin ele aldığı faraziyelerden bir diğeri de Allah'ın görülebilen bir varlık olduğunun kabul edilmesi durumunda, O'nun şu anda da görülmesinin gerekli olacağı şeklindedir. Bâkıllânî'nin aktarımına göre rü'yetullahı reddedenler Allah'ın görülemeyeceğini kanıtlamak üzere şöyle bir akıl yürütmeye başvurabilirler: "Eğer Yüce Allah görülebilen bir varlık olsaydı veya O'nu görmek mümkün olsaydı, O'nu şu anda da görürdük. Çünkü Yüce Allah'ın, kendisini görmeye mâni olan engellerle nitelendirilmesi imkânsızdır. Nitekim Yüce Allah şeffaflık, incelik, perdelenme, uzaklık veya görmeye engel olan diğer hiçbir unsura maruz kalmakla nitelendirilemez. Şayet Allah'ın görülmesi mümkün olsaydı, bu engellerin hiçbirinin hiçbir şekilde O'na etki edememesi sebebiyle O'nu şu anda da görmemiz gerekirdi.[12]

Bâkıllânî, karşı iddia sahiplerinin dile getirebilecekleri bu hususların hiçbirinin rü'yete engel teşkil etmediğini söylemektedir. Bunun gerekçesini ise meleklerin ontolojik tabiatları üzerinden açıklamaktadır. Ona göre meleklerde, onlardan başka hiçbir varlıkta olmayan bir nayiflik ve letâfet vardır. Bununla birlikte melekler birbirlerini görürler. Ölmek üzere olan kişi de ruhunu teslim edeceği sırada melekleri görebilir. Yine Peygamberimiz de (as) Cebrail (as) ona vahyettiği

[12] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 181; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ed. Mahmud Yusuf Musa - Ali Abdülmun'im Abdülhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 178; Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 168-169.

esnada onu görmüştür. Bütün bu örnekler incelik, şeffaflık ve letâfetin rü'yete engel olacağı iddiasını geçersiz kılmaktadır.[13]

Bâkıllânî, uzaklığın da rü'yete engel olmayacağını ifade etmektedir. Uzaklarda bulunan cisimleri görebiliyor olmamızı bu iddiasının delili olarak ileri sürmektedir. Nitekim ona göre gökyüzü, yıldızlar ve gezegenler insanlara en uzak varlıklar oldukları halde insanlar onları görebilmektedir. Bu durum uzaklığın görmeye engel olmadığına delâlet etmektedir.[14] Ona göre hangi özelliğe sahip olursa olsun perde de rü'yete engel değildir. Çünkü Yüce Allah'ın makamı ile yaratılmışlar düzeyi arasında kat kat perdeler olduğu halde Allah, aşağının aşağısında olanı da görmektedir. Aynı şekilde hüdhüd kuşu da önünde birçok perde olduğu halde yerin altındaki suyu görmektedir. O halde rü'yetullahı reddedenlerin rü'yete engel olduğunu söyledikleri hususların tamamı geçersizdir.[15] Bâkıllânî, sıraladığı bu gerekçelerle rü'yetullahın aklen imkânsız bir iş olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun ardından ise asıl soruya dönmüş ve Allah'ı görmek aklen mümkün olduğu halde O'nu şu anda niçin göremediğimiz konusuna odaklanmıştır.

Bâkıllânî'ye göre bu sorunun cevabı, Allah tarafından herhangi bir varlığa verilen idrak gücü veya idrak eksikliği ile ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle Allah Teâlâ'yı şu anda görmemize engel olan şey, görülebilir olan varlıkların bir kısmını görmemize engel olan idrak eksikliğidir. Eğer Allah bizde bir idrak yaratırsa, görülebilir nitelikte olan ama bizim daha önce göremediğimiz herhangi bir varlığı bu idrak sayesinde artık görebiliriz. Ona göre bunun gibi durumları hâlihazırda zaten yaşamaktayız. Örneğin içimizden birinin bir yakınına ölüm meleği geldiğinde bu kişi o meleği o anda görmez. Ama bu melek kendisine geldiğinde onu görebilir. Bu durumun tek sebebi, kişinin kendisinden başkası ölürken Yüce Allah'ın onun gözünde ölüm meleğini idrak etme gücünü yaratmamış olması, kendi ölümü

[13] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 181-182; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 315-316; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 180.

[14] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 182. Bâkıllânî'nin bu açıklamasını isabetli görmek güçtür. Zira görme olayı, gözün görme kapasitesi, görmeye konu olan nesnenin boyutu ve göz ile nesne arasındaki mesafe gibi pek çok unsura bağlı olarak gerçekleşmektedir. Buradan hareketle gözden çok uzakta olsa bile boyutunun büyüklüğünden dolayı herhangi bir nesnenin görülmesi mümkün olabilirken göze yakın olsa bile çok küçük olan bir nesnenin görülememesi de söz konusu olabilmektedir.

[15] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 182.

sırasında ise böyle bir idrak gücünü onda yaratmış olmasıdır. At, kedi ve diğer pek çok hayvan için de aynı durum söz konusudur. Onlar, gecenin zifiri karanlığında herhangi bir nesneyi veya kişiyi görebilirken biz insanlar bunları göremeyiz. Herkesin farkında olduğu üzere bu durumun tek sebebi, Yüce Allah'ın, onların gözlerinde bu şartlarda görmelerini sağlayacak bir idrak yaratması, bizim gözlerimizde ise bu şekilde görmeyi sağlayacak bir idrak yaratmamasıdır. Tıpkı bu örneklerde olduğu gibi Yüce Allah bu dünyada iken O'nu görmemizi sağlayacak bir idrakı bizim gözlerimizde yaratmamıştır. Bununla birlikte Yüce Allah cennetinde O'nu görmemizi sağlayacak olan bir idrâkı bizim için yaratacak ve O'nu görmemizin yolunu açacaktır.[16]

Bâkıllânî, idrak gücü ile ilgili bu açıklamasını pekiştirmek üzere karşı görüş sahiplerinin ileri sürebileceği bir varsayımı da gündemine almakta ve bu kapsamda şöyle bir soru ile yüzleşmektedir: "Mademki herhangi bir şeyi görebilmek veya görememek idrak ile ilgilidir o halde Yüce Allah'ın zerreyi görebileceğimiz ama aynı zamanda fil gibi büyük cüsseli bir varlığı göremeyeceğimiz bir idrakı bizim için yaratması mümkün müdür yoksa değil midir?"[17]

Bâkıllânî, Yüce Allah'ın kudreti açısından böyle bir durumun gayet mümkün olduğunu söyler ve aslında buna benzer hadiselerin zaten yaşandığını ifade eder. Örneğin Peygamberimiz (as) namaz kılarken cennet ve cehennem ona gösterilmiştir. Ama sahabiler de aynı esnada onun arkasında namaz kılıyor olmalarına rağmen onlar cennet ve cehennemi görememişlerdir. Cennet ve cehennem yaratılmış varlıkların en büyüklerinden olduğu halde Peygamberimiz (as) duvarın yüzeyinde hem cenneti hem de cehennemi görmüştür. Peygamberimizin (as) ashabı ise onun elbisesindeki zerreyi veya gömleğinin rengini bile gördükleri halde Peygamberimizin (as) gördüğü bu görüntüyü görememişlerdir. Öyleyse anlaşılan odur ki bu olayda Peygamberimiz (as), ashabının görmediğini görmekle ayrıcalıklı kılınmıştır.[18]

Bâkıllânî, Allah'ın irade ve kudretini merkeze alan klasik Eş'arî algısını[19] yansıtacak biçimde konuyu izah etmektedir. Bu kapsamda

16 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 182.
17 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 182.
18 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 182-183.
19 Muzaffer Barlak, *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş'arîler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020).

o, "Allah her şeye kâdirdir"[20] âyetine referansta bulunarak Yüce Allah'ın, bizim gözlerimizde küçük bir zerreyi idrak etme kudretini yaratırken kocaman bir fili idrak etme konusunda bir engel var etmesinin gayet mümkün olduğunu ifade etmektedir.[21]

Bâkıllânî, böyle bir yaklaşımın insanları nasıl emniyetsiz bir ruh haline sürükleyebileceğini de görmüş ve bu hususa da değinme ihtiyacı hissetmiştir. Nitekim Allah'ın her şeye kâdir olduğu söylemi çerçevesinde; etrafımızda her an her şeyin olabileceği, aslında hiçbir standart işleyişin bulunmadığı ve sebep-sonuç ilişkisi zinciri diye bir olgudan bahsedilemeyeceğini iddia etmek mümkün hale gelebilir. Ancak Bâkıllânî böyle bir yaklaşımı tasvip etmediğini beyan etmekte ve bu tür örnekler üzerinden hayata bakışın bir tür paranoyaya dönüştürülmesinin doğru olmayacağını vurgulamaktadır. Bu kapsamda örneğin karşımızda duran, ona baktığımız ve onu idrak ettiğimiz küçük bir cismin yanında, belki de var olan ama bizim onu görmediğimiz fillerin, develerin ve akan nehirlerin bulunduğu gibi bir şüpheyi her an içimizde tutmamızın isabetli olmayacağını vurgulamaktadır. Bâkıllânî'ye göre bu tür varsayımları hayatın merkezine koymak, ancak cehâlet ve anlayış kıtlığı olarak nitelendirilebilir. Çünkü Allah'ın gücü açısından mümkün olan her şeyin hemen şu anda gözlerimizin önünde var olmasının gerekli olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim eğer böyle bir durum gerekli olsaydı, örneğin daha dünyada iken cennet ve cehennemin bizim önümüzde ve hemen yanı başımızda bulunmasını da gerekli görmek zorunda kalırdık. Zira Yüce Allah'ın gücü buna yeter. Aynı şekilde Yüce Allah'ın, bugün bir erkek ve bir kadından meydana gelmeksizin bir insan yaratması da O'nun kudreti açısından mümkündür. Bununla birlikte aramızda şu anda böyle bir insanın var olduğunu düşünmemiz veya bu konuda sürekli bir şüphe hali içinde kalmamız doğru değildir. Sonuç olarak Bâkıllânî'ye göre Allah'ın kudreti açısından mümkün olan her şeyin endişesini her an içimizde hissetmemiz veya bu konuda şüphe içinde kalmamız gerekmez.[22]

Bâkıllânî'nin bu konudaki yaklaşımının kanaatimizce de isabetli olduğunu ifade etmemiz gerekir. Nitekim hayatın sünnetullah denilen ilkeler çerçevesinde ve belli bir nedensellik kurgusu eşliğinde devam ettiğini her an müşahede etmekteyiz. Buradan hareketle normal

[20] Âl-i İmrân 3/29.
[21] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 183.
[22] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 183; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 316-317.

hayat akışının değişmez sebep-sonuç ilişkileri örgüsünden ibaret olduğunu söylemek ise, bazı kişileri, başta mucizeler olmak üzere nass ile sabit olan pek çok olağanüstü tecrübeyi inkâr etme veya aşırı yorum ile değerlendirme gibi bir yola sürükleyebilmektedir. Hâlbuki Bâkıllânî'nin ortaya koyduğu bu yaklaşımla hem normal seyirde devam eden hayatı hem de olağanüstü formda meydana gelen istisnai olayları sünnetullah dairesi içinde görmek gayet mümkündür. Zira olağanüstü olayların istisnai olması, onları sünnetullah dışında değerlendirmeyi gerektirmez. Burada asıl olan, Allah'ın uygun zamanda uygun olan şeyi yaratmasıdır. Ancak Bâkıllânî'nin bu tutumunun sistem içi tutarlılık kapsamında isabetli olmadığını da belirtmek gerekir. Nitekim Eş'arî sistematiğinde nedensellik olgusu kabul edilmemektedir.[23] Hâlbuki Bâkıllânî'nin buradaki vurgusu nedensellik düşüncesini ifade etmekte olup, bu durum Eş'arîlik adına sistem içi bir tutarsızlık izlenimi uyandırmaktadır.

1.3. Allah'ın Görülmesi Halinde Parçalarının da Görülebileceği İddiası

Bâkıllânî, rü'yetullahı reddedenlerin muhtemel delillerinden birini şöyle aktarmaktadır: "Eğer Yüce Allah görülebilen bir varlık olsaydı, bu durumda O'nun tamamı veya bir kısmı görülebilir, denilmesi mümkün olurdu."[24] İslam inancına göre Allah'ın sonsuz ve sınırsız bir varlık olduğu hesaba katıldığında, O'nun bölünüp parçalanabilecek bir varlık olarak tasavvur edilmesi ve bir kısmının görülebileceğinin ifade edilmesi, eksik sıfatlardan münezzeh olan ilah düşüncesine gölge düşürmektedir. Bundan dolayı Bâkıllânî bu muhtemel iddiayı geçersiz kılacak bir çözüm önerisi arayışına girmiştir.

Bâkıllânî'ye göre böyle bir sözü söylemek imkânsızdır. Çünkü "**كل** (tamamı)" ve "**بعض** (bir kısmı)" kelimeleri, ancak bütüne veya parçaya sahip olan bir varlık hakkında kullanılabilir. Allah Teâlâ ise bütün veya parça ile nitelendirilmekten münezzehtir. Eğer Allah'ın bütün veya parçayla nitelendirilmesi mümkün olsaydı, O'nun bütününün veya bir kısmının görülebileceğini söylemek, tıpkı O'nun bütününün veya bir kısmının bilinebileceğini söylemek gibi olurdu. Bâkıllânî'ye göre bu tür nitelendirmelerin hiçbirinin Allah hakkında

[23] Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ed. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927), 195-196.

[24] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 184; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 315.

kullanılması mümkün değildir. Müslümanlar olarak biz, Allah'ı bütün veya parça olarak değil, bir, tek, eşsiz ve ihtiyaçsız olarak bildiğimizi söyleriz. Çünkü Yüce Allah "O'na benzer hiçbir şey yoktur"[25] şeklinde buyurmuştur. Bilme ile ilgili olarak söz konusu olan bu durum aynı şekilde görme için de söz konusudur. Buna göre biz, Allah'ı bir, tek, eşsiz ve ihtiyaçsız olarak gördüğümüzü söyleriz.[26]

Kâdî Abdülcebbâr bu konuyla ilgili olarak ziyâde ve noksan kavramlarına vurgu yapmaktadır. Ona göre eğer Allah'ın görülmesi mümkün olsaydı, O'nun belli bir cüssesinin olduğunun kabul edilmesi gerekirdi. Çünkü fazlalık veya noksanlık ancak bir cüssenin var olması durumunda düşünülebilecek vasıflardır. Bu ise Allah'ın hâdis bir varlık olmasını gerektirir. Nitekim cüsse, ancak hâdis varlıklar için düşünülebilecek bir niteliktir. Sadece hâdis varlıklar için mümkün olan bir niteliğin Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi durumunda, hâdis varlıkların taşıdıkları diğer özelliklerin Allah'a yakıştırılması uygun hale gelecektir. Bu durumda hâdis varlıklardaki bütün kusurlar da Allah'a ait nitelikler olarak düşünülebilecektir. Bu varsayımların hiçbiri Allah hakkında doğru olmayacağına göre O'nun bir cüssesinin bulunduğunu ve fazlalık veya noksanlığın O'na izafe edilebileceğini söylemek nasıl imkânsız ise O'nun görülebileceğini söylemek de tıpkı bunlar gibi imkânsızdır.[27]

Buradaki tartışmada Kâdî Abdülcebbâr'ın indirgemeci bir yaklaşımla "görme" eylemini göz organı ve cisim arasındaki etkileşimle sınırlandırdığını görüyoruz. Bâkıllânî'nin de işaret ettiği üzere Allah'ın, şahit âlemde tanıyıp bildiğimiz hiçbir şeye benzemediğini kabul ettiğimizde, O'nun, bizim bildiğimiz varlıklara benzediğini ifade edemeyiz. Bu durumda şâhit âleme kıyasla Allah'ın ontolojik olarak görülebilir veya görülemez bir varlık olduğunu iddia etmek hiçbir şekilde kanıtlanabilir bir düşünce olmayacaktır. Bundan dolayı böyle bir akıl yürütme üzerinden Allah'ın görülemeyeceğini ileri sürmek çok da makul durmamaktadır. Buradan hareketle bu tartışmada Allah'ın görülmesinin imkânını savunan Bâkıllânî'nin yaklaşımını, muarızlarının yaklaşımına kıyasla daha uygun bir yol olarak nitelendirebiliriz. Nitekim böyle beşerî bir gerekçeyle, ontolojik mahiyetine dair fikir sahibi olmadığımız bir âlemde, keyfiyetine dair hiçbir şey

[25] eş-Şûrâ 42/11.
[26] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 184; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 315.
[27] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 276.

bilmediğimiz bir varlığın görülemeyeceğini varsaymak, cüretkâr bir tutum olarak görülmektedir.

1.4. Rü'yetullah'tan Ayrı Düşmenin Cennet Nimetini Eksilteceği İddiası

Bâkıllânî, rü'yetullahı reddedenlerin ileri sürebilecekleri aklî bir delil olarak şöyle bir varsayımı da ele almıştır: "Eğer cennetlikler rablerini belli bir müddet görecek ve bu görmenin ardından görmeyeceklerse, cennettekilerin nimetlenme durumu eksilmiş olacak ve onlar en üst makamda iken buradan daha aşağıda bulunan bir mertebeye düşürülmüş olacaklardır. Hâlbuki cennetliklerin bir nimete ulaştıktan sonra o nimetten mahrum edilmeleri mümkün değildir."[28]

Bâkıllânî, Allah'ın görüleceğini reddetmek noktasında bu delilinin geçerli bir gerekçe olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre, nimetlerden mahrum kalmak, ancak kişinin yüksek bir seviyeyi arzu etmesi ama düşük bir seviyede kalması veya gerek üstün gerekse sıradan lezzetler noktasında zevk almayı istemesi ama bu zevke ulaşamaması şeklinde olur. Cennetlikler söz konusu edildiğinde ise onlar nimetlenme konusunda zaten zirve noktaya ulaşmışlardır. Çünkü onlar dilediklerinde rablerini görebilme, dilediklerinde de lezzet verici şeylerle meşgul olma makamındadırlar. Dolayısıyla Allah'ı görmekten uzak oldukları esnada onların nimetlenme hallerinde herhangi bir eksiklik olmaz.[29]

Bâkıllânî, Eş'arî okulunun yaklaşımı çerçevesinde bu soruya verilebilecek alternatif bir cevabın bulunduğunu da sözlerine eklemektedir. Bu cevap, Eş'arî algıdaki irade anlayışı üzerinden kurgulanmıştır. Şöyle ki Eş'arî düşünürlere göre kulun iradesi, Allah'ın iradesine tâbidir. Öyleyse cennetlikler, ancak Allah'ın, kendileri için dilediği şeyi dileyeceklerdir. Yani onlar, cennetteki bütün hâllerinde rablerine tâbidirler. Allah onların kendisini görmelerini dilediğinde onlar da Allah'ı görmeyi diler ve bundan lezzet alırlar. Allah onların lezzetlerle baş başa kalmalarını dilediğinde ise onlar da lezzetlerle baş başa kalmayı dilerler. Bu durumda cennetlikler, hiçbir koşulda nimetten mahrum kalma gibi bir hâle maruz bırakılmamış olurlar.[30]

[28] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 184.
[29] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 184.
[30] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 184.

Bâkıllânî, diğer bir alternatif olarak bu soruya cennetliklerin Peygamberimizle (as) münasebetleri çerçevesinde de cevap verilebileceğini ifade etmektedir. Buna göre cennetlikler, bir tür cennet nimeti olarak Peygamberimizle (as) de bir araya gelecek ve ona da bakacaklardır. Onunla bir araya gelmek ve ona bakmak, hûrilerle bir araya gelmekten, cennet saraylarında bulunmaktan ve hûrilerle saraylara bakmaktan daha değerlidir. Peygamberimize (as) bakmak, diğer cennet nimetlerinden daha büyük ve daha kıymetli olsa da cennetlikler Peygamberimize (as) baktıktan sonra saraylarına ve nimetlerine döndüklerinde artık hûrilerle ve saraylarla meşgul olacaklar, Peygamberimize (as) bakmaktan uzak kalmış olacaklardır. Tıpkı bunun gibi Allah Teâlâ'ya bakmak her şeyden daha üstün ve daha değerli olsa da O'nun cennette görülmesinin ardından diğer nimetlerle meşgul olmak gayet mümkün olup, böyle bir durumun herhangi bir şekilde mahrumiyet olarak değerlendirilmesi doğru değildir.[31]

1.5. Allah'ın Görülebilirliğinin Mahiyet ve Mekân Nispetini Gerektireceği İddiası

Görme eyleminin gerçekleşebilmesi için görmeye konu olan belirgin bir varlığın mevcut olmasının gerekliliği tecrübemizle sabit olan bir husustur. Bâkıllânî, rü'yetullahı reddedenlerin bu konuyla ilgili bir sorgulama içerisine girebileceklerini söylemekte ve bu bağlamda Allah'ın mahiyetine dair bazı sorularla yüzleşmek gerekebileceğini vurgulamaktadır. Allah'ın mahiyeti ile ilgili olarak ele alınması gereken bu sorular, Allah'ın neliği, nasıllığı ve nerede olduğuna ilişkindir.

Bâkıllânî, bu soruları ayrı ayrı değerlendirme yoluna gitmiştir. İlk olarak Allah'ın neliğine yönelik soruyu gündemine almış ve şayet "Allah Teâlâ görüleceğine göre O'nun ne olduğunu bize söyleyin" diye bir soru gelirse, öncelikle bu soruyla kastedilen mananın tam olarak açıklanması gerektiğini ifade etmektedir. Ardından da bu soruyla kastedilen muhtemel manaları tek tek ele almakta ve her biri için uygun gördüğü cevapları ortaya koymaktadır. Bâkıllânî'ye göre eğer "O nedir?" sorusuyla, Allah'ın sûreti, cinsi, uzunluğu, genişliği ve bunun dışında Allah açısından caiz olmayan diğer şeyler kastediliyorsa, bilinmelidir ki Allah, sûret, cins, uzunluk ve genişlik sahibi değildir. Nitekim Allah yarattıklarına, yarattıkları da Allah'a hiçbir

[31] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 185.

şekilde benzememektedir. Yok eğer "O nedir?" sorusuyla Allah'ın adının ne olduğu kastediliyorsa, O'nun adı Allah, Rahman, Rahim, Hayy ve Kayyûm'dur. Eğer "O nedir?" sorusuyla Allah'ın ne yaptığı kastediliyorsa, O'nun işi adalet, iyilikte bulunmak, nimet vermek, gökler, yer ve onların arasında bulunanların hepsidir. Eğer "O nedir?" sorusuyla Allah'ın varlığını gösteren şeyin ne olduğu kastediliyorsa, O'nun varlığının delili, sağlam olarak gerçekleştirdiği fiillerinde ve kâinatı yönetmesinin kusursuzluğunda görülüp müşahede edilen her şeydir.[32]

Öyle görünüyor ki Bâkıllânî, verdiği cevap ile aslında bu sorunun Allah'ın mahiyetine ilişkin bir soru olduğuna dikkat çekmektedir. Oysa insanlar olarak bizlerin bu dünyada Allah'ı ancak eserleri ve bildirilen sıfatları üzerinden tanıyabileceğimizi vurgulamaktadır. O'nun mahiyetini idrak etme söz konusu edildiğinde ise böyle bir talebin hiç kimse için isabetli bir talep olmayacağına işaret etmektedir.[33] Böylece bu sorunun rü'yetullahı mümkün görenler için de sorun teşkil eden bir konumda bulunmayacağını zımnen ortaya koymaktadır.

Bâkıllânî, ikinci olarak Allah'ın nasıllığına ilişkin soruya odaklanmaktadır. Bu kapsamda şayet "Allah Teâlâ görüleceğine göre O'nun nasıl olduğunu bize söyleyin" diye bir soru gelirse, bu soruyu soranlara karşı şöyle bir açıklama ile cevap verilebileceğini ifade etmektedir: Eğer "O nasıldır?" sorusuyla Allah'ın nelerden oluştuğu, hangi biçime sahip olduğu veya hangi cins olduğu kastediliyorsa, O bir araya getirilmiş olmadığı gibi, O'nun bir biçimi veya cinsi de yoktur. Eğer "O nasıldır?" sorusuyla Allah'ın hangi sıfat üzere olduğu kastediliyorsa, O kadîmdir (ezelî), âlimdir (bilen), kâdirdir (güç yetiren), mütekellimdir (konuşan), semîdir (işiten), basîrdir (gören), mürîddir (irade eden). Eğer "O nasıldır?" sorusuyla Allah'ın mahlukâtına karşı davranışının nasıl olduğunu kastediyorsanız, O'nun mahlukâtına karşı davranışı, iyilik yapmak, adil olmak, lütfetmek ve nimet vermektir.[34]

---

32 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 185.

33 Allah'ın mâhiyeti hakkında konuşmanın imkânı ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Rıza Korkmazgöz, "Mâtürîdî Kelâmında Allah'ın Zâtının Mâhiyeti Tartışmaları Bağlamında Allah Hakkında Konuşmanın İmkânı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (31 Mart 2025), 643-678.

34 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 185.

Burada da Bâkıllânî yine Allah'ın zâtına değil de fiillerine ve sıfatlarına odaklanmak gerektiğine dikkati çekmekte, O'nun mahiyetini konu edinen herhangi bir sorunun, sadece rü'yetullahın imkânını savunanlar için değil, herkes için ortak bir bilinmeyen olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Buna göre rü'yetullahı mümkün veya imkânsız görmek, bu tür bir soruya cevap verme zorunluluğunu doğuran bir etkiye sahip değildir. Nitekim Allah'ın görülmeyeceğini söyleyen de görüleceğini söyleyen de bu söylemini Allah'ın mahiyetini bilmiş olarak dile getiriyor değildir.

Bâkıllânî son olarak Allah'ın nerede olduğu sorusunu ele almıştır. Allah'ın görüleceğini reddedenler şayet "mademki Allah görülen bir varlıktır, öyleyse nerededir?" diye sorarlarsa onlara şöyle cevap verilebileceğini söylemektedir: Eğer "O nerededir?" sorusuyla Allah'ın mertebesi, yüceliği ve azametinin niteliği kastediliyorsa, O şu âyetlerde kendisini nitelendirdiği gibidir: "O, kullarının üstünde tam bir tasarrufa sahiptir."[35] "Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir."[36] "Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da O'dur."[37] "Çünkü rabbin her şeyi yakından izlemektedir."[38] Eğer "O nerededir" sorusuyla kastedilen, Allah'ın hangi mekânda yer tuttuğu ise bilinmelidir ki Allah Teâlâ herhangi bir mekânın O'nu kuşatabileceği bir varlık değildir.[39]

Bâkıllânî'nin aktardığı hâliyle rü'yetullahı reddedenlerin aklî delilleri bunlardan ibarettir. Ona göre bu delillerin hiçbiri Allah'ın görülemeyeceğini kanıtlayacak bir mahiyette değildir. Bâkıllânî aklî delillerin ardından rü'yetullahı reddedenlerin naklî delillerini ele alıp incelemiş ve bu delillerin her biri ile ilgili değerlendirme yaparak, bu nasların hiçbirinin aslında rü'yetullahı reddetmek için geçerli bir gerekçe oluşturmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Çalışmanın bundan sonraki kısmında rü'yetullahı reddedenlerin naklî delilleri ve Bâkıllânî'nin bu deliller üzerine dile getirdiği itirazlar ele alınacaktır.

35 el-En'âm 6/18, 61.
36 Tâhâ 20/5.
37 ez-Zuhruf 43/48.
38 el-Fecr 89/14.
39 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 185.

2. Rü'yetullah Karşıtlarının Naklî Delillerine Bâkıllânî'nin İtirazları

Aklî deliller Allah'ın görülmesinin aklen mümkün olup olmadığı kapsamında ele alınırken naklî deliller daha çok Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceğine odaklanmaktadır. Bu kısımda Bâkıllânî'nin ele aldığı kadarıyla rü'yetullahı reddedenlerin naklî delillerini aktaracak ve bunun ardından da bu delillere karşı Bâkıllânî'nin yönelttiği itirazları ortaya koyup değerlendireceğiz.

2.1. Gözlerin Allah'ı İdrak Edemeyeceğinin Bildirilmesi (el-En'âm 6/103)

Rü'yetullahı reddedenlerin en önemli dayanaklarından biri, Allah'ın gözler ile idrak edilemeyeceğini açık bir şekilde ortaya koyan şu âyettir: "Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O, gözleri idrak eder."[40] Bâkıllânî, rü'yetullahı reddedenlerin bu âyet ile delil getirip şöyle bir itirazda bulunabileceklerini ifade etmektedir:

> "Yüce Allah bir âyetinde, 'O, gökleri ve yeri yoktan var edendir. O'nun nasıl çocuğu olabilir?'[41] demek suretiyle kendisini övmüştür. Tıpkı bu âyette olduğu gibi 'gözler O'nu idrak edemez' âyetinde de Allah'ın kendisini övmesi durumu söz konusudur. Yüce Allah gözlerin kendisini idrak edemeyeceğini söylemek suretiyle kendisini methetmişken nasıl olur da Allah'ın ahirette görüleceği söylenebilir."[42]

Bu âyeti rü'yetullahın reddi için delil olarak kullananlardan biri, Kâdî Abdülcebbâr'dır. Ona göre bu âyet açık olarak Allah'ın görülemeyeceğini ortaya koymaktadır. Nitekim idrak kelimesi, göz kelimesiyle birlikte kullanıldığında ancak "görmek" anlamını ifade eder. Buradaki kullanım da tam olarak bu şekilde olup, âyette yer alan idrak kelimesi görmek anlamında anlaşılmalıdır. Ayrıca Allah Teâla bu âyette kendisinin bütün mahlukâtı görmesiyle birlikte, mahlukâttan hiçbirinin O'nu görememesiyle övünmektedir. Bu durumda rü'yeti mümkün görmek, Allah'ın buradaki övünme gerekçesini ortadan kaldırmak anlamına gelecektir. Bu ise âyetteki murâd-ı ilâhîyi geçersiz

40 el-En'âm 6/103.

41 el-En'âm 6/101.

42 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 175. Karşılaştırınız: Ebü'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 28-30; Abdülkāhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 101-102.

kılacaktır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu hususlar, bu âyet ile rü'yetullahın imkânsızlığının ortaya konulduğunu göstermektedir.[43]

Bâkıllânî, bu âyeti rü'yetullahın reddine delil olarak kullananlara birkaç şekilde cevap verilebileceğini söylemiştir. Bu cevapların ilkinde Bâkıllânî, âyetin methetmeye konu olan kısmına odaklanmıştır. Ona göre Yüce Allah'ın bu sözünde övgünün söz konusu olduğu tek yer, "O, gözleri idrak eder" kısmıdır. Zira bir şeyin gözler ile idrak edilememesi, o şeyin övgüye lâyık olduğu anlamına gelmez. Nitekim gözler, ma'dûmu da idrak edemez. Ma'dûmun gözlerle idrak edilememesi, onun övülmesini gerektirmez. Aynı şekilde esanslar, hoş kokular veya bunlara benzer diğer arazların büyük bir kısmı da gözlerle görülmezler. Gözlerin bu tür varlıkları idrak edemiyor olması, onların övgüye lâyık varlıklar olduğu anlamına gelmez. O halde bu âyette övgüye konu olan husus, gözlerin Allah'ı idrak edememesi değil, Allah'ın bütün gözleri idrak etmesidir.[44]

Bâkıllânî'ye göre şayet Allah bu âyette hem bütün gözleri idrak etmesi hem de hiçbir gözün onu idrak edememesi ile övünmüş olsaydı, övündüğü bu iki özelliğin her biriyle, birbirinden bağımsız olarak övünmesi gerekirdi. Nitekim buna örnek teşkil eden bir âyette şöyle buyrulmuştur: "Allah güç ve hikmet sahibidir."[45] Yine benzer bir örnek de şöyledir: "Allah ilim ve kudret sahibidir."[46] O'na göre ister tek başına söylensin ister başka bir kelimeye eklenerek söylensin, bu âyetlerde anılan iki vasıftan her biri, birbirinden bağımsız birer övgü ifadesidir. Görülmemek ise övünülecek bir husus değildir. O halde bu âyetten hareketle Allah'ın görülmemekle övündüğünün söylenmesi de isabetli bir yaklaşım olmaz.[47]

Bâkıllânî, bu delile itiraz sadedinde başka bir cevap olarak, bu âyetin karşı görüş sahiplerine delil teşkil etmediğini, hatta onların aleyhine delil olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre âyette yer alan "O, gözleri idrak eder"[48] ifadesi rü'yetullahı reddedenlerin aleyhine

43 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/144-148; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 235; Murat Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (25 Aralık 2020), 66-67.

44 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 176; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 303-304.

45 el-Bakara 2/209, 220, 228, 240, 260; el-Enfâl 8/10, 49; et-Tevbe 9/71; Lokman 31/27.

46 en-Nahl 16/70.

47 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 176; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 304.

48 el-En'âm 6/103.

bir delil niteliğindedir. Yüce Allah bu cümle ile görülebilen varlıkların tamamını gördüğünü kastetmektedir. Çünkü Allah'ın kendisi mevcut olduğu ve görme gücüne sahip bulunduğu gibi, mevcut olan ve görülmesi mümkün olan diğer şeyleri görmeye de kâdirdir. Fakat O, her şeyi gördüğü ve kendisinin görülmesi de aslen mümkün olduğu halde, gören her bir varlığın aynı zamanda görülmesine rağmen, kendisinin görülmemesiyle övünmektedir. Daha açık bir ifadeyle Allah, gözlerimizde O'nu görmemize mâni olacak bir engel yaratmak sûretiyle onu idrak etmemizi engellemiştir. Öyleyse burada övgüye konu olan özellik, Allah'ın aslında görülebilen bir varlık olduğu halde, kendisinin görülmesini engelleyebilmesi hususundadır. Bundan dolayı bu âyetteki övgü, Allah'tan başka varlıkların değil, sadece kendisinin buna kâdir olmasına yöneliktir. Elbette buradaki görme, keyfiyeti meçhul, diğer görmelere benzemeyen ve nasıl olduğu bizim katımızda belli olmayan bir şekilde gerçekleşecektir.[49]

Bâkıllânî, rü'yetullahı reddeden gruplar içerisinde Mu'tezile'ye özgü bir cevabının olduğunu ifade etmektedir. Bâkıllânî'nin bildirdiğine göre Basra Mu'tezilesi, ancak yaratılmış varlıkların arazlarının bulunabileceğini kabul etmekte, bundan dolayı bir tür araz olarak kabul ettikleri görme sıfatının Allah'a izâfe edilmesini reddetmektedir. O halde onlara göre bu âyette geçen "idrak" kelimesi ile rü'yet anlamının kastedilmiş olması mümkün değildir.[50] Bâkıllânî'nin belirttiği bu ayrımı Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr da teyid etmektedir.[51] Bu durumda Bâkıllânî'ye göre Basra Mu'tezilesi açısından bu âyetin rü'yetullahın reddi için delil teşkil etmesi söz konusu olamaz. Bağdat Mu'tezilesine göre ise Yüce Allah hiçbir şeyi görmez; O, varlıkları ancak bilir. Öyleyse burada idrak ile kastedilen mana ancak ilim, yani bilmektir. Dolayısıyla onlara göre bu âyetin anlamı, "Yüce Allah gözleri bilir, gözler ise Yüce Allah'ı bilmez" şeklinde olur. Bu durumda Bağdat Mu'tezilesi açısından da bu âyetin rü'yetullahın reddi için delil teşkil etmesi söz konusu olamaz.[52]

Bâkıllânî, bu iddiaya karşı ortaya koyduğu diğer bir itirazda, âyette geçen "idrak" kelimesinin anlamına odaklanmıştır. Bâkıllânî'ye göre bu âyette rü'yetullah konusu ile ilgili herhangi bir

49 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 176; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 305.
50 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 176-177; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 306.
51 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 168.
52 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 176-177; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 306.

delil yoktur. Çünkü Yüce Allah, bu âyette "gözler O'nu göremez" dememiş, "gözler O'nu idrak edemez"[53] demiştir. Bilindiği üzere idrak etmek, görmekten daha kapsamlı bir manayı ifade eder. Çünkü idrak, bir şeyi bütün yönleriyle kuşatmak demektir. Oysa Yüce Allah, yönlerinin bulunmasıyla veya herhangi bir yönde bulunmakla nitelendirilemez. Buradan hareketle Yüce Allah'ın idrak edilemediği, ama görülmesinin mümkün olduğu anlaşılır.[54]

Bâkıllânî'ye göre buradaki durum, Yüce Allah'ın, melun Firavun'la ilgili olarak bildirdiği şu söze benzemektedir: "boğulma gerçeği Firavun'u her tarafından kuşatınca… (حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ)"[55] Bu âyette geçen "idrak" kelimesi, kuşatmak manasında anlaşılmalıdır. Çünkü suda boğulmak, görülmekle değil, ancak kuşatılmakla nitelendirilir. Mü'min kişi de tıpkı bunun gibi Rabbini görmeyle nitelendirilebilir ama O'nu tam olarak kuşatıp idrak etmeyle nitelendirilemez. Yine buradaki durum tıpkı bizim "Rabbimizi biliyoruz" diyebilmemize rağmen, "Rabbimizi çepeçevre kuşatıyoruz" diyememize benzer. Buna göre nasıl ki kuşatmak, bilmekten daha kapsamlı bir anlam ifade ediyorsa, aynı şekilde idrak etmek de görmekten daha kapsamlı bir anlam ifade etmektedir.[56]

Bâkıllânî, bu âyetin anlaşılmasıyla ilgili olarak, Kur'an'da yer alan herhangi bir âyetin parçacı bir yaklaşımla ele alınmaması gerektiği hususuna da vurgu yapmaktadır. Ona göre herhangi bir konuda Allah'ın murâdının tespit edilebilmesi için birbiriyle ilişkili olan nasların birlikte değerlendirilmesi ve uzlaştırılması gerekir. Örneğin Yüce Allah bir âyetinde "bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur"[57] derken, başka bir âyetinde de "onların bilgisi Allah'ı kuşatamaz"[58] buyurmaktadır. Burada bir yandan Allah'ı bilmek emredilirken bir yandan da insanların Allah'ı gereğince bilemeyecekleri söylenmektedir. Yine Yüce Allah bir âyetinde "oysa o gün bir kısım yüzler rablerine

53 el-En'âm 6/103.

54 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 177. Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 126-127; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idi akâidi ehli's-sünne ve'l-cema'a*, ed. Fevkıyye Hüseyin Mahmud (Mısır: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enba' ve'n-Neşr, 1965), 103-104.

55 Yunus 10/90.

56 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 177.

57 Muhammed 47/19.

58 Tâhâ 20/110.

bakarak mutlulukla parıldayacaktır"[59] derken, başka bir âyetinde "gözler O'nu idrak edemez"[60] şeklinde buyurmaktadır. Burada da ilk bakışta bir tezat var gibi görünmektedir. Bâkıllânî'ye göre bunun gibi durumlarda âyetleri birlikte değerlendirip bir uzlaştırma yolu aranmalıdır. Nitekim yukarıda aktarılan ve birbirleriyle çelişiyor gibi görülen bu âyetlerin de birlikte değerlendirilip uzlaştırılabileceğini ve bu yolla şöyle bir manaya ulaşılabileceğini ifade etmektedir: "Allah bilinendir ama kuşatılan değildir; görülendir ama idrak edilen değildir."[61]

Bâkıllânî'ye göre "gözler O'nu idrak edemez"[62] âyeti ile "oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır"[63] âyetini uzlaştırmanın başka bir yolu daha vardır. Bu yol, dünyada iken Allah'ın idrak edilemeyeceği ama ahirette O'nun görüleceği şeklindedir. Buna göre bu iki âyetten hareketle şöyle bir yargıya ulaşmak mümkün olur: "Ahirette Yüce Allah'ı idrak etmek mümkün olmakla birlikte, dünyada iken gözler O'nu idrak edemez." Böyle bir yaklaşımla ele alındığında hem bu iki âyetin birbiriyle tezat oluşturmadığı ortaya konulmuş hem de Allah'ın ahirette görüleceği iddiası kanıtlanmış olmaktadır.[64]

Bâkıllânî'ye göre, "gözler O'nu idrak edemez"[65] âyetiyle ilgili başka bir açıklama, bu âyette kastedilenlerin mü'minler değil, kâfirler olduğu şeklindedir. Buna göre Allah'ı idrak edemeyecek olan gözler, mü'minlerin gözleri değil, kâfirlerin gözleridir. Çünkü ona göre Yüce Allah'ın "oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır"[66] âyeti ile "gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır"[67] âyeti ancak bu şekilde uzlaştırılabilir. Nitekim perde denilen şey mü'minler için değil kâfirler için olunca, aynı şekilde rü'yet de kâfirler için değil, mü'minler için söz konusu olmuş olur.[68]

59 el-Kıyâmet 75/22-23.
60 el-En'âm 6/103.
61 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 177.
62 el-En'âm 6/103.
63 el-Kıyâmet 75/22-23.
64 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 177.
65 el-En'âm 6/103.
66 el-Kıyâmet 75/22-23.
67 el-Mutaffifin 83/15.
68 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 177-178.

Bâkıllânî, bu âyet ile ilgili diğer bir açıklamanın da maddî âlem ile ahiret âlemi arasındaki fark üzerinden ortaya konulabileceğini ifade etmektedir. Bu açıklamaya göre yaratılmışların gözleri dünyada da ahirette de Allah'ı idrak edemez. Çünkü bu gözler son bulmak üzere yaratılmıştır. Ahirette mü'minlerin Allah'ı görmeleri için onlara mevcut gözlerinden farklı bir göz yaratılabilir. Bu göz, yok olup gitmeyecek ve bâki olacak bir göz olur. Böylece bâki olan göz, bâki olan Allah'ı görebilir.[69]

Bâkıllânî'ye göre "gözler O'nu idrak edemez. O ise gözleri idrak eder"[70] âyetinin, "Gözler, Allah'ı herhangi bir yönde idrak etmezler veya onu bir cisim, bir biçim, bir mekânda yer tutmuş ya da bir şeyin içine hulul etmiş olarak idrak etmezler. Ama Allah, gözleri, bütün bu sıfatlar üzere idrak eder" şeklinde yorumlanması da mümkündür. Böyle bir vurgunun amacı, Hıristiyanları, Müşebbiheyi veya Yüce Allah'ı O'nun şânına lâyık olmayan herhangi bir sıfatla nitelendiren kişinin görüşünü reddetmektir.[71]

Gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini ifade eden âyet ile ilgili olarak Bâkıllânî'nin ortaya koyduğu bu yorumlar, bu âyet üzerinden rü'yetullahın reddedilmesinin isabetli olmayacağı hissini uyandırabilecek bir nitelikte görülmektedir. Bu yorumlar içerisinden özellikle idrâkın, rü'yetten daha kapsamlı olduğu şeklindeki görüş, dil ve mantık açısından ikna edici bir etkiye sahip gibi görünmektedir. Dolayısıyla rü'yetullahı reddedenlerin bu âyet üzerinden görüşlerini delillendirmeye çalışmaları, onlara sağlam bir temel sunmamaktadır.

2.2. İsrailoğullarının Allah'ı Görme Taleplerinin Reddedilmesi (en-Nisâ 4/153)

Rü'yetullahı reddedenlerin delillerinden biri de İsrâiloğullarının Hz. Musa'dan Allah'ı görmeyi talep ettiklerini ve bu taleplerinin Allah tarafından reddedildiğini haber veren âyettir. Yüce Allah bu âyette meâlen şöyle buyurmuştur: "*Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişler, 'Bize Allah'ı apaçık göster' demişlerdi de bu haksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı.*"[72] Bâkıllânî'nin ifade

[69] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 178.
[70] el-En'âm 6/103.
[71] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 178.
[72] en-Nisâ 4/153.

ettiğine göre rü'yetullahı reddedenler, bu âyette Allah'ı görmek isteyenlerin bu isteklerinin reddedilmesini ve üstüne bir de cezalandırılmalarını, O'nun görülemeyeceğine dair açık bir delil olarak değerlendirmişlerdir.[73]

Bâkıllânî'ye göre bu âyet, rü'yetullahı reddedenleri destekleyen bir delil değildir. Çünkü Yüce Allah İsrailoğullarının bu talebini rü'yetullahın imkânsız olması sebebiyle reddetmemiştir. Allah'ın, onların talebini reddetmesi ve onları cezalandırması, onların inatçılık ederek pervasız bir tutum sergilemeleri sebebiyledir. Nitekim Yüce Allah onların gökten bir kitap indirilmesi şeklindeki taleplerini de kabul etmemiştir. Mâlumdur ki gökten kitap indirilmesi imkânsız bir iş değildir. Aslında Peygamberimizin (as) muhatapları da büyüklendikleri, inatçılık ettikleri ve kendisinin peygamberliği konusunda insanları şüpheye düşürmeye çalıştıkları için inkâr etmişlerdir. Tıpkı burada Peygamberimizin (as) muhatapları için söz konusu olduğu gibi İsrailoğullarının bu isteklerinin reddedilmesi de bu işin imkânsız olması sebebiyle değil, onların inatçılıkları sebebiyledir.[74]

Kureyşlilerin Peygamberimizden (as) taleplerini konu alan başka bir âyet de buradaki açıklamayı desteklemektedir. Bu âyette bildirildiğine göre Kureyşliler şöyle söylemişlerdir: "Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça, senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmadıkça veya sen göğe çıkmadıkça asla sana inanmayacağız."[75] Bu âyette sayılanların hepsi aklen mümkün olan işlerdir. Ancak Yüce Allah onların bu taleplerini de reddetmiş, inatçılık yapıp yalanlamak tarzında bir talep olması bakımından onların bu isteklerini dikkate almamıştır. Aynı şekilde onların Hz. Musa'dan (as) rablerini görmeyi talep etmeleri de böyle inat etme tarzında bir talep olduğu için Yüce Allah onların bu isteğini reddetmiştir. Dolayısıyla bu âyet üzerinden rü'yetullahın imkânsız olduğunun kanıtlanması mümkün değildir.[76]

Literatüre bakıldığında Mu'tezile'nin, bu âyete dayanarak Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu ileri sürdüğünü görmek mümkündür. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr bu âyette Allah'ı görmeyi talep edenin Hz. Musa değil, onun kavmi olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle Allah'ı görmeyi istemenin aslında Kur'ân'da

73 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 178; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 309-310.
74 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 178; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 309-310.
75 el-İsrâ 17/90-93.
76 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 179; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 309-311.

cüretkârlık olarak değerlendirildiğine işaret etmektedir. İki âyet ile de bu düşüncesini desteklemektedir. Bunların ilki, "Hani, Ey Mûsâ! Bize Allah'ı açıkça göstermedikçe sana asla inanmayacağız, demiştiniz"[77] meâlindeki âyet; ikincisi de "İçimizden, câhillerin işledikleri yüzünden bizi helâk eder misin?"[78] meâlindeki âyettir. Bu âyetler göstermektedir ki bu istek Hz. Musa'nın isteği değildir ve buradan doğan günah da onun günahı değildir. Yıldırım ile cezalandırma hususuna gelince Kâdî Abdülcebbâr'a göre yıldırım düşmesi, Allah'ı görmeyi talep etmenin vahametinin karşılığı olarak gelen bir ceza değildir. Bu olay, musibet türünden kullara gönderilen diğer imtihanlar gibi sıradan bir sınamadan ibarettir.[79]

Olay örgüsü kapsamında değerlendirildiğinde Kâdî Abdülcebbâr'ın bu yorumlarının isabetli olmadığını ifade etmek mümkündür. Nitekim ilk olarak her ne kadar kavmi talep etmiş olsa da Hz. Musa da Allah'ı görme talebini O'na arz etmekten imtina etmemiştir. İkinci olarak, âyetteki sıralamadan hareketle yıldırım hadisesinin herhangi bir imtihan olmadığı ve bunun aksine Allah'ı görme talebinin karşılığında onların maruz kaldığı belirgin bir ceza olduğu rahatça anlaşılacak bir açıklıktadır. Bu hususlardan dolayı Kâdî Abdülcebbâr'ın buradaki yorumlarının uygun olmadığını, bunun karşısında Bâkıllânî'nin bu âyete yaklaşımının daha tutarlı bir görünüm arz ettiğini ifade etmek mümkündür.

2.3. Hz. Musa'ya "Beni Asla Göremeyeceksin" Şeklinde Vahyedilmesi (el-A'râf 7/143)

Kur'ân'da bildirildiğine göre Hz. Musa, "Rabbim, bana kendini göster, sana bakayım" şeklinde bir talep ile Yüce Allah'ı görmek istemiş, Yüce Allah ise bu talebe cevap olarak Hz. Musa'ya "Beni asla göremeyeceksin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durursa, o zaman beni görebilirsin" şeklinde cevap vermiştir. Bunun ardından meydana gelen hadise ise Kur'ân'da şöyle ifade edilmiştir: "Rabbi dağa tecelli edince, onu paramparça ediverdi."[80]

Bu âyet, rü'yetullahı reddedenler tarafından Allah'ın asla görülemeyeceğinin delili olarak ileri sürülmüş ve onun, iki açıdan

77 el-Bakara 2/55.
78 El-A'râf 7/155.
79 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 263-264.
80 el-A'râf 7/143.

rü'yetullahın reddine delâlet ettiği ifade edilmiştir.[81] Bunların ilki, âyette yer alan "لَنْ تَرَانِي (beni asla göremeyeceksin)" ifadesidir. Nitekim bu ibaredeki olumsuzluğu ifade etmek üzere kullanılan "لن" edatı, ebedilik anlamını içermektedir. Allah Teâla'nın, kendisinin görülemeyeceğini ifade ederken bu edatı kullanması, O'nun görülmesinin hiçbir zaman ve hiçbir koşulda gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.[82]

Rü'yetullahı reddedenlere göre, bu âyetin, rü'yetullahın imkânsızlığına delâlet eden ikinci yönü ise Allah'ın görülmesinin, dağın yerinde durması şartına bağlanmış olmasıdır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre âyette söz konusu edilen şart, dağın hareketli iken yerinde durması şeklinde bir anlamda olup, çelişik bir durumu ifade eder. Buna göre aslında bu ifadeyle kastedilen mana, tıpkı "onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremezler"[83] âyetindeki mana gibidir. Yani bu ifade ile bu işin asla gerçekleşemeyeceği mecaz bir anlatımla ifade edilmiştir.[84]

Bâkıllânî bu hususların ikisine de değinmekte ve söz konusu delilleri geçersiz kılacak açıklamalar yapmaktadır. Birinci hususla ilgili olarak verdiği cevap, bu âyetin rü'yetullahı mutlak olarak imkânsız kılmayacağı çerçevesinde şekillenmektedir. Çünkü Bâkıllânî'ye göre "sen beni asla göremezsin" cümlesi, rü'yetin imkânsız olduğunu değil, bu talep esnasında veya dünyada gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.[85] Nitekim eğer bu cümle ile rü'yetin mutlak anlamda imkânsız olduğu kastedilmiş olsaydı, Yüce Allah bu cümleyi böyle söylemezdi. Bunun yerine, "beni görmen asla mümkün değildir" şeklinde bir cümle kullanırdı. Ayrıca ona göre "ebediyyen" kelimesiyle birlikte kullanılsa bile, Arapça'daki "لن (len)" harfi, rü'yetin dünyada ve ahirette mümkün olmamasını gerektirmez. Nitekim Yüce Allah Yahudiler hakkında, "Kendi elleriyle yapıp ettikleri işler sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir."[86] şeklinde buyurmuştur. Yani bu âyete göre İsrailoğulları asla ölümü temenni etmeyeceklerdir. Bu ifade onların dünyada da ahirette de ölmeyi temenni etmeyeceklerini gerektirmez. Çünkü Yüce Allah şu sözüyle onların

81 Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", 74.
82 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 264-265.
83 el-A'râf 7/40.
84 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 265.
85 Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 306-307.
86 el-Bakara 2/95.

cehennemde iken ölmeyi temenni edeceklerini haber vermektedir: "Ey Mâlik, rabbin bizim işimizi bitirsin! diyecekler."[87] Burada bu cehennemliklerin kastettikleri şey, ölümdür. Arapça'daki "لن (len)" harfi, kendisine "ابد (ebed)" kelimesinin bitişmesine rağmen kendisinden bahsedilen şeyin dünyada ve ahirette olmayacağını gerektirmediğine göre, âyette geçen "لن (len)" harfine, "ابد (ebed)" kelimesi bile eklenmemişken bu harfin ahiretteki imkânsızlığı gerektireceğinin düşünülmesi doğru olmayacaktır.[88]

Her ne kadar bu açıklama isabetli görünse de Bâkıllânî açısından burada bir tutarsızlık olduğunu ifade edenler de olmuştur.[89] Nitekim ona göre miraç gecesinde Peygamberimiz (as) Yüce Allah'ı baş gözüyle görmüştür.[90] Ancak şunu ifade etmek gerekir ki miraç hadisesinin Peygamberimiz (as) hayattayken gerçekleşmiş olması, bu olayın kesin olarak dünyada gerçekleştiğini ifade etmek için yeterli değildir. Nitekim bu olay, bizlerin nasıl ve nerede gerçekleştiğini tam olarak bilmediğimiz bir sır hüviyetindedir. Bundan dolayı Bâkıllânî'nin bu görüşünün doğrudan tutarsızlık olarak nitelendirilmesi, kanaatimizce isabetli bir yaklaşım olmayacaktır.

İkinci hususla ilgili olarak Bâkıllânî'nin yaptığı açıklama ise Kâdî Abdülcebbâr'ın mecaz anlama odaklanan yaklaşımının aksine, gerçek anlama odaklanmaktadır. Bâkıllânî'ye göre Yüce Allah bu âyette rü'yetin gerçekleşmesini aklen mümkün olan bir işe bağlamıştır. Eğer rü'yet imkânsız olsaydı, Yüce Allah onun gerçekleşmesini mümkün olan bir işe bağlamazdı. Gerçekleşmesi mümkün olan bu iş, dağın yerinde durmasıdır. Dağın yerinde durması mümkün işler kategorisinde bulunduğuna göre buradan hareketle rü'yetin de caiz olduğu sonucuna ulaşılır.[91]

2.4. Hz. Musa'nın Allah'ı Görmeyi İstemesinden Dolayı Tövbe Etmesi

Kur'ân'da bildirildiğine göre Hz. Musa (as) Yüce Allah'ı görmeyi istemiş, bu talebinin ardından dağ paramparça olmuş ve bu olayın dehşetiyle bayılıp düşmüştür. Ayılıp kendine gelince "sana tövbe

87 ez-Zuhruf 43/77.
88 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 172.
89 Cağfer Karadaş, *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 128.
90 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 170.
91 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 173.

ettim ey rabbim!"[92] demiştir. Rü'yetullahı reddedenlere göre Hz. Musa'nın (as) bu tövbesi rü'yetullahın imkânsızlığına işaret eden bir delildir. Nitekim tövbe etmek, ancak bir hata işlemekten dolayı olur. Hz. Musa (as) da rü'yeti talep etmesinden dolayı hata ettiğini anlamış ve bundan dolayı tövbe etmiştir.[93]

Bâkıllânî'ye göre bu iddiaya birkaç şekilde cevap verilebilir. Bu cevaplardan biri, buradaki tövbenin Allah'ı görmeyi isteme fiiline mahsus bir bağışlanma talebi olmadığı şeklindedir. Buna göre Hz. Musa (as) dağın paramparça kılınması karşısında korku halindeki herhangi bir insanın söylediği gibi "sana tövbe ettim"[94] demiştir. Bu durum tıpkı içimizden birinin şiddetli bir gök gürültüsü duyduğu, koyu bir karanlık gördüğü veya korkunç bir durumla karşılaştığı esnada tövbe ve istiğfara sığınmasına benzemektedir. Yahut Hz. Musa (as), aldığı olumsuz karşılıktan dolayı korkuya kapılmış ve tövbe edilecek bir günahı bulunmadığı halde tövbe etmiştir.[95]

Bâkıllânî'nin bu iddiaya yönelik başka bir cevabı da Hz. Musa'nın (as), Allah'ı görmeyi talep ettiği esnada, onu kaplayan sıkıntı sebebiyle "sana tövbe ettim"[96] cümlesini dile getirdiği şeklindedir. Bu durum, bizden birinin bir deniz yolculuğunda çektiği sıkıntılardan dolayı "bir daha denize açılmaktan tövbe ettim" demesine benzer. Ona göre Hz. Musa (as), haddini aşıp cüretkârlık yaptığını düşünmesi veya Yüce Allah'ın ahiret için murâd ettiği bir nimeti dünyada elde etmeye çalışmış olmasından dolayı duyduğu mahcubiyetin bir ifadesi olarak da tövbe etmiş olabilir.[97]

Mu'tezilî düşünürler bu âyetteki tövbe hadisesine Bâkıllânî'nin ifade ettiğinden farklı bir biçimde yaklaşmışlardır. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr ve diğer bir Mu'tezilî düşünür olan İbnü'l-Melâhimî, muhtemelen bir peygamberin Allah'ı görmeyi istemesinin, rü'yetullahın reddi düşüncesine zarar vereceğinden endişe duyarak buradaki tövbenin Allah'ı görme isteğiyle ilgili olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Hz. Musa'nın tövbe etmesinin sebebi, Allah'ı görmeyi

92 el-A'râf 7/143.
93 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 173; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 307.
94 el-A'râf 7/143.
95 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 173; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 307.
96 el-A'râf 7/143.
97 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 174; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 307-308.

dilemiş olması değil, kavminin isteğini, Allah'tan bu konuda izin almadan O'na arz etmiş olmasıdır.[98]

Burada farklı çekincelerle rü'yetullahı hem kabul eden tarafın hem de reddeden tarafın tövbe hadisesini Allah'ı görmeyi talep etmekle ilişkilendirmekten sakındıkları görülmektedir. Açıkçası bu noktada her iki ekolün de savunmacı bir yaklaşımla hareket ettikleri ve bundan dolayı bağlamdan uzaklaştıkları söylenebilir. Nitekim ilk bakışta bu âyette vurgulanan hususun Allah'ı görme talebi olduğu ve tövbenin de bu taleple ilişkili olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Ancak öyle görünmektedir ki her iki yaklaşımın müellifleri de mezhebî muhafazakarlık tavrı çerçevesinde bağlam dışına doğru savrulmuşlardır. Böyle bir tutum konjonktürel olarak anlamlı görülebilirse de nesnel bilim anlayışı açısından eleştiriye açık bir görünüm arz etmektedir.

2.5. Hz. Aişe'nin Rü'yetullahı Nefyeden Rivayeti

Rü'yetullahı reddedenler, Allah'ın ahirette görüleceğine ilişkin olarak sahabe icmâsının bulunmamasını, rü'yetullahın reddi için bir delil olarak değerlendirmiştir. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr bu konuyla ilgili olarak Hz. Ali (ra) ve önde gelen diğer sahabilerden Allah'ın görülmesini reddeden pek çok rivayet geldiğini bildirmiştir. Özellikle de Hz. Ali'nin (ra) hutbelerinde rü'yetin Allah'tan nefyedildiğini vurgulayan birçok ibarenin bulunduğunu söylemiştir.[99]

Kâdî Abdülcebbâr, rü'yetullahın imkânını nefyeden rivayetlerden birini doğrudan aktarmıştır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber (as), "Muhammed Rabbini gördü" sözünü duyduğunda, "bu sözden dolayı tüylerim diken diken oldu" demiş ve bu ifadeyi üç kere tekrar ettikten sonra şöyle söylemiştir: "Kim, Muhammed'in, rabbini gördüğünü iddia ederse, Allah'a büyük bir iftirada bulunmuş olur." Ayrıca bu sözü söyledikten sonra Hz. Peygamberin (as), "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir."[100] meâlindeki âyeti okuduğu bildirilmiştir.[101]

---

98 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 263-264; Mehmet Fatih Özerol, "Mutezile Kelâmcısı İbnü'l-Melâhimî'ye Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi (Rü'yetullah)", (2020), 185.

99 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 267-268.

100 eş-Şûrâ 42/51.

101 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh*, ed. 'Izzuddîn Dali vd. (Beyrut:

Bâkıllânî, farklı bir biçimde aktarılmış olsa da aynı manayı yansıtan benzer bir rivayeti ele alıp incelemiştir. Bâkıllânî'nin aktardığı haliyle, ilgili rivayette geçen bu sözler Hz. Peygambere (as) değil, Hz. Aişe'ye aittir ve ilgili rivayet şöyledir: Hz. Aişe'nin (ra) kız kardeşinin oğlu Abdullah b. Zübeyr, Hz. Aişe'ye (ra), "anneciğim, Muhammed (as) Rabbini gördü mü?" diye sormuş, Hz. Aişe (ra) bu soruya, "Ey kız kardeşimin oğlu, senin bu sorunla tüylerim diken diken oldu" şeklinde cevap vermiştir. Bu cevabın ardından da "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir"[102] âyetini okumuştur.[103]

Bâkıllânî, rü'yetullahın reddi için bu rivayeti delil olarak ileri sürenlerin, bu rivayet üzerinden şöyle bir iddiada bulunduklarını aktarmaktadır: "Bu haberde bizim görüşümüze delil olan nokta, Hz. Aişe'nin bu sözü büyük bir cüretkârlık olarak değerlendirmesi ve Yüce Allah'ın görülmesinin söz konusu olmadığını belirtmesidir. Bu da bize, Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu göstermektedir."[104] Bâkıllânî, bu rivayet üzerinden Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu iddia edenlere karşı birkaç şekilde cevap verilebileceğini söylemiştir.

Bâkıllânî prensip olarak İslam ümmetinin ve âlimlerin icmâsının hüccet teşkil ettiği kanaatinde olup,[105] ona göre rü'yetullah konusundaki sahabe icmâsı, rü'yetullahın başlıca delillerindendir. Yukarıdaki rivâyetin ise bu icmâyı bozan bir etkisi yoktur. Nitekim Hz. Aişe (ra) bu cümleye karşı çıkarken Hz. Peygamber'in (as), rabbini görmesine değil, O'nu ne ile gördüğüne karşı çıkmıştır. Bu durumda Hz. Aişe'ye göre Peygamberimiz (as), Allah'ı baş gözüyle değil, kalbiyle görmüştür. Hz. Aişe dışındaki sahabilere göre ise Hz. Muhammed (as), rabbini hem kalple hem de baş gözüyle görmüştür. Böylece rü'yetin nasıl

Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), "Bed'u'l-halk", 7; "Tefsîr", 53; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, ed. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016), "Îmân", 287; Bu hadisle ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bakınız: Bünyamin Erul, "Eleştiren ve Eleştirilen Bir Sahabî Olarak Hz. Aişe", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/İDEKTA (Temmuz 2021), 58-59.

102 eş-Şûrâ 42/51.

103 Ebû Îsâ Muhammed Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996). "Tefsîru'l-Kur'ân", 7, (No: 3068).

104 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 179.

105 Taha Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkıllânî'nin Etkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (15 Aralık 2014), 7.

gerçekleştiği konusunda sahabiler arasında görüş birliğinin bulunmadığı ama Yüce Allah'ı görmenin mümkün olduğu konusunda onların icmâ ettikleri anlaşılmış olur. Öyleyse onlar, Yüce Allah'ın görüleceği konusunda icmâ etmiş, Peygamberimizin (as), Yüce Allah'ı ne ile gördüğü konusunda ise ayrılığa düşmüşlerdir.[106] Öyleyse bu rivayet karşı görüş sahiplerinin lehine değil, aleyhine delildir.

Bâkıllânî'ye göre bu itiraza yönelik olarak verilebilecek diğer bir cevap da Hz. Aişe'nin, Yüce Allah'ın görülmesini mutlak olarak inkâr etmediği, ancak dünyada iken göz organının görmesi suretiyle O'nun görülmesine karşı çıktığı şeklindedir. Bundan dolayıdır ki hem Peygamberimiz (as) hem Hz. Aişe'nin bizzat kendisi hem de diğer pek çok sahabi Yüce Allah'ın, "Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır"[107] âyetini tefsir ederken şöyle söylemişlerdir: "Buradaki 'fazlası' kelimesi ile kastedilen mana, cennette Yüce Allah'a bakmaktır." Bâkıllânî'ye göre bu yorum, merfû bir senetle Peygamberimizden (as) de rivayet edilmiştir. Böylece bahsi geçen rivayetin, karşı görüş sahipleri için bir delil teşkil etmediği anlaşılmış olur.[108]

Sonuç

Kelamcılar tarafından ortaya konulan görüşlerde aranan başlıca özellik, akla uygun ve nakille desteklenmiş olmaktır. Bu beklentiye paralel olarak her bir kelamcı bir yandan ortaya koyduğu görüşü aklî ve naklî delillerle desteklemeye çalışırken bir yandan da karşı görüş sahiplerinin söylemlerini ve bu söylemleri desteklemek üzere ileri sürdükleri delilleri geçersiz kılmaya odaklanmaktadır. Ehl-i sünnet'in öncü isimlerinden biri olan Bâkıllânî, bu yöntemi kullanarak kendi rü'yetullah görüşünü sağlam dayanaklarla ortaya koymaya çabalamış, karşı görüş sahiplerinin dayanaklarını da tek tek ele alarak bunların geçersizliğini kanıtlama gayretine girmiştir. Hazırladığımız bu çalışmada Allah'ın görülemeyeceğini iddia edenlerin delillerine yönelik olarak Bâkıllânî'nin geliştirdiği itirazlara yer verilmiştir.

Yapılan incelemeler sonucunda Allah'ın görülemeyeceğini iddia edenlerin aklî ve naklî delillerine karşı Bâkıllânî'nin de benzer argümanlarla karşı söylem geliştirdiği görülmüştür. Bu kapsamda Allah'ın görülemeyeceğini iddia edenlerin akla dayalı delillerinin, kendileri

106 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 180.
107 Yunus 10/26.
108 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 180.

tarafından aklî birer zorunluluk gibi sunulmaya çalışıldığı ancak bu delillerin aklî zorunluluk doğuracak bir mahiyete sahip olmadıklarının Bâkıllânî tarafından açığa çıkarıldığı kanaatine varılmıştır.

Allah'ın görülemeyeceğini iddia edenlerin nakli delillerinin de yine kendileri tarafından rü'yetullahın reddi için açık deliller olarak nitelendirildiği, ancak Bâkıllânî'nin değerlendirmeleri ile birlikte ele alındığında, bu delillerin de rü'yetullahın reddini gerektiren bir etkiye sahip olmadıklarının açığa çıkarıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Başlangıçta tayin edilen kapsam gerekçesiyle bu çalışmada rü'yetullahı reddedenlerin delillerine karşı olarak Ehl-i Sünnet'in itiraz gerekçeleri Bâkıllânî ekseninde ele alınmıştır. Ancak rü'yetullahın imkân ve hakikatini ortaya koymak üzere Bâkıllânî'nin kendi geliştirdiği deliller üzerinde durulmamıştır. Başka bir çalışmada bu hususun da ele alınmasının isabetli olacağı kanaatindeyiz. Buna ilave olarak deliller veya muhaliflerin argümanlarına itirazlar bağlamında benzer çalışmaların rü'yetullahı reddeden müellifler açısından da yapılabileceğini ifade etmeyi uygun görüyoruz.

Kaynakça

Bağdâdî, Abdülkāhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1. Basım, 1928.

Bâkıllânî, Kādî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikāduhû ve lâ yecûzu'l-cehlü bihî*. ed. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2000.

Bâkıllânî, Kādî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. ed. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, 1987.

Barlak, Muzaffer. *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş'arîler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. ed. 'Izzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd*. ed. Mahmud Yusuf Musa - Ali Abdülmun'im Abdülhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1950.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idi akâidi ehli's-sünne ve'l-cema'a*. ed. Fevkıyye Hüseyin Mahmud. Mısır: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enba' ve'n-Neşr, 1965.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Erul, Bünyamin. "Eleştiren ve Eleştirilen Bir Sahabî Olarak Hz. Aişe". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/İDEKTA (Temmuz 2021), 53-62. https://doi.org/10.18506/anemon.906846

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ty.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. ed. Hamude Gurabeh. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1. Basım, 2010.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikād*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. ed. Maurice Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927. https://katalog.isam.org.tr/yordam/?p=1&alan=kunyeDemirbasKN_str&q=0089219

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhîd ve'l-adl (rü'yetü'l-bâri)*. ed. M. Mustafa Hilmi - Ebü'l-Vefa Gânîmî. 20 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. ed. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Baskı., 1996.

Karadaş, Cağfer. *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Karahan, Abdülkadir. "Fuzûlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/240-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Korkmazgöz, Rıza. "Mâtürîdî Kelâmında Allah'ın Zâtının Mâhiyeti Tartışmaları Bağlamında Allah Hakkında Konuşmanın İmkânı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (31 Mart 2025), 643-678. https://doi.org/10.33415/daad.1589658

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.

Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 449-478.

Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (25 Aralık 2020), 47-104.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. ed. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.

Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bâkıllânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (15 Aralık 2014), 1-38.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Bahrü'l-kelâm*. ed. Muhammed es-Seyyid Bersîcî. Amman: Dâru'l-Feth, 2014.

Özerol, Mehmet Fatih. "Mutezile Kelâmcısı İbnü'l-Melâhimî'ye Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi (Rü'yetullah)".

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. ed. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâ-i'l-Kütübi'l-Arabî, 1963.

Pınar, Fatma. "Allah'ın Görülemeyeceği Görüşünün Temellendirilmesinde 'El-Muğnî' Örneği". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (15 Aralık 2019), 257-280.

Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Sâbûnî, Nûreddin. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fî usûli'd-dîn*. ed. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.

Taftazânî, Sadeddin. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*. ed. Ahmed Hicâzî Sakka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1988.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri". *Akademik Araştırmalar Dergisi* IV/15 (2002), 139-162.

Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdulcebbâr'ın Rü'yetullahın Reddine İlişkin Dayanakları". *Bilimname* 28/1 (2015), 201-245.

❁ ❁ ❁

MODERN DÖNEMLERDE HADİSE FARKLI YAKLAŞIMLAR: ELBÂNİ'NİN *FIKHU'S-SÎRE* ÖZELİNDE BÛTÎ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Tuğba ALTUNCU*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 04 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 10 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Altuncu, Tuğba. "Modern Dönemlerde Hadise Farklı Yaklaşımlar: Elbâni'nin *Fıkhu's-Sîre* Özelinde Bûtî'ye Yönelik Eleştirileri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1077-1107.

DOI: 10.33415/daad.1691559

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 04 May 2025, **Accepted:** 10 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Altuncu, Tuğba. "Different Approaches to Hadith in Modern Times: al-Albani's Critiques of al-Buti in the Context of Fiqh al-Siyrah". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1077-1107.

DOI: 10.33415/daad.1691559

❋ ❋ ❋

Öz

Şam tarih boyunca İslâmî ilimlerin her bir alanında kıymetli eserlerin neşvünemâ bulduğu, çok sayıda âlimin yetiştiği önemli bir bölgedir. Şehir bu özelliğini günümüze kadar muhafaza etmiş; yirminci yüzyılda Osmanlı Devleti işgal edilip parçalanma sürecine girdiğinde, dünyanın çeşitli bölgelerindeki Müslümanların dinî ilimleri öğrenmek ve yaşamak için sığındıkları bir merkez hâline gelmiştir. Farklı metodolojik yaklaşımlarıyla İslâm dünyasında dikkat çeken Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî (öl. 1999) ve Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî (öl. 2013) de çocuk yaşta Şam'a yerleşen, şehrin ilmî ve tarihî mirasından istifade eden önemli âlimlerdendir. Elbânî, selefî düşünceyi ve hadislerin sıhhatini merkeze alan bir bakış açısıyla dinin özüne dönülmesi gerektiğini savunurken, Bûtî, geleneksel Sünnî anlayışa ve Şâfiî fıkhına bağlı kalan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu

* Arş. Gör. Dr., Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tugba.altuncu@usak.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-1689-2088 / Res. Asist. Dr., Usak University, Faculty of Theology, tugba.altuncu@usak.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-1689-2088.

çalışma, son dönemde öne çıkan iki çağdaş âlim arasında vuku bulan ilmî tartışmaları, Elbânî'nin hadis temelli eleştirileri çerçevesinde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Aynı dönemlerde Şam'da yetişen bu iki âlimin yöntemsel farklılıkları ve aralarındaki tartışmalar ele alınacak; birbirleriyle olan münakaşalarına temas edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şam, Selefîlik, el-Elbânî, el-Bûtî, Fıkhu's-Sîre.

Different Approaches to Hadith in Modern Times: al-Albani's Critiques of al-Buti in the Context of Fiqh al-Siyrah

Extended Abstract

The 20th century was a period of profound intellectual and political upheaval in the Islamic world. During this time, many prominent figures emerged who contributed to the reconstruction of Islamic thought. Among them were Muhammad Nasir al-Din al-Albani and Muhammad Said Ramadan al-Bouti, two scholars who carried out their scholarly activities in Damascus. Although both lived in the same city, they were shaped by distinct intellectual traditions and approached the challenges facing the Muslim ummah from different perspectives. The debates between them represent not merely a scholarly disagreement but also serve as paradigmatic illustrations of the orientations and crises within modern Islamic thought.

Al-Albani, adopting a Salafi framework, advocated a direct return to Islam's foundational sources, the Qur'an and authentic hadiths. He rejected the binding authority of the madhahib, emphasizing instead individual ijtihad in jurisprudential matters. In his view, the madhahib, over time, had overshadowed the Qur'an and Sunnah, obstructing direct access to religious rulings and stifling both ijtihad and the production of knowledge. He was particularly critical of the absolutist adherence to the schools, arguing that a vibrant and dynamic religious understanding grounded in authentic prophetic tradition was essential for the renewal of the ummah.

Conversely, al-Bouti championed traditional Sunni thought, maintaining that the four madhahib of Ahl al-Sunnah emerged as historical, scholarly, and social necessities. He underscored their role in preserving the religious legacy of the ummah in a systematic and coherent manner. According to him, it is neither feasible nor prudent for every individual to derive legal rulings directly from the Qur'an and Sunnah, as this would lead to interpretive chaos and individual error. Thus, madhahib should be viewed as authoritative scholarly frameworks that ensure reliable religious practice. From al-Bouti's perspective, anti-madhhabism is not only epistemologically flawed but also constitutes a dangerous innovation threatening the unity of the Muslim community.

The debate between these two scholars extended beyond the issue of legal schools and touched upon broader themes such as Salafism and religious authority. While al-Albani described Salafism as a call to revive the authentic Sunnah, al-Bouti contended that modern Salafism had morphed into a reductionist and exclusionary ideology, disconnected from historical context and detrimental to both communal unity and the Islamic intellectual heritage. He regarded modern Salafi discourse, especially its emphasis on bid'ah and takfir, as a political tool that infiltrated post-colonial Muslim societies, serving divisive and ideological purposes.

These ideological divergences came to public attention in a formal debate held at al-Bouti's residence in 1969, focusing primarily on issues such as madhab adherence, ijtihad, and taqlid. Over time, however, the debate escalated beyond scholarly discourse, marked by mutual accusations and increasingly severe criticisms. Al-Albani launched numerous written critiques against al-Bouti's well-known work Fiqh al-Siyrah, focusing particularly on errors in hadith authentication, the inclusion of unverified or fabricated narrations, and the use of isnad-less material. According to al-Albani, al-Bouti lacked the necessary expertise in hadith methodology to authoritatively contribute to the field, which led to serious methodological shortcomings.

Al-Bouti, in turn, responded only briefly to these criticisms in the preface to the second edition of Fiqh al-Siyrah, while also clarifying and reinforcing his objections to the Salafi paradigm. In his view, the science of hadith cannot be treated in isolation from other Islamic disciplines such as fiqh, usul al-fiqh, and history. A purely literalist reading of hadith, he argued, overlooks the ethical, historical, and jurisprudential dimensions of religion.

Equally significant as the scholarly dimension of this conflict is its socio-political context. While al-Albani's Salafism became associated with opposition to the regime, al-Bouti's stance eventually aligned with the Baathist Assad government in Syria. This alignment imbued the intellectual dispute with political undertones and led to the symbolic appropriation of each scholar by opposing ideological camps.

In conclusion, the debates between al-Albani and al-Bouti illuminate the multilayered nature of key issues in contemporary Islamic thought, such as knowledge production, religious authority, the role of legal schools, Salafism, and the understanding of Sunnah. These disagreements should not be viewed solely as personal or methodological conflicts between two scholars, but as indicative of broader paradigmatic tensions that continue to shape the trajectory of Islamic intellectual discourse in the modern era. As such, their exchange offers a valuable lens through which to examine both the internal dynamics of Islamic sciences and the ways in which these disciplines are being reconfigured in response to the challenges of modernity.

Keywords: Hadith, Damascus, Salafism, al-Albani, al-Bouti, Fiqh al-Siyrah.

Giriş

İslâm dininin temel kaynaklarından biri olan hadis ilmi, tarih boyunca birbirinden farklı metodolojik yaklaşımlara konu olmuştur. Hadisin söylendiği "an"dan günümüze gelinceye dek geçirdiği yolculukta, hadislerin tespiti, sıhhati, anlaşılması, yorumlanması, değeri yahut fıkhî hükümlere kaynaklığı noktasında farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Özellikle hadis tarihinin son döneminde gerek Batı'da yapılan oryantalistik çalışmalar, gerekse İslâm dünyasındaki hadis merkezli tartışmalar, rivâyet geleneğine yönelik sorgulamaların artmasına zemin hazırlamıştır. İslâm dünyasının yaşadığı siyasal kayıplar, toplumsal çözülmeler, sosyal yapının bozulması pek çok

problemi de beraberinde getirmiş ancak bu sorunların çözümünde bir taraftan hadisin tamamen reddedilmesi gerektiğini savunan diğer taraftan hadislerin zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalınması görüşünde olan çeşitli düşünce akımları toplumu etkilemeye başlamıştır. Böylece rivâyet ilmi, bu iki uç arasındaki geniş yelpazede, hem entelektüel hem de toplumsal düzlemde yeniden şekillenen çeşitli tartışmaların merkezinde yer almıştır. Farklı yaklaşımlarıyla son döneme tesir eden en önemli isimlerin başında Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî[1] ve Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî[2] gelmektedir.

[1] Elbânî 1914 yılında, Arnavutluk'un İşkodra şehrinde dünyaya gelmiştir. Arnavutluk'ta yaşanan siyâsî olaylar nedeniyle ailesiyle birlikte çocuk yaşta Şam'a yerleşen Elbânî, Hanefî alimi olan babası Nuh Necâtî'den geleneksel Hanefî eğitimi almasına rağmen, gençlik yıllarında Reşid Rızâ'nın yazılarından etkilenerek selefî düşünceye meyletmiştir. Meslek olarak saat tamirciliği ile uğraşan Elbânî, geri kalan tüm vaktini kütüphanelerde hadis tahkiki ve tahrici çalışmalarına ayırmıştır. Sahip olduğu ilmi birikim nedeniyle Medine İslam Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapması için davet edilmiş, çağdaş selefîliğin en etkili temsilcilerinden biri haline gelmiştir. 1999 yılında Ammân'da vefat etmiştir. Ayrıca bk. Muhammed el-Meczûb, *Ulemâ ve müfekkirûn araftühüm* (Riyâd: Dâru'ş-Şevâf, 1992), 287; İbrahim Hatiboğlu, "Nâsırüddin el-Elbânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/403; Abu Nâsir Ibrahim Abdul Rauf - Abu Maryam Muslim Ameen, *The Biography of Great Muhaddith Sheikh Muhammad Nasıruddin Al-Albani* (Riyad: Darussalam, 2007), 18; Ömer Ebû Bekir, *el-İmâm el-müceddid el-allâme el-muhaddis Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî* (Ammân: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.), 9; İbrahim Hatiboğlu, "Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 219; İbrahim Muhammed el-Uley, *Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî muhaddisu'l-asr ve nâsiru's-sünne* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2001), 17-18; Muhammed İbrahim eş-Şeybânî, *Hayâtu'l-Elbânî ve asâruhu ve senâu'l-ulemâi aleyh* (Kahire: Mektebetü's-Sedâvî, 1987), 1/58.

[2] Bûtî 1929'da Şırnak'ın Güçlükonak ilçesinde doğmuş, küçük yaşta ailesiyle birlikte Şam'a yerleşmiştir. Babası Molla Ramazan'ın etkisinde kalarak tasavvufî ve Şafiî gelenek içinde yetişmiş; hem geleneksel ilim havzasından hem de akademik kurumlardan beslenen bir kimlik inşa etmiştir. Tevcîhü'l-İslâmî'deki eğitimin ardından Ezher'de şeriat tahsili almıştır. Doktorasını tamamladıktan sonra Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde uzun yıllar öğretim üyeliği ve dekanlık yapmıştır. Eşarî-Şafiî çizgisinde mezhep geleneğini savunarak dinî miras ile modern problemleri uzlaştırmaya çalışmış ve toplum içerisinde etkili bir âlim olarak konumlandırılmıştır. Rejimle kurduğu yakın ilişkiler ise ilmî şahsiyetine yönelik çeşitli tartışmalara neden olmuştur. 2013 yılında uğradığı bir silahlı saldırı sonucunda Şam'da vefat etmiştir. Ayrıca bk. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Babam Molla Ramazan el-Bûtî Hayatı Düşünceleri Mücadelesi*, çev. Abdulhadi Timurtaş (İstanbul: Kent Yayınları, 2007), 50-51; Hişâm Uleyvân - Fâdî el-Ğavvuş, *el-Bûtî ed-da'vetü ve'l-cihâdu ve'l-İslâmu's-siyâsî* (Beyrût: Merkezu'l-Hadârati'l li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2012), 15; Bayram Pehlivan, "Bûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/221; Mahsum Aslan, "Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmi Kişiliği ve Fıkıhçılığı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 347-348.

Her iki âlimin de Osmanlı'nın dağılma sürecinde farklı topraklardan Şam'a göç etmiş ailelerin çocukları olarak yetişmeleri, bir yandan ailelerinden devraldıkları kültür mirasının değerlerini taşımak, diğer yandan da yerleştikleri topluma entegre olmanın zorluğunu yaşamalarına sebebiyet vermiştir. Çocukluk dönemleri, Fransızların Suriye'yi işgal etmesi ve bölgede bir manda hükümeti kurmaları nedeniyle bu yönetime karşı gelişen geleneksel İslâmî akımların, milliyetçi Arap hareketlerinin ve seküler unsurların verdiği mücadelelere tanıklık ederek geçmiştir. Siyasi istikrarsızlıklar, darbeler ve toplumsal çatışmalar Suriye'de güven ortamını derinden sarsmıştır. Hem Elbânî'nin hem de Bûtî'nin geniş kitlelere hitap eden ilim insanları olmalarına rağmen ajanlıkla suçlanmaları, farklı kesimlerce bir tehdit olarak görülmeleri ve her iki ismin de silahlı saldırıya uğramaları[3] bölgenin kaotik durumunu gözler önüne sermektedir. Bu durum, onları yalnızca ilmî kimlikleriyle değil, aynı zamanda siyâsî birer figür olarak da konumlandırıldıklarını göstermektedir. Bu yönleriyle sadece "ilim adamı" değil, aynı zamanda birer "fikrî lider" haline gelmişlerdir.

Suriye'de Bûtî ile selefî yaklaşımın[4] temsilcisi olan Elbânî arasında geçen tartışmalar ise yirminci yüzyılın en sert tartışmalarından birini teşkil etmektedir. Bir yanda, tarihsel tecrübeden süzülüp gelen dinî birikimi günümüzün toplumsal ve siyasal şartlarına uyarlayarak "geleneksel" olanı yeniden inşa etmeye çalışan bir anlayış; diğer yanda ise, İslâm'ı sonradan ortaya çıktığı iddia edilen unsurlardan arındırarak ilk nesillerin yaşantısına birebir dönmeyi savunan Selefî yaklaşım yer almaktadır. Bûtî'nin bu düşüncenin mihmandârı olarak tanınmasının en önemli sebeplerinden biri yirminci yüzyılın en meşhur selefîlik karşıtı eseri olan *es-Selefiyye: Merhaletün zemeniyye mübâreke lâ mezhebün İslamiyye*'yi kaleme almış ol-

[3] İsâm Mûsâ Hâdî, *Hayâtu'l-allâme el-Elbânî rahimehullâh teâlâ bi-kalemihi* (Ürdün: Mektebetü'l-İslamîyye, 1422), 20; Pehlivan, "Bûtî", EK-1/222.

[4] Selefîlik "Modernist" ve "Gelenekçi" Selefîlik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Modernist Selefîler Batı'nın ulaştığı ilmî seviye ve ahlâkı İslam'ın öngördüğü idealler olarak görmeleri nedeniyle Batı'yı örnek kabul etmektedirler. Gelenekçi selefîler ise İbn Teymiyye ve sonrasında XVIII. yüzyılın tecdîd hareketinden etkilenmişlerdir. Elbânî bu iki grup arasında gelenekçi selefîlerin temsil gücü yüksek en önemli ilim adamlarından biridir. Fatma Kızıl, "Hadis İlminde Modern Yaklaşımlar", *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar, 2023), 151.

masıdır.[5] Öte yandan bahse konu bu eser Elbânî'ye ve selefîliğe yönelik tenkitler içeren tek çalışma değildir.[6] Bûtî'nin yazılarıyla söylemleri dikkate alındığında onun mezhepsizliği bid'at olarak değerlendirdiği, "selef" kavramını yeniden yorumladığı ve görüşlerini bu iki tema üzerinde şekillendirdiği görülür.

Bu çalışma, modern dönemde öne çıkan iki önemli İslâm âlimi olan Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî'nin, Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî'ye yönelik metodolojik tenkidleri ele alınacaktır. Her iki âlimin eserleri, söyleşileri ve ilmî faaliyetleri temel alınarak yürütülen bu analizde; özellikle Elbânî'nin *Difâu ani'l-hadisi'n-nebevî, Silsiletü'l-ahâdisi'd-daîfa*, Bûtî'nin ise *Fıkhu's-sîre*, *el-La mezhebiyye* ve *es-Selefiyye* gibi eserleri üzerinden içerik karşılaştırması yapılmıştır.

1. Elbânî ve Bûtî Arasındaki Tartışmaların Zemini

Elbânî ve diğer selefî müelliflerin mezhep ve tasavvuf karşıtı söylemleri, geleneksel Sünnî anlayışa mensup ulemayı doğrudan hedef alan eleştiriler içermektedir. Bu yaklaşım, Bûtî'yi akademisyen kimliği nedeniyle özellikle modern dönemde giderek yaygınlık kazanan mezhepsizlik eğilimlerine karşı ilmî bir tutum almaya sevk etmiştir. Mescid-i Harâm Müderrisi olarak kendini tanıtan Muhammed Sultan el-Hucendî'nin selefî bir bakış açısıyla yazılan *"Müslüman Bir Kimsenin Dört Mezhepten Birini Takip Etmesi Gerekli midir"* başlıklı kırk sekiz sayfalık risâlesinden etkilenen öğrencisinin soruları karşısında bu risaledeki iddialara cevap vermeyi amaçladığı *"Mezhepsizlik İslâm Şeriatını Tehdit Eden En Tehlikeli Bid'attir"* eserini kaleme almış ve bu iddialara cevap vermeyi ilmî bir sorumluluk olarak addetmiştir.[7] Bûtî eserinde fıkıh usûlüne dayalı bir metodoloji olmaksızın doğrudan Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarma çabasının hem bireysel hem toplumsal düzeyde tehlikeli sonuçlar doğuracağına dikkat çekmektedir.

[5] Henri Lauziére, *The Making Of Salafism* (New York: Columbia University Press, 2015), 200; Farah el-Sharif, "The Rhetoric of Twentieth-Century Damascene Anti-Salafism", *Contemporary Levant* 5/2 (2020), 2.

[6] Nuran Sarıcı, *Nâsiruddin El-Elbânî'nin Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfa ve'l-Mevdûa İsimli Eserinde Metin Tenkidi Uygulamaları* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 29-31.

[7] Bk. Muhammed Sultân el-Ma'sûmî el-Hucendî, *Hediyyetü's-sultân ilâ müslimi bilâdi'l-Yabân: Hel el-müslimu mulzamun bi-ittibâi mezhebin muayyenin mine'l-mezhebi'l-erbeati* (Cemiyyetü İhyâi't-Turâsi'l-İslami, 1357/1938); Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *el-Lâ mezhebiyye ahtaru bid'atin yuheddidü'ş-şerîate'l-İslâmiyye* (Dımeşk: Dâru'l-Fârâbî, 2005), 31-35.

Bûtî, 1967 yılında *Fıkhu's-sîre* isimli eserini yayınlamasının ardından bu eserdeki görüşleri nedeniyle başta Elbânî olmak üzere selefî âlimlerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Özellikle Medine'de Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin ve Rasûlullah'ın ruhuna tevessül etmenin câizliğine yönelik görüşü bu tartışmanın temel sebeplerinden biri olmuştur.[8] Bûtî, 1968 yılındaki ikinci baskısında kendisine yöneltilen eleştirileri bizzat ele alarak fetvâsına dayanak olan delilleri yeniden dile getirmiş ve bu baskının önsözünü "Doğrusu isterdim ki bu grup, önemsiz ayrıntılarla halkı meşgul etmek yerine, ancak ciddi çabalarla çözülebilecek hayâtî meselelerle ilgilensin. Ne var ki, ilginç bir şekilde, bu çevreler hem toplumu derinden etkileyen sorunları hem de dinî duyguları istismar eden çevreleri görmezden gelerek, çözüm üretmeyen ve yeni bir katkı sunmayan eski tartışmaları tekrar tekrar gündeme taşıyorlar. Oysa bu tür tartışmaların yeniden alevlendirilmesi, toplumsal kutuplaşmayı derinleştirip insanlar arasında kin ve nefreti körüklemekten başka bir işe yaramamaktadır." sözleriyle noktalamıştır.[9]

Öte yandan iki isim arasındaki fikir ayrılığı ideolojik ve politik ithamlarla da derinleşmiştir. Her iki taraf da Cuma hutbelerinde, vaazlarda, verdikleri derslerde, medya aracılığıyla birbirlerine çeşitli suçlamalar ve eleştirilerde bulunmuşlardır. Bûtî'nin Vehhâbîliği ve onun bir uzantısı olarak kabul ettiği selefîliği[10] İngiliz sömürgeciliğiyle ilişkilendirmesi ve bu hareketi İslâm dünyasındaki bölünmelerin arka planında yer alan yapay bir proje olarak görmesi,[11] selefî çevrelerin yoğun eleştirisini çekmiştir. Diğer taraftan, Bûtî'nin Esed rejimine yakınlığı da selefî kesimlerce "siyâsî angajman" olarak yorumlanmıştır. Elbânî'ye göre, Bûtî'nin hutbelerinde ve yazılarında selefîleri alaya alan, onlara hakâretâmiz lakaplar yükleyen tutumu, yapıcı bir ilmî tartışma zeminini zedelemektedir. Bûtî ise selefîliği İslâm dünyasındaki parçalanmaların aracı olarak değerlendirmiş, bu anlayışın Müslümanların İslâm coğrafyasındaki tarihsel ve kültü-

[8] Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Fıkhu's-sîreti'n-nebeviyye mea mûcez li hilâfeti'r-râşide* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1426), 15.

[9] Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 15.

[10] Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Selefiye İslami Bir Ekol/Mezhep Değil Zamansal Bir Aşamadır*, çev. Vecihi Sönmez (İstanbul: Ehli Sünnet Yayınları, 2009), 203.

[11] Bûtî'nin bu minvaldeki açıklamaları için bk. Nesîm eş-Şâm, "el-Esâfînü'l-Biritaniyyetü li teftîti'l-vahdeti'l-İslâmiyyeti" (Erişim 01 Nisan 2025); Nesîm eş-Şâm, "es-Selefiyyetü ve bid'atü isbâti'l-ciheti lillahi teâlâ" (Erişim 01 Nisan 2025); Nesîm eş-Şâm, "İslâmuna kemâ emera'l-Kur'ân, lâ kemâ tehvâ Amerîka" (Erişim 01 Nisan 2025).

rel izlerini silmeye yönelik olduğunu belirterek, ümmetin birliğine yönelik tehdit olarak görmüştür.

Zaman zaman hararetlenen bu tartışmalar, ağır ithamların ortaya atılmasına ve ilim adamlarının itidalli olma çağrılarının da göz ardı edilmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim Elbânî bazı ilim adamlarının kendisi hakkında Bûtî'ye yönelik çok sert ve ağır ithamlarda[12] bulunduğuna yönelik düşüncelerine şu sözlerle cevap vermektedir:

"Ben kesin olarak inanıyorum ki, yaptığım şey şer'an bana câizdir ve adil bir eleştiride bulunmanın tek yoludur. Nitekim Allah Teâlâ kitabında mü'min kulları hakkında şöyle buyuruyor: *'Kendilerine zulüm yapıldığında karşı koyarlar. Kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür.'* Butî'nin kitaplarını ve risalelerini takip eden, hutbelerinde ve meclislerinde söylediklerini izleyen herkes, onun sürekli olarak genel anlamda Selefîlere ve daha özelde de belli şahıslara saldırdığını, halk arasında onları karaladığını, onları cehalet, sapkınlık, budalalık ve delilikle suçladığını görecektir. Onları "Suflîler" ve "Suhfîler" gibi lakaplarla anmaktadır! Sadece bununla da kalmayıp, onları emperyalizmin ajanları olarak itham ederek yöneticileri onlara karşı kışkırtmaya çalışmaktadır."[13]

Tüm bu gerginliğin ardından, Elbânî ve Bûtî 1969 yılında Şam'da, Bûtî'nin evinde bir münazara gerçekleştirmiştir.[14] Katılımcılar arasında her iki ismin yakınları ve bazı âlimler de yer almıştır.[15] Tartışma özellikle mezhebe bağlılık, içtihâd ve taklîd meseleleri etrafında şekillenmiş; Bûtî'nin söz konusu eserinde dile getirdiği

[12] Şuayb el-Arnaût'un Elbânî'nin ilim insanlarına yönelik sert uslûbu hakkındaki tenkidleri için bk. Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular* (İstanbul: Rağbet, 2011), 408-409.

[13] Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Difâu ani'l-hadîsi'n-nebevî ve's-sîre fi'r-reddi alâ cehâlati'd-duktûr el-Bûtî fî kitâbihi Fıkhu's-Sîre* (Dımeşk: Müessesetü ve Mektebü'l-Hâfikeyn, 1396), Mukaddime, ج.

[14] Muhammed Iyd Abbâsî, *Bid'atü't-taassubi'l-mezhebî* (Ürdün: el-Mektebetü'l-İslamîyye, ts.), 265-266; Bûtî, *el-Lâ mezhebiyye*, 13-25.

[15] Bûtî'nin gelmelerini arzu ettiği iki öğretim üyesi toplantıya katılamamıştır. Üç saati aşan bu münazaraya katılan isimler arasında Bûtî'nin babası Molla Ramazan el-Bûtî, oğlu Tevfîk Muhammed Saîd el-Bûtî, Ahmed Rafet Akbâzlî, Muhammed Hasan Heytû, Elbâni'nin talebesi Ali Hişân ve bazı ilim adamları bulunmaktadır. Münâzara kayıt altına alınmış ve yazılı dökümü yapılmıştır. Bk. "Münâzaratü'l-imâm Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî mea Dr. Muhammed Saîd el-Bûtî", haz. Ebû Osman Muhammed b. Hüseyin, ts., 18; Bûtî, *el-Lâ mezhebiyye*, 195.

tezler çerçevesinde yoğunlaşmıştır.[16] Böylece her iki taraf da mezhep telakkîsi ve selefîlik anlayışına dair kendi düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Bu münazara, tarafların ilmî yaklaşımlarını doğrudan mukayese imkânı sunması açısından önem arz etmektedir.[17]

2. Fıkhu's-Sîre Özelinde Elbânî'nin Bûtî'ye Yönelik Eleştirileri

Bûtî, Hz. Peygamber'in hayatını sadece anlatmakla kalmayıp ondan ahlaki dersler ve hükümler çıkarmayı amaçladığı *Fıkhu's-sîre* adlı çalışmasıyla dikkat çekmektedir. Siyeri salt tarihsel bir anlatının ötesine taşıyarak İslâmî düşünceye katkı sunmayı hedefleyen çalışma, zamanla akademik çevrelerde büyük ilgi görmüş ve birçok üniversitede ders kitabı olarak okutulan önemli bir kaynak hâline gelmiştir. Bununla birlikte Elbânî tarafından esere ciddi tenkitler yöneltilmiştir. *Fıkhu's-sîre* hakkında kaleme aldığı eleştirilerini 14 ayrı makale hâlinde *Temeddünü'l-İslâmî* dergisinde yayımlamış,[18] ardından bu değerlendirmelerini "*Difâu ani'l-hadisi'n-nebevi ve's-sire fi'r-reddi alâ cehâlati'd-duktûr el-Bûtî fî kitâbihi Fıkhu's-sîre*" adlı eserinde bir araya getirmiştir.[19] Elbânî, Bûtî'nin söz konusu eserinde özellikle telif sürecinde yeterli ilmî titizlik göstermediğini, hadis tahkikinde yüzeysel bir yaklaşım benimsediğini ve kendi uzmanlık alanı dışında kaleme aldığı bölümlerde metodolojik hatalar yaptığını ileri sürmektedir.[20] Bu eleştirilerini daha sert ve alaycı bir uslupla şu sözlerle dile getirmektedir:

"Bûtî'nin, hadis usulü ve râvî biyografileri gibi konularda yeterli bilgi birikimine sahip olmadığı, dolayısıyla eserinde 'sahih sünnet

16 Bûtî ve Elbânî arasında gerçekleşen münazara için bk. Nuh Ha Mim Keller, "Why Does One Have to Follow a Madhhab?", *www.masud.co.uk* (Erişim 01 Nisan 2025).

17 Elbânî ve Bûtî'nin mezhep anlayışına dair çalışmalar için bk. Bedri Aslan, "Nâsırüddin el-Elbânî'nin Taklid ve Mezhep Telakkisi", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı-IV (Modern Dönem)* (İstanbul, 2022), 285-300; Ferhat Akdoğan - Mahsum Aslan, "Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Mezhepsizlik Söylemine Yaklaşımı", *Batman Akademi Dergisi* 7/1 (2023), 36-57; Hasan Küçükosman, "Nâsırüddin el-Elbânî'nin İctihad Anlayışı ve Mezhep Eleştirisi", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (2024), 455-492.

18 Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî'nin her sayıda birer makale olarak kaleme aldığı bu eleştirileri et-Temeddünü'l-İslâmî adlı derginin 42. cildinin 7. sayısında başlamış ve 44. cildin 2. sayısında sona ermiştir. İlk ve son sayılar için bk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, "Ta'liku alâ ehâdisi fî kitâbi Fıkhi's-Sîre", *et-Temeddünü'l-İslâmî* 42/7 (1395), 537-544; Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, "Ta'liku alâ ehâdisi kitâbi Fıkhu's-Sîre li'd-Duktur el-Bûtî", *et-Temeddünü'l-İslâmî* 44/2 (1397), 128-136.

19 Bk. Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, Mukaddime.

20 Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 32.

kaynaklarına ve siyer kitaplarındaki sahih haberlere dayanmak' şeklinde tanımladığı yöntemi uygulayabilecek düzeyde olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta, ilim ehline uymak ve onları taklit etmek suretiyle dahi bu yöntemi gerçekleştirmekten acizdir. Zira, onların sözlerini dahi bilmemektedir; buna rağmen kalkıp onların yaptığı işleri kendi başına gerçekleştirmeye çalışmaktadır! Bu durumu görünce, selef âlimlerinden birinin şu sözü aklıma gelmektedir: "Senin misalin, horozların ötüşünü işitince onlarla birlikte ötmeye çalışan civcivin misalidir!"[21]

Elbânî'nin eleştirilerine karşı Bûtî eserinin ikinci baskısında isim vermeksizin, "Bu çalışmadan rahatsızlık duyan bazı kimseler bulunmaktadır. İlmî değerlendirme yerine karalama saikiyle hareket eden bu yaklaşım sahipleri, ilmî metinlere objektiflik ve insaf çerçevesinde yaklaşmak yerine, kin ve öfke ile hareket etmektedirler. Keşke, bir hükmü veya delili değerlendirirken yaptığım bir hata ya da ihmal ettiğim bir hususdan dolayı, dürüst bir dost tarafından uyarılsaydım. Bu durumda ona teşekkür ve dua ederdim. Fakat ne yazık ki, bunun yerine hiçbir faydası olmayan, taassuptan kaynaklanan karalama ve intikam duyguları ile karşılandım." sözleriyle cevap vermektedir.[22]

Elbânî'nin bu sert eleştirilerinde selefî yaklaşımın izleri de genel hatlarıyla belirgin bir biçimde görülmektedir. Onun *Fıkhu's-sîre* hakkındaki eleştirileri genel olarak şu hususlar üzerinde yoğunlaşmaktadır.

2.1. Kaynak Kullanımına Yönelik Tenkidler

1. Elbânî'nin Bûtî'ye yönelttiği temel eleştirilerden biri, hadis kaynaklarının sıhhat derecelerine dair herhangi bir ayrım gözetilmeksizin kullanılmasıdır. Bûtî, *Fıkhu's-sîre* adlı eserinin girişinde, siyer ilminin en temel referansını "Hz. Peygamber'in sahih sünneti" olarak belirtmekte ve bu çerçevede *Kütüb-i Sitte*, İmam Mâlik'in (öl. 179/795) *el-Muvatta*'sı ile Ahmed b. Ḥanbel'in (öl. 241/855) *el-Müsned*'ini sahih hadis kaynakları arasında zikretmektedir. Elbânî, bu yaklaşımı okuyucu nezdinde yanlış anlamalara yol açabilecek bir genelleme olarak görmektedir. Ona göre, *Kütüb-i Sitte* ifadesiyle anılan altı eserin tamamı eşit derecede sahih rivâyetler içermemektedir. Bilakis, yalnızca *Sahîhayn* sahih hadisleri derleyen kaynaklar

[21] Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 38.
[22] Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 13.

olarak kabul edilmekte; buna karşın *Sünen* kitaplarında, *el-Muvatta*'da ve *el-Müsned*'de sahih rivâyetlerin yanı sıra hasen, zayıf ve hatta mevzû rivâyetler de yer almaktadır. Elbânî, bu eserleri "sahih sünnet-i nebeviyye" başlığı altında toplamanın, hadis ilminin kendi içindeki derecelendirme sistemine aykırı olduğunu vurgular.[23] Ona göre hadislerin sıhhatini belirlemede esas olan, sadece bulundukları kaynaklara bakmak değil, rivâyeti özellikle sened açısından titiz bir şekilde incelemektir. Rivâyetlerin ilmî kıymeti, ait oldukları eserin otoritesinden ziyade, sahihlik kriterlerini karşılayıp karşılamadığına göre tayin edilmelidir. Sonuç itibarıyla Elbânî, "sahih hadis" ile "hadis kaynaklarında yer alan rivâyet" arasında açık bir ayrım yapılmasının zorunlu olduğunu vurgular. Elbânî'nin yönelttiği eleştirilerin ardından Bûtî, eserinin ikinci baskısında siyer ilminin kaynaklarına ilişkin bölümde yer alan "sahih sünnet-i nebeviyye" ifadesini "sünnet-i nebeviyye kitapları" şeklinde değiştirerek metinde bir düzeltmeye gitmiştir.[24]

Elbânî'nin söz konusu eserlerdeki rivâyetlerin tek tek ele alınarak incelenmesi hususundaki tutumu isnad merkezli tasfiyeci bir yaklaşıma dayanan selefî hadis anlayışının bir yansımasıdır. Nitekim Elbânî her konuda sahih hadisler ile yetinilmesi gerektiğini savunarak zayıf hadisleri sahihlerden ayırmaya yönelik çalışmalar yapmıştır. Bu yaklaşım hadis ilmini ve onun en temel kaynaklarını bireysel muhakemeye açmış ve önceki âlimlerin ilmî faaliyetlerini kısmen devre dışı bırakılmasına yönelik bir düşüncenin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Her ne kadar bu eserlerde hadis âlimleri tarafından eleştiriye tabi tutulmuş zayıf olarak tenkid edilmiş rivâyetler yer alsa da ilmî gelenek içerisinde en muteber hadis eserleri olarak kabul edilmektedir.[25] Bu eserlerdeki zayıf hadis varlığı, müellifin kullanmış olduğu yöntemle doğrudan ilişkilidir. *Sahîhayn* dışındaki *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin sahih hadisleri bir araya getirmek gibi bir iddiası ve temel bir gayesi bulunmamaktadır. Zayıf hadisin Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali, re'yden üstün görülmesi, çeşitli tariklerle desteklenmesi, konu ile alakalı daha kuvvetli bir rivâyetin

[23] Bk. Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 3-5.

[24] Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 19.

[25] Elbânî'nin Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinde yer alan rivayetlere yönelik tenkidleri için bk. Hikmetullah Ertaş, "el-Elbânî'nin Buhârî Tenkitleri", *Mevzu- Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2019), 215-236; Rıdvan Kalaç, "Sahih-i Müslim'de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivayetler Üzerine Bir İnceleme-Elbânî Özelinde-", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 1-45.

bulunmaması gibi pekçok husus zayıf rivâyetlerin hadis kaynakları içerisinde yer almasına neden olmuştur.[26] Bu durum ona ilmî anlamda bir değer atfedildiğini de göstermektedir. Bûtî, hadis alanında kaleme aldığı eserinde, sünen türü eserlerin *Sahîhayn*'dan temel bir noktada ayrıldığını, bu eserlerin müelliflerinin yalnızca sahih hadislerle yetinmediklerini, bunun yanı sıra hasen ve bazı durumlarda zayıf hadisleri de rivâyet ettiklerini açıkça ifade etmektedir. Ayrıca zayıf rivâyetlerin çoğunlukla belirtildiğini ve zayıflık sebeplerine işaret edildiğini de özellikle vurgulamaktadır.[27] Bûtî'nin *Fıkhu's-sîre* adlı eserinde sünen türü kaynakları "sahih eserler" olarak nitelendirmesi, bu eserlerde yer alan tüm hadislerin sahih olduğu iddiasını taşımamakta; bilakis, bu kaynakların genel olarak Müslümanlar nezdinde güvenilir ve muteber kabul edilen eserler olduğunu ifade etmektedir. Kanaatimizce Bûtî'nin Hz. Peygamber'in sahih sünnetini siyer ilminin temel kaynaklarından biri olarak niteleyerek *Kütüb-i Sitte*, *el-Muvatta*, *el-Müsned* gibi hadis eserlerini sahih sünnete ulaşmada başvurulabilecek kaynaklar arasında zikretmesi, eleştirilecek bir yaklaşım olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim Bûtî, eserin sonraki baskısında ifadeyi değiştirerek, sahihlik iddiası değil kaynak gösterme kastı taşıdığını da ortaya koymuştur.

2. Elbânî, hadis tahricinde kaynakların sıhhat derecelerine göre hiyerarşik bir öncelik gözetilmesini gerekli görmekte ve Bûtî'nin hadisleri tahric ederken kaynakların değerini dikkate almaksızın atıf yapmasını eleştirmektedir. Elbânî'ye göre bir hadis *Sahihayn*'da veya ikisinden birinde yer alıyorsa rivâyetin *Sünen* kitaplarına veya onlardan sıhhat bakımından daha aşağıda olan eserlere atfedilmesi doğru değildir. Elbânî, *Fıkhu's-sîre*'de geçen "Hz. Ömer mescidin yapılmasını emretti ve ustalara şöyle dedi: İnsanları yağmurdan koru! Kırmızı ve sarı renkleri kullanmaktan kaçın! Aksi takdirde insanları fitneye sürüklersin!"[28] şeklindeki rivâyetin Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan bir rivâyet olmasına rağmen bu temel kaynak zikredilmeksizin Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *İ'lâmü'l-Mesâcid* adlı ese-

[26] Bk. Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti* (İstanbul: Akdem, 2011), 28-77; Fatih Çimen, *Klasik-Modern Tartışmalar Ekseninde Zayıf Hadis* (Ankara: İlahiyat, 2022), 67-84.

[27] Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Fi'l-hadîsi'ş-şerîf ve'l-belâğatü'n-nebeviyye* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2011), 19-20.

[28] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Salât", 62.

rine atıf yapılmasını, problemli görmektedir.[29] Bu iddialarını desteklemek gayesiyle Moğoltay'ın (öl. 762/1361) şu cümlelerine yer verir: "Bir hadisi *Kütüb-i Sitte* dışındaki bir kaynağa nisbet etmek yalnızca, o kaynakta yer alan bir ziyade veya sened ile râvîlerini beyan etmek içindir."[30] Bu eleştirilerin ardından Bûtî, eserinin sonraki baskılarında söz konusu rivâyetin Buhâri'nin *Sahih*'inde geçtiğini de belirtmiştir.[31]

Elbânî'nin yaklaşımı önemli olmakla birlikte, telif edilen bir hadis eserinde bu usulün uygulanması güven artırıcı bir yaklaşımdır. Bir hadis Bûhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) *Sahih*'lerinde yer alıyorsa ilk olarak bu eserlere atıf yapmak muhatabın rivâyeti değerlendirmesi açısından önemlidir. Bûhârî'ye atıf yapılmamasını bir eksiklik olarak görmekle birlikte, söz konusu yöntemin uygulanmamasını doğrudan Bûtî'nin ilmî yetersizliğiyle ilişkilendirmek, objektif bir eleştiriden ziyade haksız bir genellemedir. Öyleki Bûtî bir hadis eseri değil siyer türünde bir eser kaleme almıştır. Bu doğrultuda kaynaklarının farklı alanlardan eserlere dayanması mümkündür. Ayrıca Bûtî'nin hadis eserleri dışındaki kaynaklara atıf yapması, bu rivâyetin sahih kaynaklarda bulunmadığı anlamını taşımamaktadır. Nitekim müelliflerin kaynak tercihi kimi zaman metnin bağlamı, yorumlanması değerlendirilmesi veya ek bilgiler içermesi gibi sebeplerle değişiklik gösterebilmektedir. Kanaatimizce Bûtî'nin, Zerkeşi'nin *İ'lâmu'l-mesâcid* adlı eserine atıf yapması söz konusu eserin, mescidlerle ilgili fıkhî hükümlerin bir araya getirildiği ve mukayeseli bir şekilde verildiği önemli bir kaynak olarak görmesi sebebiyledir. Daha sonra bu eserden nakillere devam edilmiş ve Zerkeşî'nin açıklamalarına yer verilmiştir. Bununla birlikte Zerkeşî'nin eserinde, söz konusu rivâyetin Buhârî'nin *Sahih*'inde geçtiği de açıkça belirtilmektedir.[32] Yani Bûtî, Buhârî'de yer alan bir rivâyeti değerlendiren onu bir çerçeve içerisinde sunan başka bir eserden rivâyeti alıp aktarmış ve dolayısıyla bu esere atıf yapmıştır.

29 Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 44.

30 Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 1/280; Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 44.

31 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 146.

32 Bedreddîn ez-Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid fî ahkâmi'l-mesâcid*, thk. Ebu'l-Vefâ Mustafa el-Merâğî, 1996, 337.

3. Elbânî hadisin tahricinde güvenilir ve daha üstün bir kaynak verilmişse, güvenilirlik bakımından daha alt seviyedeki bir kaynağı vermenin gerekli olmadığını dile getirir. Örneğin Bûtî'nin bir rivâyeti önce Tirmizi'ye (öl. 279/892) daha sonra İbn Sa'd'a (öl. 230/845) nisbet etmesi ona göre bir hatadır.[33]

Bir rivâyetin tahricinde, güvenilirliği yüksek olan bir kaynağın ardından daha alt seviyedeki bir kaynağın verilmesini hatalı bir yaklaşım olarak değerlendirmek bize göre isabetli değildir. Rivâyetin kaynağı olarak sadece *Kütüb-i Sitte* eserlerine atıf yapılması yeterlidir. Ancak Tirmizî gibi muhaddislerin kitaplarında yer alan bir hadisle, İbn Sa'd gibi tarihçilerin eserlerinde geçen rivâyetlerin birlikte zikredilmesi, metnin kabûlünü pekiştirici bir unsur olduğu gibi rivâyetin hem hadis hem tarih eserleri bağlamında izlenebilirliğini artırması açısından önemlidir. Kaldı ki İbn Sa'd Tirmizî'den önce yaşamış bir âlimdir. Dolayısıyla bu durum hadisin erken dönem eserlerde mevcudiyetinin tespiti açısından da önem taşımaktadır.

4. Elbânî, Bûtî'nin *Fıkhu's-sîre* adlı eserinde hadislere yaptığı atıfların yetersiz olduğunu, ayrıca bu rivâyetlerin önemli bir kısmının zayıf nitelikte olduğunu dile getirmektedir. Elbânî eserde *Sahihayn* dışında yer alan on bir hadisin yaklaşık üçte birinin zayıf veya tenkide açık rivâyetlerden oluştuğunu ifade etmektedir.[34] Ancak Bûtî'nin eserinde, gerek metin içerisinde gerekse dipnotlarda *Kütüb-i Sitte* müelliflerine çok sayıda atıf yapıldığı görülmektedir. Bu nedenle, Elbânî'nin ileri sürdüğü gibi eserde hadislere yönelik bir ihmalin söz konusu olmadığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan, siyer türü eserler, tabiatı gereği zamana bağlı kalarak belirli bir olay örgüsünü takip eden bir yapı arz eder. Her konuya dair doğrudan bir hadis bulmak her zaman mümkün olmayabilir. Bu nedenle tarihî olayların kronolojik aktarımında hadis kitapları kadar tarih kitaplarına da başvurulması zaruret arz eder.

Bûtî'nin çalışmasında tarih ile ilgili kaynakları yoğun bir biçimde kullanması, kitabın türü ve amacı dikkate alındığında gayet olağan ve anlaşılır bir tercih olarak değerlendirilebilir.

33 Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 8.
34 Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 7.

2.2. Rivâyetin Kaynaklara Hatalı Atfedilmesi

1. Elbânî'nin Bûtî'ye yönelttiği önemli eleştirilerden biri, bazı rivâyetlerin hatalı biçimde kaynaklara nispet edilmesidir. Elbânî, Bûtî'nin *Fıkhu's-sîre* adlı eserinde bazı rivâyetleri Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i veya İbn Hişâm'ın (öl. 218/833) *es-Sîre*'si gibi kaynaklara isnat ettiğini; ancak bu rivâyetlerin ya söz konusu kaynaklarda yer almadığını ya da farklı bir lafızla bulunduğunu ileri sürmektedir. Nitekim Elbânî, Bûtî'nin, "İmam Ahmed ve başkaları rivâyet etti ki, iki ya da üç kişi sırayla bir binek üzerinde yolculuk ederdi. Şiddetli susuzluğa uğradılar. Hatta su içmek için develerini boğazladılar" şeklindeki rivâyeti Ahmed b. Hanbel'e nispet etmesini, doğrudan hatalı bir tahric örneği olarak değerlendirmektedir. Zira Elbânî, bu rivâyetin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almadığını ifade etmektedir.[35] Bûtî rivâyeti aktarırken İmâm Ahmed'in ismini söylemesine rağmen dipnotta İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ına atıf yapmıştır.[36] Araştırmalarımız sonucunda söz konusu rivâyeti Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde bulamadık.

Bu konuyla ilgili olarak Elbânî'nin eleştirdiği diğer bir örnek Bûtî'nin eserinde yer aldığı iddia edilen şu ifadedir: "Buhârî, "Kim kabrimin yanında bana salavat getirirse Allah ona bir melek tahsis eder, o melek bana bu selâmı ulaştırır. Ben de dünya ve âhiret işlerinde onunla ilgilenirim. Ona kıyamet günü şefaatçi veya şahit olurum" rivâyetini nakletmiştir."[37]

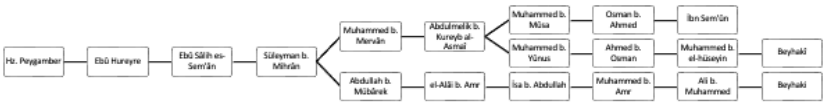
Elbânî söz konusu rivâyetin uydurma olduğunu,[38] Bûtî'nin bu rivâyeti Buhârî'ye isnad ederek çok fahiş bir hata yaptığını belirtmektedir.

35 Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 9.

36 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 297.

37 Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Sem'ûn, *el-Emâlî*, thk. Âmir Hasen Sabrî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002), 1/248; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 3/140.

38 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Nureddin Şükrü Boyacılar (Edvâu's-Selef, 1997), 2/38; Elbânî'nin rivayet hakkında değerlendirmeleri için bk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfa ve'l-mevdûa* (Riyâd: Mektebetü'l-Maarif, 1992), 1/366-369.



Rivâyetin geçtiğini tespit edebildiğimiz kaynaklardaki senedini incelediğimizde senedin sağlam olmadığı, senedinde bulunan Muhammed b. Mervan, Muhammed b. Yûnus, el-Ala b. Amr'ın yalancılıkla itham edilmiş râvîler olduğunu söyleyebiliriz.[39] Rivâyeti İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) *Mevzûat*'ında zikretmiş,[40] Suyûti (öl. 911/1505) ise bu rivâyeti Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Abbas'tan gelen şahitlerinin bulunduğunu dile getirmiştir.[41]

Elbânî, konuyla ilgili olarak "Muhtemelen Bûtî bu rivâyeti, *ed-Durretü's-semîne/ Târihu'l-Medine* adlı eserin müellifi İbnü'n-Neccâr'a (öl. 643/1245) nisbet edilmiş olarak gördü. Fakat yanlışlıkla Buhârî'ye hatalı bir biçimde atfetti" demektedir.[42] Söz konusu rivâyeti araştırdığımızda rivâyeti Buhârî'nin eserlerinde bulamadık. Bununla birlikte el-Bekrî Dimyâtî'nin (öl.1310/1892) *İânetü't-Tâlibîn* adlı eserinde Buhârî'ye atfedilmiş olarak geçmektedir.[43] Kanaatimizce Bûtî rivâyeti bu eserden almış, hata, bu eserdeki rivâyetin araştırılmaksızın esere dahil edilmesinden kaynaklanmıştır. Söz konusu rivâyet *Fıkhu's-sîre*'nin daha sonraki baskılarında yer almamaktadır.

2. Elbânî, lafız farklılıkları bulunan rivâyetler arasında, hangi metin aktarılıyorsa atfın doğrudan o metni ihtiva eden kaynağa yapılması gerektiğini vurgular. Bûtî'nin eserlerindeki rivâyetin lafzı ve atfedilen kaynak arasındaki uyumsuzluğu tenkid konusu yapar.[44] Elbânî'nin bu konudaki hassasiyeti yerinde bir tavır olarak görünmektedir. Bir hadise atıf yapılırken ilk önce metnin alındığı kaynağa, daha sonra ona anlam bakımından yakın olan rivâyetlerin yer

[39] Ebû Cafer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebîr* (Kahire: Daru't-Te'sîl, 2013), 3/553.
[40] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/38.
[41] Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/258.
[42] Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 46.
[43] Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şatta el-Bekrî ed-Dimyâtî, *İânetü't-tâlibîn ala halli elfâzi Fethu'l-muîn* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997), 2/354.
[44] Bk. Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 8, 34.

aldığı kaynaklara "ayrıca bakınız" denilerek işaret edilmesi gerekir. Özellikle akademik çalışmalarda, metindeki bilgi ile dipnotta gösterilen kaynağın örtüşmesi, birebir alıntılarda, çalışmanın güvenilirliğini artıran bir unsurdur. Birebir alıntı içermediği takdirde yapılan dipnotlar "bk.", "krş." gibi ibareler veya açıklayıcı ifadelerle metin–dipnot ilişkisi belirtilmelidir. Aksi hâlde dipnotlar genellikle doğrudan alıntı olarak anlaşılması mümkündür.[45]

2.3. Eser Özgünlüğü ve Te'lif Etiği

Elbânî, Bûtî'nin *Fıkhu's-sîre* adlı eserinin büyük oranda Muhammed el-Gazâlî'nin (öl. 1996) aynı isimli çalışmasına dayandığını ve bu eserden başlık ve içerik bakımından doğrudan alıntılar içerdiğini ileri sürmektedir. Elbânî'ye göre, Bûtî'nin eseri, özgünlükten uzak bir şekilde Gazâlî'nin metnini temel almakta; birçok bölüm, sadece fikirsel değil, lafzen benzerlikler ve yapısal tekrarlar içermektedir.[46] Gazâlî'nin *Fıkhu's-Sîre* adlı eserindeki rivâyetleri hadis kaynaklarıyla eşleştirip sıhhat durumlarını değerlendirdiği bir tahric çalışması yapan Elbânî; Bûtî'nin de bu eserdeki bilgileri kullandığını iddia etmiştir. Bûtî'nin bu çalışmadan da özellikle rivâyet tahrici noktasında faydalandığını, fakat bu katkıyı kendi eseri içinde açıkça beyan etmediğini ayrıca Bûtî'nin yaptığı alıntıları örtbas etmek için kendisinin bu esere yönelik çalışmasından kısaltmalar yaparak faydalandığını iddia etmektedir.[47]

Fıkhu's-sîre türünde kaleme alınan çalışmaların sayısı oldukça fazladır. Nitekim Aydın Taş'ın tespitlerine göre bu sayı 15'dir.[48] Gazâlî ve Bûtî'nin aynı amaca binaen eser te'lif etmeleri çalışmalarında benzerliklerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Gazâlî ve Bûtî'nin eserleri içerik ve kompoze edilmesi bakımından benzemekle birlikte, Bûtî'nin eseri daha sistemli bir şekilde yazılmıştır.[49] Buna rağmen Gazâlî'nin eserine doğrudan bir alıntı yapmamış, ancak birkaç yerde Elbânî'nin eserdeki değerlendirmelerini eleştiri konusu yapmıştır.[50] Bûtî, eserinde Gazâlî'ye kıyasla daha fazla kaynak kul-

45 Bk. Abdülkadir Palabıyık, "Tercüme Eserlerde Dipnot Verilirken Verilen Dipnot İle Adres Gösterilen Temel Kaynağın Uyuşması Meselesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2022), 51.

46 Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, Mukaddime, 9, 18.

47 Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, Mukaddime, 10, 35.

48 Aydın Taş, "Fıkhu's-Sîre Literatürü ve Öne Çıkan Üç Eserin Mukayesesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2022), 904.

49 Taş, "Fıkhu's-Sîre Literatürü ve Öne Çıkan Üç Eserin Mukayesesi", 925.

50 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 335-337.

lanmakla birlikte, rivayetleri sunma ve değerlendirme yönteminde belirgin farklılıklar sergilemiştir. Gazâlî, olayları yorumlarıyla birlikte aktarırken, Bûtî rivâyetleri aktardıktan sonra "İbretler ve Öğütler" başlığı altında ayrı bir analiz kısmı açmıştır. Bununla birlikte, Bûtî'nin bölüm başlıkları ve sıralama tercihi, Gazâlî'nin eserinden ciddi ölçüde etkilendiğini göstermektedir. Nitekim her iki eserde de ikinci bölüm "Doğumdan bi'sete kadar" başlığını taşımakta olup, benzerlik diğer bölümlerde de dikkat çekmektedir. Bu yapısal benzerliklerin yanı sıra, Bûtî'nin analiz ve sonuçlarının önemli bir kısmında da Gazâlî'nin etkisi hissedilmektedir. Bununla birlikte, iki müellifin düşünce yöntemi, metin tercihi, analiz biçimi ve çıkarımları bakımından özgün yönleri mevcuttur. Özellikle mizac ve meşrep farkı, bazı meselelerde farklı yönelişlerin doğmasına neden olmuştur. Bûtî, her ne kadar Gazâlî'ye doğrudan atıfta bulunmasa da, bazı görüşlerine zımnî eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Sonuç olarak, Bûtî'nin *Fıkhu's-Sîre* adlı eseri, Gazâlî'nin etkisini taşısa da, özgün bir çalışma hâline gelmiştir.[51]

2.4. Rivâyetlerin Sıhhat Durumunun Dikkate Alınmadığına Dair Tenkidler

Elbânî'nin Bûtî'ye yönelttiği en kapsamlı ve temel eleştirilerden biri, onun *Fıkhu's-sîre* adlı eserinde yalnızca sahih hadis ve güvenilir rivâyetlere dayandığını ifade etmesine rağmen, uygulamada bu ilkeye riayet etmemesidir. Elbânî, eserde yer verilen birçok rivâyetin zayıf, münker hatta sened ve metin açısından hiçbir sağlam temele dayanmayan türden olduğunu savunmakta ve bu durumun eserin genel güvenilirliğini zedelediğini belirtmektedir.[52] Öte yandan Elbânî, rivâyetin yer aldığı kaynakta rivâyet hakkında bir değerlendirme varsa buna da işaret edilmesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda Elbânî, Tirmizî'nin *Sünen*'inde geçen bir hadis söz konusu olduğunda, Tirmizî'nin o hadis hakkında yaptığı "hasen", "hasen-garib" ya da "garib" gibi değerlendirmelerin de verilmesinin gerekli olduğu görüşündedir.[53]

Daha öncede belirtildiği gibi hadisin sübutunu, dini bilginin bağlayıcılığı açısından stratejik bir mesele olarak gören Elbânî, er-

[51] Bk. Mahmûd Hasen Mahlûf, "Fıkhu's-sîre beyne'l-Gazâlî ve'l-Bûtî", *ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye* 50/3 (2015), 112, 128.
[52] Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 23-33.
[53] Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 8.

ken dönem hadis otoritelerinin değerlendirmelerine bağlı kalmaksızın, isnad incelemesi ve râvîlerin cerh-ta'dîl verileri ışığında her bir rivâyeti yeniden hükme bağlamayı esas almıştır. Tasfiye olarak isimlendirdiği bu yöntem İslâm'ı zayıf hadisler, uydurma haberler bidat ve hurafelerden arındırılabilmek için ön koşuldur.[54] Elbânî'nin anlayışının aksine, Bûtî eserinde "sahih sünnete dayandığını" belirtirken bu ifadeyle rivâyetlerin yalnızca *Sahihayn*'da geçmesini değil, ümmetin mu'teber gördüğü ve kaynaklara dayanan bir usul takip ettiğini kastetmiş görünmektedir. Bûtî ile Elbânî arasındaki temel metodolojik ayrılıklardan biri de, zayıf hadislerin delil olarak kullanımı konusundaki yaklaşımlarında belirginleşmektedir. Elbânî, zayıf hadislerin hiçbir surette delil olarak kabul edilemeyeceğini, bu tür rivâyetlerin kullanılması durumunda sünnetin tahrifine ve hurafelerin yaygınlaşmasına zemin hazırlanacağına dair bir yaklaşım sergilemektedir. Buna karşın Bûtî zayıf hadislerin itikâdî ve ahkâm ile ilgili konularda delil teşkil etmeyeceğini ancak zayıf hadislerin özellikle fazîletli ameller, ahlâkî öğütler çerçevesinde kullanılabileceğini savunmaktadır. Özellikle başka delillerle sabit olan hususları desteklemek amacıyla zayıf hadislerden istifade edilebilir. Bûtî, zayıf hadislerin bu şekilde kullanılabilmesi için hadisin şiddetli derecede zayıf olmaması, delil getiren kimsenin onun sahih veya hasen olduğunu zannettirecek bir ifade kullanmaması, temel şer'î bir ilkeye aykırılık arz etmemesi ve sahih bir esasla desteklenen genel bir ilkeyi teyit edici nitelikte olması gibi şartları taşıması gerektiğini belirtmektedir.[55] Nevevî, (öl. 676/1277) İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) ve Süyûtî gibi önde gelen muhaddisler olmak üzere birçok âlimin, zayıf hadislerin fazîletli ameller bağlamında kullanımına cevaz verdiklerini dile getirir. Müslim, Yahya b. Maîn, Ebû Şâme gibi zayıf hadisler ile hiçbir konuda amel edilemeyeceğini düşünen âlimler olmakla birlikte, ilim geleneğimizde genel itibariyle zayıf hadisle belli şartlar altında amel edilmiştir. Amellerin faziletlerine dair rivâyetlerin yanı sıra ahkam ile ilgili konularda yine zayıf hadis ile amel edilebilmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, başka bir delil olmadığı takdirde, re'ye başvurmak yerine râvisi yalanla itham edilmeyen, münker ve şaz olmayan zayıf hadisi delil olarak kullanmıştır. İsnadları zayıf da olsa muhtevası itibariyle ümmetin

[54] Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *İrvâu'l-ğalîl fi tahrici ehâdisi Menâri's-sebîl*, haz. Züheyr eş-Şaveyş (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamî, 1985), 1/10; Muhammed Sıddık, *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları* (Ankara: Fecr, 2022), 93.

[55] Bûtî, *Fi'l-hadîsi'ş-şerîf*, 22.

ilk devirlerden itibaren amel edegeldikleri hadislerle de amel edilmiştir.[56] Bu minvalde, Bûtî'nin yaklaşımı klasik ulemâmıza daha uygun bir yaklaşımdır.

Elbânî, Bûtî'nin rivâyetleri aktarırken temriz ve cezm sigalarını yerinde kullanmamasını da eleştiri konusu yapmaktadır. Cezm sigası sahihliği kesin olarak bilinen rivâyetlerde kullanılırken; temriz sigası ise sıhhati şüpheli veya zayıf rivâyetlerde tercih edilir.[57] Elbânî, Bûtî'nin bu metodolojik ayrımı gözetmeyerek bazı zayıf hadisleri cezm sigasıyla, bazı sahih hadisleri ise temriz sigasıyla aktarmasını, ilmî açıdan ciddiyetsizlik olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda verdiği örneklerden biri, Bûtî'nin *Fıkhu's-Sîre* adlı eserinde geçen ve Enes b. Mâlik'ten rivâyet edilen "Rasûlullah Kisrâ, Kayser, Necaşî ve her kudret sahibi hükümdara mektup göndererek onları Allah'a imana davet etti"[58] hadisidir. Elbânî, bu rivâyetin Müslim'in *Sahîh*'inde geçtiğini[59] ve metin olarak sahih olduğunu ifade etmekte; buna rağmen Bûtî'nin bu rivâyeti temriz sigasıyla nakletmesini eleştirmektedir. Bûtî'nin bu tercihi, Elbânî'ye göre üç ihtimale dayanır: rivâyetin sahih olduğunu bilmemesi, temrîz-cezm ayrımını yeterince kavrayamaması ya da hadis usûlü kurallarını ihmal etmesi. Elbânî, son ihtimali daha muhtemel bularak, Bûtî'yi hadis aktarımında ilmî dikkat ve yeterlilikten uzak olmakla tenkit etmektedir.[60]

Hadis usûlünde "cezm" ve "temrîz" sigalarının kullanımı, rivayetlerin râvîye aidiyet derecesini belirlemede önemli bir role sahiptir. Ancak bu lafızların her zaman aynı amaçla kullanılıp kullanılmadığı, özellikle Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan muallak rivayetler bağlamında tartışmalı hale gelmiştir.

İbnü's-Salâh, Buhârî'nin cezm sigalarıyla naklettiği muallakların sahih kabul edilmesi gerektiğini, temrîzle nakledilenlerin ise isnada dair kesinlik taşımadığını belirtmiştir. Bu görüşü sonraki birçok alim tarafından desteklenmiştir. Ancak Moğultay b. Kılıç, bu

56 Selahattin Polat, "Zayıf Hadislerle Amel", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 95-109.

57 Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî Usûli'l-hadis*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405), 27-28.

58 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 254-255.

59 Bk. Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı, 1981), "Cihad ve Siyer", 75.

60 Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 47-48. Diğer bir örnek için bk. s. 54.

mutlak yaklaşımı reddederek Buhârî'nin cezm sigasıyla sahih olmayan bazı hadisleri, temrîzle ise sahih hadisleri tahriç ettiğini belirten örnekler sunmuş ve İbnü's-Salâh'ı eleştirmiştir. İbn Hacer el-Askalânî ise her iki görüşü uzlaştırmaya çalışarak, cezmle gelen muallakların râvîye nispetle sahih olduğunu, ancak bu hadislerin sıhhat derecelerinin ayrıca incelenmesi gerektiğini ifade eder. Nihayetinde bu tartışmalar, cezm ve temrîz sigalarının, hadisin sıhhatine dair değerlendirmelerde yardımcı birer araç olmakla birlikte, tek başına kesin hüküm ifade edemeyeceğini; her bir rivayetin kendi bağlamında, taşıdığı şartlara göre ele alınmasının gerektiğini göstermektedir.[61] Bu husus göz önünde bulundurulmakla genel kullanım açısından cezm sigasının, sahih rivayetler için kullanımı, temriz sigasının ise zayıf rivayetler için kullanımı âlimler tarafından kabul görmüştür. Bu nedenle Elbânî'nin yaklaşımı yerinde olduğu söylenebilir.

2.5. İsnad ve Râvî Değerlendirmelerine İlişkin Tenkidler

1. Elbânî'ye göre senedi olmayan veya senedinde kopukluk bulunan bir rivâyetin râvîlerini araştırmak metodolojik açıdan hatalıdır; zira böyle bir araştırma ona göre, rivâyetin sıhhatine katkı sağlamadığı gibi hadis usulü açısından da gereksiz bir çabadır. Nitekim "Fedâle b. Umeyr'in Hz. Peygamber'i öldürmek istemesi"ne dair isnatsız bir rivâyet bağlamında, Bûtî'nin "Fedâle hakkında *el-İsâbe* ve *el-İstî'âb*'da bilgi bulamadım" şeklindeki ifadesini eleştirmektedir.[62]

Söz konusu örnek Elbânî'nin rivâyetleri değerlendirirken sadece senedlere dayalı bir yaklaşım takip ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira onun hadis ilmindeki temel hedefi, rivâyet külliyatını isnad temelli olarak yeniden değerlendirmek ve bu yolla İslam'ı kendi anlayışına göre "yabancı unsurlardan" arındırmaktır. Bu doğrultuda hadislerin sıhhatini tespit etmek onun için merkezi bir önem taşır.[63] Elbânî, rivâyetleri değerlendirirken metni tarihsel,

[61] Hasan Eryılmaz, "Moğultay b. Kılıç'ın Usûl-i Hadis Bağlamında İbnü's-Salah'a Tenkitleri", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (2024), 19-23.

[62] Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 33-34; Bûtî'nin Fedâle'nin hayatı hakkında araştırma yaptığına dair ifadesi eserin sonraki baskılarında bulunmamaktadır. Bk. Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 268.

[63] Mehmet Emin Özafşar, "Günümüz Zâhirî-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu", *Zahirî ve Selefî Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer, 2019), 252.

sosyal veya aklî bağlamlara yerleştirmekten ziyade, literal anlam düzeyinde ele alarak, isnad zincirini titizlikle inceler ve râvîler hakkında cerh-ta'dîl ilkeleri doğrultusunda hüküm verir. Dolayısıyla Elbâni için senedinde kopukluk bulunan bir rivâyetin araştırılması metodolojik olarak anlamlı değildir; zira ortada teknik anlamda "hadis" sayılabilecek bir metin yoktur. Elbânî'nin rivâyeti değerlendirme sürecinde, onu yalnızca sıhhat kriterleri çerçevesinde ele aldığı ve rivâyetin tarihsel veya bağlamsal yönlerine dair bir çözümleme yapmadığı görülmektedir. Oysa Bûtî'nin Fedâle b. Umeyr'in hayatına dair bilgi edinme çabası, hadis usulü çerçevesinde rivâyetin sıhhatini tespit etmeye yönelik bir girişimden ziyade, söz konusu rivâyetin bağlamını kavrama, metni ve kitaplara yansımış bir bilgiyi daha iyi anlamlandırma gayesine matuf bir yaklaşımdır. Zira Bûtî, isnadı olmayan rivâyette râvî araştırması yaparak onu sahih bir hadis olarak kabul etmeye çalışmamakta, aksine râvîyi araştırarak metni anlamaya ve onun tarihsel karşılığını sorgulamaya gayret etmektedir. Bûtî'nin okuma ve anlama biçimi rivâyetin tarihî gerçeklik, kültürel bağlam ve ilim tarihindeki izdüşümünü tahlile yöneliktir. Bu minvalde Bûtî'nin tavrı daha bütüncül bir yöntem sunmaktadır.

2. Elbânî'nin eleştirdiği bir diğer husus ise Bûtî'nin isnadı olmayan bilgileri de eserinde yer vermesi ve kaynak göstermesidir.[64] Örneğin Bûtî, İbn İshak'ın (öl. 151/768) senedsiz olarak aktardığı Adi b. Hâtim'in (öl. 67/686) İslâm'a girişini anlatan bilgiyi eserinde kullanmış ve İbn İshak'a atıfta bulunmuştur. Elbânî ise İbn İshak'ın tedlis yapan bir kişi olduğunu dile getirerek şeyhinden işittiğini açıkça söylemedikçe hadisinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir.[65]

İbn İshak hem tarih hem hadis alanında döneminin önemli âlimlerinden biridir. Kendisini tenkid eden çok sayıda hadis münekkidi olmakla birlikte, Zührî, Süfyan b. Uyeyne, İmam Şâfiî gibi alimler tarafından methedilmiş, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce gibi muhaddisler ondan hadis nakletmişlerdir. Bununla birlikte ona yöneltilen eleştirilerin başında tedlis yapması yer almaktadır. O her bir rivâyeti birbirinden bağımsız bir rivâyet olarak değerlendirmek yerine anlattığı hadiselerin hadislerle irtibatını iyi bir şekilde kurmuş ve ilim ehli tarafından anlaşılır ve

[64] Örnekler için bk. Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 30.
[65] Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 11, 19.

kabul edilir bir kaynak haline gelmiştir.[66] İbn İshak'ın bu hususta tenkide uğramasının sebebi de siyer ilminin aslından olaylara odaklanan hadiseleri bir bütün içerisinde anlatma yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Siyer ilmi rivâyetlerin analiz edilmesi, birleştirilmesi, olaylardaki eksik tarafların giderilmesi üzerine kuruludur. Dolayısıyla her bir bilgi tarihçi için önemlidir. Bu bilgiler hadis ilminin yöntemleriyle aktarıldığında, sened öne çıkacak bağlantılar kopukluğa uğrayacaktır. Dolayısıyla İbn İshak'ın hadisçiler nazarında tenkide uğramasının sebebi tarih ve hadis ilminin metodlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte İbn İshak'ın erken dönem müelliflerden biri olması da dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Dolayısıyla Bûtî'nin yazmış olduğu siyer eserinde İbn İshak'tan gelen bilgileri kullanması oldukça doğaldır.

3. Elbânî, Bûtî'nin bazı mevkuf rivâyetleri merfû biçiminde aktardığını dile getirmektedir. Örneğin, Bûtî'nin eserinde "Bu kaidenin açıklaması sadedinde Buhârî'nin Hz. Ömer'den rivâyetine göre Rasûlullah: 'Biz amellerinizin bize görünen yanıyla sizi değerlendiriyoruz' buyurmuştur" ifadesi yer almaktadır. Bu ifadeyi değerlendiren Elbânî, rivâyetin aslında Buhâri'nin *Sahih*'inde Hz. Ömer'in sözü olarak yer aldığını[67] ifade etmektedir. Elbâni'nin eserinden edindiğimiz bilgilere göre *Fıkhu's-sîre*'nin ilk baskısında bu kısım "Bu kaidenin açıklaması sadedinde Rasûlullah 'Bize zahire göre hükmetmemiz emrolundu. Kalplerde olanı Allah bilir.' buyurmuştur" şeklindedir. İlk baskıda yer alan rivâyet hakkında görüş bildiren Elbânî bu rivâyetin âlimler tarafından asılsız olarak değerlendirildiğini belirterek Bûtî'yi tenkid etmiştir. Bûtî muhtemelen bu tenkidi görmüş ve söz konusu rivâyeti eserin sonraki baskılarında değiştirmiştir. Ancak rivâyetleri değiştirirken dikkatsiz davranmış ve Rasûlullah ifadesini metinden silmemiştir. Bu nedenle Elbânî'nin ikinci kez tenkidine uğramıştır.[68] Ancak bu hata, eserin geneline teşmil edilecek nitelikte olmayıp, ilmî değerini ortadan kaldıracak bir mahiyet arz etmemektedir.

4. Elbânî, rivâyetlerin sıhhatini belirlemede râvîlerin kimliğinin tam ve doğru biçimde tespitini zaruri görmektedir. Ona göre yalnızca "Atâ", "Süfyân" gibi müphem adlarla yapılan atıflar, râvînin

66 Bk. Mustafa Fayda, "İbn İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/93-96.

67 Buhârî, "Şehâdât", 5.

68 Bk. Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 27-28; 83-84; Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 171.

kişiliğini, ilmî konumunu ve cerh-ta'dîl geçmişini tayin etmeyi güçleştirir. Bu nedenle râvîlerin isimleriyle birlikte künye, nesep, lakap ve yaşadıkları dönem gibi ayırt edici vasıflarla tanıtılmaları gerekir. Elbânî, Bûtî'nin *Fıkhu's-sîre*'de bu hususa yeterince dikkat etmediğini bu nedenle okuyucunun râvî hakkında ilmî bir değerlendirme yapma imkânının ortadan kalktığını savunmaktadır. [69]

Bir hadis âlimi olarak Elbânî'nin yaklaşımı, râvî tanıtımı ve tespiti bağlamında hadislerin sıhhatini belirlemede önemlidir. Ancak bu titizlik, doğrudan tahkikli hadis çalışmalarına mahsus bir yöntemdir. Siyer gibi, hadis ilminden farklı metotlarla şekillenen eserlerde bu derecede ayrıntıya girilmesi, eserin hacmini, üslubunu ve okunmasını ciddi şekilde zorlaştıracaktır. Bûtî'nin *Fıkhu's-sîre*'si, râvî tahlili ve sened değerlendirmesi yapmayı hedefleyen bir hadis şerhi değil; siyer-i nebevî türünde, olayların anlaşılması ve ondan ahlâkî, siyasî ve fıkhî sonuç çıkartılması gayesiyle kaleme alınan halka yönelik yazılmış öğretici bir eserdir. Bu nedenle râvîlerin tam künyelerini vermemesi, bir ilmî zaaf olmaktan çok, eser türüyle ilgili bir tercihtir. Ayrıca Bûtî genel itibariyle eserinde rivâyetlerin senedlerini dahil etmemiş, sadece sahâbî râvîsi zikretmiştir. Metnin anlaşılmasına katkı sağlayan bir husus olmadıkça râvî değerlendirmelerine yönelmemiştir.

5. Elbânî, Bûtî'nin râvî değerlendirmelerinde, Hâkim en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014) ve İbn Hibbân (öl. 354/965) gibi mütesâhil olarak bilinen münekkidlerin görüşlerini herhangi bir karşılaştırma veya eleştirel değerlendirme yapmaksızın doğrudan benimsediğini ve tenkitçi bakış açısını ihmal ettiğini ileri sürmektedir.[70] Mütesâhil münekkitler, bir râvî hakkında güvenilirlik atfederken daha toleranslı ölçütler kullanmakta ve zaman zaman zayıf râvîleri de güvenilir olarak niteleyebilmektedir. Bu bağlamda râvîlerin adalet ve zabt vasıflarına dair değerlendirmelerinde, daha gevşek ölçütler benimsemiş âlimlerin görüşlerinin, daha dakik ve titiz münekkitlerin tespitleriyle karşılaştırılmaksızın alınmasını Elbânî eleştirmektedir.

Hadis ilminde teşeddüt ve tesâhül bilinmesi gereken en önemli hususlardan biridir. Bu hususun ihmal edilmesi râvîlerin hatalı bir şekilde cerh veya ta'dil edilmelerine sebep olabilecek bu da hadisle

[69] Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 8.
[70] Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 11, 14.

ilgili hükme etki edecektir. Bununla birlikte Bûtî'nin eserinde yer verdiği hadisleri tek tek ele alıp sıhhatini incelemek gibi bir gayesi yoktur. O güvendiği kaynaklara dayanmış, rivâyetin kaynağını vermiş bazen de âlimlerin o hadisle ilgili görüşlerine yer vermiştir.

2.6. Mezheb Tarafgirliğine Dair Tenkidler

Elbânî'nin dikkat çektiği eleştirilerden biri, Bûtî'nin bazı sahih hadisleri mezhebî görüşleri doğrultusunda zayıf olarak nitelendirmesidir.[71] Bu noktada Elbânî'nin temel vurgusu şudur: Bir âlim, rivâyetleri değerlendirirken mezhebiyle değil, hadis ilminin usûlüyle hareket etmelidir. Eğer sahih bir hadis mezhebin görüşüyle çelişiyorsa, burada yapılması gereken şey hadisi zayıf ilan etmek değil, mezhebin bu hadisle ilişkisini yeniden değerlendirmek ya da görüş ayrılığına açık bir yorum çerçevesinde hadisi anlamaya çalışmaktır.

Bûtî'nin eserine baktığımızda, Uhud gazvesini anlattıktan sonra dersler ve öğütler bahsi altında Muhammed eş-Şirbînî'nin (öl. 977/1570) *Muğni'l-Muhtâc* adlı eserinden İmam Şafii'nin şu sözlerine yer vermiştir: Rasûlullah Uhud şehitleri üzerine namaz kılmadığı mütevatir yollardan gelen hadislerde geçmiştir. Rasûlullah'ın onların namazlarını onarlı gruplar şeklinde kıldırdığı, her birine Hz. Hamza'yı dahil ettiği ve böylece onun üzerine yetmiş kez cenaze namazı kıldığı şeklinde rivâyet edilen hadis zayıf ve hatalıdır."[72]

Elbâni bahsi geçen hadisin birçok yolla rivâyet edildiğini, bunların çoğunun sahih ve hasen derecesinde olduğunu, Bûtî'nin Şâfiî mezhebine mensup ve ona bağlılıkta aşırı bir kimse olması nedeniyle fıkhî meseleyi taraflı bir şekilde ele aldığını iddia etmektedir. "Söz konusu hadis, şehitlere cenaze namazı kılmanın meşrû oluşunu ifade etmektedir. Oysa Şâfiî mezhebine göre, bu namaz meşrû değildir. Bu nedenle Bûtî hadisi zayıf olmamasına rağmen zayıf saymıştır. Oysa İbn Hacer kendisi Şafii mezhebinden olmasına rağmen bu hadisi kuvvetli bulmaktadır ve bu bilinen bir durumdur" demektedir. Aynı şekilde rivâyetin hadis kitaplarına değil de bir fıkıh eserine atıf yapmasını, Bûtî'nin hadis ilmine uzaklığı ile ilişkilendirmektedir.[73]

---

71 Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 45.

72 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 184; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2/33-34.

73 Elbânî, *Difâu ani'l-hadîs*, 44-45.

Ancak *Fıkhu's-Sîre*'deki söz konusu ifadeler aslında Bûtî'ye değil İmam Şâfiî'ye aittir. Bûtî'nin bu atfı Elbânî'nin tenkidlerine rağmen, sonraki baskılarda düzeltmediği görülmektedir.

Şehitlerin üzerine cenaze namaz kılınmayacağına dair fıkhî yaklaşımı İmâm Şâfi'nin yanı sıra İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel de benimsemiştir. Hanefîler ise şehitlerin cenaze namazının kılınacağı görüşündedir.[74] Dolayısıyla bunu tek bir mezhebin görüşü gibi addetmek ve bu görüşü benimseyen bir kişiyi mezheb tarafgirliği ile suçlamak doğru bir yaklaşım değildir.

Diğer taraftan Elbânî'nin Bûtî'ye yönelik mezhep taraftarı olduğuna dair eleştirisine ikinci baskının önsözünde isim vermeden cevap vermiş ve "Şayet ben farklı delillerle karşılaşsaydım, delillerin olduğu yöne giderdim. Ben hiç bir zaman bazı kişileri taklit etmek adına delillere ve hükümlere gözümü kapatmam. Mezhep imamlarına ve âlimlere muhalefet etmek yeni görüşler ortaya koymak onların hoşuna gidiyor. Onlar mezhep imamlarına ve İslam âlimlerine herkesin gözü önünde dil uzatmaktan geri durmazlar" demektedir.[75]

Sonuç

Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî ile Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî arasında cereyan eden ilmî tartışmalar, anlam merkezli ve isnad merkezli olmak üzere iki ayrı yaklaşımın çatışmasını yansıtmaktadır. Elbânî, İslâm toplumunun yaşadığı amelî ve fikrî tıkanıklığı, sahih hadislerden uzaklaşılmasıyla açıklamakta; dinin aslî kaynaklarına dönüşünü esas alan selefî bir tutumla, mezhepleri ve geleneksel yorumları eleştiri konusu yapmaktadır. Hadislerin sıhhatini merkeze alan bir tutumla, tüm dinî bilgi elde etme yöntemini isnad ve cerh-ta'dîl merkezli bir yaklaşıma indirgemektedir.

Elbânî'nin Bûtî'ye yönelttiği eleştirilere bakıldığında onun rivâyetlerin taşıdığı manadan çok, kaynak tercihi, hadislerin tahrîci, râvîlere atfedilen sıfatlar, atıf şekilleri gibi teknik hususlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla Elbânî'nin eleştirilerinin arka planında hadis metodolojisinin siyer yazımına tatbik edilmesi

[74] Konuyla ilgili rivayetler ve değerlendirmeleri için bk. Muhammet Ali Asar, "İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları Bağlamında Şehidin Cenaze Namazının Kılınması İle İlgili Rivâyetlerin Tahlili", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 211-234.

[75] Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 13.

gerektiği düşüncesi yer almaktadır. Ne var ki, bu yaklaşım, siyer ilminin metodolojisiyle tam olarak örtüşmemektedir. Zira siyer ilmi, mahiyeti itibariyle yalnızca hadis usûlü ilkeleriyle sınırlandırılamayacak ölçüde çok yönlü ve disiplinler arası bir niteliğe sahiptir. Hz. Peygamber'in hayatını, yaşadığı toplumun yapısını, dönemin sosyopolitik şartlarını, Arap kültürünü, kabile ilişkilerini ve vahyin iniş sürecini anlamayı amaç edinmektedir. Bu nedenle siyer müellifleri için kaynaklara yansıyan her türden veri anlamlı ve işlevsel bir bilgi olarak değerlendirilir. Bu çerçevede siyer, Kur'ân-ı Kerim ve sahih hadislerin yanı sıra, zayıf rivayetler, tarihî anlatılar, şiir, efsane ve sözlü kültür unsurlarını da dikkate alarak olaylar arasında bütüncül bir bağ kurmaya çalışır. Nihai hedef, Hz. Peygamber'in hayatını mümkün olduğunca eksiksiz bir biçimde sunmak ve tarihsel bir bütünlük içerisinde aktarabilmektir. Buna karşılık hadis ilminin temel amacı, Hz. Peygamber'e isnat edilen sözlerin gerçekten ona ait olup olmadığını tespit etmeye yöneliktir. Dolayısıyla siyer ile hadis ilmi, benzerliklerin yanı sıra hem amaç hem de yöntem bakımından birbirinden farklı iki ilmî disiplindir. Elbânî'nin Bûtî'ye yönelttiği eleştirilerinde bu yöntemsel ayrımın belirleyici olduğu görülmektedir.

Siyer yazımında hadis usulü ölçütleriyle hareket eden Elbânî, İbn İshâk ve Vâkıdî gibi râvîleri eleştirerek onlardan alıntı yapılmasını büyük bir hata olarak değerlendirmektedir. Rîvayetlerin senedsiz verilmesi, râvîlerinin araştırılmaması, hadis kaynaklarına yeterince başvurulmaması, hadisler hakkında verilen hükme değinilmemesi Elbânî'nin en çok eleştirdiği hususlardandır. Ancak Bûtî, siyer yazımında önceliği rivayetlerin isnad bakımından tahkikine değil, Hz. Peygamber'in hayatından çıkarılabilecek ahlâkî ve fıkhî mesajların birey ve toplum düzeyinde anlaşılabilir biçimde sunulmasına vermektedir. Bu minvalde farklı alanlardan pek çok eserden de istifade etmiştir.

Bununla birlikte Bûtî'nin eserinde dikkat çeken yönlerden biri, kaynak atıflarındaki düzensizliktir. Bazı yerlerde yalnızca müellifin ismine yer verirken, kimi zaman hem müellifin hem de eserinin adını zikretmiş; bazı durumlarda ise eserin cilt ve sayfa numaralarına kadar ayrıntılı bilgilere yer vermiştir. Bazen de eserindeki bilgilerin kaynağını vermemiştir. Bu husus Bûtî'nin eseri için önemli bir eksikliktir. Aynı yaklaşım hadislerin sıhhatini verme, râvîlerini tanıtma gibi hususlarda da kendisini göstermektedir. Eserinde bu

hususlarda belli bir düzen görmek mümkün değildir. Onun eserini ön plana çıkartan en önemli husus ise hâdiseleri aktardıktan sonra dersler ve öğütler başlığı altında kendi düşüncelerine yer vermiş olmasıdır.

Elbânî'nin *Fıkhu's-sire*'ye yönelik eleştirilerinden biri de eserdeki sahih hadis varlığını az bulmasıdır. Ancak o çok sayıda hadise yer vermiş fakat kimi zaman bu rivayetlerin kaynağını yalnızca metinde belirtmiştir. Elbânî, zayıf hadislerle hiçbir şekilde amel edilmemesi gerektiği yönünde bir yaklaşıma sahipken Bûtî, zayıf hadislerin özellikle fazîletli ameller, ahlâkî öğütler çerçevesinde kullanılabileceğini savunmaktadır. Bûtî'ye yönelik eleştirilerin ardından Elbânî, Hz. Peygamber'in hayatını sahih hadisler ışığında anlatmak amacıyla *Sahihu Sîreti'n-Nebeviyy*e adını taşıyan bir eser kaleme almıştır.

Bûtî'nin *Fıkhu's-sîre* adlı eserinin sonraki baskılarında, Elbânî'nin yönelttiği eleştirilerin büyük ölçüde dikkate alındığı ve buna bağlı olarak eserde birtakım tashihlerin yapıldığı görülmektedir. Bu durum, Bûtî'nin ilmî şahsiyetini ve metodolojisini anlamak açısından kayda değer bir göstergedir. Elbânî'nin tenkitlerinin ardından eserdeki bazı görüşlerin tashih edilmesi, Bûtî'nin fikir ayrılıklarına rağmen muhatabının ilmi söylemlerini dikkate aldığını, tartışma kazanma kaygısı yerine eserinin daha sahih, tutarlı ve ilmî açıdan sağlam bir temele dayanmasını önceliğini göstermektedir. Bu yaklaşım, Bûtî'nin kendi düşüncelerini mutlaklaştırmadığını, ilmî üretimini sürekli gözden geçirmeye açık bir zihinsel disipline sahip olduğunu ve sorumluluk bilinciyle hareket ettiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Abbâsî, Muhammed Iyd. *Bid'atü't-taassubi'l-mezhebî*. 2 Cilt. Ürdün: el-Mektebetü'l-İslamîyye, ts.

Abdul Rauf, Abu Nâsir Ibrahim - Abu Maryam Muslim Ameen. *The Biography of Great Muhaddith Sheikh Muhammad Nasıruddin Al-Albani*. Riyad: Darussalam, 2007.

Akdoğan, Ferhat - Aslan, Mahsum. "Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Mezhepsizlik Söylemine Yaklaşımı". *Batman Akademi Dergisi* 7/1 (2023), 36-57.

Asar, Muhammet Ali. "İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları Bağlamında Şehidin Cenaze Namazının Kılınması İle İlgili Rivâyetlerin Tahlili". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 211-234.

Aslan, Bedri. "Nâsırüddin el-Elbânî'nin Taklid ve Mezhep Telakkisi". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı-IV (Modern Dönem)*. 285-300. İstanbul, 2022.

Aslan, Mahsum. "Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmi Kişiliği ve Fıkıhçılığı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 345-385.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-. *Şuabu'l-imân*. thk. Abdulalî Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Babam Molla Ramazan el-Bûtî Hayatı Düşünceleri Mücadelesi*. çev. Abdulhadi Timurtaş. İstanbul: Kent Yayınları, 2007.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *el-Lâ mezhebiyye ahtaru bid'atin yuheddidü'ş-şerîate'l-İslâmiyye*. Dımeşk: Dâru'l-Fârâbî, 2005.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Fıkhu's-sîreti'n-nebeviyye mea mûcez li hilâfeti'r-râşide*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 25. Basım, 1426.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Fi'l-hadîsi'ş-şerîf ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2011.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Selefiye İslami Bir Ekol/Mezhep Değil Zamansal Bir Aşamadır*. çev. Vecihi Sönmez. İstanbul: Ehli Sünnet Yayınları, 2009.

Çimen, Fatih. *Klasik-Modern Tartışmalar Ekseninde Zayıf Hadis*. Ankara: İlahiyat, 2022.

Dimyâtî, Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şatta el-Bekrî. *İânetü't-tâlibîn ala halli elfâzi Fethu'l-muîn*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997.

Ebû Bekir, Ömer. *el-İmâm el-müceddid el-allâme el-muhaddis Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî*. Ammân: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. *Difâu ani'l-hadîsi'n-nebevî ve's-sîre fi'r-reddi alâ cehâlati'd-duktûr el-Bûtî fî kitâbihi Fıkhu's-Sîre*. Dımeşk: Müessesetü ve Mektebü'l-Hâfikeyn, 1396.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. *İrvâu'l-ğalîl fi tahrici ehâdisi Menâri's-sebîl*. haz. Züheyr eş-Şaveyş. 9 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamî, 1985.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfa ve'l-mevdûa*. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Maarif, 1992.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. "Ta'liku alâ ehâdisi fî kitâbi Fıkhi's-Sîre". *et-Temeddünü'l-İslâmî* 42/7 (1395), 537-544.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. "Ta'liku alâ ehâdisi kitâbi Fıkhu's-Sîre li'd-Duktur el-Bûtî". *et-Temeddünü'l-İslâmî* 44/2 (1397), 128-136.

Ertaş, Hikmetullah. "el-Elbânî'nin Buhârî Tenkitleri". *Mevzu- Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2019), 215-236.

Eryılmaz, Hasan. "Moğultay b. Kılıç'ın Usûl-i Hadis Bağlamında İbnü's-Salah'a Tenkitleri". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (2024), 1-32.

Fayda, Mustafa. "İbn İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Hâdî, İsâm Mûsâ. *Hayâtu'l-allâme el-Elbânî rahimehullâh teâlâ bi-kalemihi*. Ürdün: Mektebetü'l-İslamîyye, 1422.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Hatiboğlu, İbrahim. "Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 219-223.

Hatiboğlu, İbrahim. "Nâsırüddin el-Elbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hucendî, Muhammed Sultân el-Ma'sûmî. *Hediyyetü's-sultân ilâ müslimi bilâdi'l-Yabân: Hel el-müslimu mulzamun bi-ittibâi mezhebin muayyenin mine'l-mezhebi'l-erbeati*. Cemiyyetü İhyâi't-Turâsi'l-İslami, 1357/1938.

İbn Sem'ûn, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî. *el-Emâlî*. thk. Âmir Hasen Sabrî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Mevzûât*. thk. Nureddin Şükrü Boyacılar. 3 Cilt. Edvâu's-Selef, 1997.

Kalaç, Rıdvan. "Sahih-i Müslim'de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivayetler Üzerine Bir İnceleme-Elbânî Özelinde-". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 1-45.

Keller, Nuh Ha Mim. "Why Does One Have to Follow a Madhhab?" *www.masud.co.uk*. Erişim 01 Nisan 2025. https://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/buti.htm

Kızıl, Fatma. "Hadis İlminde Modern Yaklaşımlar". *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar, 2023.

Küçükosman, Hasan. "Nâsırüddin el-Elbânî'nin İctihad Anlayışı ve Mezhep Eleştirisi". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (2024), 455-492.

Lauziére, Henri. *The Making Of Salafism*. New York: Columbia University Press, 2015.

Mahlûf, Mahmûd Hasen. "Fıkhu's-sîre beyne'l-Gazâlî ve'l-Bûtî". *ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye* 50/3 (2015), 111-130.

Meczûb, Muhammed. *Ulemâ ve müfekkirûn araftühüm*. Riyâd: Dâru'ş-Şevâf, 4. Basım, 1992.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1981.

Nesîm eş-Şâm. "el-Esâfînü'l-Biritaniyyetü li teftîti'l-vahdeti'l-İslâmiyyeti". Erişim 01 Nisan 2025. https://naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/speeches/view/20030905

Nesîm eş-Şâm. "es-Selefiyyetü ve bid'atü isbâti'l-ciheti lillahi teâlâ". Erişim 01 Nisan 2025. https://naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/fatwas/view/33205

Nesîm eş-Şâm. "İslâmuna kemâ emera'l-Kur'ân, lâ kemâ tehvâ Amerîka". Erişim 01 Nisan 2025. https://naseemalsham.com/speeches/view/20121109

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî Usûli'l-hadis*. thk. Muhammed Osman el-Huşt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405.

Özafşar, Mehmet Emin. "Günümüz Zâhirî-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu". *Zahirî ve Selefî Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. İstanbul: Kuramer, 2019.

Palabıyık, Abdülkadir. "Tercüme Eserlerde Dipnot Verilirken Verilen Dipnot İle Adres Gösterilen Temel Kaynağın Uyuşması Meselesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2022), 51-83.

Pehlivan, Bayram. "Bûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/221-224. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Polat, Selahattin. "Zayıf Hadislerle Amel". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 83-110.

Sarıcı, Nuran. *Nâsiruddin El-Elbânî'nin Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfa ve'l-Mevdûa İsimli Eserinde Metin Tenkidi Uygulamaları*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.

Sharif, Farah. "The Rhetoric of Twentieth-Century Damascene Anti-Salafism". *Contemporary Levant* 5/2 (2020), 1-13.

Sıddık, Muhammed. *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları*. Ankara: Fecr, 2022.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. *Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Akdem, 2011.

Şeybânî, Muhammed İbrahim. *Hayâtu'l-Elbânî ve asâruhu ve senâu'l-ulemâi aleyh*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sedâvî, 1987.

Taş, Aydın. "Fıkhu's-Sîre Literatürü ve Öne Çıkan Üç Eserin Mukayesesi". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2022), 904-931.

Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr. *ed-Duafâu'l-kebîr*. 4 Cilt. Kahire: Daru't-Te'sîl, 2013.

Uley, İbrahim Muhammed el-. *Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî muhaddisu'l-asr ve nâsiru's-sünne*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2001.
Uleyvân, Hişâm - Ğavvuş, Fâdî. *el-Bûtî ed-da'vetü ve'l-cihâdu ve'l-İslâmu's-siyâsî*. Beyrût: Merkezu'l-Hadârati'l li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2012.
Yıldırım, Enbiya. *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*. İstanbul: Rağbet, 2011.
Zerkeşî, Bedreddîn. *İ'lâmü's-sâcid fî ahkâmi'l-mesâcid*. thk. Ebu'l-Vefâ Mustafa el-Merâğî, 1996.
"Münâzaratü'l-imâm Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî mea Dr. Muhammed Saîd el-Bûtî". haz. Ebû Osman Muhammed b. Hüseyin, ts.

❁❁❁

THE LAST IMPERIALIST IN THE RELIGIO-POLITICAL ENTANGLEMENT OF ANCIENT MESOPOTAMIA: NEBUCHADNEZZAR II

Tuğçe HORUNLU*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 05 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 25 Temmuz 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Horunlu, Tuğçe. "Eski Mezopotamya'da Din-Siyaset Sarmalında Son Emperyalist: II. Nebukadnezar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1109-1132.

DOI: 10.33415/daad.1692288

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 05 May 2025, **Accepted:** 25 July 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Horunlu, Tuğçe. "The Last Imperialist in The Religio-Political Entanglement of Ancient Mesopotamia: Nebuchadnezzar II". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1109-1132.

DOI: 10.33415/daad.1692288

❋❋❋

Abstract

The late 7th century BCE marked the beginning of a distinct era for the lands of Mesopotamia. The Neo-Assyrian Empire, which had expanded its dominion through transboundary campaigns triggered by imperialist policies and thus reached the zenith of its power, began to decline due to internal and external challenges. In this period of disintegration, Babylon emerged as the foremost power to capitalize on Assyria's vulnerability. The policies pursued by Nabopolassar, who spearheaded the independence of Neo-Babylon, and later by his son Nebuchadnezzar II, who transformed the state into an empire, would bring significant developments in Mesopotamian history. Nebuchadnezzar II, the most prominent king of the Neo-Babylonian period, implemented an entirely expansionist agenda to expand his borders and consolidate his power, particularly in the region's strategic locations. Egypt's encouragement of smaller kingdoms, especially the Kingdom of Judah, to rebel against Babylon often forced Nebuchadnezzar II to suppress these uprisings. Ultimately, Nebuchadnezzar II's wrath

* Dr., t.horunlu@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-5821-8104 / PhD., t.horunlu@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-5821-8104

against Egypt-aligned Judah resulted in a particularly harsh action. The conquest of Jerusalem and the subsequent deportation of large segments of the Judahite population to Babylon left enduring scars on Judahite cultural memory. In his polices, Nebuchadnezzar II consistently claimed the support of the god Marduk. The Marduk-centric military power became the most legitimate instrument of Nebuchadnezzar II's imperialist expansion. This article aims to reveal the effects of Nebuchadnezzar II's understanding of faith on state administration and the reflections of this situation, especially on the people of Judah and the region.

Keywords: The god Marduk, Heavenly Religion, Babylon, Jerusalem.

Eski Mezopotamya'da Din-Siyaset Sarmalında Son Emperyalist: II. Nebukadnezar

Geniş Özet

MÖ VII. yüzyılın sonları, Mezopotamya toprakları için farklı bir sürecin başlangıcıydı. Emperyalist politikaların tetiklediği, sınırları aşan seferler sayesinde hâkimiyet alanını genişleten ve böylece gücünü zirveye taşıyan Yeni Asur İmparatorluğu, karşılaştığı iç ve dış sorunların etkisiyle güç kaybetmişti. Taht kavgaları ve iç isyanlar, devlet otoritesi üzerinde tahribata yol açmıştı. Bu istikrarsızlık doğal olarak, yönetim mekanizmasını dış etkilere karşı savunmasız bıraktı. İmparatorluğun, çağdaşlarına sağladığı üstünlük günden güne erirken, değişen siyasi koşullarda yeni rakipler ortaya çıkarmaktaydı. Asur'un parçalanma sürecinde, bu zafiyetten yararlanmayı başaran ilk rakip, Babil oldu. Zira Babil, Yeni Asur kralları tarafından bölgede siyasî ve askerî politikaların uzun yıllar hedefi olmuştu.

Asur kralı Asurbanipal ile en geniş sınırlarına ulaşan Yeni Asur İmparatorluğu, onun ölümünden sonra zayıflamıştı. Bu süreçte Nabopolassar'ın, Medler ile kurduğu ittifak neticesinde Ninive'nin düşmesine katkıda bulundu. Asur'un bölgedeki gücü sona ererken Nabopolassar, Harran'a kaçan ve Mısır desteği ile direnmeye çalışan son Asur kralı II. Assur-uballit'i ve ardından Mısır ordularını MÖ 605'te mağlup etmeyi başardı. Bu Nabopolassar'ın ve Yeni Babil'in Mezopotamya'da hakimiyetini ilan etmesi anlamına geliyordu. Sık sık Asur baskınlarıyla karşılaşan Babil, Nabopolassar'ın doğru zamanda yaptığı hamle ile bu baskıya bir son verme şansını da yakalamış oldu. Artık Babil'i bekleyen yalnızca bağımsızlık değil aynı zamanda bölgenin yeni siyasi gücü olma fırsatıydı. Böylece, Mezopotamya'daki bu hegemonya mücadelesinde Asur İmparatorluğu düşerken Babil yükselişe geçti. Nabopolassar'ın Yeni Asur yönetimine karşı başlattığı isyanın başarıya ulaşması yeni bir dönemin kapılarını açmıştır. Nabopolassar'dan sonra tahtı devralan oğlu II. Nebukadnezar dönemi ise devletin siyasî gücünün zirvesi olarak tanımlanacaktı.

Yeni Babil'in bağımsızlığını başlatan Nabopolassar'ın ve sonrasında devleti imparatorluğa dönüştüren oğlu II. Nebukadnezar'ın izlediği politikalar, Mezopotamya tarihinde önemli gelişmeler getirecekti. Yeni Babil döneminin öne çıkan kralı II. Nebukadnezar, sınırlarını genişletme ve bilhassa bölgenin stratejik konumlarında gücünü perçinlemek adına sömürüye dayalı bir politika izledi. Yeni Babil kralının izlediği siyaset esasında yüzlerce yıl devam etmiş olan Asur geleneğinden farklı değildi. Amurruların ve Babil şehrinin tanrısı olan ve Hammurabi ile ün kazanan tanrı Marduk, yeniden yıldızı parlayan bir tanrı olacak ve II. Nebukadnezar'ın siyasî başarılarında ve Babil emperyalizmin meşrulaştırılmasında temel rolü üstlenecekti. Bir başka ifadeyle yıllarca devam eden ve Asur emperyalizminin meşru kılıcı olan tanrı Asur'un yerinde artık Babil'in millî tanrısı

Marduk oturacaktı. Nebukadnezar ile Mezopotamya coğrafyasında otorite kurmayı başaran Babil devleti din-siyaset sarmalında adım adım yayılma sürecine girerken beraberinde de pek çok riski göze alıyordu. Çünkü, Mısır tehlikesi bir yana Babil'in egemenlik alanında pek çok etnik kökeni barındıran geniş bir coğrafya bulunuyordu.

Mezopotamya'da bölgenin güç dengelerini her an değiştirebilecek olan hamleleri yapmak üzere bekleyen rakipler hiç eksik olmamaktaydı. Bunların başında özellikle Yeni Asur dönemi sona ererken fırsat kollayan Mısır, Asur'dan kalan alanların Yeni Babil kontrolüne geçmesiyle hedefine ulaşamamıştı. Ancak Mısır'ın hedefinden vazgeçmediği kısa sürede anlaşılmıştı. Mısır artık Yeni Babil'in Mezopotamya topraklarındaki en güçlü rakibi olarak her fırsatta atağa geçiyordu. Böylece çağın iki büyük devletinin karşı karşıya gelmesi kaçınılmaz bir hâl almıştı. Bu etmenler ile II. Nebukadnezar ilk yıllarını bölgenin stratejik konumlarında yer alan ve olası tehditleri barındıran Mısır, Suriye ve Filistin hattını kontrol etme çabasıyla geçirmiştir. Zira bölgedeki otoriteyi sağlamadan hedefinde olan Anadolu seferlerine yönelmesi büyük bir risk barındırmaktaydı. Bunun yanı sıra Mısır'ın başta Yahuda Krallığı olmak üzere daha küçük krallıkları Babil'e karşı isyana teşvik etmesi II. Nebukadnezar'ı sık sık bu ayaklanmaları bastırma çabasına itti. Nihayetinde II. Nebukadnezar'ın Mısır yanlısı Yahuda'ya karşı bu öfkesi oldukça sert bir eylem ile sonuçlandı. Kudüs'ün fethinden Yahuda halkının Babil'e sürgününe dek uzanan bu süreç, Yahuda halkının zihninde travmatik izler bıraktı. II. Nebukadnezar, Suriye-Filistin hattını kontrol etmek adına Mısır ile karşı karşıya gelmiş ve MÖ 605 yılında Karkamış'ta Mısır kuvvetlerini mağlup etmiştir. Askeri seferlerinde ulaştığı başarıyla gücünü pekiştiren II. Nebukadnezar, sıradaki hedefi olan Kudüs'e ilerlemiştir. MÖ 592 yılında kral ve soylular dahil olmak üzere esir ve ganimetlerle dönmüştür. Böylece II. Nebukadnezar, devletinin hâkimiyet alanını Sumer ve Akad ülkesine genişletmiş; Kudüs'ten Asur topraklarına, Kilikya'dan Basra Körfezi'ne dek uzanan güçlü bir imparatorluğa dönüştürmüştür. Marduk merkezli askeri güç, II. Nebukadnezar'ın emperyalist yayılmasının en meşru aracı oldu. Ne var ki, Marduk'un gücü de Babil devletinin siyasî çıkmazları, iç ve dış tehditleri giderek artarken tanrı Marduk'un da gücü doğal olarak kırılmaya başladı. Yeni Babil devletinin siyasal başarısında din faktörü nasıl baş roldeyse, çöküşünde de ana etken oldu. Zira Nebukadnezar'ın şiddetle takip ettiği Yahuda halkının semavî inanç anlayışı kuvvetle muhtemel Mezopotamya toplumlarında kısa sürede taraftar buldu ve köklü Mezopotamya devlet yönetim anlayışını temelden sarsmaya başladı. Asırlardır devam eden görünen tanrı destekli sömürüye dayanan bu yönetim anlayışı, Nebukadnezar'dan sonra hızla çözülmeye başlamıştı. Belki de Yeni Babil kralının Yahuda halkına gösterdiği kin ve nefretin temelinde Mısır yanlısı olmaktan çok bu halkın sahip olduğu inanç anlayışı yatmaktaydı.

Anahtar Kelimeler: Tanrı Marduk, Semavî Din, Babil, Kudüs.

Introduction

Babylon experienced its first brilliant period in the XVIII century BC when Hammurabi (1792-1750 BC) united the Sumerian and Akkadian countries under his rule. This consolidation of power peaked with the conquest of Mari, then the Assyrian State's with-

drawal to vassal status and the expansion of its dominion to the north of Iraq. However, this power of the Babylonian Empire, led by Hammurabi, ended during the reign of his son Samsu-iluna, who took the throne after his death, and the state could only maintain its existence within the borders of Babylon.[1] The old Babylonian state came under the rule of the Kassites after the capture of Babylon by the Hittite king Murshili I in 1595 BC and experienced a Middle Kingdom period in Mesopotamia until 1115 BC. Subsequently, Babylon came under the influence of the Assyrian kings as the Central Assyrian state made itself felt in Asia Minor.[2]

Assyria and Babylon, two important civilizations in the history of Mesopotamia, are well known for their prolonged conflicts that had been going on for many years. In particular, the aggressive policies of the kings who ruled during the Neo-Assyrian period led to increased unrest in the region. Eventually, Babylon was overshadowed by Assyrian rule until the liberation movement of Nabopolassar (626-605 BCE). However, Assyria's dominance in the region ended with a rebellion, and the Babylonians emerged as a new central power in Mesopotamia. The rule of Babylon continued until the defeat of the last king, Nabonidus, by the Persian king Cyrus the Great in 539 BC.[3]

The Babylonian Chronicles, which began in 744 BC, [4] shed light on the political atmosphere in the region. Another important source is the Old Testament, which provides information about the looting of the Jerusalem temple and the period leading up to Nebuchadnezzar II's end of the Kingdom of Judah in 587 BCE. In addition to these state-centered narratives, the private archives of the Egibis, one of the distinguished families of the period, also convey remarkable information about this period of Babylon.[5] Further significant evidence is found in the temple archives of two major cultic

1 Paul-Alain Beaulieu, "Nebuchadnezzar's Babylon as World Capital", *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies 3*, (2008), 5-12.

2 Ekrem Memiş, *Eskiçağda Mezopotamya* (Bursa: Ekin Basım Yayın, 2012), 140.

3 Amelie Kuhrt, *Eskiçağ'da Yakındoğu Yaklaşık MÖ. 3000-330*, trans. Dilek Şendil (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), II/ 257.

4 Babylonian Chronicles (ABC no.1)- The Chronicles are annals written in Akkadian covering the years 744-668 BC. It is about the political events that affected the Babylon region. There are three different copies of the tablets preserved to this day, the best preserved of which dates back to 500-499 BC. For more information, see; Kuhrt, *Eskiçağ'da Yakındoğu*, II/257.

5 Kuhrt, *Eskiçağ'da Yakındoğu*, II/258.

centers: the Eanna temple complex dedicated to the goddess Ištar in Uruk, and the Ebabbar temple of the sun god Šamaš in Sippar, northern Babylonia.[6] In line with the sources of the mentioned period, we can evaluate the policies of Nebuchadnezzar II, the famous king of Neo-Babylon, who marked the period.

The End of Assyrian Rule and the Establishment of the Neo-Babylonian State

The Assyrian State, which had an important place in the political history of Mesopotamia, ended after the brilliant period called the Neo-Assyrian Period (911-612 BC). While the Assyrians expanded the borders with the successful military campaigns of ambitious kings during this period, their enemies naturally increased. For the Assyrian kings, Babylon was an extension of their empire rather than a provincial center. The kings of the Sargonid Period, in particular, saw themselves as the legitimate kings of Babylon and tried to make Babylon a royal capital.[7]

Following Nabopolassar's self-declaration as king, he began a struggle against he started a battle against Sîn-šar-iškun, who succeeded Ashurbanipal.[8] At the same time, the fact that the warrior king Nabopolassar, who aspired to Babylonian rule, was a former Assyrian governor triggered polarization in the Assyrian administration.[9] Ultimately, the collapse of Neo-Assyria, the mighty empire of Mesopotamia, left lasting effects on the memories. The idea that the punishment of the gods rewarded the personal ambition, arrogance, and crimes of the kings also draws attention in the texts of Nabopolassar, who is considered the founder of Neo-Babylon, and later Nebuchadnezzar II, who trusted the wisdom of the gods and emphasized his piety. This was considered a powerful argument by the subsequent kings, who used it to highlight the state's basic identity and establish the founding story.[10] It is also important because

6 Paul-Alain Beaulieu, "The Neo-Babylonian (Chaldean) Empire", *The Encyclopedia of Empire*, ed. John M. MacKenzie (New Jersey: John Wiley & Sons, 2016) 2.

7 Beaulieu, "Nebuchadnezzar's Babylon as World Capital", 9; Yasin Topaloğlu – Serhat Uslu, "Asur Devleti'nin Yıkılışı ve Medler", *Eski Mezopotamya'nin Siyasi Tarihi*, ed. L. Gürkan Gökçek vd. (İstanbul: Değişim Yayınları, 2020), 292-302.

8 Beaulieu, "Nebuchadnezzar's Babylon as World Capital", 5.

9 L. Gürkan Gökçek, *Asurlular* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2015), 222.

10 Eckart Frahm (ed.), *A Companion to Assyria* (Hoboken: John Wiley & Sons, 2017), 191.

it demonstrates that elements of religion and belief manifest themselves in every period of history and every area of life.[11]

Babylonia sought an alliance to end the already weakening Assyrian domination permanently. Babylon found this quest in the support of the Medes and Scythians, and the Assyrians, who were forced to retreat to the north, could not avoid defeat with the fall of the capital Nineveh in 612 BC after the attacks of the Babylonian-Medde-Scythian alliance and a siege that lasted for three months.[12]

The Neo-Babylonian State and Nabopolassar

With the collapse of the Neo-Assyrian Empire and its withdrawal from the political stage, the Neo-Babylonian Empire (626-539 BC) rose in the region. With the accession of Nabopolassar to the throne, Babylon continued the imperialist policies left over from Assyria and started raids on Anatolian lands.[13] Because the plans of the kings who ruled in Mesopotamia on the Anatolian geography were a policy that continued for ages. The main reasons for this policy are that Anatolia has rich mines, timber, stone, and a workforce. These relations came to the fore in the first millennium BC, especially politically.

Nabopolassar, the owner of the new Babylonian throne, made his first move on Assyria, which would make a name for himself on the political stage. The Babylonian Chronicles record that these military campaigns were carried out jointly by the Babylonian and Median forces from 610 BC. A letter from Nebuchadnezzar II, son and heir apparent of Nabopolassar, to the priests of Eanna of Uruk; "The king (Nabopolassar) set out for Harran; a large Median army is with him..." statements. This statement shows the alliance of Babylon and Media.[14]

11 Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 43.

12 Joan Oates, Babil, çev. Fatma Çizmeli (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2004), 135.

13 Mehmet Kurt, *Yazılı Kaynaklara Göre MÖ I. Binde Mezopotamya-Anadolu İlişkileri* (Ankara: Murat Kitabevi, 2007), 172; Şeyma Ay Arçın, "Orta Babil Krallığı (Kassitler) ve Babil'de İkinci İsin Hanedanlığı-Yeni Babil Krallığı", *Eski Mezopotamya'nin Siyasi Tarihi*, ed. L. Gürkan Gökçek vd. (İstanbul: Değişim Yayınları, 2020), 280-284.

14 Francis Joannès, "L'Asie Mineure méridionale d'après la documentation cunéiforme d'époque néo-babylonienne", *Anatolia Antiqua* 1 (1991), 261-266.

The statements in the texts about the independence struggle of the Neo-Babylonian State allow us to have an idea about the process:

> "...In the month of Iyyar, the Assyrian army landed in Babylon. On the 12th of the month of Tisri, when the Assyrian troops attacked Babylon, the Babylonians, who came out of Babylon on the same day, fought against the Assyrian army, heavily defeating the Assyrian army and capturing its booty. For a year, there was no king in the country. On the twenty-sixth day of Marcheswan, Nabopolassar sat on the Babylonian throne. (This) It was the beginning of Nabopolassar's reign. The gods of the land of Susa, whom the Assyrians had taken and settled in Uruk, allowed Nabopolassar to return to the city of Susa in the month of Adar."[15]

Nabopolassar asserted his dominance in Mesopotamia, defeating the last Assyrian king, Assur-uballit II, who fled to Harran and tried to resist with Egyptian support, and then the Egyptian armies in 605 BC.[16] It is known that Nebuchadnezzar II, as crown prince, organized expeditions in different regions simultaneously with his father, Nabopolassar. In 607 BC, Nebuchadnezzar II captured and plundered mountain fortresses with his troops, returning to Babylon with heavy booty. After this lucrative return, his father Nabopolassar set out to eliminate the threat of the Egyptian armies on the Euphrates valley. He marched to Kimuḫu, west of the Euphrates River, a little south of Carchemish, and captured and plundered it in 607 BC. The city of Kimuḫu was strategically located for river crossing, and its capture by the Babylonian king meant to hinder Egypt's advance in the region. Nabopolassar then advanced to the east bank of the Euphrates River and sent troops to the small towns of Šunadiri, Elammu, and Daḫammu, which guarded the river gorge. These towns provided a connecting line to the Suḫu and Ḫindanu regions downriver.[17]

The statements in the text from the period of Nabopolassar emphasize the divine source of the power he had in his conquests:

15 Donald John Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 BC) in the British Museum* (London: The Trustees of the British Museum, 1961), 51.

16 Kemalettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 200.

17 Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 21.

> "By the words of Nebo and Marduk, who supported my sovereignty, and by the great furious weapons of the terrible Girra, who dispersed my enemies, I conquered Subari, and when I turned its land into a heap of ruins..."[18]

After the capture of Kimuḫu in 606 BCE, progress continued for the city of Carchemish. Neo-Babylon conquered most of the territory ruled by Assyria. Thus, after the fall of Assyria, it was inevitable that Babylon and Egypt would face each other for control of the region.[19] Under the leadership of Nebuchadnezzar II, son of Nabopolassar, Babylon was the victor of the battle with the Egyptian forces for Carchemish in 605 BC, and the Egyptian army was forced to retreat to Hamat. Babylon, the new ruler of Mesopotamian politics, would be one of the most powerful states in the region until the Persian invasion in 539 BC.[20]

The Neo-Babylonian State During the Reign of Nebuchadnezzar II

Nebuchadnezzar II ascended the throne of Babylon, and he expanded his sphere of influence in the region and managed to make a name for himself with his military campaigns. Egypt, which wanted to have a say in the politics of Asia Minor, encountered Babylon, which settled in most of the Assyrian lands and was gradually rising. Psammethikos I, the first king of the so-called Late Period (664-332 BC), in which political unity was restored in Egyptian history, sought ways to protect his political future against the changing balance of power. Meanwhile, on the death of Psammethikos I, his son Nekho II ascended the throne of Egypt, preparing to face his new rival, Nebuchadnezzar II.

Nekho II, king of Egypt, defeated the Kingdom of Judah in the territory of Megiddo, seized part of the Syrian-Palestinian line, and continued his advance westward, but was met with the intervention of Nebuchadnezzar II.[21] In addition, excavations at Carchemish show that this city was under strong Egyptian influence during the

18 Stephan Langdon, *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire Part I Nabopolassar and Nebuchadnezzar* (Paris: Ernest Leroux, 1905), 49-54.

19 Marc Van de Mieroop, *History of the Ancient Near East ca.3000-323 BC* (USA: Blackwell Publishing, 2007), 276.

20 Joannès, "L'Asie Mineure méridionale", 261.

21 Turgut Yiğit, *Eski Mısır Tarihi* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2019), 156.

reigns of Psamtik I and Nekho II before its destruction by Nebuchadnezzar II in 605 BC.[22] Nebuchadnezzar II, who defeated Egypt at Carchemish on the banks of the Euphrates in 605 BC, continued his westward advance by removing Egypt from Syria and Palestine.[23] This battle, considered the first and most important victory of Nebuchadnezzar II, destroyed Egypt's power in Western Asia.

> "Under his (Marduk's) supreme protection, I have crossed distant countries, distant mountains from the Upper Sea to the Lower Sea, steep roads, unpaved roads, roads that are cut off and impossible to attain, impassable roads, without thirst (without water sources) and subdued those who disobeyed, took my enemies captive, gave the land a good government, and made the people prosper..."24

The victory of Carchemish gave Nebuchadnezzar II control of the Syrian-Palestinian line. In this way, the process leading to the conquest of Jerusalem, one of the region's most important centers, began. It is known that Jehoiachin, a subject of the Egyptian king Nekho, surrendered to the king of Babylon, and some Jews were taken captive to Babylon.[25] Before embarking on the campaign, Nebuchadnezzar II forced the small states of Syria and Palestine to submit to Babylonian rule and send tribute. Thus, it is thought that the cities of Damascus, Tyre, and Sidon recognized the Babylonian rule. Jehoiachin's surrender to Nebuchadnezzar II in 605-604 B.C.E. ended the direct control of Judah by King Nekho II of Egypt. However, loyalty to the king of Babylon would last only three years, and revolts would begin again at the instigation of Egypt. Later, it is known that Nebuchadnezzar II advanced to Ashkelon and plundered the city. Nebuchadnezzar II, who strengthened his dominance with successful military campaigns, advanced to Jerusalem, his next target. He returned in 592 BC with captives and booty, including the king and nobles.[26] As a result, Nebuchadnezzar II expanded the dominion of his state to Sumer and Akkadian. It cre-

[22] Siegfried H. Horn, "The Babylonian Chronicle and the Ancient Calender of the Kingdom of Judah", *Andrew University Seminary Sthudies (AUSS)* 5/1 (1967), 19.
[23] Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 24.
[24] Robert Francis Harper, "The Old and New Testament Student Nebuchadnezzar King of Babylon (604-561 BC)", *JSTOR* XIV (July 1899), 4.
[25] Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 25-26.
[26] Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 28.

ated a powerful empire that stretched from Jerusalem to Assyria, from Cilicia to the Persian Gulf.[27]

In the texts transcribed by Rawlinson[28], Nebuchadnezzar II describes himself;

> "I am the first son of Nabû-abla-usur (Nabopolassar), king of Babylon, supreme prince, favorite of Marduk, supreme pate, lover of Nabû, judge, possessor of wisdom, seeker of the path of his divinity, fearful of his lordship, daily contemplating the decoration (restoration) of Esagila and Ezida, and constantly taking care of pious affairs for Babylon (Babylon) and Barzipa (Borsippa), tireless attendant, wise, pious, restoring Esagila and Ezida." He introduced it with his statements."[29]

The expansion policies of the Mesopotamia-based Neo-Babylonian Empire also meant an attempt to control the region's strategic centers and international trade routes. In addition, the presence of a person named Hanno of Phoenician origin, who had the title of *rab tamkari ša šarri* (chief merchant of the king) in the clay prism found in the northern palace of Babylon and dating back to the reign of Nebuchadnezzar II, reveals the systematic structure of the expanding trade networks and the employment of foreigners. The Akkadian equivalent of Hanno, a Phoenician name, is *Ḫanūnu*, indicating that it was an important function of the Phoenician merchants. Although it is known that Tyre was conquered by Nebuchadnezzar II in 574 BC, there is no clear information about the disruption of these commercial activities. This shows that the Neo-Babylonian Empire did not hinder its regional interests.[30]

The western expeditions, which had an important place among the policies of Nebuchadnezzar II, were mainly made for the supply of iron mines, which were an essential material in producing weap-

27 Beaulieu, "Nebuchadnezzar's Babylon, 6.

28 For more information, see. Henry Creswicke Rawlinson, The Cuneiform Inscriptions of Western Asia I: A Selection from the Historical Inscriptions of Chaldea, Assyria and Babylonia I/ (PDF: Internet Archives East India House Inscription (EIH), 1861), 53-64.

29 Harper, "The Old and New Testament Student", 3.

30 Adolf Leo Oppenheim, "Essay on Overland Trade in the First Millennium BC", *Journal of Cuneiform Studies/21 (Special Volume Honoring Professor Albrecht Goetze*, 1967), 253-254; Beaulieu, "Nebuchadnezzar's Babylon", 6-7.

ons. In this direction, the target was the territory of Cilicia. In the texts of Nebuchadnezzar II, it is recorded that the campaigns against Ḫume and Pirindu (593-591 BCE) extended to the borders of Lydia. Texts from the temple of the goddess Ištar in southern Babylon at Ebabbar in Sippar and Uruk indicate that control there was over raw materials and workmanship in particular. In the 10th year of Nabopolassar's reign, iron ore was brought from Ḫume to be used to construct the Temple of Uruk. It should be noted that the king's expeditions were not only for the supply of minerals or products, but also for the empire's labor force in construction, weaving, and various crafts.[31]

Nebuchadnezzar II, who ascended the new Babylonian throne, spent the first decade of his reign centered around Egypt, Syria, and Palestine, which were strategically located in the region and included the most immediate possible threats. After the king established political control in the area, he turned his attention to Anatolian expeditions. First, Nebuchadnezzar II's armies marched against Ḫume and Pirindu. It can be thought that the purpose of the Cilician campaign was to consolidate the western campaigns. However, it is known that after the death of Nebuchadnezzar II, his successors again organized expeditions to the region.[32] It is known that during the reign of Nebuchadnezzar II, who conquered the lands of Ḫume, which are associated with the iron mine in the texts, the western border of the Neo-Babylonian Empire reached the territory of Lydia.[33] Although most of the fragments of the tablet published by the British Museum, which contain three columns of cuneiform text on each side, are damaged, the statements in Column V contain information about the reign of Nebuchadnezzar II. The text mentions the name of Egypt in the first place when listing the king's conquests, which points to Nebuchadnezzar II, the first king of Babylon to rule Egypt. Egypt is given as the southwesternmost border of the empire, while Ḫume, Pirindu, and Lydia, which form the northwestern borders, are also listed. The places mentioned in the text are attributed to Nebuchadnezzar II because they are counted not only as imperial borders but also as conquests.[34]

31 Joannès, "L'Asie Mineure méridionale", 263-264.
32 Kurt, *MÖ I. Binde Mezopotamya-Anadolu İlişkileri*, 173.
33 Joannès, "L'Asie Mineure méridionale", 266.
34 Wilfred George Lambert, "Nebuchadnezzar King of Justice", *Iraq* 27/1 (Spring 1965), 2.

Nebuchadnezzar II, who had the ideal of recreating Babylon, benefited from the resources of the lands he dominated in his intensive construction and restoration. So much so that in the document, which refers to the restoration of the South Palace, the main royal palace of Babylon[35], it clearly expresses the tribute and labor supply with the following statements;

> "From the upper sea to the lower sea; All the lands, to which my lord the god Marduk, by his supreme command, had given me, brought their heavy tribute in his presence. I gave them hoes and imposed the curse of drudgery on them to build the palace called the "People's House of Wonders," which is the residence of my kingdom."[36]

In the said restoration, courtiers, high-ranking officials, notables of the period, vassal kings from the Levant region, and the kings of Tyre, Sidon, Gaza, and Ashdod.

The Source of Nebuchadnezzar II's Power: The God Marduk and Imperialist Expansion

From the records of Nebuchadnezzar II's construction activities, it is understood that the cities under his rule had responsibilities to the king. Chief among the duties was to carry out obligations such as transporting workers and building materials to Babylon and bearing other costs. In other words, it is possible to say that in almost every city in the area of domination of the empire, there are certain obligations at the point of supplying various resources according to the conditions of the city. Earlier, it was seen that the policies of the Assyrian kings, which were similar to the provincial system, were also carried out by Nebuchadnezzar II. The wording in the texts of Nebuchadnezzar II is not as harsh as the language used by the Assyrian kings, but it is manifested in praise and complete submission to the god Marduk.[37] In other words, Nebuchadnezzar II preferred a more moderate style while taking his power from Marduk in his policies.

35 The document in question is called "Nebuchadnezzar's Court Document or Court Document". It was given this name because it included administrative officials and courtiers of the period. For detailed information, see; Beaulieu, "Nebuchadnezzar's Babylon", 8.

36 Beaulieu, "Nebuchadnezzar's Babylon", 8.

37 Beaulieu, "Nebuchadnezzar's Babylon", 8.

The god Marduk played an essential role in the ancient Mesopotamian belief system and was the patron god of the city of Babylon from the beginning of the 2nd millennium BC. According to cuneiform sources, over time, he assumed the powers of Asarluhhi, the local god of the city of Eridu and the son of the god Enki. He began to be referred to as the son of Enki/Ea by the society.[38] According to the expressions used by Nebuchadnezzar II in a text of the construction of the palace in Babylon called the "Palace of the North", the devotion to Marduk, the national god of the Babylonians, is important in terms of showing that he was integrated with the city of Babylon. However, it is stated that the god Marduk guarded the main entrance to the town and that it was his fortified city.

> "My residence in Babylon had become unsuitable for my royal status. Because the fear of my lord Marduk was in my heart, I did not change his street, I did not change the location of his temple, nor did I close the irrigation canal to enlarge the center of my kingdom in Babylon, his fortified city..."[39]

As can be understood, Nebuchadnezzar II did not put the god Marduk at the forefront even in his restoration activities. Likewise, the god Marduk was the vehicle that provided the impetus for his military campaigns and legitimized them. Finally, King Nebuchadnezzar II, like the Assyrian emperors, turned west, where the fertile land and caravan routes intersected. Between 605 and 604 BCE, when Nebuchadnezzar II's army was advancing upstream of the Euphrates River toward Carchemish, it is likely that the Egyptian forces withdrew from Kimuḫu and the city of Quramati to the south of it.[40] Egypt's quest to dominate the line of Palestine was a significant threat to Nebuchadnezzar II. To cut this connection, he turned his direction to Jerusalem and began the expeditions that would be remembered as one of the most important periods in Jewish history. Nebuchadnezzar II, who made the first expedition in 597 BC, set out on his second campaign in 587 BC with the rebellion that broke out shortly after.[41] The revolt movements in Judah, with the sup-

38 Okay Pekşen, "İnanç ve Tanrılar", *Eski Mezopotamya'nin Kültür Tarihi*, ed. L. Gürkan Gökçek vd. (İstanbul: Değişim Yayınları, 2022), 264.
39 Beaulieu, "Nebuchadnezzar's Babylon", 9.
40 Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 23.
41 Beaulieu, "Neo-Babylonian (Chaldean) Empire, 1.

port of Egypt in the region, were damaging the authority of the Neo-Babylonian Empire. In 597 BC, Nebuchadnezzar II deposed the local king and replaced him with a king of his own choosing, exiling part of the population to Babylon.[42]

The Neo-Babylonian kings, who began to regain their political power in Mesopotamia, would not ignore the gains of commercial activities. Cities such as Babylon, Sippar, and Borsippa underwent a significant change along the Euphrates River. Of course, all this work was quite costly. Therefore, to cover the costs of construction and restoration, Nebuchadnezzar II continued the exploitative traditions of the Assyrian kings. As was customary, the king took advantage of groups of artisans and workers by resorting to extortion, plunder, and exile methods.

The cities of Babylon became major commercial centers, especially during the Neo-Babylonian period. However, the fact that the Neo-Babylonian kings left the temple administration in the cities to the monopoly of the families from Babylon can be considered as a strategy that increased loyalty to the center. In addition to the indigenous people of Babylon, the Aramaic and Chaldeans, seminomadic groups of West Semitic origin, also began to gain strength in the countryside through tribal organization. The fact that some Babylonian kings in the VIII and VII centuries BC linked their ancestry to the Chaldeans can be perceived as an indication of this strengthening. Another example that proves this situation is that the Chaldean Bit-Yakin tribe in the south supported the Babylonian side in the struggle against Assyria. The Neo-Babylonian Empire is also often referred to as Chaldean. At the same time, the Bible identifies Nebuchadnezzar II as king of Babylon and king of the Chaldeans, and claims to have invaded Judah with the armies of the Arameans and Chaldeans.[43]

In 604 BC, Nebuchadnezzar II turned his attention to the important coastal city of Ashkelon, which suffered the destruction of Babylonian armies. Babylonian sources indicate that the western military expeditions to Phoenicia and the roads connecting it with

[42] Mieroop, *History of the Ancient Near East*, 276; Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 67-69.

[43] Adolf Leo Oppenheim, *Mesopotamia* (USA: The University of Chicago Press, 1977), 60-73.

Jordan and Northern Arabia proceeded according to the purpose of domination. Of course, these roads were important as networks connecting different geographies and where long-distance trade activities took place.[44]

The Etemenanki Inscription, one of the construction inscriptions from the reign of Nebuchadnezzar II, describes the renovation of the ziggurat in Babylon and provides a list of the workers who worked there. After the text mentions the soldiers or workers (ābē) of Šamaš and Marduk; It speaks of the participation of those from the lands of your, Uruk, Larsa, Eridu, Kullab, Nēmed-Laguda, and Ugar (considered Ugar-Ṣallu). Then the districts of Larak, Puqūdu, Bīt-Dakkūri, Bīt-Amukāni, and Birātu are listed, and finally Dēr, Agade, Arrapha, and Lahīru. All of them are referred to as "the whole country of Akkad and Assyria from the Upper Sea to the Lower Sea, the governors of Hatti, the kings of Eber-Nāri".[45] It is seen that the people living in the territories ruled by Nebuchadnezzar II took part in the affairs of the empire, and the king once again emphasized divine support.

> "I have summoned to me the peoples who dwell far away, to whom my lord Marduk has commissioned me, and whom the hero Šamaš has given me; From all countries and inhabited from the upper sea to the lower seas, from distant lands, from distant settlements, kings of distant mountains and distant regions living in the upper and lower seas, with their power [ṣîrtu] Lord Marduk stuffed my hands to bear his yoke, and I also summoned Šamaš and Marduk's subjects to build E-temininanki.
>
> ….. [I summoned] the [people] of the land of Suedin, the kings of the distant region on the upper seashore, and the kings of the distant region on the lower seashore, and the princes of the Hittite country beyond the Euphrates, and those in the west, over whom I ruled by order of my lord Marduk, brought great cedar trees from the mountain of Lebanon to my city Babylon. I forced all the people of the scattered settlements that

44 Beaulieu, "Neo-Babylonian (Chaldean) Empire, 4-5.

45 John MacGinnis, "Mobilisation and Militarisation in the Neo-Babylonian Empire", *Studies on War in the Ancient Near East: Collected Essay on Military History* - AOAT 372, ed. Jordi Vidal (Münster: Ugarit-Verlag, 2010), 154.

> Marduk had bestowed on me to serve for the construction of E-temin-anki and placed the dupšikku on them..."[46]

Vanderhooft, in his comment on the list, Puqūdu stated that Bīt-Dakkūri, Bīt-Amukāni, and Birātu were cities or tribal areas in central Babylon. At the same time, Dēr, Arrapha, and Lahīru were east of the Tigris and south of Lower Zab. He pointed out that the kings of Eber-Nāri explicitly referred to the kings of the Phoenician coastal states. In contrast, the governors of Hatti referred to the governors of the interior of Syria.

In the texts of the Nebuchadnezzar II period; There are the cities of Babylon, the tribal confederations in the west, the provinces east of the Tigris such as Arrapha, Zamua, Lahīru, Dēr, the governors of the Syrian provinces (māt Hatti), the kings of the coastal cities of Phoenicia and Canaan, and the island kings who ruled in the Mediterranean and the Persian Gulf.[47] On the other hand, it is understood that the aforementioned administrators and centers fulfilled their obligation to participate in the actions of Nebuchadnezzar II, which was probably an obligation. This practice may have been planned to maintain the flow of resources in the Neo-Babylonian Empire's economy and keep every region within the empire's borders under control. As a matter of fact, MacGinnis stated that the provincial system in the Neo-Babylonian Empire, unlike the Assyrian Empire period, proceeded in the form of collecting tribute in the sovereign regions of the kings in Babylon, which reveals the most prominent aspect of the foreign policy of the Babylonian state.[48]

The sustainability of the expansionist policy pursued by Babylon undoubtedly depended on military campaigns. But a strong army was needed for this action. Temples played a leading role in the military's supply of manpower. This practice, which we learn mainly from construction texts, has undoubtedly evolved into transferring troops, weapons, and equipment in the case of military campaigns. It is understood that most of the soldiers provided by the temples consisted of archers; their equipment included quivers, bows, arrows, and daggers, and artisans in the service of the temple

46 Langdon, *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire*, 149.
47 MacGinnis, "Mobilisation and Militarisation", 154-156.
48 MacGinnis, "Mobilisation and Militarisation", 156.

manufactured these. Akkadian and Cimmerian bows, arrows, spearheads, temple blacksmiths, and leather workers were manufactured and repaired here.[49] These practices ensure the continuity of the production of equipment and weapons, while showing that the Babylonian kings were prepared for their campaigns. It also reveals how the workforce is systematically used after successful expeditions. The records obtained at Sippar, an essential part of the Babylonian domination area,[50] are primarily about agricultural production and cost, and are insufficient for bow fiefs.

In Nebuchadnezzar II's military strategy, Syria and the Eastern Mediterranean were the priority regions. In fact, this region has never lost its importance in the historical process. The leading states of the age, Egypt, Assyria, and the Hittites, fought relentlessly for this geography that opened to the Eastern Mediterranean and where caravan trade routes intersected. Likewise, in 599 BC, the king marched with his army into Syria. He collected booty from the cities under his rule, and extorted tribute from various Arab tribes through desert raids, as the Assyrian kings had before.[51] Thus, the policies of the Neo-Babylonian period were shaped by defeating the enemies and providing the resources needed by the state, rather than covering long-term plans, especially in the newly conquered lands, in a continuation of Assyrian imperialism.[52]

With the capture of Jerusalem by Nebuchadnezzar II in 597 BC, the Egyptian king Nekho II's policy of halting the Babylonian advance was jeopardized. After the death of the Egyptian king Nekho II, his successors continued similar policies. Psammetikos II, who ascended the throne in Egypt, attacked Phoenicia around 590

49 MacGinnis, "Mobilisation and Militarisation", 157-158.

50 John MacGinnis, *The Arrows of the Sun: Armed Forces in Sippar in the First Millennium BC Babylonische Archive 4* (Glashütte: Islet-Verlag, 2012), 23.

51 The Assyrian kings Sargon, Sennacherib and Asarhaddon chose to negotiate with the Assyrian provinces in order to gain more effective control over the desert tribes that constantly harassed the western Assyrian provinces. They did not neglect to take advantage of the power of the belief system by using the Arab gods to capture them. Shortly after his accession to the throne, Ashurbanipal had established a firm grip on the neighboring tribes. Three of these major tribes allied themselves with his rebellious brother Šamaš-šum-ukin. He lost control of the desert borders where the tribes in question were. For more information see, Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings* 32.

52 Paul-Alain Beaulieu, *A History of Babylon 2200 BC - AD 75* (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2018), 235.

BC, while Apries (588-568 BC)[53] attacked Sidon from the land and the city of Tyre from the sea.[54] It is understood that Egypt is still on the alert to dominate the Syrian lands, continuing to seize the slightest opportunity against the Neo-Babylonian kings.

Some tribes in the eastern part of Syria and Judah gained independence and allied with the Egyptian king Nekho II. However, Nebuchadnezzar II was determined to take control of the western Syrian desert and maintain his dominance over the regions heading south towards Egypt.

Nebuchadnezzar II besieged Jerusalem in 597 BC and succeeded in capturing the city. Jehoiachin's uncle, named Mattaniah, officially known as Zedekiah, was chosen by Nebuchadnezzar to succeed King Jehoiachin of Jerusalem. This meant that he obeyed Nebuchadnezzar II with an oath of allegiance and loyalty. After the city was captured, the Temple of Solomon and the royal treasures, Jehoiachin's family, state and military officials, and nobles, were taken to Babylon as hostages. Hebrew sources speak of probably ten thousand hostages, including about a thousand artisans and seven thousand trained soldiers.[55] Of course, it is natural that the more qualified of these people should be considered in the service of the empire. The workers involved in the construction activities were also used for agricultural production in peacetime. It is also known that mercenaries of various origins were also included in the Neo-Babylonian army.[56]

However, some time after the Jerusalem expedition of the king of Babylon, rebellions arose in the lands of Elam. Zedekiah took advantage of this opportunity to ally with the Egyptian king Apries against Nebuchadnezzar II to gain independence. He also negotiated with the rulers of the cities of Edom, Moab, Tyre, and Sidon for an alliance against Babylon, but he did not send the tribute he was obliged to send to Babylon. Thereupon, Nebuchadnezzar II

53 For more information see, Yusuf Ziya Özer, *Mısır Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 311; Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 160.

54 Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 31-32.

55 Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 32-33.

56 MacGinnis, "Mobilisation and Militarisation", 160; Okay Pekşen, “Asur ve Babil Kralları Tarafından İsrail ve Yahuda Krallıklarının Halklarına Uygulanan Sürgünler”, *Tarihten İzler İlkçağlardan Modern Döneme*, ed. Osman Köse (Ankara: Berikan Yayınları, 2018), 21-36.

marched again on Jerusalem (587 BC). Although the Egyptian king Apries came to the aid of besieged Jerusalem, the Babylonian army managed to breach the walls of Jerusalem. Zedekiah, who escaped, was captured, and his sons were killed in front of his eyes. He was then gouged out, chained and taken to Babylon. The temples were plundered, the city walls were destroyed, and thus the Kingdom of Judah ceased to exist. In the following years, the governor of Babylon was killed due to a revolt in the lands of Judah in 582 BC. Nebuchadnezzar II intervened, and more Judahs were expelled.[57] However, unlike the Assyrian emperors, the king of Babylon boasted of constructing and restoring temples by bringing artisans from the countries he conquered, rather than exaggerating such military achievements. Of course, any achievement was attributed to the god Marduk:

The statements in one of the texts in which Nebuchadnezzar II describes the temple building activities are quite remarkable;

> "At that time, for the temple of Lugal-Marada, Sir, who is at Marada, whose ancient foundation no king has seen since the old days, I sought and saw its ancient foundation, and fixed its foundation on the pedestal of my ancient ancestor, king Naram-Sin. I made an inscription with my name and put it in it."[58]

> "I lifted my hand and prayed to the lord of lords, the merciful Marduk, and my prayer arose: 'O lord of the land, divine Marduk, hear my words; can I enjoy the magnificence of the house I have built; Can I reach white old age in Babylon, can I enjoy the generations to come; In it I can receive the heavy tribute of the kings of all regions and all peoples. In it, may my descendants rule over the dark-headed peoples forever."[59]

Upon the death of Nebuchadnezzar II, who transformed Neo-Babylon into an empire, in 562 BC, Amēl-Marduk (562-560 BC), Neriglissar (560-556 BC), and Lābāš-Marduk (556 BC) ascended the throne of Babylon, respectively. However, we do not have

[57] Mieroop, *History of the Ancient Near East*, 276; Şeyma Ay Arçın, *İsrail ve Yahuda Krallıkları Tarihi Atalar Devrinden Asur ve Babil Hakimiyetine Kadar* (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2016), 87; Harper, "The Old and New Testament", 6.

[58] Langdon, *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire*, 69.

[59] Langdon, *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire*, 89.

enough information about the short-term reign of these kings. The accession of Nabonidus (555-539 BC), who made important changes after Nebuchadnezzar II and was known to be of no royal origin, as the last king of the Neo-Babylonian Period, was a turning point in the history of Babylon. Unlike previous kings, Nabonidus was loyal to the moon god Sin. This situation opened a different period for the history of Neo-Babylon.[60] An attempt to break Marduk's power, which had been going on for thousands of years, would undoubtedly have been highly contradictory in Babylonian society.

In the turbulent political history of Mesopotamia, the balance of power has constantly changed, and the influence of belief systems has been undeniable in this process. It is seen that Nebuchadnezzar II, who transformed the Neo-Babylonian state into an empire and left deep traces in history with his actions, followed similar policies to the Assyrian kings. However, in the historical records of the Neo-Babylonian kings and especially Nebuchadnezzar II, the temple construction and restoration works were brought to the fore. The Neo-Babylonian king Nebuchadnezzar II is in complete submission to the god Marduk, keeping himself in the background as king and emphasizing his piety. So much so that while the Bibles describe in detail that the armies of Nebuchadnezzar II suppressed the revolt of Judah, conquered Jerusalem and exiled the Judahs to Babylon, the Babylonian archival texts confirm these events with indirect records.[61] The inscriptions of Nebuchadnezzar II do not provide information about this event, which left deep traces on Jewish history.

Of course, it was not surprising that Egypt, which threatened Nebuchadnezzar II in the region and encouraged and supported rebellions at every opportunity, repeated these actions through the Kingdom of Judah. However, the steps taken to definitively eliminate this conflict, which is generally considered a political-economic conflict of interest, have been quite severe. One of the reasons for Nebuchadnezzar II's harsh treatment of the people of Judah may have stemmed from their understanding of the Abrahamic faith. It would have been inevitable that the political understanding based on exploitation and Marduk would be shaken to its

60 Mieroop, *History of the Ancient Near East*, 278.

61 Karen Radner, *A Short History of Babylon* (London: Bloomsbury Academic, 2020), 119.

roots with this heavenly religion, because the strong influence of belief systems on society was a fact known to the rulers for a long time. An analogy of these ruthless reflexes of Nebuchadnezzar II appears with Judeo-Greek religious tensions during the reign of the Roman Emperor Nero (37-68 AD). With the outbreak of the Jewish revolts in 66 AD, the process leading to the siege of Jerusalem by the Romans began.[62] Although written sources have prevailed in different geographies, they show that in almost every period of history, state policies have been supported and shaped by religious belief elements that are the common denominator of societies.

Conclusion

In the history of Mesopotamia, the expansionist policies pursued by the kings of the Neo-Assyrian Empire period in the first millennium BC left deep traces on Babylon, one of their rivals in the region. As a matter of fact, after the Neo-Assyrian period was over, the Babylonian kings continued the Assyrian tradition and became an important power of their age. The kings of the Neo-Babylonian State essentially continued the religion-centered policies pursued by the kings of the Neo-Assyrian State. The only thing that changed was that Marduk replaced the god Assyria. Marduk, who had been strengthened by the Old Babylonian king Hammurabi and made a national god, reappeared with the Neo-Babylonian domination and in a much stronger way.

The Neo-Babylonian State, which took shape under the leadership of Nabopolassar, who initiated the independence movement against Assyrian domination, turned into a great empire during the reign of his successor and son, Nebuchadnezzar II. During this period, the state reached its widest borders. The king had taken control of the entire region, which he called the “fertile crescent”. This also meant that the state dominated the trade routes that reached the Eastern Mediterranean. Behind the dominance and the fertile lands was the god Marduk. The god Marduk played a leading role in almost all of the royal inscriptions.

62 Muammer Ulutürk, “Kuşatma Altındaki Kudüs: Yahudi Tarihçi Josephus’un Gözünden Yahudi-Roma Savaşı (MS 66-73)” *Diyanet İlmî Dergisi*, 60/4 (Kudüs ve Mescid-i Aksâ 2024), 1383.

Written sources representing the Neo-Babylonian period were naturally mainly dealt with by Nebuchadnezzar II. However, the documents he left show that he was more moderate than the Assyrian kings. Rather than showing his military achievements and the brutal aspects of the state, the king preferred to talk more about the reconstruction and renovation works. However, this style was an exception for the Kingdom of Judah. This harshness was probably because the Kingdom of Judah was on the side of Egypt, the main rival at the time. Because Egypt was the biggest competitor in the Mediterranean and continental field, another reason for this oppression of the land of Judah must have been their Abrahamic faith. The source of this reaction to the people of Judah was probably the possibility of fundamentally undermining the legitimacy of Nebuchadnezzar II's imperialist policies and the prestige of the god Marduk. Nebuchadnezzar II's exile of the elite of the people of Judah and his brutal execution of the king remained a trauma in the memory of the people of Judah.

The administrative strategy of the Neo-Babylonian Empire was a policy based entirely on the exploitation of Marduk. Especially during the reign of Nebuchadnezzar II, the expeditions to the west expanded the borders of the state, and labor and raw materials were obtained from the conquered places, which were used in the construction of the city of Babylon. The king shaped all his policies by attributing them to the god Marduk. The king's expansionist actions and references to Marduk in the construction processes of the state were constantly repeated. After all, the king used Marduk as a means of legitimacy. The king of Babylon based his power on ruling, reconstruction, and restoration activities on Marduk, and he attributed the source of everything he owned to Marduk. Therefore, the imperialist practices of the Babylonian kings, especially Nebuchadnezzar II, provide an important example of using religion as a tool.

As a result, throughout history, civilizations have developed some policies to have a say in the political life of the period, while maintaining and reflecting the power they have gained have followed similar ways. The elements of religious belief are used at the point of continuity of the power in question, and the belief factor is sometimes perceived as a threat to them. Although the rulers have

changed in the political picture over time, their goals have led them to follow similar policies in the religion-politics spiral.

References

Arçın Şeyma. A., İsrail ve Yahuda Krallıkları Tarihi Atalar Devrinden Asur ve Babil Hakimiyetine Kadar. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2016.

Arçın Şeyma. A. "Orta Babil Krallığı (Kassitler) ve Babil'de İkinci İsin Hanedanlığı-Yeni Babil Krallığı". Eski Mezopotamya'nin Siyasi Tarihi. ed. Gökçek L. Gürkan vd. 263-289. İstanbul: Değişim Yayınları, 2020.

Beaulieu, Paul-Alain. "Nebuchadnezzar's Babylon as World Capital". *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies 3 (2008), 5-12.*

Beaulieu, Paul-Alain. "Neo-Babylonian (Chaldean) Empire". *The Encyclopedia of Empire.* ed. MacKenzie, J. M., 1-16. New York: John Wiley & Sons, 2016.

Beaulieu, Paul-Alain. A History of Babylon 2200 BC- AD 75. New Jersey: Willey Blackwell Publishing, 2018.

Frahm, Eckart. "The Neo-Assyrian Period, (ca. 1000-609 BCE)". *A Companion to Assyria,* ed. Frahm, E. 161-208, 2017.

Gökçek, L. Gürkan. Asurlular. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2015.

Harper, R. F. "The Old and New Testament Student Nebuchadnezzar King of Babylon (604-561 BC". *JSTOR Volume XIV July*. (1899). 3-12.

Horn, S. H. "The Babylonian Chronicle and the Ancient Calender of the Kingdom of Judah". *St. Andrew University Seminary Sthudies (AUSS) 5.1*. (1967). 12-27.

İnan, Afet. Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.

Joannès, Francis. "L'Asie Mineure méridionale d'après la documentation cunéiforme d'époque néo-babylonienne". Anatolia antiqua, (1991). 261-266.

Köroğlu, Kemalettin. Eski Mezopotamya Tarihi Başlangıcından Perslere Kadar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Kuhrt, Amelia. Eskiçağ'da Yakın Doğu Cilt II. çev. Dilek Şendil. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 4.Baskı, 2017.

Kurt, Mehmet. Yazılı Kaynaklara Göre MÖ I.Binde Anadolu-Mezopotamya İlişkileri. Ankara: Murat Kitabevi, 2007.

Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.

Lambert, W. G. "Nebuchadnezzar King of Justice". *Iraq* Vol. 27 Spring no 1.(1965). 1-11.

Langdon, Stephan. *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire Part I Nabopolassar and Nebuchadnezzar.* Paris: Ernest Leroux, 1905.

MacGinnis, John. "Mobilisation and Militarisation in the Neo-Babylonian Empire". *Studies on War in the Ancient Near East: Collected Essay on Military History - AOAT 372*. ed. Vidal J. 153-163. Münster: Ugarit-Verlag, 2010.

MacGinnis, J. *The Arrows of the Sun: Armed Forces in Sippar in the First Millennium BC Babylonische Archive 4*. Glashütte: Islet-Verlag, 2012.

Memiş Ekrem. Eskiçağda Mezopotamya En Eski Çağlardan Asur İmparatorluğunun Yıkılışına Kadar. Bursa: Ekin Basım Yayın, 2. Baskı, 2012.

Mieroop, Marc. Van de. *A History of the Ancient Near East ca.3000-323 BC Second Edition*. USA: Blackwell Publishing, 2007.

Oates, Joan. Babil. çev. Fatma Çizmeli. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2004.

Oppenheim, Adolf Leo. "Essay on Overland Trade in the First Millennium BC". *Journal of Cuneiform Studies* Vol. 21 Special Volume Honoring Professor Albrecht Goetze. (1967) 236-254.

Oppenheim, Adolf Leo. *Mesopotamia.* USA: The University of Chicago Press, 1977.

Özer, Yusuf Z. Mısır Tarihi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
Pekşen, Okay. “Asur ve Babil Kralları Tarafından İsrail ve Yahuda Krallıklarının Halklarına Uygulanan Sürgünler”. Tarihten İzler İlkçağlardan Modern Döneme. ed. Köse O. 21-36. Ankara: Berikan Yayınları, 2018.
Pekşen Okay. “İnanç ve Tanrılar”. Eski Mezopotamya’nin Kültür Tarihi. ed. Gökçek L. G. vd. 247-271. İstanbul: Değişim Yayınları, 2022.
Radner, Karen. A Short History of Babylon. London: Bloomsbury Academic, 2020.
Rawlinson, Henry. "East India House Inscription (EIH)". *Vol I of the Cuneiform Inscriptions of Western Asia (IR 53-64)*. 1861.
Topaloğlu, Yasin.-Uslu, Serhat. “Asur Devleti’nin Yıkılışı ve Medler”. Eski Mezopotamya’nin Siyasi Tarihi. ed. L. Gürkan Gökçek vd. 291-320. İstanbul: Değişim Yayınları, 2020.
Ulutürk, Muammer. “Kuşatma Altındaki Kudüs: Yahudi Tarihçi Josephus’un Gözünden Yahudi-Roma Savaşı (MS 66-73)”. Diyanet İlmî Dergisi 60/4, (2024) 1365-1390.
Vanderhooft, D. S. *The Babylonian Empire and Babylon in the Later Prophets.* Leiden: Brill, 1999.
Wiseman, Donald J. *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 BC) in the British Museum*. London: The Trustees of the British Museum, 1956.
Yiğit, Turgut. Eski Mısır Tarihi. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2019.

❋ ❋ ❋

DİN GÖREVLİLERİNİN TASAVVUFA İLİŞKİN TUTUMLARI: ÖLÇEK GELİŞTİRME VE UYGULAMA ÇALIŞMASI*

Ahmet KOÇ**
Halil İbrahim ŞİMŞEK***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 09 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 13 Ağustos 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Koç, Ahmet. Şimşek, Halil İbrahim. "Din Görevlilerinin Tasavvufa İlişkin Tutumları: Ölçek Geliştirme ve Uygulama Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1133-1170.

DOI: 10.33415/daad.1695875

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 09 May 2025, **Accepted:** 13 August 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Koç, Ahmet. Şimşek, Halil İbrahim. "Attitudes of Religious Officials Towards Sufism: Scale Development and Application Study". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1133-1170.

DOI: 10.33415/daad.1695875

❋ ❋ ❋

* Bu çalışma, Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'nun 28.03.2023 tarih ve 2023-78 sayılı onayı ile hazırlanmıştır.

** Sorumlu yazar, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, ahmetkoc@istanbul.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0001-6165-4401, Katkı oranı: %50 / Responsible Author, Assoc. Prof., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, ahmetkoc@istanbul.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0001-6165-4401, Contribution rate: 50%

*** Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0003-0036-5416, Katkı oranı: %50 / Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Sufizm, halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0003-0036-5416, Contribution rate: 50%

Öz

Bu araştırmanın amacı, din görevlilerinin tasavvufa yönelik tutumlarını belirlemek için ölçek geliştirmek ve bu ölçekle uygulama çalışması yapmaktır. Literatür taramasıyla başlanan ölçek geliştirme süreci, soru havuzu oluşturulması ve aday ölçek formunun hazırlanmasıyla sürdürülmüştür. 2023 yılında gerçekleştirilen araştırmanın örneklem grubunu Çorum Müftülüğündeki din görevlileri oluşturmuştur. Açımlayıcı faktör analizinde ölçeğin 23 madde ve dört faktörlü bir yapıda olduğu belirlenmiştir. Faktörlere "bireysel dini gelişim, dini yaklaşım, mesleki gelişim, sosyal iletişim" isimleri verilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizinde uyum indekslerinin kabul edilebilir düzeyde, güvenirlik katsayılarının yüksek düzeyde olduğu belirlenmiştir. Buna göre "Din Görevlilerinin Tasavvufa İlişkin Tutumları Ölçeği"nin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu belirlenmiştir. Uygulamada din görevlilerinin tasavvuf yönelik tutumlarının bireysel dini gelişim boyutunda "katılıyorum", dini yaklaşım boyutunda "kararsız", mesleki gelişim ve sosyal iletişim boyutlarında "tamamen katılıyorum" düzeyinde olduğu tespit edilmiştir. Din görevlilerinin demografik özelliklerine göre tasavvufa ilişkin tutumları incelendiğinde cinsiyet, yaş, ünvan, görev yeri ve kıdem değişkenlerinin gruplar arasında anlamlı farklılığa sebep olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Din Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Dini Hayat, Ölçek Geliştirme.

Attitudes of Religious Officials Towards Sufism: Scale Development and Application Study

Extended Abstract

This study was conducted to develop a scale to assess religious officials' attitudes towards Sufism and to conduct an application study with this scale, which was carried out in Çorum province in 2023. The psychometric properties of the scale developed in the first stage of the study are as follows: In this direction, Exploratory Factor Analysis (EFA) was performed, and it was determined that the scale had a four-factor structure consisting of 23 items and explained 65.96% of the total variance. As a result of the analysis conducted with the Promax oblique rotation method, it was determined that the factor loading values varied between 0.90 and 0.45. The factors in the scale were named as follows: First factor (8 items): individual religious development; second factor (6 items): professional development; third factor (5 items): religious approach; fourth factor (4 items): social communication. According to the Confirmatory Factor Analysis (CFA) results, $X^2=1.94$ and RMSEA=0.07 were calculated. When other fit indices were examined, SRMR=0.08, CFI=0.92, IFI=0.92, TLI/NNFI=0.91, PGFI=0.67 and PNFI=0.75 values were obtained. The reliability analysis calculated the Cronbach's Alpha coefficient for the entire scale as 0.90. In addition, the Cronbach's Alpha values of the four factors were found to be 0.92, 0.82, 0.89, and 0.84, respectively. As a result of all these analyses, it can be stated that the "Religious Officials' Attitudes to Sufism Scale," consisting of 23 items, can be used as a valid and reliable measurement tool to reveal the attitudes of religious officials towards Sufism.

In the second stage of the study, the scale developed to reveal the attitudes of religious officials towards Sufism was applied. The following results were obtained in the application: In the study, it was determined that the attitudes of religious

officials towards the professional development and social communication dimension of Sufism were at a whole level, and their attitudes towards the individual development dimension were at a high level. Their attitudes towards the religious approach dimension were at a moderate level. The results of the study reveal that the attitudes of religious officials towards Sufism vary in different dimensions and that they are more positive in terms of professional development and social relations, but more cautious in terms of religious approach. The study determined that religious officials in the city center resort to the Sufism approach more to establish effective communication with people and undertake the role of social guidance. In the study, Quran course teachers came to the forefront in the professional development and social communication dimensions of Sufism, as they were more involved in individual education and guidance processes. In contrast, imams came to the forefront in the religious approach dimension, as people who convey religious information to the congregation through sermons and provide religious guidance. In the study, it was determined that the attitudes of female religious officials towards Sufism were higher than those of male religious officials in the professional development, religious approach, and social communication dimensions. When the findings were examined in terms of age, it was seen that religious officials in the 18-24 age group had attitudes towards Sufism regarding professional development that were lower than those of religious officials in the older age group. In the seniority variable in the profession, it was seen that religious officials with less seniority came to the forefront in the individual religious development dimension. It was determined that educational status was the only variable that did not cause a significant difference between the groups in the attitudes of religious officials towards Sufism.

In line with the research findings, considering that religious officials' attitudes towards Sufism vary depending on their professional roles, in-service training programs can be organized to convey the basic principles of Sufism, especially in social communication and professional development. It would be beneficial to increase the number of qualitative studies to examine the effect of Sufism on religious officials in more depth. In particular, field studies can be conducted on how religious officials interpret Sufism values in their professional lives, the contribution of Sufism to professional guidance processes, and the spiritual support mechanism. By investigating the effects of Sufism on professional burnout, spiritual satisfaction, and professional motivation, Sufism guidance approaches for religious officials can be developed. As a result, because Sufism can be a spiritually supportive element for religious officials, it is important to encourage academic and practical studies to ensure that this field is used more effectively in professional processes.

Keywords: Sufism, Religious Official, Presidency of Religious Affairs, Religious Life, Scale Development.

Giriş

Tasavvufî düşünce ve anlayışın ortaya çıkışından günümüze kadar geçen tarihi süreçte Müslüman toplumların pek çok kesimini etkilediği, onların dinî düşünce ve hayatlarında çeşitli yansımalarıyla belirleyici olduğu bilinmektedir. Dönemsel gelişmelere ve yerleşim bölgelerine göre söz konusu bu etkilenme durumu farklılık arz edebilmektedir. Genel olarak kişilerin kendi dini yaşantılarında ve

manevi hayatlarında gerçekleştirdikleri uygulamaları içeren tasavvufun, bireylerin birbirlerine veya içinde bulundukları toplumun farklı anlayıştaki bireylerine karşı tutumlarına yönelik belirleyici birtakım anlayışları da ihtiva ettiği görülmektedir.[1] Örneğin bir sufi, kendi hayatında güzel ahlak sahibi bir birey olması gerektiği gibi etrafındaki diğer insanlara karşı sahip olduğu bu güzel ahlaka ait davranış ve tutumları sergilemek durumundadır. Çünkü tasavvufî düşünce ve anlayışı dini hayatının merkezine alan bir sufi/mutasavvıfın bireysel yapıp etmelerinin yanı sıra içinde bulunduğu çevresiyle uyumu ve onlara karşı muamelesine göre manevi açıdan kendini geliştirebildiği anlaşılmaktadır. Ancak mutasavvıflar ile diğer insanlar arasında gelişen bu etkileşimin her zaman olumlu sonuçlar oluşturmadığı, bazen olumsuz etkileşimler ve bunlara bağlı olarak kötü sonuçların gerçekleşebildiğini dikkate almak gerekir. Bu durumun bir örneği olarak, miladi 17. Yüzyıl Osmanlı toplumunda bazı medrese kökenli vaizler ve sufiler arasında cereyan eden tartışmaların oluşturduğu olumsuzluklar zikredilebilir.[2]

Bilindiği üzere Türkiye'de dinî idare ve yaygın din eğitimi faaliyetleri resmî olarak Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) uhdesinde yürütülmektedir. Yapılan araştırmalarda DİB'in yaptığı hizmet ve faaliyetlerle toplumda bütünleştirici bir rolü olduğu ifade edilmektedir.[3] DİB bu hizmet ve faaliyetleri bünyesindeki "müftü, vaiz, uzman, Kur'an kursu öğreticisi, manevi danışman, imam hatip ve müezzin-kayyım" gibi ünvanlara sahip din görevlileri vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. DİB bünyesinde görev yapan söz konusu ünvanlardaki din görevlilerinin tasavvufî eğilimlere sahip kişi ya da gruplarla karşılaşma ihtimalinin yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Hatta din görevlilerinden bir kısmının tasavvufî düşünce ve ekollerine mensup veya yakınlığı ya da karşıtlığı olabilir. Hem söz konusu tutumların hem de onlardan kaynaklı olarak ortaya çıkan yaklaşım-

1 Zafer Erginli, "İslâm Medeniyetinin İnsan Tasavvuru ve Tasavvuf Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2010), 46.

2 Osmanlı tarihinde Kadızâdeliler ile Sivasîler tartışması olarak bilinen ve etkileri sonraki yüzyıllarda da devam eden bu olayın mahiyeti hakkında detaylı bilgi için bk. Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk: İhtilaf İçinde İtidal,* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016); Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasîle,* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017); İbrahim Baz, *Kadızadeliler ve Sivasiler Tartışması* (Ankara: Otto Yayınları, 2019); Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefiliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

3 Kemaleddin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 167.

ların din görevlisinin vazifesini ifa ederken gerçekleştirdiği tutum ve davranışlarına olumlu veya olumsuz etkilerinin araştırılması ile elde edilen verilerin ortaya konulması gerekmektedir. Ancak henüz söz konusu alanda geliştirilmiş ölçek/anket ve bunlara dayalı saha çalışmalarına rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla bu alanda yeterli ve verilere dayalı çalışmaların olmaması sebebiyle ciddi bir bilgi karmaşasının meydana geldiği, eksik veya haksız değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. İşte bu çalışma ile din görevlilerinin tasavvufa veya sufi ekollere bakışının tespit edilmesi ve verilere dayalı bilgilerin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Bu çalışmanın genel amacı, din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını geçerli ve güvenilir bir biçimde ölçmeye imkân veren bir ölçek geliştirmek ve bu ölçeği kullanarak mevcut tutum düzeylerini belirlemektir. Bu genel amaç doğrultusunda araştırmanın alt amaçları ise din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını mesleki gelişim, bireysel gelişim, dini yaklaşım ve sosyal iletişim boyutlarında incelemek ve din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarının görev yeri, ünvan, yaş, cinsiyet, öğrenim durumu, kıdem şeklindeki demografik değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemektir. Tasavvuf, Türkiye'deki Müslümanların dinî hayatının önemli bir parçası olmasına rağmen, din görevlilerinin bu konuya dair tutumlarını sistematik bir biçimde inceleyen akademik çalışmalar yeterli düzeyde değildir. Bu bağlamda, geliştirilecek olan ölçek, din görevlilerinin tasavvufa bakış açılarını anlamaya, belirlemeye ve değerlendirmeye katkı sağlayacaktır. Din görevlileri, toplumun dinî bilgi ve maneviyat konularında rehberlik eden önemli aktörlerdir. Bu nedenle, onların tasavvuf hakkındaki tutumlarının bilinmesi, dini yaşantı ve eğitim süreçlerinin daha etkin şekilde yönetilmesine katkı sağlayabilir. Aynı zamanda, tasavvufi anlayışa sahip veya ona yakın ya da karşıt olan din görevlilerinin tutumlarını belirlemek, toplumsal ve akademik açıdan önemli bir veri sağlayarak bu alandaki tartışmaları akademik bir temele oturtabilir.

Mevcut literatür incelendiğinde, tasavvufun bireyler üzerindeki etkisini ele alan çeşitli araştırmalar bulunmaktadır.[4] Bununla birlik-

[4] Gülşen Karataş, *Tarikatlara Yönelmenin Sosyo-Kültürel ve Psikolojik Nedenleri* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004); Ramazan Akkır, "Üniversite Öğrencilerinin Tasavvuf, Tarikat ve Rabıta Olgusuna Bakışı: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1273-1298.

te, din görevlilerinin tasavvuf algısı ve tutumları özelinde geliştirilmiş, psikometrik açıdan güvenilir bir ölçek eksikliği gözlemlenmektedir. Mevcut çalışmalar genellikle nitel analizlere dayalı olup, nicel verilere dayalı istatistiksel analizler eksiktir. Bu araştırma, din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını geçerli ve güvenilir biçimde ortaya koyabilecek bir ölçek sunarak, bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Ayrıca bu tutumların çeşitli demografik değişkenlere göre nasıl farklılık gösterdiği henüz yeterince ortaya konulmamıştır. Bu bağlamda çalışmanın temel problem cümlesi şu şekildedir: "Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları geçerli ve güvenilir bir ölçekle nasıl ölçülebilir ve bu tutumlar demografik özelliklere göre nasıl farklılık göstermektedir?" Araştırmanın alt problemleri ise "din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını ölçmek amacıyla geliştirilen aday ölçek formu geçerli ve güvenilir midir? Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları farklı boyutlarda (mesleki gelişim, bireysel gelişim, dini yaklaşım, sosyal iletişim boyutları) hangi düzeydedir? Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları görev yeri, ünvan, yaş, cinsiyet, öğrenim durumu, kıdem şeklindeki demografik değişkenlere göre farklılık göstermekte midir?" Bu problem ve alt problemlere uygun olarak araştırmanın temel iki hipotezi ise;

H1: Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları ortaya koymak için geliştirilen aday ölçek formu, tasavvufa ilişkin tutumları ölçmede geçerli ve güvenilirdir.

H2: Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları çeşitli demografik değişkenlere göre anlamlı farklılık göstermektedir.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada hem bir ölçme aracı geliştirilmesi hem de bu aracın uygulanarak tutum düzeylerinin belirlenmesi hedeflendiğinden, nicel araştırma yöntemine dayalı olarak tarama modeli temel alınmıştır. Betimsel tarama modeli, bireylerin tutum, görüş ve davranışlarını mevcut haliyle ortaya koymaya yönelik bir araştırma desenidir.[5] Bu model, din görevlilerinin mevcut tasavvufî tutum düzeylerinin belirlenmesi ve bu tutumların çeşitli demografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığının analiz edilmesi açısından uygun

[5] Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2024), 16.

bir çerçeve sunmaktadır. Ölçek geliştirme sürecinde açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri gibi istatistiksel tekniklerden yararlanılmış; uygulama aşamasında ise tutum düzeylerinin belirlenmesi ve demografik değişkenler arası farkların incelenmesi amacıyla betimsel analizler gerçekleştirilmiştir.

1.2. Ölçek Geliştirme Süreci

Ölçek çalışmasına başlamadan önce literatür taraması yapılmış; tasavvuf bilim dalı ile ilgili yürütülen alan araştırmalarında üniversite öğrencilerinin tasavvuf algıları,[6] din görevlileri ile ilgili yapılan araştırmalarda da din görevlilerinin dindarlık biçimleri,[7] dini düşünme biçimleri,[8] din görevlilerinin rol model olması[9] ile cuma hutbeleri çerçevesinde DİB'e ait tasavvuf algısı[10] şeklindeki bilimsel çalışmaların var olduğu tespit edilmiştir. Literatür taraması sonucunda mevcut araştırmalarda, din görevlilerinin tasavvuf anlayışını ölçen bir çalışmanın yer almadığı, ayrıca bu alanda geçerli bir ölçeğin bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu durum, söz konusu alanda önemli bir gereksinimin olduğunu ortaya koymuş ve "din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları" konulu bir ölçek hazırlanmasının alana katkı sağlayacağı düşüncesine yol açmıştır. Ölçek geliştirme süreci genel olarak şu şekilde ilerler: "İlk aşamada uzman görüşleri doğrultusunda aday ölçek formu oluşturulur. Uzmanların katkılarıyla sorular belirlendikten sonra, taslak formun ön deneme yapılması, ana uygulamalara tabi tutulması ve analiz sürecine geçilmesi planlanır."[11]

Araştırmada öncelikle literatür taraması yapılmış, ardından 27 sorudan oluşan bir havuz oluşturulmuştur. Tasavvuf ve ölçek hazır-

6 Akkır, "Üniversite Öğrencilerinin Tasavvuf, Tarikat ve Rabıta Olgusuna Bakışı: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği".

7 Hatice Acar Çınar, "Din Görevlilerinin Dindarlık Biçimleri ve Psikolojik İyilik Halleri: Sivas Örneği", *Turkish Studies* 13/26 (2018), 1-18

8 Sema Eryücel, "Din Görevlilerinde Dini Düşünme Stilleri ve Dini Başa Çıkma", *Turkish Studies* 12/15 (2017), 101-122.

9 Hüseyin Emre Duran, *Rol Model Olarak Din Görevlileri* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023).

10 Şule Çakır, *Cuma Hutbeleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Tasavvuf Algısı (1980-2017)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

11 Adnan Erkuş, Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme I: Temel Kavramlar ve İşlemler (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021), 25-64; Halil Yurdugül, "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği İçin Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması", *XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi 1* (2005), 771.

lama alanlarında uzman iki akademisyenin görüşlerine başvurulmuş ve kendilerinden maddeleri "açıklık, gereklilik ve özgünlük" açısından değerlendirmeleri istenmiştir. Alınan görüşler doğrultusunda dört maddenin çıkarılmasının uygun olduğuna karar verilmiş ve altı madde üzerinde bazı düzeltmeler yapılmıştır. Daha sonra, oluşturulan yirmi üç maddelik taslak formun ön deneme uygulaması gerçekleştirilmiştir. Bu süreç, nicel araştırma yöntemine dayalı tarama modeli çerçevesinde yürütülmüştür. Ön deneme aşamasında, taslak form 18 din görevlisinden oluşan bir grup üzerinde uygulanmıştır. Yapılan analizde katılımcıların cevapları değerlendirilmiş ve herhangi bir maddenin anlaşılmadığı ya da diğer maddelerle tutarsızlık gösterdiği bir duruma rastlanmadığı tespit edildiğinden araştırmanın ana uygulama aşamasına geçilmiştir.

Araştırmanın ilk uygulaması, 130 din görevlisinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Farklı demografik özelliklere sahip katılımcılara yönlendirilen 23 maddelik formun uygulanmasıyla ulaşılan veriler üzerinde Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA) yapılmıştır. Bu analiz sonucunda, literatürde çıkarılması önerilen "yük değeri 0,40'ın altında olan, negatif değer içeren veya birden fazla faktörde aynı anda anlamlı yükler taşıyan" herhangi bir maddeye rastlanmamıştır.[12] Bu yüzden ölçekten herhangi bir madde çıkarılmamıştır. Bu sonuçların ardından 23 maddenin faktörlere uyumlu şekilde dağıldığı belirlenmiş ve dört faktörden oluşan bir yapı ortaya konmuştur. Son olarak, farklı bir örneklem grubuyla ikinci uygulama gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda, taslak form ilk uygulamasına katılanlardan farklı olan 194 kişilik bir gruba sunulmuştur. Faktör analizi sonucunda, çıkarılması gereken herhangi bir maddeye rastlanmamış ve ilk uygulamada belirlenen faktör yapısının uygun olduğu doğrulanmıştır. Bu nedenle, iki uygulamanın analizleri sonucunda ölçeğin son hali 23 madde ve 4 faktörlü bir yapı olarak belirlenmiştir. Son olarak, elde edilen veriler üzerinde Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) uygulanmış; bulgular kısmında ayrıntılı olarak sunulduğu üzere, analiz sonuçları ölçeğin 23 maddeden oluşan dört faktörlü yapısıyla uyum gösterdiğini ortaya koymuştur.

[12] Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 135.

1.3. Evren ve Örneklem

Bu araştırmada, örneklem seçiminde amaçlı örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Amaçlı örnekleme, belirli niteliklere sahip bireylerin bilinçli olarak seçildiği ve araştırmanın amacına en uygun veriyi sağlayacak katılımcıların dâhil edildiği bir örnekleme yöntemidir.[13] Bu çalışmada geliştirilen ölçek, din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını ölçmeyi hedeflediğinden, örneklemin Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı görev yapan imam-hatip, müezzin-kayyım, Kur'an kursu öğreticisi ve vaiz gibi ünvanlara sahip bireylerden oluşması araştırmanın amacına doğrudan hizmet etmektedir. Ayrıca, tasavvufî yönelimi ölçmeye dönük tutumların görev yeri, ünvan, cinsiyet, yaş, kıdem gibi etkenlerle ilişkili olabileceği öngörüldüğünden, farklı görev alanlarından, yaşlardan ve hizmet sürelerinden din görevlilerinin katılımı sağlanarak maksimum çeşitlilik ilkesi de gözetilmiştir. Bu sayede, araştırma verileri hem ölçek geliştirme sürecinde hem de uygulama aşamasında daha anlamlı ve genellenebilir sonuçlar üretmeye elverişli hale getirilmiştir.

Bu araştırmanın örneklem grubunu, Çorum il merkezi ve ilçelerinde Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesinde görev yapan din görevlileri teşkil etmektedir. Ön deneme 18 katılımcı ile gerçekleştirilirken, Açımlayıcı Faktör Analizi'nin (AFA) yapıldığı birinci uygulamada 130, Doğrulayıcı Faktör Analizi'nin (DFA) gerçekleştirildiği ikinci uygulamada ise 194 katılımcının verilerinden yararlanılmıştır. Her iki uygulamada da belirlenen katılımcı sayısına ulaşılmasının temel nedeni, taslak formda yer alan soruların en az 5 katı büyüklüğündeki örneklem grubunun oluşturulmasının hedeflenmesidir. Zira ölçek geliştirme sürecinde ve sonrasında ortaya çıkabilecek olası hataların tespit edilebilmesi açısından belirli bir katılımcı sayısına ulaşılması büyük önem taşımaktadır. Literatürde, "madde sayısı ile örneklem büyüklüğü arasındaki oranının 1:5 ile 1:10 arasında olması" gerektiği belirtilmektedir.[14] Katılımcıların demografik özellikleri Tablo 1'de gösterilmiştir:

[13] Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 92.

[14] Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Süresince Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 319; Robert F. Devellis, *Ölçek Geliştirme Kuram ve Uygulamalar*, ed. Tarık Totan (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 157.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

Demografik Özellikler		**AFA**		**DFA**	
		N	**%**	**N**	**%**
Görev Yeriniz	İl Merkezi	33	25,3	87	44,8
	İlçe ve Köy	97	74,7	107	55,2
Ünvan	Kur'an Kursu Öğreticisi	32	24,6	57	29,4
	İmam-hatip	96	73,8	121	62,4
	Müezzin-kayyım	2	1,6	16	8,2
Cinsiyet	Kadın	32	24,6	57	29,4
	Erkek	98	75,4	137	70,6
Yaş	18-24 yaş arası	8	6,1	9	4,6
	25-34 yaş arası	38	29,3	42	21,6
	35-44 yaş arası	35	26,9	61	31,4
	45 yaş ve üstü	49	37,7	82	42,4
Öğrenim durumu	Lise	19	14,6	23	11,9
	İlahiyat Önlisans	58	44,6	94	48,5
	İlitam	10	7,6	16	8,2
	İlahiyat Fakültesi [Örgün]	27	20,7	38	19,6
	Lisansüstü	7	5,3	13	6,7
	Diğer	9	7,2	10	5,2
Kıdem	1-4 yıl	22	16,9	25	12,9
	5-9 yıl	31	23,8	37	19,1
	10-14 yıl	29	22,3	55	28,4
	15 yıl ve üstü	48	37	77	39,6
	TOPLAM	**130**	**%100**	**194**	**%100**

Örneklemin özelliklerine bakıldığında araştırmanın din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını yansıtabilecek nitelikte bir katılımcı kitlesiyle yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Zira görev yerlerinin ve yaş gruplarının -18-24 yaş arası hariç- dengeli dağıldığı, erkek katılımcıların ve imam-hatip ünvanına sahip katılımcıların çoğunlukta olduğu, eğitim düzeyi açısından İlahiyat önlisans mezunu katılımcılarda yoğunlaşma olduğu, katılımcıların kıdem durumlarının ise birbirine yakın oranlarda olduğu belirlenmiştir. Bu özelliklerdeki örneklemin din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını ortaya koyabilecek bir profili temsil ettiği söylenebilir. Araştırmanın

Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA) sürecinde, katılımcıların farklı demografik özelliklerini kapsayacak şekilde maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) aşamasında, önceki aşamada elde edilen bulguların farklı bir katılımcı grubunda da geçerliliğini koruyup korumadığını belirlemek amacıyla, benzer özellikler taşıyan bireylerden oluşan bir örneklem seçimine gidilmiştir. Bu dağılımlar dikkate alındığında, araştırmada katılımcıların farklı demografik özelliklere sahip olmasına özen gösterildiği, maksimum çeşitliliğin sağlanmasının hedeflendiği ve farklı profillerdeki bireylerle uygulamaların gerçekleştirildiği söylenebilir.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın birinci uygulaması Mayıs 2023'te, ikinci uygulaması Haziran 2023'te yüz yüze anket yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Etik izin alındıktan sonra, çalışmaya katılmaya gönüllü toplam 324 katılımcıyla araştırma yürütülmüştür. Ölçeğin geçerliliğini belirlemek amacıyla AFA ve DFA uygulanmıştır. Güvenirliği ortaya koymak amacıyla iç tutarlılığı ölçen Cronbach'ın Alfa katsayısı incelenmiştir. AFA ve Cronbach'ın Alfa katsayısı SPSS 26; DFA ise AMOS 22 programında gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin faktör analizi sürecinde, verilerin faktör analizine uygunluğunu değerlendirmek amacıyla "Bartlett Küresellik Testi ve KMO Örneklem Yeterlilik Testi" uygulanmıştır. Faktörlerin belirlenme sürecinde, özdeğer istatistikleri ve yamaç grafiği kullanılmış, her faktörün toplam varyansa katkı yüzdesi analiz edilmiştir. Faktörleri yorumlama, adlandırma ve anlamlandırma sürecini kolaylaştırmak amacıyla "Promax eğik döndürme yöntemi" tercih edilmiştir. Faktör sayısının belirlenmesinde, özdeğerin "1'den büyük olması, açıklanan varyans oranının yüksekliği ve yamaç grafiği" dikkate alınmıştır. Ölçeğin güvenirliğini değerlendirmek için bakılan Cronbach'ın Alfa katsayısının yanı sıra maddelerin ölçtükleri özellikler açısından ayırt ediciliğini belirlemek amacıyla madde-toplam korelasyonları da incelenmiştir.

Ölçeğin uygulama aşamasında, her bir değişkenin yapısına uygun analiz yöntemleri tercih edilmiştir. İki gruptan oluşan değişkenlerde boyutlara göre farklılıkları belirlemek için T testi uygulanmıştır. Grup sayısı üç ve daha fazla olan değişkenlerde boyutlara göre farklılıkları belirlemek için gruplar homojen bir dağılım sergiliyorsa ANOVA testi; homojen bir dağılım sergilemiyorsa Brown-Forsyth testi tercih edilmiştir. Anlamlı farklılık gözlemlenen gruplar arasın-

da hangi grubun diğerlerinden farklılaştığını ortaya koymak için LSD testi kullanılmıştır.

1.5. Ölçeğin Derecelendirme Sistemi

Katılımcılara, din görevlilerinin tasavvufa yönelik tutumlarını belirlemeyi amaçlayan maddeler sunulmuş ve bu maddeleri ne ölçüde benimsediklerini belirtmeleri için 5'li Likert ölçeği kullanmaları istenmiştir. Örneğin, "Din görevlisinin tasavvufu benimsemesi, onu manevi olarak zinde tutar." ifadesi için katılımcılara "Hiç katılmıyorum" (1), "Katılmıyorum" (2), "Kararsızım" (3), "Katılıyorum" (4) ve "Tamamen katılıyorum" (5) seçenekleri sunulmuştur. Ölçekte yer alan on madde olumsuz yönde ifade edilmiş olup, ilerleyen araştırmalarda analiz öncesinde bu maddelerin ters kodlanması gerekmektedir. Ölçek, 13'ü olumlu ve 10'u olumsuz olmak üzere toplam 23 maddeden oluşmakta olup, bu ölçekten alınabilecek puanlar 23 ile 115 arasında değişmektedir. Buna göre, ölçekten 23 puan alınması din görevlisinin tasavvufa ilişkin tutumunun "Hiç katılmıyorum", 115 puan alınması ise "Tamamen katılıyorum" düzeyinde olduğunu göstermektedir.

2. Ölçeğe Ait Bulgular

Bu kısımda ölçeğin geçerlik ve güvenirliği ile ilgili teknik detaylar ve elde edilen bulgular sunulmuştur.

2.1. Geçerlik Analizi

Geçerlik analizinin ilk aşamasında, araştırmada toplanan verilerin faktör analizine uygunluğunu değerlendirmek amacıyla "Bartlett Küresellik Testi ve KMO Örneklem Yeterlilik Testi" uygulanmıştır. "KMO Örneklem Yeterliliği Testinde elde edilen değerler 0,80 ve üzerindeyse mükemmel" olarak kabul edilmektedir.[15] Bu araştırmada KMO testi sonucunun 0,89 olduğu; Bartlett testi sonucunun $X^2=2877,63$; $p=0,00$ değerinin anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgular, araştırmada kullanılan örneklemin sayısal anlamda faktör analizi için mükemmel seviyede olduğunu göstermektedir.

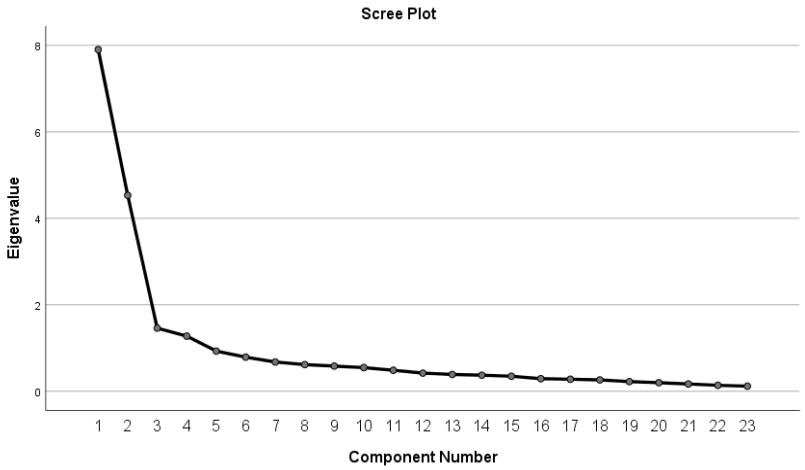
2.2. Açımlayıcı Faktör Analizi

Örneklem büyüklüğünün faktör analizine elverişli olduğunun tespit edilmesinden sonra, veri çözümlemesinde "temel bileşenler

[15] E. Serra Yurtkoru vd, *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2018), 80.

analizi" yöntemi kullanılmıştır. "Temel bileşenler analizi, değişken sayısını azaltarak anlamlı ve kavramsal yapılar elde etmeyi hedefleyen, uygulamada en sık tercih edilen ve yorumlanması oldukça pratik bir istatistiksel tekniktir."[16] Bu süreçte, ölçeğin kaç faktörden oluştuğunu belirlemek amacıyla yamaç grafiği (scree plot) analiz edilmiş; öz değerler ile açıklanan varyans yüzdeleri dikkate alınarak değerlendirme yapılmıştır. Şekil 1'de yer alan yamaç grafiği incelendiğinde, eğimin birinci ve ikinci faktörden sonra keskin bir şekilde düştüğü ve dördüncü noktadan itibaren yatay bir seyir izlediği gözlemlenmiştir. Bunun yanı sıra, kırılma noktaları incelendiğinde, öz değeri 1'in üzerinde olan dört faktörün ortaya çıktığı belirlenmiştir. Yamaç grafiğinin paralel analiz ile birlikte değerlendirilmesi sonucunda, dördüncü faktörden itibaren diğer faktörlerin paralel bir seyir izlediği ve bu doğrultuda anlamlı faktör sayısının dört olarak kabul edildiği ifade edilebilir.[17] Yamaç grafiği Şekil 1'de verilmiştir:

Şekil 1: Din Görevlilerinin Tasavvufa İlişkinin Tutumları Ölçeğine Ait Yamaç Grafiği



16 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 135; İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 13-14.

17 Duygu Koçak vd. "Faktör Sayısının Belirlenmesinde Map Testi, Paralel Analiz, K1 ve Yamaç Birikinti Grafiği Yöntemlerinin Karşılaştırılması", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 345.

Yamaç grafiğinin incelenmesinin ardından, faktör yük değerlerini ortaya çıkarmak amacıyla "Açıklanan Toplam Varyans" tablosu analiz edilmiştir. Ölçeğin çok boyutlu olduğu ortaya çıktığından, faktörlerin daha net bir şekilde ayrıştırılabilmesi için rotasyon işlemi uygulanmıştır. Bu aşamada, eğik döndürme tekniği olarak Promax rotasyonu kullanılmıştır. Rotasyon sonucunda elde edilen faktör yükleri, öz değerler, açıklanan varyans oranları ve toplam varyans bilgileri Tablo 2'de verilmiştir:

Tablo 2: Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

	Başlangıç Özdeğer			**Yüklenen Faktörlerin Karelerinin Dağılımı**			**Rotasyon Sonrası Dağılım**
Bileşen	**Toplam**	**Varyans %**	**Birikimli %**	**Toplam**	**Varyans %**	**Birikimli %**	**Toplam**
1	7,90	34,36	34,36	7,90	34,36	34,36	6,98
2	4,53	19,70	54,07	4,53	19,70	54,07	5,91
3	1,46	6,34	60,41	1,46	6,34	60,41	4,50
4	1,27	5,54	65,96	1,27	5,54	65,96	3,85
5	0,92	4,03	70,00				
6	0,78	3,43	73,43				
7	0,67	2,94	76,37				
8	0,61	2,67	79,05				
9	0,58	2,53	81,58				
10	0,54	2,37	83,96				
11	0,48	2,11	86,07				
12	0,42	1,82	87,90				
13	0,38	1,69	89,59				
14	0,37	1,61	91,20				
15	0,34	1,51	92,71				
16	0,29	1,26	93,98				
17	0,27	1,20	95,19				
18	0,26	1,14	96,33				
19	0,22	0,97	97,30				
20	0,19	0,86	98,16				
21	0,16	0,72	98,89				
22	0,13	0,59	99,49				
23	0,11	0,51	100,00				

Birinci ve ikinci uygulamada ulaşılan verilere yönelik yapılan analizler sonucunda, "yük değeri 0,40'ın altında olan, negatif değer içeren veya birden fazla faktörde anlamlı yük taşıyan" herhangi bir maddeye rastlanmamıştır. Tekrarlanan rotasyon işlemleri sonucunda, 23 maddenin özdeğeri 1'in üzerinde olan dört faktör altında toplandığı ve bu faktörlerin ölçeğin toplam varyansının %65,96'sını açıkladığı belirlenmiştir. Ayrıca, birinci faktörün açıkladığı varyans oranının toplam varyansın %50'sini aşmaması[18] ve faktörlerin bağımsız birer boyut olarak ölçeğin kuramsal çerçevesiyle daha uyumlu olması sebebiyle çok boyutlu bir yapı benimsenmiştir. Zira din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını etkileyen bireysel, mesleki, dini ve sosyal faktörler olmak üzere konunun farklı boyutları bulunmaktadır.

Din görevlisinin dinî ilimlere dair eğitim ve bilgi birikimi düzeyi, muhatabını tanıma ve ona karşı sergileyeceği tutumu belirlemede önemli bir etkendir. Bununla ilişkili olarak din görevlisinin ilmî birikimi, tasavvufun kurumsal ve örgütlü yansımaları olan tarikat yapılanmalarında çeşitli uygulamaları algılayıp yorumlamasına etki eden bir unsurdur. İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde öğrenim görmüş din görevlisi, eğitimi esnasındaki lisans müfredatında yer alan zorunlu Tasavvuf I-II -bu derslerin adları, kredileri ve dönemleri fakültelere göre farklılık arz edebilmektedir- derslerini almakta ve hatta bunlara ilave olarak tasavvufi içerikli seçmeli dersler de alabilmektedir.[19] Söz konusu bu derslerin dönemlik müfredatında yer alan içerikle; öğrencinin tasavvufî düşünce ve anlayışın mahiyetini, tarihi gelişimi ve toplumsal yansımalarını, kavramları öğrenmesi ve yorumlaması amaçlanmaktadır.

Tek faktörlü bir ölçek kullanılarak gerçekleştirilecek bir araştırmada, din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarının hangi boyutunun güçlü ya da olumlu, hangisinin ise zayıf ya da olumsuz olduğunun net bir biçimde belirlenemeyecektir. Bu nedenle, açıklanan varyans oranında toplam varyansın üçte ikisine (2/3) ulaşan faktör sayısının önemli olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca, faktörlere isim verme ve aralarındaki ilişkileri belirleme sürecinde teorik açı-

[18] M. Murat Yaşlıoğlu, "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 77.

[19] Zafer Erginli, "Tasavvuf", *İlahiyat Atlası*, Ed. Bayramali Nazıroğlu vd., 363-386 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 374.

dan bir zorluk yaşanmıyorsa, çok boyutlu bir yapının benimsenmesi tavsiye edilmektedir. Ayrıca faktörlerin varyansa katkısına ilişkin literatürde "her bir faktörün toplam varyansa katkısını yüzdelik oranlar yansıtır; açıklanan toplam varyansın %40 ile %60 arasında olması ideal kabul edilir. Bununla birlikte, varyans oranlarının yüksek çıkması, ölçeğin faktör yapısının sağlamlığına işaret eder" bilgisi yer almaktadır.[20] Bu araştırmada açıklanan varyansın %65,96 olması faktör yapısının güçlü olduğunu göstermektedir. Bu açıklamalar doğrultusunda "Din Görevlilerinin Tasavvuf Tutumları Ölçeği" için çoklu faktör yapısının uygun olduğuna karar verilmiştir.

Faktör analizinin sonucunda ulaşılan bulgular, ölçeğin dört faktörden oluştuğunu ve geçerli bir yapıda olduğunu göstermektedir. Bu değerlerin yer aldığı "Döndürülmüş Bileşenler Matrisi" değerleri Tablo 3'te verilmiştir:

Tablo 3: Döndürülmüş Bileşenler Matrisi

No	Madde	1	2	3	4
1	Tasavvuf, kişiye dinî vecibelerini düzenli bir şekilde yapma alışkanlığı kazandırır.	0,90			
2	Tasavvuf, insanları dinî hayata yakınlaştırır.	0,87			
3	Tasavvuf, insanların ahlaki açıdan daha iyi olmasını sağlar.	0,87			
4	Tasavvuf, insanların kötü alışkanlıklardan kurtulmalarına vesile olur.	0,84			
5	Tasavvuf, insanlar için faydalıdır.	0,83			
6	Tasavvuf, toplumsal dayanışmaya katkıda bulunur.	0,80			
7	Tasavvuf, günümüzde uygulanabilir bir anlayıştır.	0,53			
8	İyi bir dindar olmak için tasavvufu benimsemek gerekir.	0,45			
9	Din görevlisinin, dini hayatını geliştirmek için tasavvufa ihtiyacı vardır.		0,84		
10	Din görevlisinin tasavvufu benimsemesi, onu manevî olarak zinde tutar.		0,78		
11	Din görevlilerinin sohbet/derslerinde tasavvufa ait örnekleri kullanmaları, toplumsal olayların daha iyi anlaşılmasını sağlar.		0,78		
12	Din görevlisinin sohbet/derslerinde tasavvufi menkıbelere yer vermesi doğrudur.		0,76		

[20] Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 45.

13	Din görevlisinin tasavvufu benimsemesinin cemaati/öğrencileri üzerinde olumlu etkisi olur.	0,74		
14	Tasavvuf, insanları sorgulamaktan uzaklaştırır.		0,86	
15	Tasavvufu benimseyenlerin dindarlığı şekilcidir.		0,78	
16	Tasavvufu benimseyenler başkalarının dindarlığını yeterli görmezler.		0,77	
17	Tasavvuf, dinin yaşanmasını daha zorlaştırır.		0,66	
18	Rabıta, keramet, cezbe, sema gibi uygulamalar, insanları gerçeklikten uzaklaştırır.		0,59	
19	Tasavvuf, insanları tembelliğe yöneltir.		0,59	
20	Din görevlisinin tasavvufu benimsemesi, etrafına rol model olmasını engeller.			0,90
21	Din görevlisinin tasavvufu hayat tarzı olarak benimsemesi, sohbetlerinde gerçekleri açıklamasını zorlaştırır.			0,84
22	Din görevlisinin tasavvufu hayat tarzı olarak benimsemesi, tarafsızlığını zedeler.			0,75
23	Din görevlisinin tasavvufu benimsemesi, cemaati/öğrencileriyle ilişkilerini zedeler.			0,71

Faktör analizi sonucunda, birinci faktörün 8 maddeyi kapsadığı ve bu maddelere ait yük değerlerinin 0,90 ile 0,45 arasında değiştiği, ikinci faktörde 6 madde yer aldığı ve yük değerlerinin 0,84 ile 0,74 aralığında olduğu, üçüncü faktörün 5 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,86 ile 0,59 arasında seyrettiği, dördüncü faktörün ise 4 madde içerdiği ve yük değerlerinin 0,90 ile 0,71 arasında bulunduğu tespit edilmiştir. Her bir faktör, içerdiği maddelerin anlamları ile uyumlu olacak şekilde adlandırılmış; ancak yalnızca içerik analiziyle yetinilmeyip, bu isimlendirmeler tasavvufun bireysel ve toplumsal işlevleri, mesleki din hizmeti, manevi gelişim ve dini rehberlik literatürü çerçevesinde kuramsal olarak da temellendirilmiştir. Birinci faktöre "bireysel dini gelişim", ikinci faktöre "mesleki gelişim", üçüncü faktöre "dini yaklaşım" ve dördüncü faktöre "sosyal iletişim" isimlerinin verilmesi uygun görülmüştür.

Tasavvuf, bireyin nefsî disiplin yoluyla kendini tanımasını, arınmasını ve kemâle ermesini hedefler.[21] Din psikolojisi açısından da bireylerin manevî gelişimleri ve dayanıklıkları, içsel doyum ve anlam arayışı üzerinde belirleyicidir.[22] Bu yönüyle tasavvufî öğreti,

[21] Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/119-126.

[22] Öznur Özdoğan, "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49/2 (2008), 91.

ölçeğin birinci faktörü olan "bireysel dini gelişimi" destekleyen güçlü bir manevi kaynak olarak kabul edilebilir. Tasavvufun alçakgönüllülük, ihlas ve hikmet boyutlarıyla din görevlisinin mesleki gelişimini olumlu yönde etkileyebileceği düşünülmektedir. Zira din hizmetlerinde etkili iletişim, doğru temsil ve örnek olma gibi yönler[23] tasavvufî ahlak boyutuyla doğrudan ilişkilidir.[24] Bu bağlamda ikinci faktörün "mesleki gelişim", olarak adlandırılması, din görevlilerinin tasavvufu mesleki yeterliklerini destekleyen bir kaynak olarak görmelerine dayanmaktadır.

Tasavvufun İslam düşüncesindeki yeri hakkında olumlu ya da temkinli bakış açıları "dini yaklaşım" boyutunda toplanmıştır. Tasavvufa yönelik teolojik yaklaşımlar akaid, kelam ve mezhep algıları çerçevesinde bu boyutun temellerini oluşturur. Kelam ve İslam mezhepleri tarihi bağlamında da tasavvuf ve tarikatların önemli bir inceleme alanı olduğu değerlendirildiğinde[25] bu faktörün adı "dini yaklaşım" olarak belirlenmiştir. Tasavvufun toplumla sağlıklı ilişki kurma, bireyler arası çatışmaları yumuşatma ve sevgi dili oluşturma açısından önemli bir rol üstlendiği ifade edilmektedir.[26] Din görevlileri açısından da bu durumun özellikle cemaatle ilişkiler, dini danışmanlık ve rehberlik faaliyetleri bakımından önem taşıdığı değerlendirilmiş ve bu faktörün adı "sosyal iletişim" olarak belirlenmiştir.

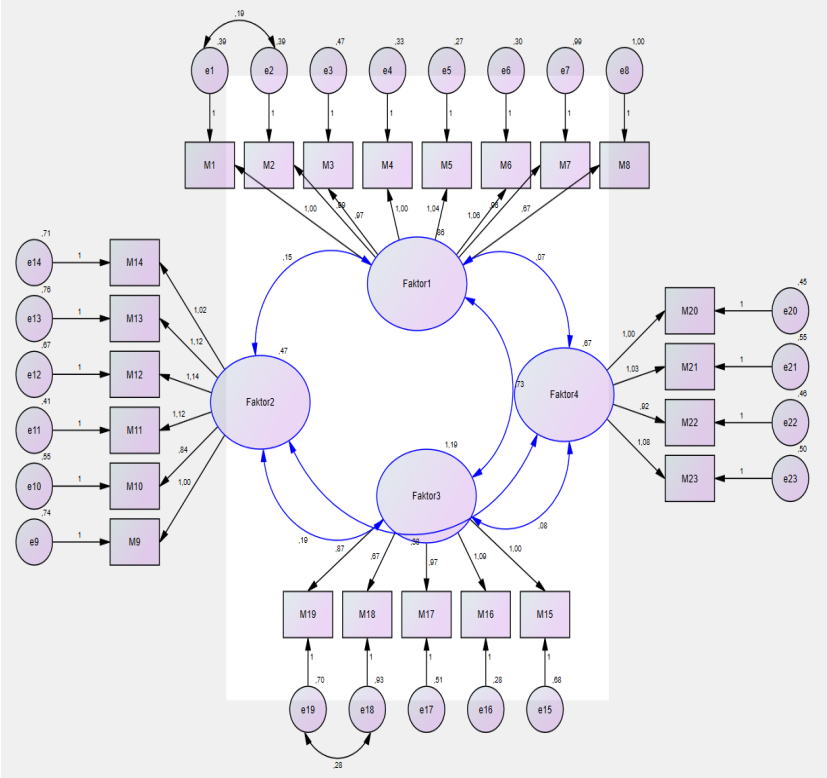
Araştırmada faktörlere ait yük değerlerinin 0,90 ile 0,45 arasında değişmesi, geliştirilen ölçek maddeleri arasında yüksek düzeyde ilişki olduğunu ve ölçeğin yapı geçerliliğine sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü literatürde "faktör yük değerlerinin 0,45'in üzerinde olmasının ölçeğin birbiriyle yüksek düzeyde ilişkili maddelerden oluştuğu ve yapı geçerliliğini sağladığı" şeklinde yorumlanmaktadır."[27]

[23] Suat Cebeci, *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim* (Samsun: Bilay Yayınları, 2018).
[24] Mustafa Çağrıcı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/7.
[25] Mustafa Akman, "İtikâdî Mezhepler ve Fırkalar Bağlamında Tasavvuf ve Sûfîlik'in Yeri", *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (Ocak 2023), 334-373.
[26] Nihat Demirkol, "Toplumsal Vahdetin İnşasında Tasavvufi Düşüncenin Rolü", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (Ekim 2023), 294.
[27] Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 134.

2.3. Doğrulayıcı Faktör Analizi

İkinci deneme uygulaması sonrasında elde edilen verilerin Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) sonuçlarını gösteren yol şeması Şekil 2'de sunulmuştur:

Şekil 2: Doğrulayıcı Faktör Analizi Yol Şeması



İkinci örneklem grubundan sağlanan veriler, DFA için AMOS programından yararlanılarak değerlendirilmiştir. Şekil 2 incelendiğinde, DFA analizinden elde edilen tüm yük değerlerinin 0,40'ın üzerinde olduğu görülmüş ve bu doğrultuda ölçekten çıkarılması gereken herhangi bir maddeye rastlanmadığı belirlenmiştir. Analiz sürecinde, program tarafından önerilen bazı modifikasyonlar gerçekleştirilerek modelin uyumu artırılmıştır. Bu aşamada, uyumu düşüren değişkenler belirlenmiş ve artık değerler arasındaki yüksek kovaryansa sahip değişkenler için yeni kovaryanslar oluşturulmuştur. Çünkü "model analizi neticesinde uyum indeksleri beklenen

sonucu vermediyse, teorik yapıya bağlı kalmak koşulu ile modelin uyumunu geliştirmek için modifikasyona ihtiyaç duyulabilir, bu sayede değişkenler arasındaki bağlantılar daha dengeli bir yapıya kavuşturulabilir."[28] Bu kapsamda bireysel dini gelişim faktörünün ilk iki maddesi ile dini yaklaşım faktörünün son iki maddesi için programın önerdiği modifikasyonlar sayesinde, ölçekle ilgili öngörülen yapısal uyum daha etkin bir şekilde gerçekleştirilmiştir.

Yapılan modifikasyonların akabinde ulaşılan modelin değerlerinin "kabul edilebilir" sınırlar içinde olduğu ve ölçeğin dört faktörlü yapısının bu analizle doğrulandığı belirlenmiştir. DFA uyum indeksi sonuçları Tablo 4'te sunulmuştur:

Tablo 4: Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksi Sonuçları

Uyum İndeksi	Mükemmel Düzey	Kabul Edilebilir Düzey	Sonuç	Değer
X^2/sd	$0 \leq X^2/df \leq 2$	$2 \leq X^2/sd \leq 3$	1,94	Mükemmel
RMSEA	0,00≤RMSEA≤0,05	0,05≤RMSEA≤0,08	0,07	Kabul edilebilir
SRMR	0,00≤SRMR≤0,05	0,05≤SRMR≤0,10	0,08	Kabul edilebilir
CFI	0,95≤CFI≤1,00	0,90≤CFI≤0,95	0,92	Kabul edilebilir
IFI	0,95≤IFI≤1,00	0,90≤IFI≤0,95	0,92	Kabul edilebilir
TLI / NNFI	0,95≤TLI≤1,00	0,90≤TLI≤0,95	0,91	Kabul edilebilir
PGFI	0,95≤PGFI≤1,00	0,50≤PGFI≤0,95	0,67	Kabul edilebilir
PNFI	0,95≤PNFI≤1,00	0,50≤PNFI≤0,95	0,75	Kabul edilebilir

Tablo 4'te gösterildiği üzere "Ki-kare değeri X^2=431,97, Serbestlik Derecesi (sd)=222, Anlamlılık değeri (p)=0,00, X^2/sd oranı 1,94, Tahmin Hatalarının Ortalamasının Karekökü (RMSEA)=0,07, Standartlaştırılmış Hata Kareleri Ortalamasının Karekökü (SRMR)=0,08, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (CFI)=0,92, Fazlalık Uyum İndeksi (IFI)=0,92, Turker-Lewis İndeksi/Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (TLI/NNFI)=0,91, Sıkı İyilik Uyum İndeksi (PGFI)=0,67 ve Sıkı Normlaştırılmış Uyum İndeksi (PNFI)=0,75" olarak hesaplanmıştır.

[28] Mustafa Aytaç – Burcu Öngen, "Doğrulayıcı Faktör Analizi ile Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi", *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5/1 (2012), 17.

Bu değerler, Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA) sonucunda ortaya çıkan 4 faktörlü 23 maddeli yapının kabul edilebilir düzeyde uyum sağladığını ortaya koymaktadır. Bilhassa DFA'da ilk incelenen değerlerden biri olan X^2/sd oranının (431,97/222=1,94) 2'nin altında olması, mükemmel uyumu gösteren bir kriter olarak değerlendirilmektedir.[29] Ayrıca, ölçeğin diğer uyum indekslerinin de "kabul edilebilir" seviyelerde olması, ölçek yapısının iyi bir uyum sağladığını desteklemektedir.[30]

2.4. Güvenirlik Analizi

AFA ve DFA bulguları doğrultusunda, dört faktörlü ve 23 maddelik yapının iyi uyum sergilemesi üzerine ölçeğe yönelik güvenirlik analizi uygulanmıştır. Ölçeğin genelinin ve dört alt faktörünün Cronbach'ın Alfa değerleri ile madde toplam korelasyonları Tablo 5'te sunulmuştur:

Tablo 5: Faktörlerin Güvenirlik Analizi

Faktör	**Madde Sayısı**	**Cronbach'nın Alfa**	**Madde Toplam Korelasyonu**
Bireysel dini gelişim	8	0,92	0,83-0,52 arası
Mesleki gelişim	6	0,82	0,70-0,53 arası
Dini yaklaşım	5	0,89	0,81-0,63 arası
Sosyal iletişim	4	0,84	0,69-0,67 arası
Din Görevlilerinin Tasavvuf Tutumları Ölçeği (Tüm maddeler)	23	0,90	0,72-0,30 arası

Tablo 5'te gösterildiği üzere, Cronbach'nın Alfa güvenirlik değerleri ölçeğin tamamı için 0,90, bireysel dini gelişim faktörü için 0,92, mesleki gelişim faktörü için 0,82, dini yaklaşım faktörü için 0,89 ve sosyal iletişim faktörü için 0,84 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar, ölçeğin maddeleri arasında yüksek düzeyde iç tutarlılık bulunduğunu ve ölçeğin güçlü ilişkili maddelerden oluştuğunu göstermektedir. Zira literatürde "sosyal bilimler alanında kullanılan bir testin güvenirlik katsayısının 0,70 ve üzeri olması, test puanlarının

[29] Theresa J. B. Kline, *Psychological Testing Apractical Approach to Design and Evaluation* (CA: SAGE Publications, 2005).

[30] Barbara G. Tabachnick – Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New York: *Allyn* and *Bacon*, 2007).

güvenilir kabul edilmesi için yeterli" olarak değerlendirilmektedir.[31] Bunun yanı sıra, ölçek maddeleri arasındaki tutarlılığı değerlendirmek amacıyla gerçekleştirilen madde analizi sonucunda, madde-toplam korelasyonlarının 0,83 ile 0,30 arasında değiştiği belirlenmiştir. Buna göre ölçekte yer alan maddelerin tutarlı ve ayırt edici özellik taşıdığı söylenebilir. Çünkü literatürde "madde toplam korelasyonunun 0,30'un üzerinde olması, ölçeğin iç tutarlılığının bir göstergesi" olarak kabul edilmektedir.[32] Bu sonuçlar, geliştirilen ölçeğin hem genel yapısının hem de dört alt faktörünün güvenilir olduğunu göstermektedir.

Bu analizlerin sonucunda "Din Görevlilerinin Tasavvuf Tutumları Ölçeği"nin din görevlilerinin tasavvufa yönelik tutumlarını ortaya koyan geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

3. Uygulamaya Ait Bulgular

Çalışmanın bu bölümünde din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını ortaya koymak üzere geliştirilen ölçeğin DFA aşamasındaki örneklem gurubuna ait bulgular sunulmuştur. Öncelikle din görevlilerinin tasavvuf tutumlarının toplam puanları verilmiş ardından demografik özelliklere göre gruplar arasında anlamlı farklılık olup olmadığı incelenmiştir.

3.1. Din Görevlilerinin Tasavvufa İlişkin Tutumları

Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarına ait toplam puanlar ve faktörlerin normallik değerleri Tablo 6'da sunulmuştur:

Tablo 6: Faktörlere Verilen Toplam Puanlar ve Normallik Değerleri

Faktör	N	Ortalama puan	Sd	Değer	Skewness	Kurtosis
Bireysel dini gelişim	194	3,56	0,93	Katılıyorum	-0,33	-1,08
Mesleki gelişim	194	4,34	0,78	Tamamen katılıyorum	-1,47	1,36
Dini yaklaşım	194	3,03	1,07	Kararsızım	0,39	-0,78

[31] Yurtkoru vd, *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, 89.
[32] Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 183.

Sosyal iletişim	194	4,30	0,89	Tamamen katılıyorum	-1,39	1,17

Tablo 6'daki sonuçlara göre din görevlilerinin tasavvuf tutum ölçeğindeki bireysel dini gelişim faktörünü ($\overline{X}$=3,56) "katılıyorum" düzeyinde; mesleki gelişim ($\overline{X}$=4,34) ve sosyal iletişim ($\overline{X}$=4,30) faktörlerini "tamamen katılıyorum" düzeyinde; dini yaklaşım faktörünü ise ($\overline{X}$=3,03) "kararsızım" düzeyinde değerlendirdiği tespit edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre din görevlilerinin tasavvufun mesleki gelişim ve sosyal iletişim boyutuna ilişkinin tutumlarının "tamamen katılıyorum" düzeyinde olduğu, bireysel gelişim boyutuna ilişkin tutumlarının "katılıyorum" düzeyinde olduğu ve dini yaklaşım boyutuna ilişkin tutumlarının ise "kararsız" olduğu ifade edilebilir. Araştırma sonuçlarına göre din görevlilerinin bireysel dini yaşantılarında tasavvufa ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır. Ayrıca muhatap oldukları insanlar ve gruplarla sosyal iletişim kurmasında tasavvuf alanında elde ettiği bilgilerin katkısı olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre din görevlileri, mesleki gelişim ve sosyal iletişim açısından tasavvufu bir rehberlik aracı olarak görmekte ve bu yönüyle tasavvufi değerleri benimsemektedirler. Literatürde tasavvufun niyet ve düşüncede "incitmeme ve incinmeme" pratikte ise "yaratılanı yaratandan ötürü sevme" anlayışının dini eğitimde ve manevi gelişimde önemli olduğu vurgulanmaktadır.[33]

Bireysel gelişim boyutunda ise tasavvufun kişisel manevi olgunlaşmayı teşvik eden yapısının din görevlileri tarafından büyük ölçüde kabul edildiği görülmektedir. Nitekim literatürde de tasavvufun, ahlaki davranışlar aracılığıyla bireyin günlük yaşamını etkilediği ve kişinin eylem alanını şekillendirdiği vurgulanmaktadır.[34] Ancak, tasavvufun bireysel ibadet hayatına doğrudan etki eden bazı öğelerinin, bazı din görevlileri arasında farklı yorumlanması nedeniyle dini yaklaşım boyutuna ilişkin tutumların orta seviyede olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, araştırma sonuçları, din görevlilerinin tasavvufa yönelik tutumlarının farklı boyutlarda değişiklik gösterdiğini ve mesleki gelişim ile sosyal ilişkiler açısından daha olumlu, an-

[33] Zehra Aşçı, *Ortaokul Ders Kitaplarındaki Tasavvufi Konular Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 54.

[34] Akkır, "Üniversite Öğrencilerinin Tasavvuf, Tarikat ve Rabıta Olgusuna Bakışı: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 1292.

cak dini yaklaşım açısından daha temkinli olduklarını ortaya koymaktadır.

Gruplar arasında farklılıkları ortaya koyacak testlerin analizine geçmeden önce faktörlerin normallik değerleri incelenmiş ve çarpıklık/basıklık değerlerine bakılmıştır. Ölçekte yer alan dört faktörün çarpıklık ve basıklık değerleri incelendiğinde, Skewness (çarpıklık) değerlerinin -1,47 ile +0,39 arasında, Kurtosis (basıklık) değerlerinin ise -1,08 ile +1,36 arasında değiştiği belirlenmiştir. Literatürde, "çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1,5 ile +1,5 aralığında olması, verilerin normal dağılım gösterdiğini" ifade etmektedir.[35] Bu bulgular, verilerin normal dağılım sergilediğini ve parametrik testlerin uygulanabileceğini göstermektedir.

3.2. Görev Yerlerine Göre Din Görevlilerinin Tasavvufa İlişkin Tutumları

Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları üzerinde çalıştıkları görev yeri değişkeninin anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen T testi sonuçları Tablo 7'de sunulmuştur:

Tablo 7: Görev Yeri Değişkenine Göre Din Görevlilerinin Tasavvuf Tutumları

Faktör	Görev yeri	N	$\bar{X}$	Sd	t	p
Bireysel dini gelişim	İl merkezi	87	3,48	0,91	-0,99	0,32
	İlçe ve köy	107	3,62	0,94		
Mesleki gelişim	İl merkezi	87	4,46	0,72	1,94	0,05
	İlçe ve köy	107	4,24	0,82		
Dini yaklaşım	İl merkezi	87	2,90	1,02	-1,57	0,11
	İlçe ve köy	107	3,14	1,11		
Sosyal iletişim	İl merkezi	87	4,47	0,77	2,58	0,01*
	İlçe ve köy	107	4,15	0,96		

$p<0,05$

[35] Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 183; Darren George – Paul Mallery, SPSS for *Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference 17.0* (Pearson, Boston, 2010); Debbie L. Hahs-Vaughn – Richard G. Lomax, *An Introduction to Statistical Concepts* (London: Routledge, 2013).

Görev yerlerine göre din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarına bakıldığında sosyal iletişim boyutunda il merkezinde görev yapanlar lehine anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. İl merkezinde görev yapanlar "sosyal iletişim" boyutunu $\bar{X}$=4,47 puanla değerlendirirken, ilçe veya köyde görev yapanlar $\bar{X}$=4,15 puanla değerlendirmişlerdir. Diğer faktörlerde ise gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık oluşturacak sonuca ulaşılmamıştır. Elde edilen bulgular incelendiğinde, il merkezindeki din görevlilerinin sosyal iletişim boyutu bakımından tasavvufa ilişkin tutumlarının ilçe veya köyde görev yapanlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. İl merkezindeki din görevlilerinin tasavvufun sosyal iletişim boyutuna ilişkin tutumlarının daha yüksek olmasının sebepleri arasında, şehir hayatının geniş sosyal çevreler sunması ve tasavvufi çevrelerle daha fazla etkileşim imkânı olabilir. Ayrıca il merkezindeki din görevlileri, insanlarla etkili iletişim kurmak ve toplumsal rehberlik rolünü üstlenmek için tasavvufi yaklaşıma daha fazla başvurabilirler. Dolayısıyla ilçe/köylerde görev yapan din görevlilerinin muhatap oldukları insanların dini anlayış ve fikri gelişimlerinin çeşitliliği bakımından il merkezinde görev yapan din görevlilerine göre daha az farklılık arz etmesi, sosyal iletişim boyutunda bu farklılığın ortaya çıkmasının sebebi olarak kabul edilebilir.

3.3. Ünvanlarına Göre Din Görevlilerinin Tasavvufa İlişkin Tutumları

Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları üzerinde ünvan değişkeninin anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen testlerin sonuçları Tablo 8'de sunulmuştur:

Tablo 8: Ünvan Değişkenine Göre Din Görevlilerinin Tasavvuf Tutumları

Faktör	Levene		ANOVA		Brown-Forsythe		Aralarında Farklılık Olan Grup-
	Statistic	p	F	p	Statistic[a]	p	
Bireysel dini gelişim	1,80	0,16	0,73	0,47	-	-	-
Mesleki gelişim	5,18	0,00**	-	-	3,66	0,03*	KKÖ>İMH
Dini yaklaşım	1,70	0,18	4,26	0,01*	-	-	İMH>KKÖ İMH>MK

Sosyal iletişim	12,22	0,00**	-	-	9,09	0,00**	KKÖ>İMH MK>İMH

p<0,05; p<0,01; KKÖ: Kur'an kursu öğreticisi; İMH: İmam-hatip; MK: Müezzin-kayyım

Din görevlilerinin ünvanlarına göre tasavvufa ilişkin tutumları incelendiğinde, bireysel dini gelişim boyutu hariç diğer tüm faktörlerde gruplar arasında anlamlı farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu farklılığın hangi gruplar arasında ortaya çıktığını tespit etmek için LSD testi uygulanmış ve elde edilen sonuçlar analiz edilmiştir. Buna göre mesleki gelişim faktöründe Kur'an kursu öğreticileri lehine, dini yaklaşım faktöründe imam-hatipler lehine, sosyal iletişim faktöründe ise Kur'an kursu öğreticileri ve müezzin-kayyımlar lehine bir farklılığın olduğu görülmüştür. Puanlar incelendiğinde mesleki gelişim faktörünü Kur'an kursu öğreticileri $\bar{X}$=4,52 puanla değerlendirirken, imam-hatipler $\bar{X}$=4,22 puanla değerlendirmişlerdir. Dini yaklaşım faktörünü imam-hatipler $\bar{X}$=3,20 puanla değerlendirirken, Kur'an kursu öğreticileri $\bar{X}$=2,79, müezzin-kayyımlar ise $\bar{X}$=2,61 puanla değerlendirmişlerdir. Sosyal iletişim faktörünü müezzin-kayyımlar $\bar{X}$=4,76 puanla ve Kur'an kursu öğreticileri $\bar{X}$=4,51 puanla değerlendirirken imam-hatipler ise $\bar{X}$=4,14 puanla değerlendirmişlerdir.

Araştırma sonuçları din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarının mesleki rollerine bağlı olarak farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Kur'an kursu öğreticileri, bireysel eğitim ve rehberlik süreçlerinde daha fazla yer aldıkları için tasavvufun mesleki gelişim ve sosyal iletişim boyutlarına daha yüksek puan vermiş görünmektedirler. Eğitim süreçleri, sabır, müsamaha ve etkili iletişim gerektirdiğinden, tasavvufun insan ilişkilerini düzenleyen değerlerine daha fazla önem vermeleri muhtemeldir. Ayrıca Kur'an kursu öğreticilerinin özellikle çocuklar ve kadınlarla yoğun iletişim içinde olmaları, onlarla duygusal bağ kurma şeklindeki tasavvufi yaklaşımı daha fazla benimsemelerini sağlamış olabilir. Zira okul öncesi eğitim bağlamında tasavvufi eğitim başlıklı bir çalışmada da tasavvufî düşüncenin içerdiği pek çok eğitim ilke ve yönteminin, bugünün din eğitimcisine manevi gelişimi destekleme noktasında rehberlik

edebileceği ifade edilmektedir.[36] İmamlar ise cemaate hutbe ve vaazlar aracılığıyla dini bilgileri aktaran ve dini rehberlik yapan kişiler olarak tasavvufî anlayışı daha çok fıkhî çerçevede ele almışlardır. Bu sebeple imamların dini yaklaşım boyutunu daha yüksek şekilde değerlendirdikleri söylenebilir.

3.4. Cinsiyet Değişkenine Göre Din Görevlilerinin Tasavvufa İlişkin Tutumları

Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları üzerinde cinsiyet değişkenine bağlı olarak anlamlı bir farkın olup olmadığını incelemek üzere uygulanan T testi sonuçları Tablo 9'da sunulmuştur:

Tablo 9: Cinsiyet Değişkenine Göre Din Görevlilerinin Tasavvuf Tutumları

Faktör	Görev yeri	N	$\bar{X}$	Sd	t	p
Bireysel dini gelişim	Kadın	57	3,43	0,81	-1,20	0,22
	Erkek	137	3,61	0,97		
Mesleki gelişim	Kadın	57	4,52	0,65	2,28	0,02*
	Erkek	137	4,26	0,83		
Dini yaklaşım	Kadın	57	2,79	0,93	-2,01	0,04*
	Erkek	137	3,13	1,11		
Sosyal iletişim	Kadın	57	4,51	0,62	2,54	0,03*
	Erkek	137	4,21	0,97		

P<0,05

Cinsiyet değişkenine göre din görevlilerinin tasavvufa yönelik tutumları incelendiğinde, bireysel dini gelişim boyutu dışında kalan tüm faktörlerde gruplar arasında anlamlı farklılıklar olduğu belirlenmiştir. Mesleki gelişim ve sosyal iletişim faktörlerinde kadın din görevlileri lehine, dini yaklaşım faktöründe ise erkek din görevlileri lehine bir farklılığın olduğu görülmüştür. Puanlar incelendiğinde mesleki gelişim faktörünü kadınlar $\bar{X}$=4,52 puanla değerlendirirken, erkekler $\bar{X}$=4,26 puanla değerlendirmişlerdir. Sosyal iletişim

[36] Emine Elif Çakmak İgalçı, *Okul Öncesi Eğitim Bağlamında Tasavvufî Eğitim (Tasavvufî Ahlak Bazında Manevî Eğitim)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 303.

faktörünü kadınlar $\bar{X}$=4,51 puanla değerlendirirken erkekler ise $\bar{X}$=4,21 puanla değerlendirmişlerdir. Dini yaklaşım faktörünü ise erkekler $\bar{X}$=3,13 puanla değerlendirirken kadınlar $\bar{X}$=2,79 puanla değerlendirmişlerdir.

Kadın din görevlilerinin mesleki gelişim, dini yaklaşım ve sosyal iletişim boyutlarında daha yüksek puan vermesi, onların eğitim, manevi rehberlik ve sosyal dayanışma rollerinin etkisiyle şekillenmiş olabilir. Mesleki gelişim bağlamında tasavvufun ahlaki olgunlaşma ve sürekli gelişim vurgusunun kadın din görevlileri tarafından mesleki bir gereklilik olarak görülmesi; dini yaklaşım bağlamında ise kadınların dini anlayışlarının daha çok manevi ve duygusal bir çerçevede şekillenmesiyle açıklanabilir. Sosyal iletişim boyutunda ise kadınların daha çok çocuklar ve kadınlar birebir etkileşimde olduklarından, sosyal ilişkilerde empati, merhamet ve müsamaha gibi tasavvufi değerleri daha fazla kullanmalarından kaynaklandığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak bireysel dini gelişim boyutunda kadın ve erkek din görevlileri arasında anlamlı bir fark bulunmaması, tasavvufun bu yönünün daha çok bireysel bir süreç olmasından ve kişisel çabayla ilerlemesinden kaynaklanıyor olabilir.

3.5. Yaşlarına Göre Din Görevlilerinin Tasavvufa İlişkin Tutumları

Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları üzerinde yaş değişkenine bağlı olarak anlamlı bir farkın olup olmadığını incelemek üzere uygulanan testlerin sonuçları Tablo 10'da sunulmuştur:

Tablo 10: Yaş Değişkenine Göre Din Görevlilerinin Tasavvuf Tutumları

Faktör	Levene		ANOVA		Brown-Forsythe		Aralarında Farklılık Olan Gruplar
	Statistic	p	F	p	Statistic[a]	p	
Bireysel dini gelişim	0,90	0,44	1,40	0,24	-	-	-

Mesleki gelişim	2,32	0,07	3,87	0,01*	-	-	25-34 yaş >18-24 yaş 35-44 yaş >18-24 yaş 45+ yaş >18-24 yaş
Dini yaklaşım	5,84	0,00**	-	-	0,97	0,41	-
Sosyal iletişim	4,98	0,00**	-	-	2,31	0,09	-

p<0,05

Yaşlarına göre din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarına bakıldığında mesleki gelişim boyutunda 18-24 yaş grubu aleyhine anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. 18-24 yaş grubundaki din görevlileri "mesleki gelişim" boyutunu $\bar{X}$=3,57 puanla değerlendirirken, 25-34 yaş grubundakiler $\bar{X}$=4,25 puanla, 35-44 yaş grubundakiler $\bar{X}$=4,48 puanla, 45+ yaş grubundakiler ise $\bar{X}$=4,36 puanla değerlendirmişlerdir. Diğer faktörlerde ise gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ayrımı ortaya koyan bir bulguya ulaşılmamıştır.

Yaş arttıkça mesleki gelişim açısından tasavvufa daha fazla önem verilmesi, deneyimle birlikte mesleki yeterlilik ve manevi rehberliğe duyulan ihtiyacın artmasından kaynaklanıyor olabilir. Genç din görevlileri, mesleki gelişimlerini daha çok formel eğitim ve akademik bilgi üzerinden şekillendirirken, yaş ilerledikçe bireyler manevi olgunlaşma ve tasavvufi değerlerin mesleki hayattaki rolünü daha iyi kavrayabilirler. Ancak bireysel dini gelişim, dini yaklaşım ve sosyal iletişim gibi alanlar daha çok kişisel inanç ve karakterle ilişkili olduğu için yaş değişkeni bu alanlarda belirleyici bir faktör olmamış olabilir.

3.6. Öğrenim Durumlarına Göre Din Görevlilerinin Tasavvufa İlişkin Tutumları

Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları üzerinde öğrenim durumu değişkenine bağlı olarak anlamlı bir farkın olup olmadığını

incelemek üzere uygulanan testlerin sonuçları Tablo 11'de sunulmuştur:

Tablo 11: Öğrenim Durumlarına Göre Din Görevlilerinin Tasavvuf Tutumları

Faktör	Levene		ANOVA		Aralarında Farklılık Olan Gruplar
	Statistic	p	F	p	
Bireysel dini gelişim	2,10	0,66	1,22	0,29	-
Mesleki gelişim	2,05	0,07	1,91 0,09		-
Dini yaklaşım	0,91	0,47	1,60	0,16	-
Sosyal iletişim	1,51	0,18	1,36	0,24	-

$p<0,05$

Öğrenim durumlarına göre din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarına bakıldığında gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık oluşturacak sonuca ulaşılmamıştır. Elde edilen bulgulara bakıldığında katılımcıların lise, üniversite ve lisansüstü gibi öğrenim farklığının din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları üzerinde gruplar arasında anlamlı bir farklılığa sebep olmadığı görülmüştür. Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarının öğrenim durumuna göre farklılaşmaması, tasavvufi eğilimlerin akademik eğitimden çok bireysel inanç, manevi deneyimler ve mesleki uygulamalarla şekillenmesiyle açıklanabilir. Din görevlilerinin temel düzeyde ortak bir dini eğitim geçmişi, mesleki rolün getirdiği ortak değerler ve tasavvufun daha çok bireysel tecrübe ile benimsenen bir alan olması, öğrenim seviyesi arttıkça veya azaldıkça bu tutumlarda belirgin bir değişiklik oluşmasını engellemiş olabilir.

3.7. Kıdem Değişkenine Göre Din Görevlilerinin Tasavvufa İlişkin Tutumları

Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları üzerinde kıdem değişkenine bağlı olarak anlamlı bir farkın olup olmadığını incelemek üzere uygulanan testlerin sonuçları Tablo 12'de sunulmuştur:

Tablo 12: Kıdem Değişkenine Göre Din Görevlilerinin Tasavvuf Tutumları

Faktör	Levene		ANOVA		Brown-Forsythe		Aralarında Farklılık Olan Gruplar
	Statistic	p	F	p	Statistic[a]	p	
Bireysel dini gelişim	0,65	0,57	3,79	0,01*	-	-	5-9 yıl > 15+ yıl 10-14 yıl > 15+ yıl
Mesleki gelişim	1,89	0,13	1,94	0,12	-	-	-
Dini yaklaşım	1,37	0,25	2,16	0,94	-	-	-
Sosyal iletişim	3,72	0,01*	-	-	1,63	0,18	-

$p<0,05$

Kıdem değişkenine göre din görevlilerinin tasavvufa yönelik tutumları incelendiğinde, bireysel dini gelişim boyutunda gruplar arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık bulunduğu belirlenmiştir. Analiz sonuçlarına göre 5-9 yıl ve 10-14 yıl çalışmış olanlar lehine bir farklılığın olduğu görülmüştür. Puanlar incelendiğinde bireysel dini gelişim faktörünü 5-9 yıl arasında din görevlisi olarak çalışanlar $\bar{X}=3,78$ puanla, 10-14 yıl arasında din görevlisi olarak çalışanlar $\bar{X}=3,80$ puanla değerlendirirken, bu faktörü 1-14 yıl arasında din görevlisi olarak çalışanlar $\bar{X}=3,32$ puanla ve 15+ yıl din görevlisi olarak çalışanlar ise $\bar{X}=3,36$ puanla değerlendirmişlerdir.

Meslekteki kıdemi daha az olan din görevlilerinin bireysel dini gelişim boyutunda daha yüksek puan vermesi, onların manevi kimliklerini güçlendirmede tasavvufu bir rehber olarak görmeleriyle açıklanabilir. Öte yandan, kıdem arttıkça mesleğin getirdiği sorumluluklar ön plana çıkabilir, bu da bireysel manevi gelişime verilen

önemin zamanla azalmasına neden olabilir. Ancak diğer boyutlarda kıdeme bağlı bir farklılık görülmemesi, din görevlilerinin dini yaklaşım, mesleki gelişim ve sosyal iletişim konularında mesleki deneyimden bağımsız olarak benzer tutumlara sahip olduklarını göstermektedir.

Sonuç

Din görevlilerinin tasavvuf hakkındaki tutumlarını belirlemek için bir ölçek geliştirmek ve bu ölçekle bir uygulama çalışması yapmak amacıyla yürütülen bu çalışma 2023 yılında Çorum ilinde gerçekleştirilmiştir. Çalışma kapsamında test edilen iki temel hipotez de istatistiksel analizler neticesinde doğrulanmıştır. Bu doğrultuda, geliştirilen ölçeğin din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını geçerli ve güvenilir biçimde ölçebildiği belirlenmiş; ayrıca din görevlilerinin bu tutumlarının demografik değişkenlere göre anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Ulaşılan bulgular, ölçeğin bilimsel yeterliliğini ve tasavvufî tutumların çok boyutlu yapısını ortaya koymaktadır. Buna göre;

H1: Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını ortaya koymak için geliştirilen ölçek formu, tasavvufa ilişkin tutumları ölçmede geçerli ve güvenilirdir.

Yapılan açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri sonucunda ölçeğin dört faktörlü yapısının istatistiksel olarak anlamlı ve kuramsal olarak tutarlı olduğu, güvenirlik analizlerinde ise Cronbach Alpha katsayılarının yüksek düzeyde bulunduğu görülmüştür. Bu bulgular, ölçeğin tasavvufa ilişkin tutumları geçerli ve güvenilir bir biçimde ölçebileceğini ortaya koymaktadır.

H2: Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları çeşitli demografik değişkenlere göre anlamlı farklılık göstermektedir.

Analiz sonuçları, din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarının görev yeri, ünvan, cinsiyet, yaş, öğrenim durumu ve kıdem şeklindeki demografik değişkenlere göre anlamlı farklılıklar gösterdiğini ortaya koymuştur. Bu durum, demografik özelliklerin tasavvufî tutumlar üzerinde etkili olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın birinci aşamasında geliştirilen ölçeğin psikometrik özellikleri şu şekildedir:

Ölçeğin geçerlik analizine geçilmeden önce KMO testi uygulanmış ve sonucunda değerin 0,89 olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, Bartlett testi sonucunda $X^2=2877,63$; $p=0,00$ değerinin anlamlı olduğu belirlenmiştir. Bu bulgular, örneklem sayısının faktör analizine uygun olduğunu ve ölçeğin bu analiz açısından mükemmel bir uyum düzeyine sahip olduğunu göstermektedir. Ardından AFA gerçekleştirilerek ölçeğin dört faktörden oluşan ve toplamda 23 maddeyi içeren bir yapıya sahip olduğu, ayrıca toplam varyansın %65,96'sını açıkladığı belirlenmiştir. Promax eğik döndürme yöntemi ile yapılan analiz sonucunda, faktör yük değerlerinin 0,90 ile 0,45 arasında değiştiği belirlenmiştir. Bu bulgular, ölçeğin birbirleriyle yüksek düzeyde ilişkili maddelerden oluştuğunu ve yapı geçerliliğini sağlayabilecek nitelikte olduğunu göstermektedir. Ölçekte yer alan faktörler şu şekilde adlandırılmıştır: Birinci faktör (8 madde): bireysel dini gelişim; ikinci faktör (6 madde): mesleki gelişim; üçüncü faktör (5 madde): dini yaklaşım; dördüncü faktör (4 madde): sosyal iletişim.

İkinci uygulamanın ardından yapılan DFA sonuçlarına göre, $X^2=1,94$ ve $RMSEA=0,07$ olarak hesaplanmıştır. Elde edilen bulgular, X^2 ve RMSEA değerlerinin modelle iyi uyum sağladığını göstermektedir. Diğer uyum indeksleri incelendiğinde, $SRMR=0,08$, $CFI=0,92$, $IFI=0,92$, $TLI/NNFI=0,91$, $PGFI=0,67$ ve $PNFI=0,75$ değerleri elde edilmiştir. Bu sonuçlar, Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA) sonucunda belirlenen yapının, ikinci uygulamada da istatistiksel olarak kabul edilebilir bir uyum sergilediğini ortaya koymaktadır.

AFA ve DFA analizlerine dayanarak, ölçeğin geçerli bir ölçme aracı olduğu söylenebilir. Bu analizler sonucunda iyi uyum sağladığı belirlenen 23 maddelik ve 4 faktörlü ölçek, güvenirlik analizine tabi tutulmuştur. Yapılan analizler sonucunda, ölçeğin tamamı için Cronbach's Alpha katsayısı 0,90 olarak hesaplanmıştır. Ayrıca, dört faktörün Cronbach's Alpha değerleri sırasıyla 0,92, 0,82, 0,89 ve 0,84 şeklinde tespit edilmiştir. Bu bulgular, ölçek maddeleri arasında güçlü bir iç tutarlılığın mevcut olduğunu ve ölçeğin birbirleriyle yüksek ilişki düzeyine sahip maddelerden oluştuğunu ortaya koymaktadır. Tüm bu analizlerin sonucu olarak 23 maddeden oluşan "Din Görevlilerinin Tasavvuf Tutumları Ölçeği"nin din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını ortaya çıkarmak için geçerliliği ve

güvenirliği sağlanmış bir ölçme aracı olarak kullanılmaya uygun olduğu söylenebilir.

Çalışmanın ikinci aşamasında din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını ortaya koymak üzere geliştirilen ölçeğin uygulaması yapılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Araştırmada din görevlilerinin tasavvufun mesleki gelişim ve sosyal iletişim boyutuna ilişkinin tutumlarının "tamamen katılıyorum" düzeyinde, bireysel gelişim boyutuna ilişkin tutumlarının "katılıyorum" düzeyinde ve dini yaklaşım boyutuna ilişkin tutumlarının ise "kararsız" olduğu tespit edilmiştir. Buna göre din görevlilerinin bireysel dini yaşantılarında tasavvufa ihtiyaç duydukları; muhatap oldukları insanlar ve gruplarla sosyal iletişim kurmasında tasavvuf alanında elde ettiği bilgilerin katkısı olduğu ortaya çıkmaktadır. Araştırma sonuçları, din görevlilerinin tasavvufa yönelik tutumlarının farklı boyutlarda değişiklik gösterdiğini ve mesleki gelişim ile sosyal ilişkiler açısından daha olumlu, ancak dini yaklaşım açısından daha temkinli olduklarını ortaya koymaktadır.

Araştırmada il merkezindeki din görevlilerinin sosyal iletişim boyutu bakımından tasavvufa ilişkin tutumlarının ilçe veya köydeki din görevlilerine göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Buna göre il merkezindeki din görevlilerinin insanlarla etkili iletişim kurmak ve toplumsal rehberlik rolünü üstlenmek için tasavvufi yaklaşıma daha fazla başvurdukları söylenebilir. Araştırma sonuçları din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarının mesleki rollerine bağlı olarak farklılık gösterdiğini ortaya koymuştur. Buna göre Kur'an kursu öğreticileri bireysel eğitim ve rehberlik süreçlerinde daha fazla yer aldıkları için tasavvufun mesleki gelişim ve sosyal iletişim boyutlarında, imamlar ise cemaate hutbe ve vaazlar aracılığıyla dini bilgileri aktaran ve dini rehberlik yapan kişiler olarak dini yaklaşım boyutunda öne çıkmıştır.

Araştırmada kadın din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarının mesleki gelişim, dini yaklaşım ve sosyal iletişim boyutlarında erkek din görevlilerine göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Bunun sebebi olarak kadınların daha çok çocuklar ve kadınlarla birebir etkileşimde olduklarından, sosyal ilişkilerde empati, merhamet ve müsamaha gibi tasavvufi değerleri daha fazla kullanmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Bulgular yaş bakımından incelendiğinde, 18-24 yaş grubundaki din görevlilerinin mesleki gelişim boyutu

bakımından tasavvufa ilişkin tutumlarının daha ileri yaş grubundaki din görevlilerine göre düşük olduğu görülmüştür. Bu bulgulardan din görevlilerinden yaşı daha ileride olanların mesleki gelişim ihtiyacını daha fazla hissettiği ve bu anlamda kendilerini geliştirmede daha fazla tasavvufa başvurduğu söylenebilir. Meslekteki kıdem değişkeni bağlamında ise kıdemi daha az olan din görevlilerinin bireysel dini gelişim boyutunda öne çıktığı görülmüştür. Bunun sebebi olarak, meslekte görece yeni olanların manevi kimliklerini güçlendirmede tasavvufu bir rehber olarak görmeleri ve kıdem arttıkça mesleğin getirdiği sorumlulukların ön plana çıkması şeklinde açıklanabilir.

Din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları üzerinde gruplar arasında anlamlı farklılığa sebep olmayan tek değişkenin öğrenim durumu olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar arasında liseden İLİTAM'a, İlahiyat Fakültesinden lisansüstü eğitime kadar farklı öğrenim durumlarına sahip din görevlileri olmasına rağmen öğrenim durumunun din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumları üzerinde farklılığa sebep olmadığı görülmüştür. Bunun sebebi olarak tasavvufi eğilimlerin akademik eğitimden çok bireysel inanç ve manevi deneyimler olabilir. Ayrıca din görevlilerinin temel düzeyde ortak bir dini eğitim geçmişi, mesleki rolün getirdiği ortak değerler ve tasavvufun daha çok bireysel tecrübe ile benimsenen bir alan olması, öğrenim seviyesi arttıkça ya da azaldıkça bu tutumlarda değişiklik oluşmasını engellemiş olabilir.

Araştırmada elde edilen bulgular doğrultusunda, din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarını destekleyici ve mesleki süreçlerine katkı sağlayıcı çeşitli öneriler sunulabilir. Öncelikle, din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarının mesleki rollerine bağlı olarak değiştiği göz önüne alındığında, özellikle sosyal iletişim ve mesleki gelişim alanlarında tasavvufun temel ilkelerinin aktarıldığı hizmet içi eğitim programları düzenlenebilir. Kur'an kursu öğreticilerinin ve kadın din görevlilerinin rehberlik ve bireysel eğitim süreçlerinde tasavvufi yaklaşımdan daha fazla yararlanabilmeleri için empati temelli iletişim becerileri ve rehberlik rollerini güçlendirecek projeler ve çalışmalar teşvik edilebilir.

Genç din görevlilerinin bireysel dini gelişime daha fazla önem vermeleri, onların meslek hayatına yeni adım attıklarında tasavvufu bir rehber olarak görme eğiliminde olduklarını göstermektedir. Bu nedenle, tasavvufun bireysel gelişim süreçlerini destekleyici yönle-

rinden yararlanmalarını sağlamak amacıyla; görevdeki din görevlileri için hizmet içi eğitim programlarının, aday din görevlileri için ise Diyanet Akademi bünyesinde eğitimlerin planlanıp uygulanması yerinde olacaktır. Ayrıca, araştırma sonuçları, din görevlilerinin tasavvufa ilişkin tutumlarının öğrenim durumuna göre değişmediğini ortaya koymuştur. Bu durum, tasavvufi eğilimlerin akademik bilgilerden ziyade bireysel deneyimler ve manevi yaşantılarla şekillendiğini göstermektedir. Bu çerçevede, din görevlilerinin tasavvuf ekollerini ve günümüz insanına yansımalarını anlamayı sağlayacak programlar düzenlenebilir.

Araştırmacılar açısından bakıldığında, tasavvufun din görevlileri üzerindeki etkisini daha derinlemesine incelemek amacıyla nitel çalışmaların artırılması yararlı olacaktır. Özellikle, din görevlilerinin meslek hayatlarında tasavvufi değerleri nasıl yorumladıkları, tasavvufun mesleki rehberlik süreçlerine katkısı ve manevi destek mekanizması üzerine saha çalışmaları gerçekleştirilebilir. Tasavvufa yönelik farklı yaklaşımlarını detaylandıran çalışmaların artırılması, bu bağlamda yaş, cinsiyet, öğrenim durumu, kıdem vb. faktörlerin tasavvufi yönelimlerde nasıl bir rol oynadığını daha iyi anlamaya yardımcı olabilir.

Bununla birlikte, tasavvufun mesleki tükenmişlik, manevi doyum ve mesleki motivasyon üzerindeki etkileri araştırılarak, din görevlileri için tasavvufi rehberlik yaklaşımlarının geliştirilmesi sağlanabilir. Sonuç olarak, tasavvufun din görevlileri için manevi destekleyici bir unsur olabileceği gerçeğinden hareketle, bu alanın mesleki süreçlerde daha etkin kullanılmasını sağlayacak akademik ve uygulamalı çalışmaların teşvik edilmesi büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

Akkır, Ramazan. "Üniversite Öğrencilerinin Tasavvuf, Tarikat ve Rabıta Olgusuna Bakışı: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1273-1298.

Akman, Mustafa. "İtikâdî Mezhepler ve Fırkalar Bağlamında Tasavvuf ve Sûfîlik'in Yeri". *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (Ocak 2023), 334-373.

Aşçı, Zehra. *Ortaokul Ders Kitaplarındaki Tasavvufi Konular Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Aytaç, Mustafa – Burcu Öngen, Burcu. "Doğrulayıcı Faktör Analizi ile Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi". *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5/1 (2012), 14-22.

Baz, İbrahim. *Kadızadeliler ve Sivasiler Tartışması*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
Bilkan, Ali Fuat. *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasîler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2017.
Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 36. Basım, 2024.
Büyüköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (2002), 470-483.
Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2020.
Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Süresince Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 4. Basım, 2016.
Cebeci, Suat. *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim*. Samsun: Bilay Yayınları, 2018.
Çağrıcı, Mustafa. "Ahlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
Çakır, Şule. *Cuma Hutbeleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Tasavvuf Algısı (1980-2017)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Çakmak İgalçı, Emine Elif. *Okul Öncesi Eğitim Bağlamında Tasavvufî Eğitim (Tasavvufî Ahlak Bazında Manevî Eğitim)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
Çelebi, Kâtip. *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk İhtilaf İçinde İtidal*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
Çınar, Hatice Acar. "Din Görevlilerinin Dindarlık Biçimleri ve Psikolojik İyilik Halleri: Sivas Örneği". *Turkish Studies* 13/26 (2018), 1-18. http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13986
Demirkol, Nihat. "Toplumsal Vahdetin İnşasında Tasavvufi Düşüncenin Rolü". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (Ekim 2023), 294-302. https://doi.org/10.54600/igdirsosbilder.1312380
Devellis, Robert F. *Ölçek Geliştirme Kuram ve Uygulamalar*. ed. Tarık Totan. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
Duran, Hüseyin Emre. *Rol Model Olarak Din Görevlileri*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023.
Durmuş, Ali. *Osmanlı Hanefilerinin Hanefiliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
Erginli, Zafer. "İslâm Medeniyetinin İnsan Tasavvuru ve Tasavvuf Üzerine". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2010), 40-51.
Erginli, Zafer. "Tasavvuf". *İlahiyat Atlası.* Ed. Bayramali Nazıroğlu vd. 363-386. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
Erkuş, Adnan. *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme I: Temel Kavramlar ve İşlemler*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021.
Eryücel, Sema. "Din Görevlilerinde Dini Düşünme Stilleri ve Dini Başa Çıkma". *Turkish Studies* 12/15 (2017), 101-122. http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12006
George, Darren – Mallery, Paul. SPSS for *Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference 17.0*. Boston: Pearson, 10. Basım, 2010.
Hahs-Vaughn, Debbie L. – Lomax, Richard G. *An Introduction to Statistical Concepts*. London: Routledge, 2013.
Karakoç, Fatma Yeşim – Dönmez, Levent. "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler". *Tıp Eğitimi Dünyası* 13/40 (2014), 39-49.
Karataş, Gülşen. *Tarikatlara Yönelmenin Sosyo-Kültürel ve Psikolojik Nedenleri*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
Kline, Theresa J. B. *Psychological Testing Apractical Approach to Design and Evaluation*. CA: SAGE Publications, 2005.

Koçak, Duygu vd. "Faktör Sayısının Belirlenmesinde Map Testi, Paralel Analiz, K1 ve Yamaç Birikinti Grafiği Yöntemlerinin Karşılaştırılması". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 330-359.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Özdoğan, Öznur. "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 77-102.

Tabachnick, Barbara G. – Linda S. Fidell. *Using Multivariate Statistics*. New York: *Allyn* and *Bacon*, 2007.

Taş, Kemaleddin. *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.

Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2018.

Yaşlıoğlu, M. Murat. "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması". *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 74-85.

Yurdugül, Halil. "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği İçin Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması". *XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi* 1 (2005), 771-774.

Yurtkoru, E. Serra vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 7. Basım, 2018.

❁❁❁

ZORUNLU VARLIK: MANTIKSAL VE SADE BİR İSPAT DENEMESİ*

Mehmet DALLI**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 12 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Dallı, Mehmet. "Zorunlu Varlık: Mantıksal ve Sade Bir İspat Denemesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1171-1206.

DOI: 10.33415/daad.1711177

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2025, **Accepted:** 12 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Dallı, Mehmet. "Necessary Existent: An Attempt at a Logical and Simple Proof". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1171-1206.

DOI: 10.33415/daad.1711177

❋ ❋ ❋

Öz

Bu çalışma, Joshua Rasmussen'in argümanından hareketle Zorunlu Varlık lehine mantıksal ve sade bir ispat sunmayı amaçlamaktadır. Argüman, gerçekliğin bir bütün olarak dışsal bir açıklaması olamayacağından dolayı "kendine yeterli" ve dolayısıyla "bağımsız" olduğu sonucunu çıkarır. Tamamen bağımlı parçalardan ancak ve ancak bağımlı bir bütün oluşabileceği ilkesinden hareketle, bağımlı varlıklar içeren gerçekliğin bağımsızlığını temellendirmek için var olan şeylere zemin teşkil eden bağımsız, zorunlu ve nihâî bir "Temel"in varlığı metafiziksel olarak zorunlu kılınır. Böylece ispat, nedensellik zincirini başlatan zamansal bir ilk nedenden ziyade, her şeyin kendisine dayandığı zemin olan nihâî bir temeli ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Mantık, Kendine Yeterlilik, Zorunluluk, Sadelik.

---

* Bu makale, DİL, DİN, DÜŞÜNCE VE YORUM SEMPOZYUMU I: Güncel Dini Meseleler ve Çözüm Önerileri başlıklı sempozyumunda, "Tanrı'yı En Sade Şekilde Kanıtlamak ya da Sadece Mantık Kurallarını Kullanarak Tanrı'yı Kanıtlamak Üzerine" başlıklı sunulan bildiriden türetilmiştir.

** Arş. Gör., Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehmetdll97@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-7414-6446 / Res. Assist., Usak University Faculty of Theology, mehmetdll97@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-7414-6446.

Necessary Existent: An Attempt at a Logical and Simple Proof

Extended Abstract

This paper aims to present a logical and simple proof for the existence of a Necessary Existent, drawing primarily upon the argumentative framework established by Joshua Rasmussen. The study addresses one of the most fundamental questions in philosophy, "Why is there something rather than nothing?", by seeking an ultimate explanation for reality that avoids the problem of arbitrary unexplained existence. The argument is constructed on a methodology of philosophical inquiry that values logical rigor, simplicity, and "intellectual humility". It proceeds through a series of deductive steps grounded in rationally intuitive principles, forming a "bridge of reason" that is transparent, verifiable, and open to critique.

The argument commences by establishing that reality as a whole -conceptualized as the "Blob of Everything" which contains everything that exists- cannot have an external cause or explanation by definition. From this, it is inferred that reality must be "self-sufficient". The concept of self-sufficiency is then grounded in a more fundamental property: "independence". If something is self-sufficient, it cannot depend on anything else for its existence. Therefore, reality as a whole is necessarily independent.

The central and most critical step of the argument confronts the subsequent problem: How can reality as a whole be independent when it appears to be composed entirely of dependent things? Every object of our experience is contingent and depends on other things for its existence. To resolve this tension, the paper introduces and defends the principle that dependency is a "whole-inherited" property. Using an analogy of white marble tiles constituting a floor, it is argued that just as a floor made exclusively of white tiles must itself be white, a whole composed exclusively of dependent parts must itself be dependent. It is argued that this line of reasoning avoids committing the Fallacy of Composition, because dependency is a fundamental metaphysical property that, unlike shape or size, is necessarily inherited by the whole from its parts. If every single part of a whole requires an external explanation for its existence, the collection of those parts cannot mysteriously become self-explanatory.

This conclusion leads to a crucial metaphysical insight. Since reality as a whole is independent (as established in the first step), but a whole composed *only* of dependent things *cannot* be, it logically follows that reality must contain at least one independent entity. This entity is termed the "Foundation", which serves as the ultimate ground for all dependent things.

The paper then explores the nature of this Foundation, asking what makes it independent. The argument posits that independence is grounded in "necessity". A necessary being is one whose non-existence is impossible. Drawing on an Aristotelian distinction, such a being is "purely actual"; it has no potentiality for non-existence that would need to be actualized by an external cause. This establishes a clear explanatory hierarchy: necessity explains independence, independence explains self-sufficiency, and self-sufficiency explains why reality as a whole lacks an external explanation. Necessity itself is the ultimate terminus of explanation; its own nature is its sufficient reason.

In conclusion, this paper argues that the self-sufficiency of reality logically entails the existence of an independent, necessary, and ultimate Foundation. A

key distinction is emphasized: this Foundation is not a temporal first cause that initiates a chain of events like the first domino in a line. Rather, it is a hierarchical, sustaining ground of being -the "Ground" itself, upon which all dominoes (whether in a finite or infinite chain) depend for their existence at every moment. The scope of this study is intentionally focused on the first step of Rasmussen's larger project: demonstrating the existence of this necessary Foundation. The subsequent attribution of divine attributes to this Foundation is a further philosophical endeavor that lies beyond the scope of this article. Ultimately, the proof offers an ontologically parsimonious and logically coherent explanation for existence, resolving the complexity of reality by grounding it in the simplicity of a single Necessary Existent.

Keywords: Philosophy of Religion, Logic, Self-Sufficiency, Necessity, Simplicity.

Bilgi, hakikat arayışından -nesnel olarak doğru ve açıklayıcı teorilerin araştırılmasından- ibarettir.[1]

Karl Popper

Giriş

Tanrı'nın varlığı felsefî düşüncenin en *temel* meselesidir. Bu giriş cümlesiyle kastımız Tanrı'nın varlığı meselesinin tarihsel arka planına gönderimde bulunmak değil, teorik düzlemde Klasik Teizm'in tanımladığı şekliyle Tanrı'nın varlığı meselesinin nerede durduğuna, yani zeminine işaret etmektir.[2] Bu bağlamda *temel* terimi iki anlama gönderimde bulunmaktadır. Bunlardan ilki, *epistemik olarak* Tanrı'nın varlığının felsefî, bilimsel ve dinî soruşturmalarda alınacak pozisyonları belirleyici rol oynamasıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın var olup olmadığı sorusuna[3] verilecek cevaplar düşünceye ait tüm tartışmalarda -salt teorik düzlemde konuşursak- belirleyici

1 Karl Popper, *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, trans. Laura J. Bennett (London: Routledge, 2000), 4.

2 Klasik Teizm, Tanrı'yı en temelde "varlık düzenindeki (*ordo essendi*) nihai gerçeklik ve keşif düzenindeki (*ordo cognoscendi*) şeylerin nihai açıklaması" olarak gören tezdir. Bu anlayışa göre Tanrı sebepsiz, bağımsız, maddi olmayan, basit (parçalardan oluşmayan), başlangıçsız, zamansız, etkilenmez (dışarıdan özsel olarak değişikliğe uğramayan) ve değişmezdir. Edward Feser, "What Is Classical Theism?," *Classical Theism: New Essays on the Metaphysics of God*, ed. Jonathan Fuqua - Robert C. Koons (New York: Routledge, 2023), 9–25.

3 "Tanrı var mıdır?" sorusu, Mantıksal Pozitivistler tarafından empirik doğrulamaya tabi olmadığı için anlamsız bir *sözde-soru* olarak nitelendirilmiştir. Ancak bu eleştirinin dayandığı doğrulanabilirlik ilkesinin bizzat bu kritere uymaması tarihsel olarak bu pozisyonun felsefi geçerliliğini büyük ölçüde zayıflatmıştır. Biz ise söz konusu sorunun bilimsel bir hipotez olmadığını ancak gerçekliğin nihai doğasına ilişkin anlamlı bir metafiziksel soru olduğunu varsayarak ilerleyeceğiz.

olacak veya en azından referans çerçevesi oluşturacaktır.[4] Bu yönüyle Tanrı'nın varlığı, üzerine bütün bir düşüncenin inşa edileceği bir temel işlevi görmektedir. Temel oluşun ikinci anlamı ise *ontolojik olarak* Tanrı'nın varlığının söz gelimi, "*neden hiçbir şey yerine bir şeyler var?*" gibi varoluşun kökenine ilişkin en temel sorulara[5] *nihâî* açıklama getirme ve açıklama zincirini sonlandırma iddiasını taşımasıdır.[6] Varlığa ilişkin bu temel ve nihâî oluş, Tanrı'nın varlığı

[4] Salt teorik düzlemde konuşursak diyoruz çünkü şayet meseleyi, örneğin psikolojik düzlemde ele alırsak Tanrı'nın varlığı meselesi herkes için *belirleyici* olmayabilir. Ancak felsefi diskurlarımızda kavramların ve meselelerin aydınlatılması adına *psikolojizm*e düşmeksizin teorik bir zeminde ilerlemenin doğru olacağını düşünüyoruz. Bu, Tanrı'nın varlığı/yokluğu meselesinin önemli ya da değerli oluşundan yola çıkarak alınabilecek mümkün aksiyolojik pozisyonları kolaycı bir şekilde teke yani *pro-teist* görüşe indirgediğimiz anlamına gelmemektedir. Bu bakımdan psikolojizme düşmemek ayrı, her bir bireyin içsel olarak alabileceği felsefi pozisyonları üzerinde düşünmek ayrıdır. Örneğin *anti-teist* görüşe göre Tanrı'nın varlığı işleri başka türlü olabileceğinden daha kötü hale getirmektedir. *Nötralist* görüşe göre Tanrı'nın varlığı şeyleri başka türlü olabileceğinden daha iyi ya da daha kötü hale getirmez. *Dinginci* (*quietist*) görüşe göre Tanrı'nın varlığı sorusu ilkece yanıtlanamaz. *Agnostik* görüşe göre bu soru ilkece yanıtlanabilirdir ancak herhangi bir yargıda bulunulmaz. Burada ilgi çekici bir ayrımdan da bahsedilebilir. Buna göre *pro-teizm*, *teistik pro-teizm* ve *ateistik pro-teizm* olarak ikiye ayrılmaktadır. *Teistik pro-teizm*e göre hem Tanrı vardır hem de Tanrı'nın varlığı şeyleri başka türlü olabileceğinden daha iyi hale getirir. *Ateistik pro-teizm*e göre ise Tanrı yoktur ancak yine de eğer Tanrı bir şekilde var olsaydı varlığı şeyleri daha iyi hale getirirdi. Şu durumda felsefi olarak Tanrı'nın varlığı ile Tanrı'nın varlığının değeri sorusunu ayırmalıyız. Tanrı'nın değeri konusunda alınabilecek aksiyolojik pozisyonlar hakkında bilgi için bk. Klaas J. Kraay, *Tanrı ve Değer*, trans. Nebi Mehdiyev (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2024), 30–45.

[5] Elbette her felsefi disiplinin kendine özgü temel soruları vardır. Örneğin siyaset felsefesi "kaynakların adil dağıtım ilkesi ne olmalıdır?" sorusuyla, ahlak felsefesi "eylemin ahlaki değerini belirleyen ölçüt sonuçları mıdır, yoksa niyetin kendisi mi?" problemiyle, epistemoloji ise "dış dünyanın varlığına dair şüphecilik aşılabilir mi?" soruşturmasıyla meşgul olabilir. Ancak "neden hiçbir şey yerine bir şeyler var?" gibi varoluşsal bir soru, diğer tüm sorgulamaların yapıldığı gerçeklik zeminini hedef alması bakımından özel ve kapsayıcı bir konuma sahiptir.

[6] Açıklama zincirini sonlandırma iddiası (*investigation-terminating answer*), "zorunlu varlık" ve "olumsal varlık" arasında yapılan ontolojik ayrıma dayanır. Buna göre, "olumsal" varlıklar zinciri ancak ve ancak varlığı doğası gereği zorunlu olan ve bu nedenle, bir açıklaması bulunmayan "Zorunlu Varlık" ile son bulur. Dolayısıyla, "Tanrı'nın açıklaması nedir?" sorusu, bu felsefi çerçevede bir kategori hatası olarak kabul edilir. Burada Tanrı, açıklanması gereken bir başka varlık olarak değil, bizzat açıklamanın kendisinin imkânını sağlayan ontolojik zemin olarak konumlandırılır. Belirtmek gerekir ki, bu zorunlu nihai açıklama iddiası, gerçekliğin hiçbir nihai açıklaması olmayan bir "kaba gerçeklik" (brute fact) olduğu yönündeki alternatif pozisyon ile karşıt iddialardır. Mantıksal ilişkiyi doğru kavramak adına karşıt iddialar ile çelişik iddiaları ayırt etmeliyiz. Çelişik iddialar birlikte doğru veya birlikte yanlış olamayan iddialardır. Ancak karşıt iddialar birlikte doğru olamayan fakat birlikte yanlış olabilecek iddialardır. Örneğin "gerçekliğin nihai bir açıklaması vardır ve bu zorunlu bir varlıktır." iddiasına teist iddia "T" diyelim. "Gerçekliğin hiçbir nihai açık-

meselesi hakkında "insan zihnini meşgul eden tüm derin meseleler arasında belki de en önemlisidir"[7] dememiz için sağlam bir zemin sunmaktadır. Bu doğrultuda, giriş bölümünde öncelikle Tanrı'nın varlığına dair soruşturmanın felsefi bir arayış olarak ne anlama geldiği ele alınacak, ardından bu arayışın metodolojisi tanımlanacak ve son olarak, bu soruşturmanın temelini oluşturan zorunlu varlık lehine argüman ele alınacaktır.

Makalemizin ana hatlarını netleştirmeden önce Tanrı'nın varlığı meselesinin zeminini belirginleştirmeye çalışacağız. Bu kapsamda Tanrı'nın var olduğunu temenni etmek ile felsefî zeminde ele almanın arasındaki farka dikkat çekeceğiz. Nitekim rahatlatıcı ya da doğru olması temenni edilen inançları hedeflemek, doğru inançları hedeflemek olmadığından felsefî düşünüş faaliyeti özelinde talep edilen şey de *Gerçekliğin* kendisidir.[8] Bu nedenle *Gerçeklik* her neyse, bunu bir şekilde idrak etmek adına açığa çıkan çabanın ürünü felsefî düzlemde, -ileride iddia edileceği üzere- her şeyin temeli olması bakımından Tanrı'nın varlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir temellendirmeye girişmeksizin hakikat arayışının Tanrı'nın varlığı meselesini gündeme getirdiğini söylemek ilk bakışta aceleci bir adım gibi durabilir.[9] Ne var ki, Tanrı'nın varlığını soruşturma mese-

laması yoktur." iddiasına da kaba gerçeklik iddiası "K" diyelim. Bunlar aynı anda doğru olamaz ($T \rightarrow \neg K$ ve $K \rightarrow \neg T$). Fakat aynı anda yanlış olabilirler. Örneğin, "nihai açıklama vardır ama bu bir zorunlu varlık değil" gibi bir görüşte ($\neg T \wedge \neg K$) mümkündür. Yukarıda bahsi geçen "investigation-terminating answer" kavramsallaştırması için bk. Samuel Lebens, "Classical Theism and Jewish Conceptions of God," *Classical Theism: New Essays on the Metaphysics of God*, ed. Jonathan Fuqua - Robert C. Koons (New York: Routledge, 2023), 178.

7 Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 2.

8 Bu noktada Karl Popper'ın, -her ne kadar bilimselliğin ölçütü olarak *yanlışlanabilirlik ilkesi* bağlamında dile getirmiş olsa da- felsefi kuramlar için de kullanışlı olabileceğini düşündüğümüz, *doğrulama yanlılığı* (*confirmation bias*) üzerine olan şu sözleri önemlidir: "*Zira eleştirel olmazsak her zaman arzuladığımızı buluruz: Teyit edici bir şeyler arayıp bulur ve evcil -bizim bağlamımızda doğru olmasını temenni ettiğimiz denilebilir- teorilerimiz için tehlikeli olabilecek ne varsa onlardan gözlerimizi kaçırıp görmezden geliriz. Bu sayede, eleştirel yaklaşıldığında çürütülecek olan bir teori lehine ezici kanıtlar gibi görünen şeyleri elde etmek çok kolaydır.*" Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (New York: Harper & Row, 1964), 134.

9 Varlığın temeline yönelik bir soruşturmanın neden Tanrı'nın varlığı meselesine evrildiği, aranan *açıklamanın* niteliğinde gizlidir. Felsefi bir temel arayışı, herhangi bir açıklamayla yetinmeyi değil, *nihai* -diğer her şeyin kendisine dayandığı- bir açıklamaya ulaşmayı hedefler. Zira her açıklamanın kendisi de başka bir açıklamayı gerektiriyorsa, bu durum bizi tatmin edici bir temelden yoksun bırakan bir sonsuz geriye gidiş (*infinite regress*) problemine yol açacaktır. Farklı açıklama girişimleri elbette mevcuttur, ancak bu yaklaşımların sonsuz geriye gidiş problemini nihai olarak çözüp

lesi etkileşimsiz ve müstakil bir mesele olmaktan ziyade Rasmussen'in işaret ettiği gibi, hakikati arama erdeminden kaynaklanan ve bizi "nihâî gerçekliğe ilişkin daha büyük bir anlayışa" ulaştırabilecek arayışın sonucu olarak görülebilir. Böyle bir arayış ise "her şeyin temeline dair bir tahkikat" niteliğindedir.[10] Bu da biraz önce zikrettiğimiz meşhur "*neden hiçbir şey yerine bir şeyler var?*" sorusunda kendini gösterdiği gibi var olan şeylerin bir açıklamasının olup olmadığı ve eğer varsa bu açıklamanın ne olduğu üzerine yürütülen kökene ilişkin bir soruşturma olacaktır.[11] Başka bir deyişle, var olan şeylerin temelini anlama çabası, en nihayetinde Tanrı'nın varlığı soruşturmasını da kapsayan bir arayışa dönüşecektir. Sonuç olarak tüm bu entelektüel çaba, varlığın temeline dair açıklayıcılık gücü yüksek ve sade bir kavrayış yakalama amacına matuftur.

İşte tam da bu noktada söz konusu arayışın mahiyeti önem kazanmaktadır. Her şeyin kökenine ilişkin bir arayış nasıl ve hangi özelliklere sahip olmalıdır? Daha doğrusu bu tarz bir arayışı felsefî kılan nedir? Bu soruyu Teo Grünberg'in tanımıyla aydınlatmaya çalışalım. Felsefeyi "*evrensel konulu öndayanaksız bilgi*[12] sağlama ve bütün bilgi sistemlerinin ilkel terimlerinin anlamını aydınlatma amacı güden bir yöntemi olan uğraş" olarak tanımlarsak,[13] bu tanım

çözemediği tartışmalıdır. Makalemiz açısından ise açıklama zincirini sona erdiren bir "Zorunlu Varlık" (*necessary existent*) fikri *zorunlu* gözükmektedir. Var olan her şeyin nihai nedeni olan bu Zorunlu Varlık, klasik teizmin "Tanrı" kavramının özünü oluşturur. Dolayısıyla, varlığa dair rasyonel bir temel arayışı, mantıksal olarak bu türden bir varlığın tahkikatına dönüşmekte ve bu sebeple de hakikat arayışından zorunlu varlık olması bakımından Tanrı'nın varlığına yapılan bu geçiş bizce aceleci olmamaktadır.

10 Joshua Rasmussen, "An Argument for a Supreme Foundation," *A New Theist Response to the New Atheists*, ed. Joshua Rasmussen - Kevin Vallier (London: Routledge, 2020), 21.

11 Joshua Rasmussen, "For a Foundation," *Is God the Best Explanation of Things? A Dialogue*, ed. Joshua Rasmussen - Felipe Leon (New York: Palgrave Macmillan, 2019), 8.

12 Öndayanaksız olarak belgelenebilir bilgi, felsefi çözümleme yoluyla elde edilen ve daha önceki varsayımlara dayanmayan bilgidir. Felsefi çözümleme, ilkel terimlerin anlamını aydınlatarak, başlangıçta öndayanaksız olarak belgelenemeyen önermeleri, öndayanaksız olarak belgelenebilir analitik veya ampirik önermelere dönüştürür. Bu süreç sonucunda elde edilen bilgi, güvenilir ve temelden yoksun olmayan bir nitelik kazanır. Dolayısıyla, "öndayanaksız belgelenebilir bilgi", bu dönüştürülmüş analitik veya empirik önermelerin, kendi iç tutarlılıkları (analitik önermeler için) veya empirik kanıtlarla (empirik önermeler için) artık dayanaksız varsayımlara ihtiyaç duymadan temellendirilebilen içeriğidir.

13 Teo Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 213.

ışığında, akıl yürütmelerde sıklıkla yapılan hata, böylesi bir "öndayanaksız bilgi" arayışına girişmek yerine, önceden kabul edilen sonucun rasyonalize edilmesidir. Kişi zaten inancını oluşturan belirli bir önermeler kümesini benimsemiş ve sonrasında da bir araç olarak mantığı, zaten benimsemiş olduğu bu inanç önermelerinden oluşan kümeyi rasyonalize ederek tutarlı hale getirmek için kullanmaktadır. Oysa felsefî bir arayıştan söz edeceksek, bu, bir keşif faaliyetinden ziyade -Grünberg'in deyimiyle, felsefenin "gerçek hakkında bilgi" vermesinin aksine-[14] "*halihazırda kabul edilmiş olanı*" rasyonalize etme faaliyetinden öteye geçememektedir. Nitekim zaten bu da *hakiki* bir arayış olmamaktadır. Zira felsefî yöntem, Grünberg'in belirttiği gibi, tartışılan önermeleri "*öndayanaksız olarak belgelenebilir*[15] analitik veya empirik önermelere dönüştürmeyi" ve böylece sağlam temellere dayanan bir anlayışa ulaşmayı hedefler.[16] Bu sebeple aklı, bir dünya görüşünü basitçe "rasyonalize etmek" için değil, insanın "gerçeklik hakkında doğru bilgi edinmesine" imkân tanıyan ve hakikati hedefleyen bir yöntem dahilinde kullanmayı umuyoruz. Bir arayışı felsefî kılan şeyin de böyle bir yöntemi takip etmek olduğunu düşünüyoruz.

Bu anlamda, büyük ve zor sorular üzerine kurulu böyle bir arayıştan kasıt *entelektüel bir akıl oyunu* olmak yerine, felsefi yetkinlik için gerekli olan mantıksal araçları kullanarak varoluşun temeline ilişkin kavrayışımızı artıran ve değer katan bir girişim olmalıdır.[17] İşte bu arayışa mütevazı bir örnek olarak düşündüğümüz *Joshua Rasmussen*'in *How Reason Can Lead to God* adlı eseri merkezinde kurmaya çalıştığı Tanrı'nın varlığı lehine argümanı, sıkı bir okuma yaparak incelemeyi amaçlıyoruz. Rasmussen'in sunduğu şekliyle argüman, felsefe tarihinde "kozmolojik argüman" olarak bilinen ve kökleri Platon ve Aristoteles'e, en bilinen formları ise Leibniz ve Thomas Aquinas'a dayanan köklü bir geleneğin çağdaş bir versiyonudur. Bu gelenek tek bir argümandan ziyade, farklı metafiziksel

[14] Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, 8.

[15] Bir önermenin "belgelenmiş" olması, o önermenin doğruluğunu kabul etmek için "yasaya uygun ve yeterli belgelerin olması" (*has adequate evidence for the truth of*) anlamına gelir. Grünberg, "belgeleme" terimini "*haklı-gösterme*" (*justification*) veya "*temellendirme*" terimleriyle eş anlamlı olarak kullandığını belirtmektedir. Bu durumda, "belgelenebilir" kelimesi, "haklı gösterilebilir", "temellendirilebilir" anlamına gelir. Daha fazla bilgi için bk. Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, 203.

[16] Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, 213.

[17] Joshua Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, trans. Mehmet Dallı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2024), 24.

başlangıç noktalarından hareketle, var olan şeylerin nihâî açıklamasını arayan bir argümanlar ailesini temsil eder. Bunların en önemlilerinden biri, Aristoteles'in değişimi bilkuvve bir şeyin bilfiilleşmesi olarak değerlendiren ve bu değişim sürecinin nihayetinde "*salt bilfiil olan bir bilfiilleştirici*" (*a purely actual actualizer*) ile son bulması gerektiğini ileri süren argümanıdır.[18] Thomas Aquinas ise bu gelenekte, *varlık-mahiyet* (*existence-essence*) ayrımına dayanan argümanıyla yer almaktadır.[19] Bu argümana göre mahiyeti varlığından ayrı olan şeylerin oluşturduğu zincir zorunlu olarak, mahiyeti varlığıyla özdeş olan bir varlıkta (*subsistent existence itself*), son bulmalıdır.[20] Bir diğeri ise Leibniz'in var olan her şeyin bir açıklaması olması gerektiğini savunan *Yeter Neden İlkesi*'ne (*Principle of Sufficient Reason*) dayanan argümanıdır.[21] Bu argümana göre olumsal varlıkların nihâî açıklaması, varlığı kendi doğası gereği olan, zorunlu bir varlık olmalıdır.[22] İşte Rasmussen de bu geleneğin çizgisini devam ettirerek gerçekliğin karmaşıklığını açıklayabilecek bir "*Temel Teorisi*" (*Foundation Theory*) geliştirmektedir. Buna göre, gerçekliğin temeli "*kendine yeterli*", "*bağımsız*", "*zorunlu*" ve "*nihâî*" bir varlıktır. Elbette bu gelenek, özellikle David Hume ve Immanuel Kant'ın nedensellik ilkesine getirdiği güçlü eleştirilerle ciddi şekilde sorgulanmıştır.[23] Rasmussen'in çabası, tarihsel eleştirileri de göz önünde

[18] Edward Feser, *Five Proofs of the Existence of God* (San Francisco: Ignatius Press, 2017), 28.

[19] Aquinas'ın bu argümanı, kendisinden önce İbn Sina tarafından geliştirilen vücûd-mahiyet ayrımına dayanmaktadır. İbn Sina, *Vâcibü'l-vücûd* dışındaki tüm varlıklarda varlığın, mahiyetten ayrı ve ona eklenen bir araz olduğunu düşünmüştür. Aquinas, bu temel ayrımı devralarak kendi metafiziksel sistemine dahil etmiştir. Bilgi için bk. Olga Lizzini, "Ibn Sina's Metaphysics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Fall Edition 2021. Aslında Aquinas'ın İbn Sina'nın yaklaşımını nasıl "mahiyeti nefyettiği" şeklinde yorumlayıp eleştirdiği ve Tanrı'nın mahiyetinin O'nun varlığıyla özdeş olduğunu müsbet bir dille savunarak İbn Sina'dan terminolojik olarak ayrıştığına ilişkin detaylı bilgiler için bk. Mehmet Ata Az, "İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Ayniliği/Ayırımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi," *Eskiyeni* 29 (Güz 2014), 75–102.

[20] Feser, *Five Proofs of the Existence of God*, 126.

[21] Feser, *Five Proofs of the Existence of God*, 14.

[22] Aquinasçı kozmolojik argümanda geriye doğru sonsuz nedensellik zinciri mümkün değildir. Bu sebeple bir "*İlk Neden*" gerekmektedir. Leibnizci kozmolojik argümanda ise nedensellik zincirinden bağımsız bir şekilde olumsal varlıkların açıklaması olarak zorunlu varlık ileri sürülmektedir. İki argüman temelde bu noktada birbirinden ayrışmaktadır. Kozmolojik argümanlar ve yeter neden ilkesi hakkında bilgi için bk. Zeyneb Betül Sarıyıldız, *İmkân Kanıtı ve Yeter Neden İlkesi* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2024), 27–33.

[23] Kant nedensellik ilkesinin ancak *fenomenal* alanda geçerli olduğunu ve *numenal* alana uygulanamayacağını ileri sürmüştür. Alexander R. Pruss, *The Principle of Suffi-*

bulundurarak, bu klasik argümanı açıklama gücü daha yüksek ve sade bir şekilde yeniden temellendirme girişimi olarak okunmalıdır. Bu bakımdan Rasmussen'in argümanı olumsal şeylerin -yani evrenin- zamansal bir başlangıcını göstermeye çalışmaz. Aksine argüman, evren sonsuzdan beri var olsa dahi, her an varlığını sürdürebilmesi için hiyerarşik olarak kendisinden daha temel bir varlığın ispatlanmasıyla ilgilidir.[24] Bu makalenin amacı da Rasmussen'in ortaya koyduğu şekliyle, kozmolojik argümanın altında değerlendirilen olumsallık argümanının bir versiyonunu sade bir şekilde *sunmak*, *incelemek* ve *değerlendirmek*tir. Bu bakımdan argümanın en çok eleştiriye açık olan kısmı olduğunu düşündüğümüz *bağımlılığın kalıtsal olduğu* iddiasının geçerli olduğu savunulacaktır. Rasmussen'in bu iddiayı temellendirmek için kullandığı "beyaz mermer fayans" örneği, *Terkip Safsatası*'na (*Fallacy of Composition*) düştüğü yönündeki yaygın itirazlara kapı aralamaktadır.[25] Ancak bu makale,

cient Reason: A Reassessment (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 3. Ancak hem Hume'un hem de Kant'ın eleştirilerine karşı itirazlar yapılabilmektedir. Örneğin, Hume'un bir şeyin nedensiz olarak tasavvur edilebileceği yönündeki iddiasına karşı Feser, bir şeyi (Ş) nedeni (N) olmaksızın tasavvur etmenin, Ş'nin N olmaksızın gerçekte var olabileceği anlamına gelmediğini belirtir. Kant'ın, nedensellik ilkesinin deneyimlenen dünyanın dışında, Tanrı gibi deneyimlenemez bir varlığa uygulanamayacağı yönündeki eleştirisine ise Feser, ilkenin kaynağının bir şeyi *deneyimlemek* değil, o şeyin bilkuvvelikten bilfiilliğe geçiş işeklindeki *metafiziksel yapısı* olduğunu, bu yapının ise genel-geçerliliğe sahip olduğunu savunarak yanıt verir. Hume ve Kant'ın itirazlarına söz konusu cevaplar için bk. Feser, *Five Proofs of the Existence of God*, 40–43.

[24] Benzer şekilde Robert C. Koons da Leibniz'e atıfla, olumsal varlıklar zincirinin sonsuz bir gerileme (infinite regress) içerse dahi, bu bütünlüğün kendisinin harici ve zorunlu bir nedeni gerektireceğini belirtir. Bu nedenle argüman, sonsuz bir nedensellik zincirinin imkansızlığı varsayımına dayanmaz. Robert C. Koons, "A New Look at the Cosmological Argument," *American Philosophical Quarterly* 34/2 (1997), 204.

[25] Terkip Safsatası, en genel tanımıyla, bir bütünün parçaları için doğru olan bir özelliğin, zorunlu olarak bütünün kendisi için de doğru olacağı şeklindeki hatalı çıkarımdır. Nitekim bir makinenin bütün parçalarının hafif olmasından dolayı, bir bütün olarak makinenin de hafif olduğu sonucuna varmak bu safsataya bir örnektir. Ancak William Rowe'un da işaret ettiği gibi, bu formdaki her çıkarım zorunlu olarak bir safsata değildir. Sözgelimi, "bu sandalyenin bütün parçaları kahverengidir, o halde bu sandalye kahverengidir" çıkarımı doğrudur. Bu safsatanın ortaya çıktığı durumlar özelliğe atfedilen anlamın parçalar ve bütün için farklılaşmasından (*ambiguity*) kaynaklanmaktadır. Makine örneğinde parçalar için "küçük" olmakla, bütün olarak makine için "küçük" olmak farklı şartlar altındadır. Bununla birlikte Rowe, safsatanın her zaman bir anlam farklılaşmasından kaynaklanmadığını da vurgular. Örneğin, tamamen üçgen parçalardan oluşan bir bütünün kendisinin de üçgen olmak zorunda olmadığı durumlarda, "üçgen olma" özelliği parçalar ve bütün için aynı anlama gelse de çıkarım doğru olmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. William L. Rowe, "The Fallacy of Composition," *Mind* 71/281 (Ocak 1962), 87–92.

itirazları aşarak, salt bağımlı şeylerden bağımsız bir şeyin oluşamayacağını göstermeye çalışacaktır. Ayrıca bu incelemenin, Rasmussen'in argümanının ilk aşamasına, yani metafiziksel zorunlu bir varlık olarak "*Temel*"in varlığını gösterme kısmına odaklanacağını belirtmeliyiz. Söz konusu Temel'e tanrısal niteliklerin atfedilmesi, argümanın bu makalenin kapsamı dışında kalan sonraki adımlarını teşkil etmektedir.[26]

Ortaya koyacağımız argüman, denetlenebilmesi adına olabildiğince geniş bir kitle için erişilebilir olması bakımından kapsayıcı olacaktır. Bu erişilebilirlik, argümanın takip edilmesinin zahmetsiz olacağı anlamına gelmez. Daha ziyade, temel mantık ilkeleri çerçevesinde herkes için adımlarının şeffaf, izlenebilir ve eleştiriye açık olacağı anlamına gelir. Buna göre:

1. Birkaç kez söz ettiğimiz gibi sadece mantık kuralları ve mantık kuralları bağlamındaki tecrübe verilerine başvurulacaktır. Bu bakımdan cümlelerin ve argümanların biçimlerine odaklanılacaktır.

2. Yine argümanın her kısmı, herhangi bir tahmine yer bırakmayacak şekilde doğru olduğu anlaşılabilecek ve formel bir sistem içinde ya bir aksiyom olarak kabul edilen ya da bu aksiyomlardan ve çıkarım kurallarından türetilebilen ilkeler üzerine kurulmaya çalışılacaktır.[27]

[26] Bu noktada, makalenin başında Tanrı'nın varlığı meselesine neden merkezi bir vurgu yapıldığı açıklığa kavuşturulmalıdır. Bize göre, metafiziksel olarak zorunlu bir Varlık'ın ispatı, Tanrı'nın varlığına ilişkin felsefi soruşturmanın nihai hedefi değil, ancak başlangıç noktasıdır. Bu nedenle, mevcut çalışma söz konusu ispatı temellendirmeyi amaçlamakta olup, ileriki çalışmalarımız bu "Temel"in doğasını daha derinlemesine inceleyerek tanrısal niteliklerle olan ilişkisini kurma ve böylece meselenin bütününü tamamlama amacında olacaktır.

[27] Elbette, bu aksiyomların keyfi seçimler olduğu düşünülebilir. Aksiyomlarımızın keyfî seçimler olmasını engellemek adına kullanacağımız aksiyomlar üç temel kriterden en azından birini karşılamalıdır: (a) Anlaşıldığında doğruluğu sezgisel olarak kavranan apaçık ilkeler olmak, (b) reddedilmeleri durumunda rasyonel sorgulamanın kendisini imkansız kılan temel ilkeler olmak ya da (c) gerçekliği açıklama gücü en yüksek olan başlangıç ilkeleri olmak. Aksiyomatik sistemlerdeki aksiyomların rolü hakkında daha fazla bilgi için bk. Theodore Sider, *Logic for Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 58–59. Aksiyomatik sistemlerde aksiyomlar, sistemin temelini oluşturan ve kanıtlanmadan kabul edilen başlangıç önermeleridir. Bu aksiyomlar genellikle "*tartışılmaz mantıksal doğruları*" temsil etmelidir. Bir aksiyomatik ispatın her satırının ya bir aksiyom ya (eğer varsa) bir öncül ya da "dizide bulunan önceki *düzgün tamdeyimler*den (*wffs*) kural veya kurallar aracılığıyla çıkan" bir ifade olması gerekmektedir. Bu "türetilebilen ilkeler", özellikle bir ispatın son satırı olan teoremlerdir.

3. Diğer dikkat edilmesi gereken durum ise, argüman tam halini alsa bile yeniden düzenlenebilecek/revize edilebilecek ve üzerine daha fazlası inşa edilebilecek bir yapıda olacaktır.[28]

Bu metindeki de dahil olmak üzere inşa edilecek herhangi bir akıl yürütme zincirini veya argümanı kimse kabul etmek zorunda değildir. Zaten argümanlar yeni ve eskisinden daha kusursuz argümanların kurulması adına inşa edilmelidir. Bu yüzden tüm argümanlar test edilmeli, çürütülmeye çalışılmalı ve bu şekilde *sağlamlığı* (*soundness*)[29] denetlenmelidir. Bunu göz önüne alarak söylemek gerekirse elimizdeki materyaller, rasyonel düşüncenin yapıtaşları olan mantık kuralları ve bunlar bağlamında *mantıksal gerektirme* (*logical implication*) veya *çıkarım* (*inference*) olarak da ifade edilebilecek olan formel bir dilde tanımlanan *gerektirme* (*implication*) bağıntısı dolayımında ortaya çıkan *mantıksal sonuçlarıdır (logical consequence)*. Daha veciz bir ifadeyle, mantık pek çok şeyle ilgilenmektedir, ancak en temelde mantıksal sonuçlarla ilgilidir.[30]

Argümanın Sezgisel Temelleri

Çalışmanın temel savı şudur: Rasmussen'in argümanı şartları sağlaması -belirli temel öncüllerin ve mantıksal çıkarım kurallarının kabulü- hâlinde, *zorunlu-bağımsız-nihâî* bir metafizik "Temel" postüle etmeyi mantıksal zorunluluk hâline getirir. Ne var ki bu zorun-

[28] Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 10.

[29] Bir argümanın "sağlam" (*sound*) olması, onun hem geçerli (*valid*) -yani öncüller doğruyken sonucun yanlış olmasının imkânsız olması- hem de tüm öncüllerinin gerçekten doğru olması anlamına gelir.

[30] Sider, *Logic for Philosophy*, 2. Mantığın pozisyonunu netleştirmek adına, formel mantığın sağladığı kesin tanımlar ve çıkarım kuralları olmaksızın bir teori, başka bir teoriden geçerli bir şekilde ayırt edilemez. Aslında daha basit ifadeleri tercih edersek, mantık olmaksızın doğru bir teorinin aynı zamanda yanlış olmadığı formel olarak gösterilemez ya da bu çıkarımı yapacak sistematik yöntemlerden (örneğin, ispat teorisi (*proof theory*) veya model teori (*model theory*) gibi) yoksunuz demektir. Aslında mantık bize bir önermenin biçimi gereği doğru olup olmadığını (*mantıksal doğruluk*) ve hangi argümanların biçimleri gereği zorunlu olarak doğru sonuçlara götürdüğünü (*mantıksal çıkarım*) anlama araçlarını verir. Bu bakımdan mantık olmaksızın doğru ve yanlış arasındaki bu türden formel ve zorunlu ayrımlar kalkmış olur. Mantığın gücü nedir diye sorulacak olursa, mantık sayesinde deneyimlememize gerek kalmadan uzay-zamansal herhangi bir ortamda ne olduğunu bilmesek bile, orada biçimi gereği yanlış olan "kare daireler" olamayacağını biliriz. Uzay-zamanda ne kadar uzağa gidersek gidelim bir ifadenin hem doğru hem de doğru olmayan bir biçimde aynı anda ve aynı bağlamda değerlendirilemeyeceği ilkesi (*çelişmezlik ilkesi*) geçerliliğini korur. İşte tam olarak mantığın argümanların biçimsel yapısını analiz ederek geçerli çıkarımları belirleme işlevi sayesinde gerçeklik hakkında zorunlu ve güvenilir çıkarım yapabilme gücü ortaya çıkmaktadır.

luluk, modal sezgilere dayalı bazı ön-kabuller olmaksızın epistemik bakımdan tam anlamıyla temellendirilemeyebilir.[31] Nitekim modalitenin epistemolojisi ile a priori bilginin epistemolojisi arasında önemli bir bağ bulunmaktadır. Öyle ki pek çok felsefeci, en azından bazı modal bilgilerin temel kaynağının rasyonel sezgiler olduğu ve bu yolla elde edilen bilginin tamamen a priori olduğunu düşünmektedir.[32] Örneğin sonraki bölümlerde "*bağımlı parçalar bağımlı bütün oluşturur*" ve "*kendi kendine yeterli her şey zorunludur*" gibi sezgilere dayalı önermeler göreceğiz. Bu tür ilkelerin, Rasmussen'in "tahmin yürütmek yok, her kısmı doğru olduğunu görebileceğiniz ilkeler üzerine inşa edin" şeklindeki kuralıyla da uyumlu olduğunu düşünüyoruz. Ancak bu noktada kritik bir soru ortaya çıkmaktadır: Bu ilkelerin doğruluğunu nereden biliyoruz? Eğer bu ilkelerin temeli "sezgi" ise, bu sezgilerin güvenilirliğini ne garanti eder? Bu bölüm, argümanın dayanacağı rasyonel sezgilerin keyfî olmadığını ve rasyonel bir soruşturmada neden meşru başlangıç noktaları olarak kabul edilmesi gerektiğini savunacaktır.[33]

Her rasyonel akıl yürütme zinciri, sonsuz bir gerekçelendirme gerilemesinden (*infinite regress*) veya döngüsel bir akıl yürütmeden kaçınmak için, kendisinden daha temel bir şeye indirgenemeyen başlangıç noktalarına dayanmak zorundadır. Bu bağlamda sezgi, bir ispatın yokluğu değil, rasyonel bir kavrayışın en temel formudur.

[31] Modal sezgiler, en genel anlamıyla, neyin *mümkün*, *imkansız* veya *zorunlu* olduğuna dair sahip olduğumuz temel görüler veya kabullerdir. Bu sezgiler, "öyle olabilirdi ki...", "mümkündür ki..." veya "zorunludur ki..." gibi modal ifadeler içeren önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkındadır. Modal sezgilerin modal mantıktaki kullanımı hakkında detaylı bilgi ve tartışmalar için bk. Anand Jayprakash Vaidya, "On the Role of Modal Intuition in Modal Logic," *Belgrade Philosophical Annual* 27 (2014), 167–182.

[32] Bu görüşe *modal rasyonalizm* denmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Antonella Mallozzi vd., "The Epistemology of Modality," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, Summer Edition 2024. Bununla birlikte, zorunluluğun a priori veya apaçıklık (self-evident) gibi epistemolojik kategorilerle karıştırılmaması gerekir. Nitekim bu kategoriler bir önermenin metafiziksel statüsünden ziyade ona dair bilgimizin kaynağıyla ilgilidir. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (New York: Oxford University Press, 2010), 6–7.

[33] Nitekim yakın tarihli bir bilişsel bilim çalışması, bu tür sezgilerin felsefi bir kurgudan ibaret olmayıp, sıradan insan düşüncesinde de bir karşılığı olabileceğini göstermektedir. Söz konusu araştırma, *her olgunun bir açıklaması olması gerektiği* yönündeki metafiziksel varsayımın, sıradan insan muhakemesinde temel bir rol oynadığını ortaya koymuştur. Bu nedenle araştırmanın bulguları, söz ettiğimiz temel sezgilerin, bilişsel süreçlerimizde yerleşik bir yapıya işaret ettiğini düşündürmektedir. Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. Scott Partington vd., "No Brute Facts: The Principle of Sufficient Reason in Ordinary Thought," *Cognition* 238 (2023).

Argümanın dayandığı sezgiler, bu türden temel, "ilkel önermeler" olarak değerlendirilmelidir. Bu anlamda sezgi, bir önermenin doğruluğunu, duyu verilerine başvurmaksızın, doğrudan bir entelektüel kavrayış veya "görme" eylemiyle anlamaktır. Tıpkı "hiçbir nesne aynı anda tamamen kırmızı ve tamamen yeşil olamaz" önermesinin doğruluğunu anladığımız gibi, "bir bütünün varlığı, onu oluşturan parçaların varlığına bağlıdır" gibi metafiziksel bir ilkeyi de rasyonel olarak kavrayabiliriz. Bu makalede dayanılan sezgiler, bu ikinci türden, yani a priori ve rasyonel nitelikteki sezgilerdir. Elbette, her sezgi güvenilir değildir ve sezgiler yanıltıcı olabilir. Ancak bu durum, tıpkı duyu organlarımızın bizi bazen yanıltmasının, görme ve işitmenin tamamen güvenilmez olduğu anlamına gelmediği gibi, tüm sezgileri geçersiz kılmaya yetmemektedir. Dahası, sezgilerin kanıtsal statüsünü toptan reddetmek epistemik olarak kendi kendini baltalayan (*self-defeating*) bir pozisyondur. Zira sezgiyi reddetme eyleminin kendisi de genellikle başka bir sezgiye dayanır. Örneğin, "yalnızca empirik olarak doğrulanabilen önermeler güvenilirdir" iddiasının güvenilirliği empirik doğrulamaya dayanmamaktadır. Bu nedenle sezgisel ön-kabuller mantıksal çıkarım sürecinin temelini oluşturan meşru başlangıç noktaları olarak görülebilir, yeter ki bu sezgiler eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulsun.[34] Yine de belirtmek gerekir ki, kurmaya çalıştığımız sistemde -mantık kuralları haricinde- sadece doğruluğu sezgisel olarak apaçık olan önermelere yer var. Nitekim bu doğrultuda Grünberg, *"kısır döngü veya durmadan gerilemeye düşmemek için anlamı sezgisel olarak kavranılan ilkel terimler, yani temel kavramlar ve doğruluğu sezgisel olarak apaçık olan ilkel önermeler, yani ilkeler'e başvurmak kaçınılmaz bir zorunluluktur"* demektedir.[35] Tam olarak böyle bir noktada felsefenin amacı bu tür temel kabulleri bile eleştirel bir süzgeçten geçirme, anlamlarını aydınlatma ve mümkün olduğunca temellendirme fikrini içerir. Nitekim argümanın kuruluşu sırasında sezgisel olarak doğruluğu apaçık bir önerme varsa, bunun gerekçeleri gösterilmelidir. Bu doğrultuda Rasmussen'in akıl yürütmesinde sezgi ve formel çıkarıma dayalı süreci şöyle gösterebiliriz:

[34] George Bealer, "Intuition and Modal Error," *Epistemology: New Essays*, ed. Quentin Smith (New York: Oxford University Press, 2008), 191.

[35] Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, 375.

Açık Sezgi → İlke(Kendine Yeterlilik, Bilfiillik…)[36] *→ Formel Çıkarım → Yeni Sezgisel Test → …*

Bu bakımdan başlıktaki "mantıksal" ifadesinden kastımız, tahmine yer bırakmayacak şekilde doğru olduğu anlaşılan sezgisel önermeler temelinde sadece mantığın çıkarım kurallarını kullanarak bir argüman inşa etmektir. Argümanın, kişiyi Tanrı'nın varlığına götüren -ya da en azından götürme iddiasında olan- bir köprüye yani *akıl köprüsü*ne (*bridge of reason*) benzetilmesi üzerinden konuşursak, *Temel*'in varlığı ve zorunluluğuna, formel çıkarım (dedüksiyon) ile varılırken; çıkarımın kendisi, Rasmussen'in ifadesiyle "akıl ve ortak deneyimin imkânlarını kullanan" ve doğruluğu anlaşılabilir sezgilerden yani temel ilkelerden başlar. Böylece köprü sezgiyle açılır ve mantıkla sabitlenmiş olur.

Bir Ön Şart: Entelektüel Tevazu

Soracağımız her soru ve üzerine düşüneceğimiz her kavram bir şekilde nihâî gerçekliğe ilişkin olacaktır. Soruşturmalarımız sonucu hem nihâî gerçekliğin mahiyeti hem de *epistemik sınırlılıklarımız* göz önüne alındığında her şeyin aydınlanması ya da açığa çıkarılmasının mümkün olmadığı fark edilmelidir. Rasmussen'e göre bu durum büyük bir ağaç üzerinde duran çekirgeye benzetilebilir. Ağacın üzerinde duran çekirge epistemik sınırlılıkları gereğince ağacın ne olduğuna ilişkin bütünlüklü bir düşünce ya da kuram geliştiremez ve ağacın mahiyetini tam olarak kavrayamaz. Bu analojiden hareketle kendi epistemik sınırlılıklarımız gereğince, nihâî gerçekliğe ilişkin tam bir kavrayış ortaya koyamayacağımız açıktır.[37] Bu

[36] Bu ilkelere ulaşma süreci de kendi içerisinde yine bu şekilde açık sezgilerden başlayan sonra formel çıkarımla devam eden süreçten oluşmaktadır.

[37] Kaldı ki, bu sınırlılıklar yalnızca kavrayışın bütünlüğüyle ilgili olmayıp, aynı zamanda bilgi veya gerekçelendirilmiş inanç elde ettiğimiz temel bilgi kaynaklarımızın -algı, bellek, bilinç (içgözlem) ve akıl gibi- dahi yanılabileceği, ürettikleri inançların başka kaynaklardan gelen bilgilerle çürütülebileceği gerçeğini de içerir. Her bir bilgi kaynağı önemli ölçüde *çürütülebilirliğe/feshedilebilirliğe* (*defeasibility*) tabidir ve bir bilginin çürütülmesi farklı bir kaynaktan gelebilir. Bu da bilgi kaynakları arasındaki karşılıklı bağlantıları anlamadan bilgi veya gerekçelendirmeyi yeterince açıklayamayacağımız anlamına gelir. Robert Audi, "The Sources of Knowledge," *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul K. Moser (Oxford: Oxford University Press, 2002), 83–84. Aynı zamanda bu durum "*tasavvur edilmemiş alternatifler problemi*" (*the problem of unconceived alternatives*) olarak bilinen ve en iyi açıklamaya yönelik çıkarımlarımızın güvenilirliğini, doğru olan alternatifin henüz değerlendirdiğimiz seçenekler arasında bulunmayabileceği gerekçesiyle sorgulayan daha formel bir epistemik zorlukla da paralellik taşır. Söz konusu problem için bk. Simon Maria Kopf,

doğrultuda da felsefe zemininde sorulabilecek tüm muhtemel sorular, ancak sınırlılıklarımızın elverdiği ölçüde cevap bekleyebilir. İşte Rasmussen bu duruma "entelektüel tevazu" (*intellectual humility*) demektedir.[38] Buna göre entelektüel tevazumuz gereği nihâî gerçekliğin tamamen kavranamayacağını ve bilgiye ulaşma çabamızda kullandığımız bilişsel araçların ve bu araçların ürettiği önermelerin doğası gereği her zaman bir yanılgı payı taşıyabileceğini ve en temel bilgi kaynaklarımızın bile yanlışlanabileceğini kabul ederek sınırlılıklarımızın farkına varmamız, felsefi soruşturmaya girişmeden evvel bir ön şart olarak belirmektedir. Ancak tevazu, *eğer bir cevap mevcutsa*, bizi bunu keşfetmekten alıkoymamalıdır.[39] Böylece entelektüel tevazu, yapacağımız muhtemel hataları en aza indirme amacına hizmet etmiş olacaktır.

Sözünü ettiğimiz gibi, nihâî gerçekliği anlamaya çalışırken sadece formel mantık ilkelerine ve bu ilkelerin doğru uygulanışına, yani akla başvuracağız. Akla başvurmaktan ne anladığımızı açıklarsak, bunun argümanların biçimsel geçerliliğini ve öncüllerin doğruluğunu titizlikle incelemek olduğunu söyleyebiliriz. Bu doğrultuda bir şeyin akılla anlaşılamıyor olması onun akılla ya da mantıkla çelişiyor olduğu anlamına gelmemektedir. Tam bu noktada paradoksal gözlemlerle, akılla çelişen gözlemleri yani mantıksal çelişkileri (*logical contradictions*) ayırt etmeliyiz. Mantıksal bir çelişki, örneğin "P∧¬P" biçimindeki bir ifade, her yorumda yanlıştır. Buna karşın, paradoksal bir gözlem, mevcut kavramsal çerçevemizle açıklamakta zorlandığımız, ancak biçimsel bir çelişki içermeyebilecek bir durumu ifade eder.[40] Böyle bir ayrımda paradoksal gözlemler akıl ile anlaşılamayan şeylere denk düşmektedir. Örneğin uzayzamanda uzayın nasıl olup da bükülebildiği paradoksal olabilir ancak böyle bir anlaşılamama durumu çelişki demek değildir. Daha etkili bir ifadeyle, *paradoks, nasıl bir araya getirebileceğimizi bilemediğimiz bir şeyken; çelişki ise bir araya gelemeyeceğini bildiğimiz bir şeydir*.[41] Ne var ki Rasmussen'e göre doğru deneyimler ve doğru

"The Problem of Unconceived Alternatives in Science and Religion," *Religious Studies*, (2025), 1–31.

38 Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 35.

39 Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 59.

40 Söz gelimi, belki de sonsuzlukla ilgili tüm paradoksların en ünlüsü ve aynı zamanda en eskilerinden biri olan Aşil Paradoksu sezgilerimize aykırı sonuçlar doğursa da biçimsel bir çelişki içermez, daha ziyade, sonsuz bölünebilirlik ve hareket kavramlarımızın sınırlarını zorlar.

41 Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 37.

bilim mantıkla ennihayetinde çelişmeyecektir. Nitekim bir teori mantıksal olarak test edilebilir ve ulaşılan sonuçlar daha ileri gözlemler ile yine test edilmeye devam edilir. Böylece akıl ve empirik veriler birbirini tamamlayan bir çerçeveye oturmuş olur.[42]

"En Sade İspatlama" Ne Demek?

Rasmussen'in adım adım inşa ettiği köprü açıklayıcılık gücü yüksek ve gereksiz karmaşadan arındırılmış *sade* bir argüman yapısı hedeflemektedir. Peki, bir argümanın veya bir teorinin "sade"[43] olması neden önemlidir? Sıkça başvurulan ve genellikle *Ockham'ın Usturası* olarak bilinen *parsimoni ilkesi*, bu soruya çeşitli yanıtlar sunar. Bir açıklamanın sadeliği, onun hakikate daha yakın olduğu anlamına mı gelir -yani epistemik bir gerekçelendirmeye mi sahiptir- yoksa sadece estetik bir tercih ya da teorilerin yönetilebilirliği ve test edilebilirliği açısından pragmatik bir kolaylık mıdır? Nitekim sadelik, bazen bir teorinin içerdiği temel postülatların azlığı (*sentaktik sadelik veya zarafet -elegance-*) olarak anlaşılırken, bazen de daha az sayıda varlığın öne sürülmesi (*ontolojik sadelik veya tutumluluk -parsimony-*) anlamına gelebilir.[44] Bu tartışmalar, gerçekliğin kendisinin mi sade olduğu, yoksa sadeliğin sadece bilişsel sınırlarımız ve temsillerimizin bir özelliği mi olduğu yönündeki daha derin metafiziksel sorgulamaları da beraberinde getirir. Bu sorgulamaların sonucu olarak "*düşüncede sadelik nedir?*" veya "*sadeliğin ölçütü nedir?*"[45] gibi sorular varlığın nihâî temellerini anlama çabamızda da merkezîdir. Dolayısıyla sadeliğin Tanrı'nın varlığına ilişkin ar-

[42] Bir itiraz olarak, mütevazı olmaktan hareketle aklın nihai gerçeklik hakkında herhangi bir şey göremeyeceği ve dolayısıyla hiçbir şey ortaya koyamayacağı söylenebilir. Böyle bir durum için Rasmussen, nihai gerçeklik hakkında hiçbir şey ortaya koyamayız demek aslında yine nihai gerçekliğin ne olduğunu bir bakıma kavramak ve hakkında bir şey söylemek olacağından dolayı aklın nihai gerçekliğe ilişkin hakikatleri ortaya koyamayacağını söylemenin, en az ortaya koyabileceğini söylemek kadar büyük bir iddia olacağını düşünmektedir. Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 37–38.

[43] "*Simplicity*" kelimesinin Türkçe karşılığının bazı durumlarda sadelik olması gerektiğini düşünüyoruz. Örneğin "*divine simplicity*"den bahsederken uygun karşılık basitlik kelimesidir. Çünkü Tanrı sade değil basittir. Ancak bir teorinin veya bir argümanın basitliğinden bahsedersek burada doğal olarak basitliğin gönderimlerinden biri olan "kolaylık" gündeme gelecektir. Böyle bir karışıklığa sebep olmamak adına argümanlar söz konusu olduğunda yalınlık anlamındaki sadeliği tercih ediyoruz.

[44] Alan Baker, "Simplicity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Winter Edition 2021.

[45] Şafak Ural, *Basitlik İlkesi* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 7.

gümanları değerlendirirken meşruiyet zeminini belirleyen ontolojik bir önceliği bulunmaktadır.

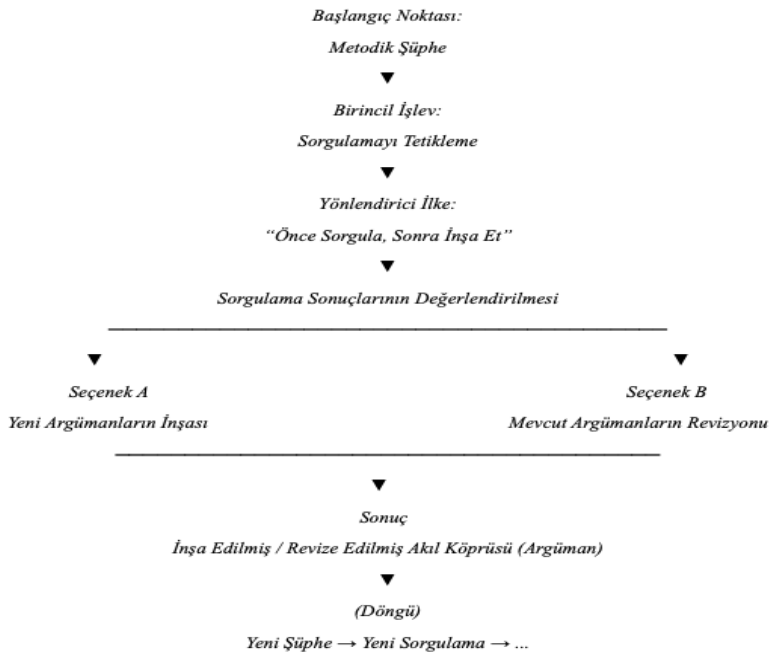
Tarihsel olarak bu ilke, en meşhur ifadesini *Ockham'ın Usturası*'nda bulur: "Gerekli olmayan çokluklar varsayılmamalıdır." Bu prensip, genellikle iki ana biçimde anlaşılır: *Ontolojik sadelik* (daha az sayıda varlık türü veya bireysel varlık varsayma) ve *açıklayıcı/teorik sadelik* (daha az sayıda temel ilke, varsayım veya daha basit bir yapı içeren teorileri tercih etme). Aslında soruyu şu şekilde de formüle edebiliriz, sadelik *pragmatik* (teorilerin anlaşılırlığı, test edilebilirliği), *estetik* (zarafet) ve *epistemik* gerekçelerden hangisi bakımından tercih edilmelidir? İncelenecek olan argüman, şeylerin bağımlılığı, zorunluluğu, bilfiilliği-bilkuvveliği gibi ilk bakışta anlaşılması kolay olmayan kavramlar içermektedir. Dolayısıyla, buradaki "sadelik" iddiası, argümanın kavramsal basitliği veya herkes için kolayca anlaşılabilir olduğu anlamına gelmez. Bunun yerine, sadelikten kasıt, Ockham'ın Usturası ile ifade edilen hem *ontolojik* hem de *açıklayıcı sadeliktir*. Bu ilke, olguları eşit derecede iyi açıklayan rakip teoriler arasında, temel varlıkları daha az varsayan teorinin rasyonel olarak tercih edilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla, bu makalenin arayışı, anlaşılması zahmetsiz bir argüman bulmak değil, var olan şeylere nihâî bir açıklama getirmek için mümkün olan en az sayıda ve en temel metafiziksel varsayıma dayanan, yani ontolojik olarak en "tutumlu" ve açıklayıcılık olarak en "derin" ve "zarif" argümanı ortaya koymaktır. Rasmussen de "*Ockham'ın Usturası"nı* anarak, "diğer değişkenler sabitken, daha sade olan hipotezin daha olası" olduğunu belirtir ve gereksiz karmaşıklık içeren teorilerin (örneğin *Prensesi Hipotezi*) olası olmadığını savunur.[46] Bu da sadeliğin teoriler arası seçimde epistemik bir kriter olduğu fikriyle bağdaşmaktadır. İşte Rasmussen'in *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür*'de yap-

[46] Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 98. Ayrıca *Prenses Hipotezi*'ni de açmak gerekirse, gerçekliğin nihai temelinin bir *prenses* olduğunu varsayalım. Buna göre prenses şeklindeki bir nesne evrenimizi meydana getirmiştir. Böyle bir hipotez tasavvur edilebilirdir (*conceivable*). Şimdilik, tasavvur edilebilirliğin imkanı gerektirip gerektirmediği tartışmalarını bir kenara bırakırsak, böyle bir hipotez gerçekliği açıklamada pek de olası değildir. Hatta denilebilir ki, prenses hipotezi, gereksiz karmaşıklık içermesi sebebiyle *içsel* olarak olanaksızdır. Burada prenses şekli ve bunun gibi prenses olmak için gerekli diğer fiziksel şekiller olacaktır. Herhangi bir gerekçe olmaksızın neden hipotezi karmaşıklaştıran şeyler varsayalım? Aslında nihai kertede sorun karmaşıklıktan ziyade bir şeyi açıklamak adına karmaşıklığı giderek artırmamız ve buna rağmen açıklayıcılık gücünün artmamasıdır. Bu bakımdan en başta varsaydığımız prensesi hipotezi açıklama gücünden yoksundur, hatta kendisi açıklanmayı beklemektedir.

maya çalıştığı şey, mantıksal adımlarla Tanrı'nın varlığına dair gereksiz karmaşıklıktan arındırılmış ve açıklayıcılık gücü yüksek bir argüman sunma girişimidir. Buna göre Tanrı "*Mükemmel Temel*"dir ve bu temel aynı zamanda zihin, madde, ahlak ve aklın da temelidir. Sonuç olarak varoluşun karmaşıklığı, *dışsal bir açıklaması olmayan*, *kendi kendine yeterli* ve *zorunlu bir temele* indirgenmiş olmaktadır.

Argümanı İnşa Etmeye Başlamak

Bu bölümde, adım adım ilerleyerek argüman halini alacak "*akıl köprüsü*"nü inceleyeceğiz. Söz konusu akıl yürütme *şüphe* ile başlamaktadır. Ancak şüphe -Gazâlî ve Descartes gibi isimlere atıfla "*metodik şüphe*"- epistemik bir "engel" olarak değil, sağlam argümanlar oluşturmanın zorunlu bir başlangıç unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan şüpheye akıl köprüsünde bir yer tayin edilirse, şüphe öncelikli olarak sorgulamaya neden olması bakımından süreci tetiklemektedir. Sorgulama sonucunda ise, sorgulama faaliyetinin kapsamına göre değişecek şekilde akıl köprüsünün bir kısmı ya inşa edilmekte ya da revize edilmektedir. Yani temel ilkemiz, "*önce sorgula, sonra inşa et.*" şeklindedir.



Adım adım ilerleyen böyle bir mantıksal güzergâhta her adım *gösterilebilir* ve *hesabı verilebilir* olmalıdır. Aslında akıl köprüsü metaforu tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Argüman tamamlansa dahi geriye dönük kontrol edilerek yanlış inşa edilmiş bir kısım varsa revize edilebilir ve sonuçta daha sağlam bir yapıda inşa edilebilir. Buradan çıkan diğer önemli bir sonuç da her ne kadar bir argümanın sağlam olduğuna inanılsa dahi, aslında argüman henüz görülemeyen gerekçelerle sağlam olmayabilir. Dolayısıyla bir argümanın sağlamlığına ilişkin sahip olunan gerekçeler, inşa edilen "akıl köprüsü"nü zemine sabitleyen ayaklar işlevindedir. Bu bakımdan herhangi bir argümanın sağlam olduğuna ilişkin sahip olunan gerekçelendirilmiş inançlar ile argümanın bizatihi sağlamlığını karıştırılmamalıdır. Bu nedenle argümanın sağlam olduğuna dair gerekçelendirilmiş inançlar sürdürülerek sağlamlığı yeni bulgularla sınanmaya devam edilir.[47] Yukarıdaki şemaya atıfla söylersek, son aşamada yer alan döngü adımı (*Yeni Şüphe → Yeni Sorgulama →* ...) her ne kadar argüman tamamlanmış olsa da onu, muhtemel yeni bulgular karşısında kısmi veya tam bir yeniden inşaya tabi tutulabilmesini mümkün kılmaktadır. O halde köprüdeki hatalı kısımları görüp açıklar bulmaya çalışmalı ki, köprünün sağlamlığı test edilmiş olsun.[48] İşte bu bağlamda, argümanımızı *kendine yeterlilik* kavramı altındaki *bağımsızlık*, *zorunluluk* ve *nihâîlik* kavramları üzerine kurmayı deneyeceğiz.

Argümana Giriş

Atılacak *ilk adım*, gerçeklikle ilgili bazı önermeleri tespit etmektir. Buna göre öncelikle tespit edilmesi gereken şey bir şeylerin var olup olmadığıdır. Sonrasında ortaya *Üç İlke* konacak ve bunlar vasıtasıyla *ikinci adım* atılmış olacaktır. Atılacak *ikinci adım*, -*ilk adımda* gösterilen- varlığın dışında hiçbir şey olmadığı ve dolayısıyla da varlığın dışsal bir nedeni ya da açıklaması olamayacağıdır. Yani gösterilmek istenen şey şudur;

[47] Bu durum bir bakıma insanın muhtemel yanılabilir doğasını dikkate almaktan da kaynaklanmaktadır. Nitekim Popper, "*Kesinliği makul bir şekilde hedefleyemeyiz. İnsan bilgisinin yanılabilir olduğunu bir kez fark ettiğimizde, hata yapmadığımızdan asla tam olarak emin olamayacağımızı da fark ederiz.*" diyerek bu duruma dikkat çekmektedir. Popper, *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, 4.

[48] Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 28.

(1) Hiçbir şey, bir bütün olarak -fiziksel olan ve olmayan- gerçekliğin dışsal bir nedeni (*cause*) ya da dışsal bir açıklaması (*explanation*) olamaz.

Şayet (1) doğruysa gerçeklik kendi dışında bir dışsal açıklamaya sahip değildir. O halde var olanların toplamı olarak gerçeklik, dışarıdan bir nedene ya da açıklamaya sahip değilse bu, onun *kendi kendine yeterli* (*self-sufficient*)[49] olduğu anlamına gelecektir. Mantıksal olarak çıkış noktamız tam olarak dışsal bir açıklaması olmaması bakımından gerçekliğin bizatihi kendi kendine yeterli oluşudur. Nitekim kendine yeterliliğin birtakım mantıksal sonuçları olacak ve Rasmussen'e göre tüm adımlar atılıp argüman tamamlandığında gerçekliğin, olumsal varlıkların kendisine dayanması bakımından nihâî temeli hakkında tam bir teori ortaya çıkmış olacaktır.

İlk adıma geri dönersek, her ne kadar kendiliğinden apaçık (*self-evident*) gözükse de makalenin argümantatif yapısının kurulabilmesi için ontolojik bir postülat olarak öncelikle en az bir şeyin var olduğu gösterilmeli. Böylece argümanı inşa etmek adına, varoluşsal niceleyicinin (∃) ifade ettiği şekliyle en az bir şeyin var olduğuna dair önerme yerleştirilebilir. Buna yönelik Rasmussen, bir *reductio ad absurdum* argümanı sunarak demektedir ki, hiçbir şeyin olmadığını varsayarsak kendiliğimiz de olmazdı, o halde en az bir şeyler vardır. Burada cevap olarak her şeyin bir yanılsama olduğu eleştirisi getirilebilir. Ne var ki her şey bir yanılsama veya rüya olsaydı bile burada yanılsamanın bizatihi varlığı söz konusu olacaktı. Yine bundan da emin olamayacağımız söylense dahi en azından yanılsama deneyimimiz vardır ya da başka bir ifadeyle kendisine

[49] Burada sezgisel bir varsayım ve bu varsayım dolayısıyla örtük bir çıkarımın olduğu iddia edilebilir. Bizce Rasmussen'in yapmaya çalıştığı şey tarihsel olarak tartışmalara yol açmış Yeter Neden İlkesi'ni (*YNİ*) argümana görünür bir şekilde dahil etmeyerek, *YNİ* bağlamında argümana gelebilecek eleştirilerin önüne geçmektir. Burada da çözüm olarak *kendine yeterlilik* (*self-sufficiency*) kavramı devreye girmektedir. Nitekim bir şeyin varlığı için ya dışsal (hariçte) bir açıklama vardır ya da yoktur. O halde sezgisel olarak, (1) "*Her kendine yeterli olmayan, varlığı için dışsal açıklaması olandır.*" önermesi şayet doğru ise -ki sezgisel olarak doğru olduğunu iddia ediyoruz- ters döndürüldüğünde, (1') "*Her varlığı için dışsal açıklaması olmayan kendine yeterli olandır.*" doğruluk değerini koruyacağından yine doğru değeri alacaktır. Sonuç olarak, şayet bir şeyin varlığı için dışsal bir açıklama yoksa bu onun kendine yeterli olduğu anlamına gelmektedir.

her şeyin yanılsama olarak gözüktüğü biri vardır. Dolayısıyla bu durumda da yine en az bir şey vardır.[50]

En az bir şeyin var olduğunun gösterilmesinden sonraki aşamada var olan her şeyi -fiziksel bir şekilde değil- içeren "*Her Şeyin Küresi*"[51] kavramsallaştırmasına -bundan sonra *HŞK* olarak bahsedilecek- gidilmektedir. Böyle bir kavramsallaştırma gerçekliği bir bütün olarak düşünmede kolaylık sağlayacaktır, öyle ki tanımı gereği bu varsayımsal küre somut olan/olmayan[52] (*concrete*) ve fiziksel olan/olmayan her şeyi içermektedir.[53] Buradan hareketle *ikinci adımımız* şekillenmektedir. İkinci adımda, ilk adımda gösterilen bir bütün olarak gerçeklik ya da *HŞK* hakkında bir ilke ortaya konacak ve bu ilkeden diğer iki ilkenin mantıksal olarak çıktığı gösterilecektir. Buna göre Rasmussen'in ortaya koyduğu şekliyle *Üç İlke* şöyle gösterilebilir:

> *Birinci İlke* (*Bİ*): Var olan hiçbir şey, her şeyin küresinin dışında değildir.
>
> *İkinci İlke* (*İİ*): Her şeyin küresinin dışındaki hiçbir şey, her şeyin küresinin var olmasına *neden* olmamıştır.
>
> *Üçüncü İlke* (*Üİ*): Her şeyin küresinin dışındaki hiçbir şey, her şeyin küresinin neden ya da nasıl var olduğunu *açıklayamaz*.

[50] Rasmussen, neyin var olduğu sorusunun zahmetinden sıyrılmak adına "x vardır" gibi bir önermenin aslında "x gibi bir şey vardır" demek olduğunu söylemektedir. Argümanın ilk adımında ne tür şeylerin var olduğu sorusu bir kenara bırakılarak en az bir şeyin var olduğu ortaya konmaktadır. Nitekim argümanın geçerliliği için varlığın ne olduğunun ayrıntılı bir tanımına gerek yoktur.

[51] Burada Her Şeyin Küresi sadece fiziksel varlığı içerecek şekilde fiziksel bir kümeye ya da matematiksel bir küre tasavvuruna gönderimde bulunmamaktadır. Metafiziksel bir soyutlama olarak tüm varlık her neyse Her Şeyin Küresi de odur.

[52] Somut olan şey nedenselliğe girebilen bir şeydir. Yani bir şey başka bir şeye neden olabiliyorsa somuttur. Bu bakımdan somut olmak ile fiziksel olmak farklı şeyleri ifade etmektedir. Alexander R. Pruss - Joshua Rasmussen, *Necessary Existence* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 2.

[53] Hem bu nokta hem de makalenin geneli için söylenmeli ki, aslında her adımda zihnimizi kurcalayan birçok felsefî soru ya da felsefî tartışma akla gelebilir. Ancak argümanı olumlu ya da olumsuz yönde etkilemeyecek tartışmalar mümkün olduğunca bu makalenin dışında tutulmaya çalışılmıştır. Örneğin evrenin tek bir şey olduğunu nerden biliyoruz? Belki de küçük parçalar tek bir büyük şey oluşturmuyordur. Eğer durum böyle olsaydı bile gerçekliğin "bütünlüğü" birbirinden farklı ve müstakil şeyleri ifade ederdi. Yani *HŞK* tek bir şey yerine "tüm şeylerin çoğulluğunu" ifade ederdi.

Öncelikle *Bİ*'yi analiz ederek başlayalım. *HŞK*'nın var olan her şeyi içermesi tanımından, yine var olan herhangi bir şeyin *HŞK* tarafından içerileceği[54] bu sebeple de "var olan herhangi bir şey *HŞK* tarafından içerilmemektedir" önermesinin hiçbir mümkün yorumlamada doğru olmayacağı çıkmaktadır. *HŞK* tarafından (var olup) içerilmeyen bir şey yoksa, tüm var olanlar *HŞK*'nın içindedir ya da diğer bir deyişle var olan hiçbir şey, *HŞK*'nın dışında olamaz.[55] Dolayısıyla *Bİ*, *HŞK*'nın tanımından çıkarılabilir. Şimdi *Bİ*'den *İİ* çıkarılabilir mi, analiz edelim. *Bİ*'ye göre var olan hiçbir şey *HŞK*'nın dışında değildi. Bu durumda *Bİ*'ye göre var olan hiçbir "neden"in *HŞK*'nın dışında olamayacağı çıkacaktır. Dolayısıyla, şayet var olan hiçbir neden *HŞK*'nın dışında değilse açıktır ki, *HŞK*'nın dışında olan hiçbir neden HŞK'nın var olmasına neden olmamıştır -böylece

[54] Metinde geçen "içermek", "içinde olmak" ve "dışında olmak" gibi kavramlar salt sezgiye dayanmaktadır. Bu da sezgiye olan ihtiyacımızı artırmaktadır ki, açık olmak gerekirse Rasmussen'in argümanına yapılabilecek, bizce, eleştirilerden biri de budur. Her ne kadar bu kavramlar muğlak gözükse de argümanın geçerliliği noktasında nihai bir sorun teşkil ediyor gibi gözükmemektedir. Ancak söz konusu sezgiye dayalı kavramların neye gönderimde bulunduğuna yönelik açıklama girişimleri yapılmalı ve temelde daha sade ifadelere dayandırılıp dayandırılamayacağı soruşturulmalıdır. Bu doğrultuda söz konusu *HŞK* matematiksel bir küme ile karıştırılmamalıdır. Yine "içinde olmak" ya da "dışında olmak" gibi ifadeler de fiziksel bir gönderimde bulunmamaktadır.

[55] "Tüm var olanlar *HŞK*'nın içindedir." önermesinden "Var olan hiçbir şey, *HŞK*'nın dışında değildir." önermesinin türetilebildiği sezilebilse bile bu türetimi formel olarak göstermek adımlarımızın "görülebilir olması" ile uyumlu olacaktır. Buna göre E(x) "x var olan bir şeydir", İ(x) "x, *HŞK*'nın içindedir", D(x) "x, *HŞK*'nın dışındadır" ve İ(x) ≡ ¬D(x) "bir şeyin içinde olmak bir şeyin dışında olmamaktır." olarak sembolleştirilecektir. Önerme ∀x(E(x)→İ(x)) olarak ve türetilmek istenen sonuç ∀x(E(x)→¬D(x)) olarak ifade edilir. Buna göre türetim Fitch stilinde şu şekilde gösterilecektir:

1	∀x(E(x) → İ(x))	Premise
2	∀x(İ(x) ↔ ¬D(x))	Def. İ ≡ ¬D
3	E(a)	Assumption
4	E(a) → İ(a)	∀E 1
5	İ(a)	→E 3,4
6	İ(a) → ¬D(a)	∀E 2, ↔E 2
7	¬D(a)	→E 5,6
8	E(a) → ¬D(a)	→I 3–7
9	∀x(E(x) → ¬D(x))	∀I 8

Satır 9'da türetilmek istenen sonuç ∀x(E(x) → ¬D(x)) elde edilmiş oldu. Böylece türetim formel olarak gösterildi. Kullanılan türetim kuralları için ayrıntılı bilgi için bk. Peter Smith, *An Introduction to Formal Logic* (Cambridge University Press, 2020).

İİ'yi çıkarmış olduk-.[56] Çünkü *HŞK* dışında bir neden yok.[57] Nitekim *HŞK* azamî bir bütünlüktür. Şayet dışsal bir nedeni olsaydı azamî bir bütünlük olmazdı ya da daha isabetli bir ifadeyle söz konusu nedeni de içerecek şekilde azamî bir bütünlük olurdu. Bu durumda HŞK'nın yine dışsal bir nedeni olmazdı. *Üİ* ise *İİ*'nin farklı bir versiyonudur. *İİ*'de varlığın, neden-sonuç ilişkisi bağlamında bir *nedeni* olmadığı ifade edilirken, yine *İİ*'nin sahip olduğu aynı gerekçelere göre, *Üİ*'de de varlığın *açıklaması* olamayacağı ifade edilmektedir. Söz gelimi fiziksel nesnelerin varlığına ya neden olan dışsal bir nedeni ya da varlığını açıklayan dışsal bir açıklaması vardır. Rasmussen'in örneği üzerinden gidersek, "bir ev" "toprak" bir zemin (*ground*) üzerinde durmaktadır. Fakat bir bütün olarak varlığın dışsal bir zemini olamaz. Bu sebeple de varlığın dışındaki hiçbir şey varlığı açıklayamaz. Bu noktada Rasmussen herhangi bir şeyin dışsal bir açıklaması olmaksızın *nasıl* var olabileceğini sormaktadır. Nitekim deneyimlediğimiz tüm nesnelerin varoluşları için bir açıklama vardır ve söz konusu bu açıklama onların varoluşlarının dışındadır/aşkındır.[58] Aslında bir bütün olarak gerçekliğin kendi dışından yani dışsal bir açıklaması olamayacağından yukarıda bahsetmiştik. Burada dikkat çekilen soru ise daha temel bir konumdadır. Zira herhangi bir gerçekliğin dışsal bir açıklaması olmadan var olması nasıl mümkün olabilir? Yani biz, her ne kadar bir bütün olarak gerçekliğin dışsal bir açıklaması olamayacağını bilsek de bunun nasıl mümkün olabildiğini bilemeyebiliriz. O halde bunu açıklamak adına cevaplanması gereken soru, dışsal açıklaması olmayan gerçeklikle, dışsal açıklamaları olan gerçeklikler arasındaki farkın ne olduğu

[56] Burada varlığın gönderimde bulunulacak bir "dışı" olmamasından hareketle nasıl varlığın dışı hakkında konuşabildiğimiz sorulabilir. Ancak "varlığın dışında olan" hakkında konuşurken aslında "varlığın içinde olmayan" hakkında konuşuyoruz. Bu bakımdan anlaşılmak adına her ne kadar "… dışında olan" denilse de hakkında konuştuğumuz temel kavram "… içinde olmayan"dır. Zira "var olanlar varlığın içindedir" gibi bir önerme apaçık doğruyken, yine mantıksal olarak bundan türetilebilecek "hiçbir var olan, varlığın içinde olmayan değildir." önermesi de doğru olmaktadır. Daha önceki ifademize atıfla söylersek, x gibi bir nesne HŞK'nın dışındadır dediğimizde, burada x'e bir yer tayin etmekten ziyade "x gibi bir şey yoktur" demek istiyoruz. İşte bu minvalde tutarlılık adına bahsi geçecek tüm önermeler bu şekilde okunmalıdır.

[57] Varlık olmaları bakımından her şey *HŞK*'nın içindedir. Bu bakımdan hiçbir şey her şeye aşkın (*transcendental*) olamaz. Söz gelimi, eğer Tanrı *HŞK*'ya aşkın olsaydı, var olan şeylerin dışında olması gerekirdi. Bu da çelişkiye sebep olmaktadır. Böyle bir çelişkiden kaçınmak adına *her şeyi aşan şey* ile *diğer her şeyi aşan şey* arasında ayrım yapılmalıdır. Buna göre Tanrı'nın aşkınlığı, ayrımın ikinci kısmına girmektedir.

[58] Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 39.

sorusudur. Bu soruyu daha da belirgin kılmak adına, varlığın dışsal açıklaması olan birçok şey değil de tek bir şey olduğunu varsayalım. Örneğin varlıkta sadece tek, büyük ve yuvarlak bir *oyun hamuru* olsun. Rasmussen'e göre böyle bir şey, oyun hamuru tek başına var olamayacağından dolayı mümkün değildir. Çünkü oyun hamuru tek başına var olabilecek ve varlığın tamamını kaplayacak yanlış türde bir şeydir.[59] O halde sorumuz daha da keskin bir hal almaktadır, tek başına -dışsal açıklaması olan- oyun hamuru var olamıyorsa, oyun hamuru gibi -dışsal açıklaması olan- diğer şeyler -dışsal açıklama olmadan- nasıl var olabilir? Yani -dışsal açıklama olmaksızın- tek başına oyun hamuru gibi bir varlığın olması mümkün değilse, dışsal açıklaması olan varlıkların sayısını *ne kadar artırırsak artıralım* yine dışsal açıklama olmaksızın söz konusu varlıkların var olması mümkün olmayacaktır. Fakat biliyoruz ki varlık -bir şekilde- vardır. O halde dışsal açıklama olmadan bir şeyler nasıl var olabilir? İşte Rasmussen burada "*kendine yeterlilik*" kavramını kullanmaktadır. Bu anlamda gerçekliğimiz kendine yeterlidir yani dışsal bir açıklaması yoktur. Bunun nasıl mümkün olduğunu göstermek için de bir "*Temel*"e ihtiyacımız olacak.

Temeli Yerleştirmek

Bu bölümde gerçekliğin kendi kendine yeterli olmasının ne anlama geldiğini aydınlatmaya çalışacağız. Adımlarımızı geriye doğru göstermek gerekirse öncelikle bir şeyin nasıl dışsal açıklama olmadan var olabildiğini sorduk ve gerekçe olarak "kendine yeterliliği" öne sürdük. Buna göre bir şeyin dışsal açıklama olmadan var olabilmesi, o şey "kendi kendine yeterli" ise mümkündür. Dolayısıyla bir bütün olarak gerçeklik dışsal açıklama olmaksızın varsa "kendi kendine yeterli" olmak zorundadır. Ancak bu açıklama zincirini "kendine yeterlilik" kavramında sonlandırmak akıl yürütme zincirinin açıklayıcılığını sınırlayacağından dolayı açıklanması gereken bir adımı gerekçesiz olarak varsaymış olurduk. Yani bir şeyin nasıl "kendi kendine yeterli" olabildiği açıklanmalıdır. Bu noktada gerçekliğin kendine yeterliliğini açıklamak için bir temel varsayılacak ve sonrasında temel teorisinin argümanı nasıl etkilediğine bakılacaktır. Binaenaleyh varlık bir Temel içermelidir ve varlığın "*ayakta durmasını*" sağlayan bu Temel aynı zamanda her şeyin varlığı kendisine "dayandığı" için *nihâî* olmalıdır. Nitekim metafizikte neyin

[59] Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 40.

neyi temellendirdiğini belirleme çabası, genellikle nihâî bir temele ulaşana dek ilerleyen hiyerarşik bir açıklama arayışıdır.[60] Artık hep sözünü ettiğimiz o meşhur soruya yani "neden hiçbir şey yerine bir şeyler var?" sorusuna şu cevap verilebilir; *bir şeyler var, çünkü Temel var*. Yani Temel bir şeylerin var olmasını mümkün kılmaktadır. Rasmussen bu açıklamaya *Temel Teorisi* demektedir. Ancak böyle bir Temel "kendi başına" nasıl var olabilir? Şayet bir Temel varsa, gerçeklik Temele sahip olarak nasıl "kendi kendine yeterli" olabilir? İlk soru bizatihi Temel'le, ikinci ise Temel ile gerçeklik arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Her ne kadar ortaya iki farklı soru atsak da Rasmussen açısından bunlara verilecek yanıt her ikisini de yanıtlamaya yönelik olacaktır. Ancak gözden kaçırılmamalı ki, gerçekliğin kendine yeterliliğini açıklamak adına bir Temel olması gerektiği çıkarsanmıştı. Sonuç olarak ilk sorunun açıklaması zorunlu bir şekilde ikinci sorunun da açıklaması olacaktır. O halde kendine yeterliliğin ne demek olduğu hala aydınlatılmaya muhtaç gözükmektedir.

Rasmussen kendine yeterliliğin direkt bir tanımını yapmak yerine şunu sormaktadır:

> "Kendine yeten gerçeklikler ile kendine yetmeyen gerçeklikler arasındaki bu farkı[61] açıklayan şey nedir… Kendine yeterlilik nereden gelmektedir?"

Rasmussen'e göre söz konusu iki farklı şey arasındaki farkı açıklayan şey *bağımsızlık*tır (*independence*). Örnek vermek gerekirse, çekmece bağımlı olduğu -ya da bağımsız olmadığı- için dışsal açıklaması olmak zorundayken, buna karşın *HŞK* bağımsız olduğu -ya da bağımlı olmadığı- için dışsal açıklamasının olması mümkün değildir. Burada çekmece örneği bağımlı olan her şeyi temsil eden bir örnektir. Mantıksal bir totoloji kurmamız gerekirse, bağımlı olan her şey varlığı başka bir şeye dayanan/bağlı olan (*depend on something*) bir şeydir. Buna göre bir şeyin kendi kendine yeterli olup olmamasını açıklayan şey bağımsız olup olmamasıdır. Bu bakımdan bağımsızlık kendine yeterliliği önceleyen bir açıklama olmaktadır. Bir şey ancak ve ancak bağımsız ise kendi kendine yeterli olabilir ya da başka bir ifadeyle kendi kendine yeterli olan bir şey zorunlu

60 Kit Fine, "Guide to Ground," *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, critical ed. Fabrice Correia - Benjamin Schnieder (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 44.

61 Buradaki fark, bir toplam olarak gerçekliğin dışsal açıklaması olmamasına karşın fiziksel herhangi bir nesnenin -sözgelimi çekmecenin- dışsal açıklamasının olmasıdır.

olarak bağımsızdır. Yani kendine yeterlilik bağımsızlığa indirgenerek açıklanmaktadır. Tam olarak burada büyük bir sorun ile karşı karşıya kalmaktayız. Varlığın ya da gerçekliğin kendine yeterli oluşu -dışsal bir açıklaması olmaması bakımından- gösterilmişti. Bu minvalde kendine yeterliliği daha öncel bir şeye indirgedik ve bu da bağımsızlık kavramıydı. O halde varlığın kendi kendine yeterli oluşundan, varlığın bağımsız olduğu sonucu çıkmaktadır. Fakat şunu soruyoruz: Varlık bağımsız mıdır? Cevap elbette evet olacaktır. Zira yukarıdaki bağımsızlık tanımımızdan hareketle, varlık -yani *HŞK*- başka bir şeye bağlı olamayacağından dolayı bağımsızdır. Fakat, bağımsız olan-bağımlı olan ayrımımızı hatırlarsak *HŞK*, salt bağımlı şeyleri içeriyorsa, salt bağımlı şeylerden oluşan bir bütünlük ya da toplamdır.[62] O halde sadece bağımlı şeylerden oluşan bir bütün ya da toplam nasıl bağımsız olabilir? Belki de tüm argümanın en can alıcı, kritik yeri burasıdır. Örneğin, çekmece, dolap, masa gibi şeyler belirli bir şekilde düzenlendiğinde oda meydana gelmektedir. Yani bağımlı varlıkların belirli bir şekilde düzeni sonucu yine bağımlı bir varlık meydana gelmiştir. Şayet bu örnek her durum için geçerliyse o halde genel olarak bağımlı varlıkların bir araya gelmesiyle nasıl bağımsız, kendi kendine yeterli dolayısıyla da dışsal açıklaması olmayan bir varlık oluşabilir? Gerçekliğin bağımsız oluşu nasıl mümkün olmaktadır? İşte Rasmussen için Temel Teorisi bu noktada işlevsel hale gelmektedir. Gerçeklik bağımlı varlıkların toplamı olarak bağımsız olamaz. Şu durumda gerçeklik en az bir bağımsız şey içermelidir, öyle ki bir bütün olarak gerçekliğin bağımsızlığı temellendirilebilsin.[63]

[62] Her ne kadar bütünlük diyorsak da buradaki kasıt parça-bütün ilişkisine dayalı bir bütünlük olmak zorunda değildir. Argümanın geçerliliği için bağımlı parçalardan oluşan bağımlı bütün fikri vazgeçilemez değildir. *Mereolojik nihilizm* kabul edilse dahi, şu durum bizce geçerliliğini korumaktadır: Bağımlı olan temel parçacıklar bir araya gelerek, parça-bütün ilişkisi zemininde bir bütün oluşturamazlar. Şu halde elimizde bağımlı temel parçacıklar ve bunların düzenlenişleri vardır. Bu durumda varlık ya da *HŞK* bağımlı parçacıkların toplamı olmaktadır.

[63] *Temellendirme* (*grounding*) ya da *metafiziksel temellendirme asimetrik* (eğer A, B'yi temellendiriyorsa, B, A'yı temellendiremez), *irrefleksif* (hiçbir şey kendi kendini temellendiremez) ve *geçişli* (eğer A, B'yi ve B de C'yi temellendiriyorsa, A, C'yi temellendirir) bir ilişki olarak kabul edilebilir. Bu özellikler, bağımlılık ilişkisinin neden tek yönlü olduğunu ve neden bağımlı varlıklardan oluşan bir zincirin en sonunda kendisi başka bir şeye dayanmayan, yani temel olan bir varlığa dayanması gerektiğini mantıksal olarak göstermektedir. Dolayısıyla, salt bağımlı parçalardan oluşan bir bütünün, kendisini oluşturan parçalardan bağımsız bir statüye ulaşması bu temel mantıksal yapıya aykırıdır. Ricki Bliss - Kelly Trogdon, "Metaphysical Grounding," *The Stan-*

Bağımlı şeylerin bağımsız -dolayısıyla kendi kendine yeterli- bir bütünlük oluşturamayacağı sezgisel olarak oldukça tartışmalı gözükmektedir. Böyle bir durumda da daha temel kavramlarla aydınlatılmaya muhtaçtır. Salt sezgiye dayalı böyle bir ilke için Rasmussen de salt sezgiye dayalı bir örnek vermektedir. Buna göre tamamen beyaz renkli mermer fayanslardan oluşan bir zeminin bütünü de beyaz ve mermer olacaktır. Örneği farklı bir perspektiften düşünürsek, tamamen beyaz fayanslardan oluşan bir zemin beyaz olmayan bir zemin olamaz. Yani bazı özellikler, beyazlık gibi, parçaların sahip olmasıyla bütünün sahip olabildiği özelliklerdir.[64] Böyle özelliklere "*bütünün devraldığı*" özellikler diyeceğiz. Beyazlık gibi aşağıdan yukarıya yani üst kısımlara doğru *bütünün parçalarından devraldığı* özellikler dikkat edilirse aynı şekilde yukarıdan aşağıya doğru alt kısımlara da "*yayılabilir*"dir. Örneğin bir bütün olarak beyaz zeminin yüzeyi -şayet tamamen beyazsa- parçalara ayrıldığında, ayrılan her parça zorunlu olarak -herhangi bir duyu verisi yanlışlığı, nesnenin doğasından ortaya çıkan engelleyici bir durum veya başlangıçtaki koşullarda bir değişim yoksa- beyaz olacaktır.[65] Yani beyazlık, "kağıt beyazdır" gibi bir önermede kağıda

ford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, Summer Edition 2024.

64 Eğer mereolojik nihilizm doğruysa, bağımlı parçalar bağımlı bütün oluşturamazlar. Bu sebeple parçalara atfedilen beyazlık, bağımlılık gibi özellikler bütüne atfedilemez. Zira böyle bir özelliğin atfedilebileceği bir bütün ortada yoktur. Ancak böyle bir durumda dahi, zemin-fayans örneğinden gidersek, beyazlığın *kolektif olarak* bir arada olan fayansa ait olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan bağımlılık da *kolektif olarak* birçok bağımlı şeye aittir. Yani fayanslar *kolektif olarak* beyazken, bağımlı şeyler de *kolektif olarak* bağımlıdır. Bu örneği Rasmussen ile yaptığımız yazışmaya borçlu olduğumu söylemeliyim.

65 Fakat fiziksel sınırlılıklar göz önüne alınırsa beyaz fayanslardan oluşan bir zemin zorunlu olarak beyaz olmayabilir. Örneğin daha yakından bakıldığında beyaz fayansların arasındaki sınırların beyaz olmadığı görülebilir. Bu sebeple beyaz fayanslardan oluşan bir zemin tam olarak beyaz bir zemin değil aslında "çoğunluğu" beyaz olan bir zemindir. Peki bu durumda uzlaşımsal olarak mı bir zemine beyaz diyoruz yoksa zemin gerçekten beyaz mı? Bir zemin ne kadar çoğunlukta beyaz olduğunda beyaz olarak adlandırılabilir? Fayanslar, zemin işlevi gören bütünün "*büyük çoğunluğunu*" oluşturmaktadır. Bu bakımdan tamamen beyaz fayanslardan oluşan bir zemin gördüğümüzde zemin, beyaz renkli fayanslardan oluşuyor demek yerine daha daha sade olarak zeminin beyaz olduğunu söyleriz. Mermerlerin yan yana dizilmesi suretiyle zemin işlevi gören bir yapı olsun. Bu zemin nedir ya da neyden oluşur diye sorulduğunda bu zemin mermer fayanslar ve aralarındaki sınırlardan oluşur diyemezdik. Bilakis bu zemin işlevi gören şey ya da yapı -yani zemin- mermer fayanslardan oluşmaktadır derdik. Çünkü zemini oluşturan şey sadece mermer fayanslardır. Yani mermer zemini oluşturan şey sadece mermer parçalarıdır. Ya da beyaz mermer bir zemini parçalarına ayıralım. Böyle bir zeminin parçaları da yine beyaz mermer par-

yüklemlendiğinde, sezgisel olarak söz konusu kağıdın, kağıt olarak adlandırılabilecek mümkün en küçük birimdeki parçalarına da yayılır. Bu şekilde beyazlık kağıdın mümkün tüm alt kısımlarına *yayılmakta*dır. Hem *bütünün devraldığı* hem de *yayılımsal* olan özelliklere *kalıtsal* özellikler diyelim. Böyle özellikler hem parçadan bütüne hem de bütünden parçaya doğru *bütünüyle kalıtılan*[66] özelliklerdir.[67] Ne var ki yayılabilir olmayan özellikler bütünüyle kalıtsal olamazlar. Yayılabilir olmayan özellikler için Rasmussen üçgenlik ya da üçgen şeklinde olmaklığı örnek vermektedir. Aslında buna belirli bir şekle sahip olmak diyebiliriz. Nitekim belirli bir şekle sahip bütünler için, söz konusu şekil -mesela üçgenlik- o bütünün alt kısımlarına *yayılmaz* ya da daha doğru bir ifadeyle *yayılmak* zorunda değildir. Üçgen bir zemin parçalara ayrılırsa, ayrılan parçalar üçgen olmak zorunda değildir. Beyazlığa geri dönersek, beyazlık gibi özellikler -mermerlik, kütlelilik, ahşaplık gibi özellikler de ör-

çalar olacaktır. Ancak bu ayrılan parçaları tekrar bir zemin oluşturmak adına yan yana dizdiğimizde söz konusu fiziksel sınırlar ortaya çıkacaktır. Ne var ki, bütünü parçalarına ayırdığımızda elimizde olan şeyin parçalar ve bunlara ilaveten sınırlar olduğunu söyleyemeyiz. Yani bütünü parçalarına ayırdığımızda yaptığımız şey sadece parçalarını ayırmak ve bu suretle de parçalar ortaya çıkarmaktır, sınırlar ortaya çıkarmak değil. Fiziksel sınırlar bu örnekte sadece fiziksel sınırlılıklardır. Bu bakımdan meseleyi salt metafiziksel düzlemde kurmalıyız, bu şekilde de herhangi bir sınır sorunu ile karşılaşmayız. Ancak bu sorunun üstesinden gelmek adına meseleyi fayanszemin örneğinden çıkartalım ve beyaz olarak nitelenebilecek en küçük fiziksel birimi ele alalım. Bu beyaz "birimlerle" oluşacak bir bütün de zorunlu olarak beyaz olacaktır. Yani salt beyaz şeylerden oluşan bir bütün de beyaz olmalıdır. Ya da bir girişim olarak fiziksel sınırlılıkların oluşturduğu "*sınır sorunu*"nu ortadan kaldırmak adına farklı bir örnek ileri sürülebilir. Örneğin, tamamen kırmızı kumaş parçalarından oluşan bir elbise kırmızı bir elbise olmak zorundadır. Tamamen kırmızı kumaş parçalarıyla kırmızı olmayan bir elbise oluşturmak imkansızdır.

66 Yayılımsallık ile bütünüyle kalıtsallık arasında tam girişimlilik vardır. Buna göre yayılımsal olan her şey bütünüyle kalıtsaldır ve bütünüyle kalıtsal olan her şey yayılımsaldır. Yani daha açık bir ifadeyle yayılımsal olan bir özellik aynı zamanda bütünün devraldığı bir özelliktir, öyle ki biz böyle bir özelliğe bütünüyle kalıtsal özellik diyeceğiz. Örneğin beyaz bir bütünü parçalarına ayıralım ve sonra bu parçaları *rastgele* düzenleyerek bir araya getirelim. Rastgele bir araya getirilen parçalar ile oluşan bütün -şayet şartlar hala aynıysa- yine beyaz olmak zorundadır. Yani beyazlık gibi bir özellik -hatta yayılımsallığın kendisi dahi- *alt kısımlarına doğru* yayılımsal ise zorunlu olarak bütüne doğru da yayılımsaldır yani bütünün devraldığı bir özelliktir. Dolayısıyla zorunlu olarak, yayılımsal olan bir özellik bütünüyle kalıtsal olmaktadır.

67 Belirtmek gerekir ki kalıtsal özellikleri ihlal eden şartların mevcut olması mümkündür. Yani bazı kalıtsal özellikler, bazı şartlarda, ait oldukları bütün için geçerli olmayabilir. Ancak kural, bir kalıtsal özelliğin her ne zaman parçalar için geçerliyse bütün için de geçerli olduğudur. Örneğin beyaz ahşap bir masanın yakıldığında bazı kısımlarının siyahlaştığını düşünelim. Bu beyazlığın kalıtsal bir özellik olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis beyaz masanın yanması parçaları için de geçerlidir. Bu sebeple artık parçalar beyaz olmadığından bütün de beyaz olmamaktadır.

nek verilebilir- bütün tarafından devralındığı gibi bütünün alt kısımlarına da tamamen yayılır. Burada fark edilmesi gereken şey, niteliğe ilişkin özellikler olmalarından dolayı herhangi bir niceliğin bunları sınırlayamamasıdır. İşte bağımlılık da aynen bu şekilde *bütün tarafından devralınan* ve *yayılımsal* bir özellik olduğundan bağımlı şeyler sonsuz sayıda ve büyüklükte niceliğe sahip olsa bile bütün tarafından devralınma ve yayılım özelliği gereği yine bağımlı olacaktır.[68] Rasmussen burada ne tip şeylerin bütün tarafından devralınabileceğine açıklık getirmektedir. Örneğin zemindeki fayansların sayısı bu bakımdan önemsizdir. Zemin sonlu veya -mümkünse- sonsuz sayıda beyaz fayanstan oluşsa bile yine beyazdır. Buna göre ancak beyazlık gibi bir özellik, beyaz fayanslarla nasıl bir zemin inşa edileceğini belirlemektedir.[69] O halde beyaz fayanslar ile zeminin beyazlığı arasındaki ilişkinin bağımlı fayanslar ile zeminin bağımlılığı arasındaki ilişki içinde geçerli olacağı söylenebilir. Gerçekliğin sadece bağımlı varlıkları içerdiği varsayılırsa -ki fiziksel düzlemde gerçeklik sadece bağımlı varlıklardan oluşmaktadır- parçadan bütüne devralınma gereği zorunlu olarak bağımlı bir bütün oluşacaktır.[70] Burada fiziksel gerçekliğin içerdiği nesnelerin boyutu ya da sayısı önemsiz olmaktadır. Sonuç olarak bağımlı bir bütüne daha fazla bağımlı parçalar dahil ederek bağımsız bir bütün elde edemeyiz. Yani kısaca bağımlılıktan bağımsızlık çıkmaz ya da daha teknik bir ifadeyle bağımlılık kalıtsaldır.[71]

Tamamen bağımlı şeyler bağımlı bütünler oluşturacağına göre bağımlılık gerçekliğin kendine yeterliliğini yani bağımsızlığını açıklamak için yeterli olmayan bir temeldir. Ancak Rasmussen'in kur-

68 Yani fiziksel nesnelerin toplamı olarak evrenin sonsuz olduğu kabul edilse dahi, hala evrenin bağımlı oluşu açıklanmış değildir.

69 Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 46.

70 Fayans-zemin örneği üzerinden bunu kurgularsak; fayans, varlığı için dışsal bir açıklama gerekmesi bakımından bağımlıdır. Bu şekilde bir araya getirilen fayanslardan oluşan zemin de ilke gereği bağımlı olmak zorundadır. Yani tek tek fayansları meydana getiren nedenler ile sizin fayansları bir araya getirme faaliyetinizin toplamı bir bütün olarak zeminin dışsal açıklaması olmakta ve dolayısıyla da böyle bir zeminin kendisine *bağımlı olduğu/dayandığı* temeli olmaktadır.

71 Çelişmezlik ilkesi gereği bağımlılık ya yayılımsaldır ya da yayılımsal değildir. Yukarıda bağımlılığın yayılımsal olduğu durumdan bahsettik. Varsayalım ki bağımlılık yayılımsal olmasın. Bu durumda bağımlı bir bütün alt kısımlarına tamamen yayılmaz. Demek oluyor ki, bağımlı bir bütünün -şayet bağımlılık yayılımsal değilse- tamamen bağımlı parçalardan oluşması zorunlu değildir. Dikkat edilirse bu durumda da bağımlı bir bütün en az bir bağımsız şeyde son bulmaktadır. Bu sebeple bağımlılığın yayılmadığı en az bir bağımsız şey veya şeyler olmalıdır. Nitekim bu da en az bir temelin olması gerektiğini haklılandırmaktadır.

duğu bu sezgisel köprünün terkip safsatasına düşme riski taşıdığı söylenebilir. Bu eleştiriyi somutlaştırmak gerekirse, "beyazlık" gibi bir fiziksel özellik ile var olan şeylerin "bağımlılığı" gibi bir metafiziksel ilişki arasında kategorik bir fark vardır. Buradan hareketle tıpkı "*küçük* tuğlalardan *büyük* bir duvarın" oluşabilmesi gibi varlıksal olarak bağımlı parçaların ontolojik bir eşiği aşarak kendi kendine yeterli, yani bağımsız bir bütün meydana getirebileceği iddia edilebilir.[72] Bu durumda Rasmussen'in örneği, argümanı temellendiremeyecektir. Terkip Safsatası'na dayanan bu eleştiri, ilk bakışta ikna edici görünse de "bağımlılık" özelliğinin kendine özgü ontolojik yapısını gözden kaçırmaktadır. Bu makalede savunulacağı üzere, bağımlılıktan bağımsızlığın çıkamayacağı iddiası bütün-parça ilişkisi bağlamındaki kalıtsallık ilkesinden kaynaklanan daha derin bir metafiziksel zorunluluktan gelir. Şöyle ki: Bir bütün (örneğin bir masa), onu oluşturan parçaların düzenlenmesinden ibarettir. Bütün, parçalarından ontolojik olarak ayrı ve onlara ek bir varlık değildir. Eğer masayı oluşturan *her bir parçanın* varlığı zorunlu olarak başka bir şeye dayanıyorsa ve masanın kendisi de bu parçaların toplamından başka bir şey değilse, o halde masanın (bütünün) varlığı da başka bir şeye zorunlu olarak dayanmalıdır. Burada masanın "beyazlığı"nın parça-bütün ilişkisi çerçevesinde kalıtsal olduğu gibi masanın "bağımlılığı" da kalıtsal olmaktadır. Bu nedenle, "bağımlılık" söz konusu olduğunda, Terkip Safsatası'nın geçerliliğini yitirdiğini ve söz konusu iddianın, keyfî bir sezgi olmaktan çıkıp metafiziksel bir zorunluluğa dönüştüğünü düşünüyoruz. İşte bu temelden hareketle, gerçekliğin kendine yeterliliğini, yani bağımsızlığını açıklamak için gerçekliğe içkin tüm bağımlı varlıkların kendisine dayanacağı, zeminde yer alan nihâî bir temelin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.[73]

[72] Eğer her parça bağımlıysa, o halde parçaların bütünü de bağımlıdır. Bu ilkeyi reddeden taraf, bağımlı şeylerden bağımsız bir şeyin, söz konusu *ontolojik eşiği* aşarak nasıl ortaya çıktığını açıklama yükünü üstlenmiş olacaktır. Bu eleştirinin arkasında yatan temel sezgi, belirli bir karmaşıklık veya nicelik eşiği aşıldığında, parçalarda bulunmayan yeni bir özelliğin (bu durumda "bağımsızlık") bütünde belirebileceğidir (*emergence*). Ancak "bağımlılık", "varlığını başka bir şeye borçlu olma" ilişkisi olduğundan, bu ilişkiyi ortadan kaldıracak bir açıklama önerilmedikçe, bu karşıt sezgi temelsiz kalmaktadır. Zira borçlu olan parçaların toplamı, borcu ortadan kaldırmaz, sadece borcun yapısını karmaşıklaştırır.

[73] Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 51.

Temelin Doğası

Gerçekliğin dışsal açıklaması olmamasını kendine yeterlilik ile açıklamıştık. Sonrasında kendine yeterliliği açıklamak adına ilk girişimimiz bağımsızlık oldu. Burada iki soru açıklanmaya çalışıldı;

a) Bir şeyin kendi kendine yeterli oluşu nasıl mümkündür? (Kendine yeterliliği, daha temel bir açıklamayla -yani bağımsızlıkla- açıklama girişimi)

b) Bir şeyin bağımsız olması nasıl mümkündür? (Bağımsızlığı daha temel bir açıklamayla açıklama girişimi)

Yukarıda bu iki soruya ilişkin doğru açıklamalar getirildiği ve meselenin aydınlatıldığı düşünülebilir. Fakat şimdiye kadar ortaya konan şey bir temelin olması gerekliliğidir, bir temelin ne olduğu ya da nasıl var olabildiği değil. Yani temelin nasıl bağımsız olabildiği henüz açıklanmış değildir. Bu bakımdan bir şeyin nasıl olup da bağımsız olduğu hala açıklanmayı beklemektedir. Aslında sorumuzu şöyle formüle edebiliriz:

(2) Bağımsız bir şey ile bağımlı bir şey arasındaki fark nedir?

Rasmussen bağımlı bir x ile bağımsız bir y arasındaki farkın, ya (a) zorunlu bir doğaya sahip olmalarından ya da (b) onları oluşturan temel parçaların zorunlu bir doğaya sahip olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Zorunlu olmayan şeyler, olmaması mümkün olan şeylerdir. Zorunlu olan bir şeyin ise olmaması mümkün değildir. Eğer böyle bir zorunlu varlık varsa, zorunlu olarak vardır. Bu sebeple de böyle bir varlığın -şayet varsa- var olmaması mümkün olmadığı gibi var kılınması da mümkün değildir. Bu bağıntıyı Aristotelesçi bir dille *bilkuvvelik-bilfiillik* üzerinden yorumlarsak; zorunlu olmayan (mümkün) varlık şayet bilfiilse, bu bilfiilliğine öncel olarak bilkuvve olmak zorundadır. Yani bilkuvvelikten bilfiilliğe bir geçiş söz konusudur ki, böyle bir geçişin açıklaması ya da nedeni yani bilfiilleştirecisi olmalıdır. Zorunlu varlık ise zorunlu olarak bilfiildir ve bu sebeple de bilkuvvelikten bilfiilliğe geçişi mümkün değildir.[74] O halde kendisine bağımlı olacağı bir bilfiilleştirici olamaz. Yani temel zorunlu olduğu için bağımsızdır ya da başka bir ifadeyle temel, ancak ve ancak zorunluysa bağımsız olması mümkün olmaktadır. Bu bakımdan zorunluluk bağımsızlığı açık-

[74] Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 54.

lamakta, bağımsızlık kendine yeterliliği açıklamakta ve kendine yeterlilik dışsal açıklaması olmamaklığı açıklamaktadır. Zorunluluğun açıklanması ise, zorunluluktan daha temel bir açıklamanın olmaması sebebiyle imkansızdır. Leibnizci perspektiften zorunlu varlığın açıklamasının kendi doğası ya da zorunluluğu olduğu söylenebilir. Ancak zorunlu varlığı açıklamak ile zorunlu varlığın zorunluluğunu açıklamak arasındaki farka dikkat edilirse, daha temel bir açıklamanın mümkün olmamasından dolayı zorunlu varlığın zorunluluğu açıklanabilir değildir. Bu bakımdan zorunlu varlığın zorunluluğu her ne kadar açıklanamasa da neden açıklanamayacağına dair bir açıklama getirmiş oluruz. Zorunlu varlık ise yukarıda bahsettiğimiz üzere bilfiil olmayı gerektirdiğinden dolayı *kendiliğinden bilfiildir*. Bu bakımdan bilfiilleştiricisi olması imkansızdır. O halde, zorunlu varlığa -hiyerarşik olarak- öncel herhangi bir şeyin olması mümkün olmadığı için *Zorunlu Varlık* dışsal olarak açıklanabilir değildir.[75] Bizatihi Zorunlu Varlık, yani Temel diğer her şeyi açıklanabilir kılmaktadır. Peki söz konusu Temel diğer her şeyi nasıl açıklanabilir kılmaktadır?

Varsayalım ki, varlık hakkında, bir şeylerin neden ve nasıl olduğuna ilişkin çeşitli sorular sorulsun ve bu sorular kümülatif olarak diğer sorulara yol açsın. Bu kümülatif yapı nihâî anlamda en sade şekliyle *neden bir şeyler var* sorusunu içerecektir. Aslında birer açıklama talebi olan bu sorular karşısında, soruların herhangi bir açıklaması olmadığı iddia edilirse *açıklamasız keyfî varoluş problemi* ortaya çıkacaktır.[76] Bu problemi analiz etmek adına sözgelimi, hiçbir açıklama olmaksızın var olan bir masa sadece var olmaktadır. Hiçbir açıklama olmaksızın var olan bir masa;

[75] Bu noktada, argümanımıza yöneltilebilecek itirazlardan biri "*Özel Muamele Safsatası*"dır (*Special Pleading Fallacy*). Bu itiraza göre, argümanımız bir yandan var olan her şeyin bir açıklaması olduğunu ileri sürerken, diğer yandan "Temel" olarak adlandırılan varlığa gelince bu kuralı keyfi bir şekilde askıya almaktadır. Eğer her şeyin bir açıklaması varsa, Temel'in kendisinin açıklaması nedir? Eğer Temel'in bir açıklaması yoksa, o halde neden en başta evrenin kendisi açıklamasız "kaba olgu" olmasın? Buna göre, argüman kendi koyduğu kural için keyfî bir istisna yapmaktadır. Ancak Rasmussen, Temel'in dışsal açıklama olmaksızın var olmasını kendine yeterlilikle ve kendine yeterliliği de daha temel kavramlarla, önce bağımsızlık sonra da zorunlulukla açıklayarak temellendirmektedir. Yani zorunluluk Temel'in kendine yeterliliğini, dolayısıyla da dışsal bir açıklaması olmamasını açıklayan, bizce, *içsel bir açıklama* olmaktadır. Yani dışsal açıklama olmaksızın var olan bir şeyin -bu ister evren ya da Tanrı olsun- nasıl dışsal açıklama olmaksızın var olduğu açıklanmalıdır. Bu bakımdan da Temel açıklamasız bir "kaba olgu" değildir.

[76] Rasmussen, *Akıl Tanrı'ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*, 57.

$Ö_1$. bilfiillik (yani vardır),

$Ö_2$. bilkuvve olarak bilfiil olmamak (yani masanın var olmaması mümkündür),

$Ö_3$. bir şey tarafından bilfiilleştirilmemek (yani masa, açıklamasız keyfî varoluş problemi gereği bir açıklama olmaksızın vardır. Şayet bir şey tarafından bilfiilleştirilseydi bir açıklaması olurdu)

özelliklerine sahiptir. Ancak yukarıda bağımlı ve bağımlı olmayan varlık arasındaki farkı, zorunlu olan ve olmayan şeyler temelinde açıklamıştık. Yukarıdaki açıklamalara göre,

(3) Tüm bağımlı olmayanlar zorunludur.

önermesi açıkça doğrudur. (3) önermesinden

(4) Tüm zorunlu olmayanlar bağımlıdır.

önermesi de mantıksal olarak türetilebilir. Buna göre masa, $Ö_2$ gereği bilfiil olmaması mümkün olduğundan dolayı zorunlu olmayan bir şeydir. O halde masa, (4) önermesi gereği bağımlı bir şeydir. Bu da demek oluyor ki, masanın bir bilfiilleştiricisi vardır. Ancak masa, $Ö_3$ gereği bir şey tarafından bilfiileştirilmemiştir, yani bilfiilleştiricisi yoktur. Fakat biraz önce aynı masanın aslında bilfiileştiricisi vardır sonucuna ulaşmıştık. O halde -masa gibi- hiçbir bağımlı varlık yukarıdaki üç özelliğe aynı anda sahip olamaz. Yani $Ö_1$ ve $Ö_2$'ye sahipse $Ö_3$'e sahip olması mümkün değildir. Bu durumda karşımıza şöyle bir resim çıkıyor. Hem $Ö_1$ gereği bilfiil olan hem de, $Ö_2$ gereği bilkuvve olarak bilfiil olmayan varlıklar bağımlı varlıklardır. Bir şey $Ö_1$ ve $Ö_2$'ye sahipse, -yukarıda gösterildiği üzere- mantıksal olarak $Ö_3$'e sahip olamaz. O halde bağımlı varlıklar $Ö_3$'e sahip olamaz. Herhangi bir bağımlı varlığa *x* dersek,

(5) *x* bir şey tarafından bilfiilleştirilmiş değildir

önermesi yanlış değerini alacaktır. Bu durumda (5)'in çelişiği olan

(6) *x* bir şey tarafından bilfiilleştirilmiştir

önermesi mantıksal olarak doğru olacaktır. Bu sebeple her bağımlı varlık (*x* gibi) bir şey tarafından bilfiilleştirilmiştir. Bir şey tarafından bilfiilleştirilen varlığın bir bilfiilleştiricisi vardır. O halde, bilfiilleştiricisi olan bir varlığın da - bilfiilleştirici tarafından bilfiil-

leştirildiğine dair- bir açıklaması vardır. Bu bakımdan hiçbir bağımlı varlık açıklamasız keyfî varoluşa sahip olamaz. Zira bağımlı varlıklar nihâî olarak *Temel*'de açıklama bulmaktadır.[77]

Sonuç

Rasmussen'in argümanından hareketle bu çalışma, varlığın kendi kendine yeterliliğinin ancak ve ancak bağımsız, zorunlu ve nihâî bir "Temel" ile mümkün olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda salt bağımlı varlıklardan oluşan bir bütünün bağımsız olamayacağı ve dolayısıyla gerçekliğin zorunlu bir varlığı içermesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

Argümanın seyrini özetlemek gerekirse, her şeyi içermesi bakımından gerçekliğin dışsal bir açıklaması olmadığı tespitiyle yola çıkılmıştır. Bu durum, gerçekliğin "kendine yeterli" ve dolayısıyla "bağımsız" olması sonucunu gerektirmiştir. Ancak en kritik adım, tamamen bağımlı parçalardan oluşan bir bütünün nasıl bağımsız olabileceği sorusunda belirmiştir. Bu noktada, "bağımlılığın kalıtsallığı" ilkesinin terkip safsatası itirazına karşı savunulması argümanın en önemli adımnı oluşturmaktadır. Beyaz fayansların beyaz bir zemin oluştumak zorunda olması gibi, bağımlı parçaların bütününün de bağımlı olması gerektiği gösterilmiştir. Gerçekliğin bağımsızlığını açıklamak adına bu durum, zorunlu ve nihâî bir varlığı kaçınılmaz kılmıştır. Böylece argüman, üç ana kiriş - bağımsızlık, zorunluluk ve nihâîlik- üzerinde yükselerek adım adım Zorunlu Varlığa ulaştıran bir "köprü" inşa etmektedir.

Bu ispat denemesinin önemi, yalnızca metafiziksel bir zorunluluğu ortaya koyduğunu iddia etmesinde değil, aynı

[77] Geldiğimiz son noktada, başlangıçta sözünü ettiğimiz sadelik ilkesini kullanarak, ulaştığımız "Temel Teorisi"ni, evrenin varlığının nihai, açıklamasız bir "kaba olgu" (brute fact) sayan alternatif görüşle değerlendirelim. Bu iki teoriden hangisi Ockham'ın Usturası'nın belirttiği "ontolojik ve açıklayıcı sadelik" kriterini daha iyi karşılamaktadır? Öncelikle, kaba olgu varsayımı sadece olumsal evrenin varlığını kabul etmesi bakımından ontolojik olarak daha "tutumlu"dur. Açıklayıcı sadelik açısından bakıldığında ise, bizce, kaba olgu teorisi son derece yetersizdir. Zira keyfî olarak açıklanamayan varoluş problemi gündeme gelmektedir. Buna karşın Temel Teorisi, ontolojik olarak ek bir varlık (zorunlu Temel) ileri sürse de bunu yaparak çok daha büyük bir açıklayıcı zarafet sunmaktadır. Bağımlı şeylerin varlığı kendisi zorunlu olduğu için artık dışsal bir açıklaması olmayan nihai bir zemine dayandırılmaktadır. Makalemizin başında belirttiğimiz gibi sadelik, olguları eşit derecede iyi açıklayan teoriler arasında daha az varsayımda bulunanı tercih etmektir. Kaba olgu teorisi ise olguları "eşit derecede iyi" açıklamamaktadır. Bu bakımdan sadelik ölçütü gereği tercih edilmesi gereken teorinin "Temel Teorisi" olması gerektiğini düşünüyoruz.

zamanda bunu sadelik ve mantıksallık zemininde yapmasında yatmaktadır. Varlığın kökenine ilişkin "neden hiçbir şey yerine bir şeyler var?" sorusuna yanıt olarak "açıklamasız keyfî varoluş" problemine yol açmayacak şekilde nihai bir açıklama sunmaktadır. Böylece Zorunlu Varlığın temel olduğunu iddia eden Temel Teorisi, varoluşun karmaşıklığını, ontolojik olarak en tutumlu ve açıklayıcılık bakımından en derin ve zarif şekilde tek bir şeye - zorunluluğa-indirgemektedir.

Bununla birlikte, bu makalede ulaşılan sonuç, "entelektüel tevazu" ilkesi gereği nihâî bir nokta değil, daha ileri bir soruşturmanın başlangıcıdır. Çalışma, Rasmussen'in argümanının ilk ve en temel basamağı olan "Temel"in varlığını ve zorunluluğunu göstermeye odaklanmıştır. Söz konusu zorunlu varlığa ilahi sıfatların atfedilmesi, bu makalenin kapsamı dışında kalan, kendi başına derin bir felsefi incelemeyi gerektiren ve sonraki çalışmalarda atmayı planladığımız bir sonraki adımı oluşturmaktadır.

Son olarak, argümanın ileri sürdüğü Temel Varlık, art arda devrilen domino taşları gibi bir nedensellik zincirini başlatan ilk domino taşı değildir. Bu bakımdan Temel, bir nedensellik zincirini başlatan zamansal bir başlangıç noktası değildir. Aksine O, nedensellik zinciri ister sonlu ister sonsuz olsun, tüm domino taşlarının her an "bilfiil" üzerinde durduğu "Zemin"in kendisidir. Dolayısıyla bu çalışma sonucunda ulaşılan Zorunlu ve Temel Varlık, nedensellik zincirini başlatan zamansal bir ilk nedenden ziyade, tüm zamanlar boyunca her şeyin kendisine dayandığı nihâî bir temeldir.

Kaynakça

Audi, Robert. "The Sources of Knowledge." *The Oxford Handbook of Epistemology*. ed. Paul K. Moser. 71–92. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Az, Mehmet Ata. "İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Ayniliği/Ayırımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi." *Eskiyeni* 29 (Güz 2014), 75–102.

Baker, Alan. "Simplicity." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, Winter Edition 2021.

Bealer, George. "Intuition and Modal Error." *Epistemology: New Essays*. ed. Quentin Smith. New York: Oxford University Press, 2008.

Bliss, Ricki - Trogdon, Kelly. "Metaphysical Grounding." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, Summer Edition 2024.

Feser, Edward. *Five Proofs of the Existence of God*. San Francisco: Ignatius Press, 2017.

Feser, Edward. "What Is Classical Theism?" *Classical Theism: New Essays on the Metaphysics of God*. ed. Jonathan Fuqua - Robert C. Koons. 9–25. New York: Routledge, 2023.

Fine, Kit. “Guide to Ground.” *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*. critical ed. Fabrice Correia - Benjamin Schnieder. 37–80. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Grünberg, Teo. *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1st Ed., 2005.

Koons, Robert C. “A New Look at the Cosmological Argument.” *American Philosophical Quarterly* 34/2 (1997), 193–211.

Kopf, Simon Maria. “The Problem of Unconceived Alternatives in Science and Religion.” *Religious Studies*, 1–31. https://doi.org/10.1017/S0034412525100991

Kraay, Klaas J. *Tanrı ve Değer*. trans. Nebi Mehdiyev. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2024.

Lebens, Samuel. “Classical Theism and Jewish Conceptions of God.” *Classical Theism: New Essays on the Metaphysics of God*. ed. Jonathan Fuqua - Robert C. Koons. 167–193. New York: Routledge, 2023.

Lizzini, Olga. “Ibn Sina’s Metaphysics.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, Fall Edition 2021.

Mallozzi, Antonella vd. “The Epistemology of Modality.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, Summer Edition 2024.

Partington, Scott vd. “No Brute Facts: The Principle of Sufficient Reason in Ordinary Thought.” *Cognition* 238 (2023). https://doi.org/10.1016/j.cognition.2023.105479

Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. New York: Oxford University Press, 2010.

Popper, Karl. *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. trans. Laura J. Bennett. London: Routledge, 2000.

Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. New York: Harper & Row, 1964.

Pruss, Alexander R. *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Pruss, Alexander R. - Rasmussen, Joshua. *Necessary Existence*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Rasmussen, Joshua. *Akıl Tanrı’ya Nasıl Götürür: Bir Filozofun İmana Yolculuğu*. trans. Mehmet Dallı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2024.

Rasmussen, Joshua. “An Argument for a Supreme Foundation.” *A New Theist Response to the New Atheists*. ed. Joshua Rasmussen - Kevin Vallier. London: Routledge, 2020.

Rasmussen, Joshua. “For a Foundation.” *Is God the Best Explanation of Things? A Dialogue*. ed. Joshua Rasmussen - Felipe Leon. New York: Palgrave Macmillan, 2019.

Rowe, William L. “The Fallacy of Composition.” *Mind* 71/281 (Ocak 1962), 87–92.

Sarıyıldız, Zeyneb Betül. *İmkân Kanıtı ve Yeter Neden İlkesi*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2024.

Sider, Theodore. *Logic for Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Smith, Peter. *An Introduction to Formal Logic*. Cambridge University Press, 2nd Ed., 2020.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, Second Edition., 2004.

Ural, Şafak. *Basitlik İlkesi*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2nd Ed., 2011.

Vaidya, Anand Jayprakash. “On the Role of Modal Intuition in Modal Logic.” *Belgrade Philosophical Annual* 27 (2014), 167–182.

❋ ❋ ❋

HİDAYET ROMANLARINDA DİN DEĞİŞTİRME VE DİNE DÖNÜŞ MOTİFLERİ

Sebiha YILDIZ*
İlhan YILDIZ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 31 Temmuz 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Yıldız, Sebiha. Yıldız İlhan. "Hidayet Romanlarında Din Değiştirme ve Dine Dönüş Motifleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1207-1233.

DOI: 10.33415/daad.1709646

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 May 2025, **Accepted:** 31 July 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Yıldız, Sebiha. Yıldız İlhan. "Convertion Motifs in Hidayet Novels". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1207-1233.

DOI: 10.33415/daad.1709646

❋ ❋ ❋

Öz

Türk edebiyatında hidayet romanları din değiştirme ve dine yönelme temalarını ele alan anlatılardır. Bu romanlar bireyin din değiştirmesinde ve dine yönelmesinde etkili olan nedenleri ve yolları göstermesi açısından önemli bir birikim sunmaktadır. Çalışmada hidayet romanlarında yer alan din değiştirme ve dine dönüş örnekleri Lofland ve Skonovd'un din değiştirme ve dine dönüş motifleri

* Sorumlu yazar, Arş. Gör. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, sebiha.zembilci@omu.edu.tr, https://orcid.org/0000-0003-3233-4358, Katkı oranı: %55 / Responsible Author, Res. Assist. Dr., Ondokuz Mayis University Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, sebiha.zembilci@omu.edu.tr, https://orcid.org/0000-0003-3233-4358, Contribution rate: 55%

** Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, ilhanyildiz555@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-8530-8757, Katkı oranı: %45 / Assist. Prof. Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences Department of Ottoman Turkish and Islamic Turkish Literature, ilhanyildiz555@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-8530-8757, Contribution rate: 45%

çerçevesinde analiz edilmektedir. Entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, yeniden uyanış ve cebri şeklinde adlandırılan motifler; sosyal baskı düzeyi, dönüşüm süresi, duygusal yoğunluk, duygusal içerik ve inanç-katılım sıralaması bağlamında değerlendirilmektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden tematik analiz yöntemi kullanılarak romanlardaki motif temsilleri tespit edilmekte ve bu temsiller üzerinden motiflerin çeşitliliği, güncelliği ve bireyin karar verme sürecindeki rolü irdelenmektedir. Böylece hem din değiştirme ve dine dönüş motiflerinin edebi metinler üzerinden görünür kılınması hem de hayatın bir yansıması mahiyetindeki hidayet romanlarının psikolojik bağlamda daha anlaşılır olması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Türk İslam Edebiyatı, İhtida, Mühtedi, Tematik Analiz.

Convertion Motifs in Hidayet Novels

Extended Abstract

Novels contain psychological and sociological insights that reflect human life. Hidayet novels discuss the characters' orientation towards religion, their adoption of religiosity, and their conversion to Islam in detail. In this respect, hidayet novels provide rich material for understanding conversion phenomena. This study aims to analyse examples of conversion within the hidayet novels, using the religious conversion motifs developed by Lofland and Skonovd as a framework.

The six motifs identified by Lofland and Skonovd in their study, 'Conversion Motifs' -intellectual, mystical, experimental, affectional, revivalist, and coercive- provide an essential typology for understanding the main driving forces in individuals' religious conversion processes. The motifs are distinguished from each other by five basic dimensions: the level of social pressure experienced by the individual during conversion, the temporal duration of the conversion period, emotional intensity, the nature of the emotional content, and the sequence of belief-participation. Each motif reflects the personal and social dimensions of religious conversion differently. For instance, due to their research, the intellectual motif describes an individual's conversion to religion. In contrast, the coercive motif describes an individual's acceptance of religion due to forced social or physical circumstances. The study's primary purpose is to analyse how these six conversion motifs are represented in the selected hidayet novels, how they are shaped within the narrative's structure, and which motifs construct the characters' religious conversion processes.

In this context, the study analyses the representation of these six motifs in the selected hidayet novels, the frequency with which conversion motifs are used, and how these motifs are integrated into the literary narrative. Furthermore, the novel's transformation processes are evaluated in terms of criteria such as level of affective arousal, social pressure, and temporal transformation duration. The functions of the motifs about the novel characters are also interpreted. Three main dimensions are emphasised in the analysis of transformation motifs: duration of transformation (short, medium, or long), level of emotional intensity (low, medium, or high), and level of social pressure (low, medium, or high). For instance, mystical and coercive motifs depict transformations that occur quickly with high emotional intensity, whereas intellectual and experimental motifs depict transformations that occur more slowly with low intensity. Where social pressure is high, the characters' decision-making processes are shaped mainly by

external factors, with individual will remaining in the background. Thus, it emerges that hidayet novels are not merely narratives of religious conversion; they also explore meaningful themes in the psychology and sociology of religion.

Thematic analysis, a qualitative research method, was employed in this study, with the motifs being coded based on the novels' plots, character development, internal monologues, and narrative structures. The sections in which each motif is represented were examined in detail, as were how these representations relate to the decision-making processes of individuals. Additionally, attention was paid to the intersections between the motifs, considering whether more than one motif appeared together in the same character. In this context, the analysis includes Halit Ertuğrul's *Kendini Arayan Adam* (The Man in Search of Himself), *Kendini Arayan Kadın* (The Woman in Search of Herself), *Kendini Bulan Kadın* (The Woman Who Found Herself), *Aysel*, and *Emre*; Mehmet Yıldız's *Arayış* (The Quest); Fatih Duman's *Sır* (The Secret); Sadık Yalsızuçanlar's *Cam ve Elmas* (Glass and Diamond); Can Alpgüvenç's *Sessiz Adalet* (Silent Justice); Elif Veske Çetintaş's *Kalbe Düşen Sızı* (The Ache that Fell into the Heart); Emine Şenlikoğlu's *Bir Gönül Mücadelesi* (A Struggle of the Heart); Hekimoğlu İsmail's *Sibel*; Ahmed Günbay Yıldız's *Hülyalar Hüzün Açtı* (Dreams Bloomed into Sorrow) and *Leyla Yokuşu* (The Leyla Slope); and Ahmed Sadreddin's *Bir Ayrılık* (A Separation).

In line with these findings, the study reveals the traces of conversion and conversion theories in literary texts, which makes it possible to understand the role of hidayet novels in constructing the individual's belief, identity, and sense of belonging from a psychological perspective. Furthermore, the study concludes that religious conversion is not merely a matter of individual faith, but also a multilayered process that develops over time and is interwoven with social relations.

In summary, this study systematically analyzes Lofland and Skonovd's conversion motifs within the hidayet novels, thereby aiming to contribute to interdisciplinary fields such as literary studies and the psychology of religion. Analysing representations of religious conversion in literature provides a deeper insight into individuals' worlds of meaning, identity construction, and psychological orientations. Examining the reasons that lead individuals to change or return to a religion, as portrayed in the novel, enables us to understand the motivations behind religious change in individual and social contexts and assess the relevance of these motifs.

Keywords: Psychology of Religion, Turkish Islamic Literature, Conversion, Convert, Thematic Analysis.

Giriş

Din değiştirme kişinin mensup olduğu dinden başka bir dine, inanca geçişini ifade etmektedir.[1] Dine dönüş ise kişinin kendi inancına yönelik ilgisinde artışı ve yoğunlaşmayı belirtmektedir.[2] Batı

[1] Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 201.

[2] Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 290; Ali Köse-Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 139.

literatüründe *conversion* kelimesiyle karşılanan "din değiştirme ve dine dönüş" kavramları için, İslam kültüründe "hidayet", "ihtida" ve "irtidat" kelimeleri kullanılır.

Hidayet "yol göstermek, doğru yolu göstermek" gibi anlamlara gelmektedir.[3] Kişinin başka bir dinden, inançsızlıktan ya da farklı bir inanç sisteminden İslam'a geçmesi "ihtida"[4], İslam dininden başka bir dine veya inanca geçmesi "irtidat" kavramı ile açıklanmaktadır.[5] Hidayet ve ihtida kavramlarının din değiştirme anlamının yanında dine yönelme, dine dönüş anlamlarını içerdiği söylenebilir.[6] Müslüman olmakla birlikte dine yakınlığı bulunmayan kişilerin belirli sebeplerle yeniden dine yönelmesi de "hidayete erme, ihtida" anlamlarında kullanılabilmektedir.

Hidayet kelimesi, Türk edebiyatında, din değiştirme ya da dine yönelme konularını merkeze alan romanları karşılamak için kullanılır. Bu romanlar, Müslüman olmayan ya da Müslüman olduğu halde "*İslam'ın emir ve yasaklarına uygun bir hayat sürmeyen kahramanın çoğunlukla romanın sonunda iman edişini ve ideal bir Müslüman oluşunu anlatan romanlardır*".[7] Din değiştirme ya da dine yönelme eğilimlerinin arkasında yatan psikolojik, sosyo-kültürel, dini, manevi sebepleri[8] belirli bir zaman diliminde bir arada görebilmek ve başlangıcı ve sonucuyla tamamlanmış bir olay örgüsü içinde değerlendirebilmek bakımından hidayet romanları özgün veriler sunabilmektedir. Bireyin din değiştirme veya dine dönüş sürecini nasıl yönettiği, psiko-sosyal açıdan hangi zorlukları aştığı, hangi kararların ne gibi sonuçlar doğurduğu gibi meseleler bu romanlarda zihinsel ve duygusal boyutlarıyla ele alınmaktadır. Böylece, hidayetin nedenselliğine müteallik çeşitli motivasyonlar tespit edilebilmektedir.

3 Ali Köse, "İhtidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000) 21/554.

4 Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 139.

5 Asım Yapıcı, "Müslümanlıktan Hristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo Psikolojik Bir İnceleme", *İslami Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2007), 222.

6 Peker, *Din Psikolojisi*, 201.

7 İlhan Yıldız, *2000 Sonrası Dini Muhtevalı Türk Romanları Bağlamında İslami Roman Teorisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 69.

8 Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion* (London: Yale University Press, 1993), 5.

Lofland ve Skonovd 1981 yılında yaptıkları çalışmada, din değiştirme ve dine yönelmede motivasyonel çeşitliliğe odaklanarak altı farklı motif belirlemiştir. Bu motifler sırasıyla "entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, yeniden uyanış ve cebri" şeklinde adlandırılmıştır. Her motif, sosyal baskı derecesi, süre, duygusal uyarılma seviyesi, duygusal içerik ve inanç-katılım sıralaması açısından sınıflandırılmaktadır.[9]

Sosyal baskı derecesi "düşük-orta-yüksek" şeklinde ele alınmaktadır. Düşük baskı derecesi, bireysel sorgulama ve içsel yönelimin olduğu; orta baskı derecesi, bireyin sosyal çevresinden etkilenmesine rağmen kararını büyük ölçüde kendi iradesiyle verdiği; yüksek baskı derecesi, bireyin dönüşümünün grup dinamiği veya baskısı altında iken gerçekleştiği durumları ifade eder.[10]

Değişim ve dönüşümün süresi "kısa-orta-uzun" ifadeleriyle tarif edilir. Bu süreler, mutlak zaman birimleriyle değil, bireyin psikolojik ve sosyal dönüşüm temposu dikkate alınarak öznel ve bağlamsal bir şekilde tanımlanır. Kısa uzunluk için duygusal bir çöküş ya da mistik bir deneyim sonrası birkaç gün veya hafta; orta uzunluk için aylar süren bir arayış ve sorgulama; uzun süre için yıllara yayılan içsel mücadele, entelektüel ve toplumsal çatışmalar sonunda gerçekleşen dönüşüm gerekmektedir.[11]

Duygusal uyarılma, kişinin dine yönelirken yaşadığı duygusal gerilim ya da enerji miktarını ifade etmektedir. Düşük yoğunlukta duygusal uyarılma, bilgi temelli sorgulama ve entelektüel ikna süreçlerine dayanır. Orta yoğunluk, anlamsal boşluk, yalnızlık veya manevi arayış gibi daha istikrarlı ve sürekli duygularla ilişkilidir. Uzun yoğunluk ise kriz, travma veya mistik deneyim gibi sarsıcı duygularla tetiklenir.[12]

Din değiştirme ve dine dönüş örneklerinde birden fazla motifin bir arada deneyimlendiği ya da tek bir motifin etkili olduğu bilinmektedir. Hidayet romanları, bu motiflerin din değiştirme ve dine yönelme sürecindeki işlevselliğini ve ölçülebilirliğini tespit etme imkanı sunmaktadır.

---

9 John Lofland - Norman Skonovd, "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 20/2 (1981), 375.

10 Lofland - Skonovd, "Conversion Motifs", 375-376, 380- 381.

11 Lofland - Skonovd, "Conversion Motifs", 375-377.

12 Lofland - Skonovd, "Conversion Motifs", 376-381.

Bu makalede, akademik çalışmalarda hidayet romanı olarak değerlendirilen ya da din değiştirme ve dine yönelme konularını işleyen romanlar, Lofland ve Skonovd'un din değiştirme motifleri perspektifinden yorumlanacaktır. Bireyi dine yönlendiren faktörler, söz konusu motifler üzerinden tespit edilecek ve bu motiflerin güncelliğine ve çeşitliliğine yönelik çıkarımlarda bulunulmaya çalışılacaktır.

Nitel araştırma yöntemlerinden tematik analiz tekniği ile romanlarda yer alan din değiştirme ve dine yönelme temaları, her bir motifin temsilini oluşturacak şekilde sınıflandırılacak, içerik analizi ile motiflerin birbirleriyle bağlantısı ve bireyin karar verme sürecindeki etkileri değerlendirilecektir. Her motif, o motifin temsili olarak sınıflandırılan temalarla birlikte yorumlanacak, romanlar temsil ettikleri motiflerin içeriğine uygun biçimde ele alınacaktır.

1. Yöntem

Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden tematik analiz yöntemi kullanılmıştır. Tematik analiz, verilerdeki örüntüleri (temaları) belirlemeye, bulunan temaları analiz etmeye ve analiz sonuçlarını raporlamaya imkân tanıyan bir yöntemdir.[13] Tematik analiz, ele alınan konunun potansiyelini daha geniş bir şekilde anlama imkanı tanır.[14] Braun ve Clarke, altı aşamalı bir analiz süreci teklif etmektedir. Buna göre veriler, altı aşamalı bir analiz sürecinden geçirilerek toplanmakta ve değerlendirilmektedir. Bu aşamalar verilere aşinalık, ilk kodların oluşturulması, temaların aranması, temaların gözden geçirilmesi, temaların tanımlanması ve isimlendirilmesi ile raporun hazırlanmasıdır.[15] Bu analiz süreci, bir analiz aşaması tamamlandıktan sonra diğerine geçilen doğrusal bir süreci ifade etmemektedir. Aksine, aşamalar ileri geri hareket edilmesi gereken tekrarlı bir süreci zorunlu kılmaktadır.[16] Roman sanatının girift yapısı, aşamalar arasında ileri geri hareket etme imkanı sunmaktadır. Bu bağlamda tematik analiz yöntemi, romanlarda yer alan din

[13] Virginia Braun – Victoria Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology", *Qualitative Research in Psychology* 3 (2006), 79.

[14] Mohammed Ibrahim Alhojailan, "Thematic Analysis: A Critical Review of Its Process and Evaluation", *West East Journal of Social Sciences* 1/1 (2012), 40.

[15] Stephanie Riger - Rannveig Sigurvinsdottir, "Thematic Analysis", ed. Leonard A. Jason - David S. Glenwick, *Handbook of Methodological Approaches to Community-Based Research Qualitative, Quantitative, And Mixed Methods* (New York: Oxford University Press, 2016), 34-35.

[16] Braun – Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology", 86-87.

değiştirme ve dine yönelme temalarının incelenmesi için ideal bir tercih durumundadır. Buna bağlı olarak araştırmada Braun ve Clarke tarafından önerilen aşamalar takip edilmiştir.

Tematik analizin altı aşamasına göre din değiştirme ve dine yönelme konuları romanlarda taranarak tespit edilmiştir. Entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, yeniden uyanış ve cebri din değiştirme motifleri her biri ayrı birer tema olacak şekilde tasnif edilmiş ve romanlarda yer alış biçimlerine göre tanımlanmıştır. Romanlarda yer alan motifler, kendi içerisinde sosyal baskı derecesi, süre, duygusal uyarılma seviyesi, duygusal içerik ve inanç-katılım sıralaması temalarına ayrılarak incelenmiştir. Burada, tematik analiz yöntemi ile Lofland ve Skonovd'un din değiştirme motifleri birlikte değerlendirilmiş, roman kişilerinin din değiştirme motivasyonları Lofland ve Skonovd'un motifleri bağlamında yeniden yoruma tabi tutulmuştur.

Bu bağlamda çalışmaya, din değiştirme ya da dine yönelme temalarını işleyen Aysel, Arayış, Bir Ayrılık, Bir Gönül Mücadelesi, Cam ve Elmas, Emre, Hülyalar Hüzün Açtı, Kalbe Düşen Sızı, Kendini Arayan Adam, Kendini Arayan Kadın, Kendini Bulan Kadın ve Leyla Yokuşu adlı romanlar dahil edilmiştir. Din değiştirme, dine dönüş ve hidâyet temaları ile din değiştirme motifleri tekrar gözden geçirilip isimlendirilerek analiz raporları hazırlanmıştır.

2. Hidayet Romanlarının Din Değiştirme Motifleri Bağlamında Değerlendirilmesi

2.1. Entelektüel Motif

Entelektüel motifte kişi alternatif dini, şahsi çabalarıyla ve araştırmalarıyla tanımaktadır. Birey merak, şüphe ve sorgulama gibi tetikleyici etkilerle alternatif dini araştırmaya başlar. Kitap okuyarak, televizyon seyrederek, konferanslara katılarak, internet üzerinden araştırarak öğrenme söz konusudur. Kişinin dinin müntesipleriyle görüşmesi ya da tanışması şart değildir. Bu motifte din değiştirmede aktivist bir yaklaşım vardır. Motifin kategorize edildiği yıllarda nadiren görülen entelektüel motif günümüzde daha yoğun olarak karşımıza çıkmaktadır. Entelektüel motifte sosyal baskı derecesi çok azdır ya da hiç yoktur. Din değiştirmede etkili olan olaylar süre açısından orta uzunlukta kabul edilmektedir. Kişi orta seviyede bir duygusal uyarılma yaşar; kendinden geçme derecesinde bir duygusal uyarılma söz konusu değildir. Bu motifteki duygusal içerik

"aydınlanma" şeklinde nitelendirilebilir. Bireyin dinin ibadet ve örgütsel faaliyetlerine katılımından önce çok yüksek düzeyde inancının oluştuğu görülmektedir. İnanç-katılım sıralaması açısından inancın önce gerçekleştiği bilinmektedir.[17]

Halit Ertuğrul'un *Kendini Arayan Adam*[18] adlı romanında "o adam" diye tanıtılan ateistin iman edişi anlatılır. "O adam", şehirlerarası otobüste eline mikrofonu alır ve komünizm propagandası yapar. Romanın başkişisi öğretmen, "o adam"ın söylediklerini dinlemektedir. Bu sırada otobüsün iki tekerleği birden patlar. Otobüs, Toros Dağları'nda kalır. Toros Dağları'nın manzarası, tebliğ faaliyetinde bulunmak üzere ideal bir atmosfer sağlar. Öğretmen, "o adam"la sohbet etmeye başlar ve konuyu imanî meselelere getirir. Tartışmanın çerçevesini öğretmenin şu cümleleri oluşturur:

> "Hâlbuki ben, uzak ve geniş dairelerden önce kendimden başlamak istiyorum. Mesela kendimi bilmek, tanımak, taşıdığım gizli ve açık sırların önemini anlamak ve var oluş sebebimi kavramak istiyorum.
> Yıllar yılı bu konuda kafamı meşgul eden birçok sorum olmuştur. Doğrusunu isterseniz açık ve net bir cevap bulup rahatlayamadım. Belki siz bu sorularıma cevap verip bana yardımcı olursunuz."[19]

Öğretmen, cevabını bildiği halde bilmiyormuş gibi yaparak "o adam"la tartışmanın önünü açar. İlmî bir çerçevede ilerleyen tartışma, arkadaşlığa dönüşür. Otobüs tamir edildikten sonra, yolculukta ve molalarda tartışmalar sürer. Öğretmen, Said-i Nursî'nin risalelerinden parçalar okur ve "o adam" bu risalelerden etkilenmeye başlar. Yolculuk tamamlansa da "o adam" tartışmayı devam ettirmek ister. Sorular ve cevaplar ilerledikçe "o adam" daha heyecanlı ve sabırsız bir tutum sergiler. Kendisine verilen cevapları reddetmeye daha yakındır. Öyle ki "*yanlış ve doğruların arasında müthiş bir çatışma*" yaşamaktadır.[20] Sabaha kadar süren tartışmaların sonucunda "o adam" iman eder:

---

17 Lofland - Skonovd, "Conversion Motifs", 375-376; Ali Köse - Kate Miriam Loewenthal, "Conversion Motifs Among British Converts to Islam", *The International Journal for the Psychology of Religion* 10/2 (2000), 102.

18 Halit Ertuğrul, *Kendini Arayan Adam* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2015), 34.

19 Ertuğrul, *Kendini Arayan Adam*, 34.

20 Ertuğrul, *Kendini Arayan Adam*, 64.

> "Şu anda içimde yanan bir ateş var. Bir taraftan beni yakıyor, bir taraftan irademi ve karşı koyma gücümü ipotek altına alıyor, direnemiyorum. Bunun bir rüya olmadığına inanmak istiyorum. Sanki içime gizli bir kuvvet girdi, bütün direnç noktalarımı söküp aldı. Şu işe bakın; adeta görülmez bir kuvvetin etkisi altına girdim.
> Buraya kadar okuduğunuz konular, bir sorunun değil, hayalimde varlığını hissettiğim, ama ifade edemediğim binlerce sorunun da cevabı oldu. Açıkça söylemek gerekirse kâinatın niçin ve neden var olduğu konusunda ileri sürülen bütün felsefî görüşlerin yıkıldığı yer burasıdır. Bu konuları okumadan fikir bayrağı açmak ve felsefe yapmak mümkün değildir.
> (…)
> Allah'a inanmalıyım, ben… Mantığım da duygularım da bunu haykırıyor. Belki de bu inanç yıllardır içimde var da, kendimi kandırıyorum. Şimdi anlıyorum ki, ben aslında Allah'ı inkâr etmiyormuşum, ediyor gözüküyormuşum."[21]

"O adam" iman ettikten sonra ilk namazını kılar. "O adam"ın gerçek adının "Salih Gökkaya" olduğu, iman edişinden sonra söylenir. Böylece ihtida eden roman kişisi bir kimlik kazanmış olur.

"O adam"ın tartışmayı sürdürmek üzere yoğun talebi ve sonuca varana kadarki gayreti aktivist yaklaşımın temsilidir. Öğretmenin ya da diğer roman kişilerinin "o adam"ın iman etmesine yönelik herhangi bir baskısı söz konusu değildir. Süreç, iman edecek kişinin kontrolünde ilerlemektedir. "O adam"ın hidayet anında söyledikleri duygusal içerik bakımından "aydınlanma" olarak nitelendirilebilir. Namaz kılma vakti göz önünde bulundurulduğunda inanç-katılım sıralamasında önce inanç, sonra katılım gelmektedir. Tartışmanın, iki entelektüel tarafından ilmî çerçevede yapılması, kitaplardan hareketle ilerlemesi, psikolojik, sosyolojik, hukuki ve ideolojik yönleriyle sürdürülmesi, söz konusu hidayetin entelektüel motif bağlamında değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Entelektüel motif başlığı altında Mehmet Yıldız'ın *Arayış*[22] adlı romanına yer açmak gerekmektedir. Bu romanda, evden kaçıp kötü yola düşen ve uyuşturucu müptelası olan Mehmet'in hidayete erişi anlatılır. Mehmet, tedavi için yattığı hastanede uyuyamaz ve her

[21] Ertuğrul, *Kendini Arayan Adam*, 81.
[22] Mehmet Yıldız, *Arayış* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021).

zaman yaptığı gibi video paylaşım sitesinde rastgele videolar izler. Bir süre izledikten sonra "*bu videoyu sakın izleme sinirlerin alt üst olur*" başlıklı bir video dikkatini çeker. Mehmet, "*zaten sinirlerim alt üst, hayatım mahvolmuş, bir de senin videon alt üst etse kaç yazar*" diyerek videoyu izlemeye başlar. Video hoşuna gider ve aynı sosyal medya fenomenine ait diğer videoları da izlemeye koyulur. 4 saat süren videoların ardından Mehmet'in imanla ilgili itirazı kalmaz, "*zihnindeki batıl düşünceler yerini hakka bırak[ır]*". Yani Mehmet hidayete erer.[23] Bundan sonra katılım süreci başlar. Hidayete eren Mehmet, Fatma Hoca'nın yanına giderek yardım ister:

> "İnsan ömrü için yarın çok geç olabilir. Kendimi kandırmayı bırakmanın ve kendimle yüzleşmenin zamanı geldi artık, bundan sonra Allah'ın huzurundan başka yerde huzur aramak yok bana. Ben bugün geçmişime bir çizgi çekip yeni bir başlangıç yapmak istiyorum. Bana abdest almayı ve namaz kılmayı öğretir misin?"[24]

İnternet üzerinden araştırmalar yaparak hidayete ermenin entelektüel motif bağlamında değerlendirildiği belirtilmişti. Ancak *Arayış* romanında ihtida eden Mehmet'in herhangi bir entelektüel araştırması söz konusu değildir. O, uykusuz kaldığı için rastgele videolar izler ve bu videoların etkisiyle iman eder. Bu durum, kültürel ya da entelektüel bir yaklaşımı yansıtmaz. Videoların içerik üreticisi sosyal medya fenomeniyle duygusal bağ kurma gibi bir durum yoktur. Mehmet'in hidayeti, "mistik motif" başlığında görüleceği üzere, rüya görüp hidayete eren kişilerin durumuna daha çok benzemektedir ancak olağanüstü ya da mistik herhangi bir öğe barındırmadığı için bu motif dahilinde de yorumlanamaz.

Edebiyatın toplumu yansıtıcı ve dönüştürücü gücü düşünüldüğünde, Mehmet'in hidayetine benzer biçimde, sosyal medya üzerinden din değiştirme ve dine yönelme eğiliminde artış ve çeşitlilik görüleceği tahmin edilebilir.[25] "İnanç göçebeliği" kavramı göz önünde bulundurulduğunda, dijitalleşmenin etkisiyle gerçekleşen inanç hareketlerinin bir kısmının, şeklen uygun olmasına rağmen, "din değiştirme" olarak kabul edilemeyeceği söylenebilir.[26] Bu bağ-

[23] Yıldız, *Arayış*, 83-92.
[24] Yıldız, *Arayış*, 90.
[25] Fikrullah Çakmak, "Dijital Çağın İnanç Problemi: İnanç Göçebeliği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 7.
[26] Çakmak, "Dijital Çağın İnanç Problemi: İnanç Göçebeliği", 10.

lamda *Arayış* romanında anlatılan hidayete erme şekli, yeni bir motifin teklif edilmesini gerekli kılar. Sosyal medya üzerinden herhangi bir entelektüel çaba olmaksızın hidayete erme durumlarını ihtiva eden yeni bir motif teklif edilmeli ya da entelektüel motifin içerik ve kapsamı entelektüel düzlemi dahi aşacak şekilde genişletilmelidir. İkincisi, bu motifi başka bir içeriğe dönüştürecektir. Bu nedenle "sosyal medya motifi" adını verebileceğimiz yeni bir motifin teklif edilmesi uygun görülmektedir. Bu alanda yapılacak yeni çalışmalar, böyle bir motifin imkan dahilinde olabilme ihtimalini belirlemeye yardımcı olacaktır.

2.2. Mistik Motif

Mistik motifte mantıksal ve tutarlı terimlerle ifade edilemeyecek bir değişim ve dönüşüm deneyimi söz konusudur. Birey kendisini derinden etkileyen mistik bir tecrübe yaşar. Bu tecrübe kişiye özgüdür ve başkasına aktarılması söz konusu değildir. Herhangi bir sosyal baskı görülmez. Birey genellikle tek başınadır. Süre açısından mistik deneyim anı dakikalar ve saatler kadar kısa olsa da öncesinde yaşanan birkaç günlük ya da haftalık ön stres süreci kritik dönüşüm anını yoğunlaştırır. Kişinin duygusal uyarılma düzeyi çok yüksektir. Rüya, düş, hayal, gaipten sesler duyma, korku veya cezbe hali gibi durumlar görülebilir. Duygusal içerik daha çok huşu, aşk ve korkudur. Yaşanan mistik deneyim inancın yoğunlaşmasını tetikler ve ardından dini ritüellere ve örgütsel faaliyetlere katılım gerçekleşir. İnanç-katılım sıralaması açısından önce inanç ardından katılım görülmektedir.[27]

Fatih Duman'ın *Sır*[28] adlı romanında Yahya Efendi türbesindeki mezar taşlarını okumak ve kaydetmekle görevli Yakup rüyalarında sık sık yaşlı bir adam görür. Bu adamla konuşan ve onun yönlendirmesiyle hakikatin peşine düşen Yakup, gizemli olaylar yaşar. Mezarlık, Yakup'u dış dünyadan ayıran manevi bir atmosfer sunar. Rüyaların ve gerçek hayatındaki gizemli olayların etkisiyle hakikati aramaya çalışan Yakup, Halil'in rüya yorumları sayesinde içinde bulunduğu durumu anlamlandırmaya başlar. Rüyalarda görülen yaşlı adam, sahipsiz zannedilen mezarlardan birisinin sahibidir ve rüyalar aracılığıyla Yakup'a mezarını göstermiştir. Yakup, Halil'in sayesinde hem sırrı çözer hem de Yahya Efendi'nin hayatını öğrenir.

[27] Lofland - Skonovd, "Conversion Motifs", 377.
[28] Fatih Duman, *Sır* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2021).

Yahya Efendi'nin mürşidi Hz. Hızır'dır. Yakup'un yaşadığı olağanüstü durumlar, onun hakikati bulmasını sağlamıştır. Yakup, ölümün bir son olduğunu düşünmekteyken rüyasında gördüğü yaşlı adam ona öldükten sonra yaşamla kurulan bağın kaybolmadığını öğretmiştir.[29] Böylece Yakup, ölümden sonra hayatın sona ermediği gerçeğiyle yüzleşmiş ve dine yönelmiştir.

Yakup'un rüyaları mistik motif dahilinde yorumlanmaya müsaittir. Yakup, mantıksal ve tutarlı terimlerle ifade edilemeyecek deneyimler yaşar. Süreklilik arz eden rüyalar, rüyaların gerçek hayatla ilişkisi ve yaşanan olağanüstü deneyimler mistik motifin özelliklerindendir. Yakup'un duygusal uyarılma düzeyi çok yüksektir. Rüyalar, onda korku ve huşu gibi duygular uyandırır. Mistik deneyimler Yakup'un inanç yoğunlaşmasını tetikler. Böylece yaşadığı olaylar Yakup'un dine yaklaşımında yeni bir sayfanın açılmasını sağlar.

Bununla birlikte Yakup'un deneyimleri, birkaç dakika ya da saatle sınırlı değildir. Kısa zaman diliminde gerçekleşen rüyalar süreklilik arz ettiği için daha uzun bir zaman diliminde etki gösterir. Mistik motifin genel özellikleri bağlamında düşünüldüğünde Yakup'un dine yönelmesinde zaman açısından farklılık bulunduğunu söylemek mümkündür.

Süre açısından mistik deneyimin birkaç dakika ve saatle sınırlı olduğu romanlar da vardır. Sadık Yalsızuçanlar'ın *Cam ve Elmas*[30] adlı romanında modern hayatın içinde bunalan ve ailevi sorunları olan başkişi bir kameramandır. Çekim yapmak için ekibiyle birlikte şehir değiştirmiştir. Kameraman, içindeki sıkıntılardan kurtulmak için otelden çıkıp camiye gider. Camide namaz kılarken Allah'la arasındaki perde mecazen kalkar. Namaz, bir anda cezbe haline dönüşür. İlk rekatta, namazın huşu içinde kılınması, rükûnların anlamları üzerinde durulur ve şeytanın kahraman üzerindeki tesiri yok olur. İkinci rekat ise mistik deneyim mahiyetindedir:

> "Alnımı koyduğum yer ıslanıyor. Hıçkırarak ağlıyorum. Sesim camide yankılanıyor. Sesimi duyuyorum. Sesim sesine karışıyor. 'Beni nur kıl' diyorum. Sesim yankılanıyor. 'Beni nur kıl diyorum'. Duvardan, kubbeden, mihraptan ses geliyor: 'Sen nursun.' 'Beni sen kıl diyorum'. 'Beni sen kıl' diye yankılanıyor sesim. 'Beni sen kıl Alla-

[29] Duman, *Sır*, 88-89.
[30] Sadık Yalsızuçanlar, *Cam ve Elmas* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010).

> hım.' Sesim dönüyor tekrar: 'Beni sen kıl Allahım.' Susuyorum. Alnıma sesin çarpıyor: 'Seni ben kılacağım.' 'Allah'ım, beni benden al ve biricik varlığım ol ki, gözlerim sadece seninle görsün.' 'Seni ben kılıyorum' diyorsun. Sesini duyuyorum, beni sen kılıyorsun. Ağır ağır doğruluyorum. Son kez oturuyorum. Gökleri ve yeri altı günde yarattın, sonra arşı kuşattın. Arşı kuşatır gibi oturuyorum. Artık bir perde kalmadı. Gözlerim hafifliyor. Bedenimi hissetmiyorum. Kendimi hissetmiyorum. Kalbimi kavrıyor, tutuyorsun. Onu avuçlarında görüyorum. Sadece gözlerim kalıyor. Yalnızca onu biliyorum. Senden başka bir şey görünmüyor. Son sözüm 'Hu' oluyor. 'Hu' diye bitiriyorum. Bitmiyor, başlıyor, her şey şimdi başlıyor."[31]

Dakikalarla sınırlı bu mistik deneyim, uzun süren bir ön stres sürecinin sonunda gerçekleşir. Modern hayatın stresi, ailevi durumların yükü, huşu içinde kılınan namazın mistik bir tecrübeye dönüşmesinde etkendir. Bununla birlikte kişi, mistik deneyim anında tek başınadır ve herhangi bir sosyal baskı hissetmemektedir. Kişi duygusal uyarılma düzeyi çok yüksek bir deneyim yaşar. Huşu, ilahi aşk, gaipten sesler duyma gibi mistik deneyimler söz konusudur. Bunlar, inancın yoğunlaşmasını tetikler. Kameraman, bu duyguyu daha önce de yaşamıştır ancak ertesi sabah günlük hayatına eskisi gibi devam etmiştir. Bu sefer, yeni bir başlangıcın altı çizilir. Kameramanın yaşadığı sıkıntılar ve mistik deneyim, onun dine yönelmesinde etkin rol oynar. Bu tecrübe, mistik motifin birkaç dakika ile sınırlı özelliğini yansıtmaktadır. Mistik deneyim esnasında önce inancın geliştiği, "yeni bir başlangıç" ifadesinden hareketle katılımın sonradan geldiği söylenebilir.

2.3. Deneysel Motif

Deneysel motifte kişi, benimseyeceği dinin pratiklerine, ibadetlerine deneyerek katılım gösterir. Bu deneme aylar, yıllar gibi uzun sürelerde gerçekleşebilir. Sürecin sonunda kişi denediği dinin kendisine uygun olup olmadığına, bu dine katılıp katılmayacağına karar verir. Bu motifte din değiştirmenin ilk adımı din değiştirmiş gibi davranmayı öğrenmektir. Yoğun bir dini katılımdan sonra inanç gelişmektedir. Kısmen bir sosyal etkinin varlığı söz konusudur. Sosyal baskı derecesi açısından az seviye bir sosyal baskı vardır. Süre

[31] Yalsızuçanlar, *Cam ve Elmas*, 63-64.

bakımından uzun bir periyotta gerçekleşmektedir. Kişinin duygusal uyarılma düzeyi düşüktür. Motifteki duygusal içerik ağırlıklı olarak merak duygusudur. İnanç-katılım sıralaması noktasında önce katılım sonra inanç gelişmektedir.[32]

Can Alpgüvenç'in *Sessiz Adalet*[33] adlı romanında inançsız Murat, Ahmet adındaki bir arkadaşıyla Allah'ın varlığı konusunda bir tartışma yaşar. Ahmet, onu dini konularda bilgisine güvendiği Kamil'in sohbetine götürür. Murat'ın amacı, Kamil'in din adına söylediklerini çürütmektir. Murat, ilk katılımda Kamil'in söyledikleri karşısında aciz kalır ve kendisi gibi inançsız olan ağabeyi Suat'ı bu toplantıya katılması için ikna eder. Böylece Suat'la birlikte Kamil'in söylediklerini çürütebileceklerdir. İkili, sohbetlere katılarak Kamil'le dini konularda tartışmaya girişir. Suat, Fransa'da doğup büyüyen ve İstanbul'a yerleşme kararı alan Mary'ye aşıktır. Mary de Suat ve Murat gibi inançsızdır ancak Mary İslam'ı tanımak, İslam'da çelişkili gördüğü bazı konuları test etmek istemektedir. Üçünün yolu Kamil'in sohbetlerinde kesişir. Suat ve Murat dini bilgileri çürütmek, Mary ise İslam'ı anlamak için Kamil'in sohbetlerine katılır. Farklı zamanlarda tekrarlanan sohbetlerin ardından üçü de hidayete erer.

Murat, Suat ve Mary benimseyecekleri dine bağlı bir grubun sohbetlerine katılarak deneysel süreci başlatmış olurlar. Yoğun bir katılımdan sonra üçü de iman eder. Uzun bir sürede az seviyede sosyal baskı vardır ve duygusal uyarılma düşüktür. Romandaki duygusal içerik ağırlıklı olarak merak duygusudur. Üç roman kişisinde de katılım, inançtan önce gelmektedir. Bu yönüyle *Sessiz Adalet* romanı, din değiştirme ve dine yönelme bağlamında deneysel motifin temsilidir.

Sessiz Adalet'te ateistin iman edişi söz konusudur ve katılım, inançtan önce gelmektedir. Elif Veske Çetintaş'ın *Kalbe Düşen Sızı*[34] adlı romanında ise Zülal'in dine yönelişi deneysel motif bağlamında farklı bir örnek sunmaktadır. Zülal Müslüman'dır ancak İslam'ın emir ve yasakları doğrultusunda bir hayat sürmez. Dindar bir roman kişisi olan Yusuf'a aşık olur. Bir süre sonra Yusuf, Zülal'den ayrılır. Zülal, kalbinde oluşan boşluğun ancak Allah aşkıyla dolaca-

[32] Lofland - Skonovd, "Conversion Motifs", 378- 379.; Ali Köse, *Avrupa ve İslam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 48.

[33] Can Alpgüvenç, *Sessiz Adalet* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2006).

[34] Elif Veske Çetintaş, *Kalbe Düşen Sızı Zülâl'in Hikâyesi* (İstanbul: Eşik Yayınları, 2019).

ğını düşünerek arayışa girişir. Çeşitli türbelere, dergahlara gider ve sohbetlere katılır. Birkaç farklı mürşide bağlanır ama umduğunu bulamaz. Kabe'de dua ederken bir kadın, Konya'daki bir şeyhin Zülal'i beklediğini söyler. Zülal, bu şeyhe bağlanır ve uzun bir eğitimden sonra kamil insan olur. Zülal'in içindeki boşluk, birçok denemeden sonra dolabilmiştir.

Zülal'in dine yönelme sürecindeki farklılık, inanç-katılım bağlamındadır. Zülal, inançlıdır ancak buna rağmen onu huzursuz eden bir tamamlanamamışlık hisseder. Arayışı, içindeki boşluğun doldurulmasına, başka bir deyişle, inancının sağlamlaştırılmasına yöneliktir. Bu amaçla katılım süreci başlar. İnancı yıllar süren bir arayışın ve birçok deneysel katılımın sonunda hakiki iman derecesine yükselir. Birçok farklı mürşide bağlanması deneysel motif bağlamında değerlendirilebilir. Duygusal uyarılma düzeyinin düşüklüğü, sosyal baskının azlığı ve merak duygusunun varlığı deneysel motife uygunluk göstermektedir. Zülal'in hikayesi, inançlı insanların inançlarını sağlamlaştırmak amacıyla yaptıkları deneysel katılımların da deneysel motif bağlamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatini oluşturmaktadır. Deneysel sürecin başlangıç noktasının Yusuf'a duyduğu aşk olduğu düşünüldüğünde, Zülal'in dine yönelmesinde duygusal bir yön bulunduğunu, dolayısıyla romanda birden fazla motifin bir arada temsil edildiğini söylemek mümkündür.

2.4. Duygusal Motif

Duygusal motifte sevgi, saygı ve sempati duyguları baskındır. Kişi benimseyeceği dinin mensuplarıyla yakın bir bağ kurarak onlara karşı sevgi ve sempati besler. Alternatif dini benimseyen kişilerin davranışlarından etkilenir. Bu etkilenme neticesinde dindarlaşma ya da din değiştirme kararı alınır. Değişim için söz konusu dinin mensupları ile kuvvetli bir iletişim ve desteğin olması önemlidir.[35] Sosyal baskı derecesi açısından orta derecede bir baskının varlığından söz edilir. Fakat burada baskı daha çok destek olarak yardımcı bir unsurdur. Uzun bir süreç gerektiren bu motifte kişinin duygusal uyarılma düzeyi orta seviyededir. Ağırlıklı olarak hissedilen duygusal içerik sevgi ve şefkattir. İnanç-katılım sıralamasında önce katılım sonra inanç gelişmektedir.[36]

35 Köse, *Avrupa ve İslam*, 48.
36 Lofland - Skonovd, "Conversion Motifs", 379-380.

Duygusal motife hidayet romanlarında sıklıkla rastlanmaktadır. Emine Şenlikoğlu'nun *Bir Gönül Mücadelesi*[37], Halit Ertuğrul'un *Kendini Arayan Kadın*[38] ve *Kendini Bulan Kadın*[39] romanlarında roman kişisini hidayete erdiren duygusal motivasyon aşktır. *Bir Gönül Mücadelesi*'nde Cennet, eşi Maksimilyan'a duyduğu aşkın etkisiyle dine yönelir. Cennet bu durumu "*Senin gibi kocası olan bir kadın, şeytan olsa bile meleğe dönüşür. Senin ahlakının güzelliğine hayranım Maksimilyan*"[40] sözleriyle izah eder. *Kendini Arayan Kadın*'da ve *Kendini Bulan Kadın*'da ise mankenlik yapan Nilüfer, pek çok günahın içine batmış, saplantıları olan, psikolojik sıkıntılar yaşayan ve intiharı düşünen bir kadınken Seyda'ya aşık olur. Seyda, "idealize edilmiş Müslüman tipi"[41]nin bir örneğidir. Nilüfer, aşkına karşılık bulamasa bile, hissettiği yoğun duygusal bağ sayesinde hidayete erer. Nilüfer'in hidayetine bazı mistik olaylar ve rüyalar da eşlik eder.

Halit Ertuğrul'un *Aysel*[42] adlı romanında ateist Aysel hastalanır ve yatağa düşer. Aysel'e Nur cemaatine mensup insanlar sahip çıkar. Bu insanlara zaman içerisinde sevgi ve sempati besleyen Aysel iman eder. Benzer süreç Hekimoğlu İsmail'in *Sibel*[43] adlı romanında da yaşanır. Ateist Sibel, hastalanır ve yatağa düşünce oğlu Tufan'ın yanına yerleşir. Tufan, Nur cemaatine mensup dindar bir kişidir. Başlangıçta Tufan'ın dindarlığından nefret eden Sibel, zamanla yumuşar. Sibel, Tufan'a sevgi ve sempati hissetmeye başlar. Sonunda Tufan'ın örnek kişiliğinden etkilenerek ihtida eder.

Ahmed Günbay Yıldız'ın *Hülyalar Hüzün Açtı*[44] adlı romanında duygusal motife örnek teşkil edebilecek birçok unsur bir arada bulunmaktadır. Romanda "idealize edilmiş Müslüman" olan Hakan, dindarlığı ve örnek kişiliği ile birçok kişinin dine yönelmesine vesile olur. Annesi Şeyma ve kız kardeşleri Hale ve Şule, seküler bir hayat sürebilmek gayesiyle, Hakan'ı terk ederek Fazıl Bey'in evine yerleşir. Fazıl Bey, Şeyma'nın babasıdır ve faiz parasıyla geçinen seküler bir kişidir. Hakan, tek başına sefalet içinde yaşamak zorunda kalır.

37 Emine Şenlikoğlu, *Bir Gönül Mücadelesi* (İstanbul: Mektup Yayınları, 2014).
38 Halit Ertuğrul, *Kendini Arayan Kadın* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2018).
39 Halit Ertuğrul, *Kendini Bulan Kadın* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2018).
40 Şenlikoğlu, *Bir Gönül Mücadelesi*, 171.
41 Yıldız, *İslami Roman Teorisi*, 179-183.
42 Halit Ertuğrul, *Aysel* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2021).
43 Hekimoğlu İsmail, *Sibel* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014).
44 Ahmed Günbay Yıldız, *Hülyalar Hüzün Açtı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018).

Şeyma, Hale ve Şule seküler hayata uyum sağlarlar. Ancak kardeşi Hakan'a duyduğu özlem ve sevgi, Şule'nin kendisini sorgulamasına neden olur. Buna babasının ölümü de eklenince Şule değişmeye başlar ve sonunda dine yönelir.[45] Bir süre sonra aile üyeleri Fazıl Bey'in evinde birlikte yaşamak zorunda kalır. Fazıl Bey, Hakan'ın örnek kişiliğinden etkilenir ve ona sempati duymaya başlar. Zamanla Şeyma ve Hale dahil herkes yumuşar ve dine yönelir.

Bu romanlar duygusal motifin sevgi, saygı, sempati, şefkat, etkilenme, beğenme, destek ve iletişim yönünü yansıtmaktadır. Kişilerin, farklı nedenlerle birlikte yaşamak zorunda kalması, önce katılımın sonra inancın gelişmesini sağlamıştır. Sosyal baskı, destek amaçlı yardımcı unsurdur. Dindar kişiyle kurulan bağ, uzun bir süreci kapsama yönüyle de duygusal motifin özelliklerini taşımaktadır.

Hülyalar Hüzün Açtı romanında, Ebru'nun ihtida edişi üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Ebru, Hıristiyan bir ailenin Hıristiyan kızıdır. Bir sabah, ezan sesiyle uyanır ve bu sesten çok etkilenir. Kalkıp pencereden baktığında Hakan'ın başında takkesiyle camiye gittiğini görür. Hakan'a içten içe aşık olan Ebru İslam'ı araştırmaya başlar. Uzun araştırmaların sonucunda ihtida eder. Ebru, ihtida edişini şöyle anlatır:

> "Bir gün, ruhumu tutuşturan yanık bir ses böldü uykumu. Ezan'ın semâlarda yankılanışıydı bu. Nihayetsiz bir haz, emsalsiz bir lezzet verdi dimağıma. Ondan sonra, her sabah aynı saatlerde uyanmaya başladım. Ruhumu çepe çevre saran bu sesle birlikte sabahın bu loş aydınlığında, seni camiye giderken görüyordum.
> Başında beyaz bir takke ile sen, o beni teslim alan sesin merkezine doğru çekilip, gözlerimden uzaklaşıyor ve ikiniz birden, arayış içinde olan kafamda, bir düşünce bırakıp gidiyordunuz…
> Sen ve ezan… Beni gayesiz duygularımın kucağından alıp, mânânın tecessüsüne zorladınız. Ve şimdi, Müslüman'ım artık.
> Girdiğim bu yol, nihayetsiz bir merak ateşi tutuşturdu beynimde… Ağaçta, çiçekte, toprakta, bir şeyler aradım. Bütün kâinat mükemmel bir sistem içinde çalışıyordu.
> (…)

[45] Yıldız, *Hülyalar Hüzün Açtı*, 149-152.

> Bu sistemle iç içe olan din "İSLÂM" olarak çıktı karşıma. Okudukça şunu öğrendim. İnancın merkezi değişik değildir. Adem peygambere inen emirle, Musa peygambere gönderilen Tevrat, Davut peygambere gelen Zebur ve İsa peygambere verilen İncil'in merkezi aynıydı. Kur'an bütün vahiylerin tamamlanışı ve Hz. Muhammed, peygamberlerin sonuncusuydu. Müslümanlar, ilahi kitapların ve peygamberlerin hiçbirisini reddetmiyor. Kur'an bütün ilahi kitapların orijinalini bünyesinde taşıyordu. Ona inanmayan kurtuluşu seçemeyecekti."[46]

Ebru'nun din değiştirmesi, başlangıçta duygusal motifin, devamında ise entelektüel motifin temsilidir. Her zaman duyduğu ezan sesinden, bir sabah başka türlü etkilenmesi, mistik motifle de ilişkilendirilebilir. Bu örnek, din değiştirme ve dine yönelmede birden fazla motifin aynı anda etkili olduğunu göstermek bakımından önemlidir. Şule'nin, dedesi Fazıl Bey'in yanında sekülerleşip sonradan tekrar dine yönelmesi ise yeniden uyanış motifiyle ilintilidir.

2.5. Yeniden Uyanış Motifi

Yeniden uyanış motifinde din değiştirmeden ziyade içinde bulunulan dine bir dönüş ya da dindarlaşma eğilimi söz konusudur. Dindar bir grup ya da kişi tarafından dini duygularının harekete geçirilmesiyle kişi dindarlaşmaya karar verir. Güçlü duygusal mitingler, vaazlar bu tür motifte etkili olmaktadır. Sosyal baskı derecesi yüksek düzeydedir. Süre bakımından kısadır. Kısa süreli bir korku ve sevinç hali yaşanabilir. Kişinin duygusal uyarılma seviyesi yüksektir. Hissedilen duygusal içerik ilahi aşk, sevgi ve korku ağırlıklıdır. İnanç-katılım sıralamasında önce katılım sonra inanç ağırlıklıdır.[47]

Halit Ertuğrul'un *Emre*[48] adlı romanında bütün akrabaları öldürülmüş, babası işkenceyle katledilmiş, kardeşi arabayla ezilmiş, defalarca iftiraya maruz kalarak karakola düşmüş, kaçırılmış, annesi ağır şekilde hastalanmış, açlık sancıları çekmiş Emre, yaşadığı her acı olaydan sonra intikam yeminleri eder ve kurtuluşu yasadışı işlerde arar. Bir gün hırsızlık yapmak niyetiyle girdiği evde yakalanır. Ev sahipleri, İslam'ı tebliğ ederek Emre'ye sahip çıkarlar. Emre yeniden uyanış motifine uygun biçimde düzelir ve dine yönelir. Ancak

46 Yıldız, *Hülyalar Hüzün Açtı*, 144-146.
47 Lofland - Skonovd, "Conversion Motifs", 380- 381.
48 Halit Ertuğrul, *Emre* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005).

Emre'nin huzurlu hayatı uzun sürmez. İntikam hırsı, Emre'yi tetikler ve bir kez daha dinden uzaklaşarak suça bulaşır. Sonunda hapse girer. Burada Nur cemaatinden gençler Emre'yi dine yönlendirmek için vaaz ve nasihatte bulunur. Bunların etkisiyle Emre, yeniden dine yönelir.

Bu romanda, dindar kişi ve gruplar Emre'nin içinde var olan dini duyguların harekete geçmesini sağlar. Bu duyguların harekete geçmesinde vaaz ve nasihatlerin etkisi vardır. Çevresindeki dindar insanların etkisinde kalması nedeniyle sosyal baskı seviyesi yüksektir. Emre'nin dini duygularının uyarılma seviyesi yüksektir ancak etkisi kısa sürelidir. Bu duygularda sevgi ve korku ağır basmaktadır. Emre'nin durumunda önce katılım, sonra inanç söz konusudur. Bu bağlamda Emre'nin hidayetinin yeniden uyanış motifinin temsili olduğunu söylemek mümkündür.

Ahmed Sadreddin'in *Bir Ayrılık* adlı romanında ise başkişi Fahri, şeyhi Muhyiddin'in oğlu Yahya ile İstanbul'da aynı evde yaşarlarken Yahya'nın ölmesi ile sarsılır ve kendisini eve kapatır. Psikolojik açıdan zor günler geçiren ve bu ölümün etkisinden kurtulamayan Fahri bunalıma girer. Kalben istese de dilediği gibi bir mümin olamaz ve intiharı düşünür. Sonunda arkadaşı Harun'un desteğiyle Manisa'ya şeyhinin yanına götürülür. Dindar insanların arasına katılan Fahri yeniden dine yönelir. Arkadaşının ve çevresinin desteği, yüksek bir sosyal baskının yansımasıdır. Burada şeyhinin manevi şahsında, yüksek bir duygusal uyarılmayla, yeniden kabul görerek düzelir. Fahri'nin bu durumu da yeniden uyanış motifi bağlamında değerlendirilebilir.

2.6. Cebri Motif

Cebri motifte bireyin bir kişi veya grup tarafından zorla veya beyin yıkama gibi zihinsel kontrol yollarıyla bir dini benimsemesi/benimsetilmesi söz konusudur. Batı'daki bazı yeni dini akımların bu motifi kullandıklarından söz edilmektedir. Annesi, babası veya eşi din değiştirmiş kişilerin din değiştirmesinde bu motifin etkili olduğu söylenebilir. Örneklerine nadiren rastlanan cebri motifte sosyal baskı derecesi yüksek düzeydedir. Süre uzundur. Kişinin duygusal uyarılma seviyesi yüksektir. Ağırlıklı olarak yaşanan duy-

gusal içerik korkudur. İnanç-katılım sıralamasında önce katılım sonra inanç gelmektedir.[49]

Hidayet romanlarında, kişinin İslam'ı seçişinde herhangi bir zorlamaya rastlanmamaktadır. Bu romanlarda modern dünyadaki ahlaki yozlaşmanın İslam'la düzeltilebileceği düşüncesi yansıtıldığı için[50] din değiştirmede herhangi bir olumsuz etkiye yer verilmez. Aksine, dindar kişilerin dinden uzaklaştırılması sürecinde cebri durumlardan bahsedilir. Bununla birlikte, *Leyla Yokuşu*[51]'nda Hıristiyan anne ve Müslüman babadan olma çocuğun zorla Hıristiyan yapılması söz konusudur. Bu romanda anne Destina, babanın rızası olmaksızın çocuğunu Hıristiyan adetlerince yetiştirir. Destina, 5 yaşındayken çocuğunu kaçırır ve Hıristiyan yapar. Ancak romanın sonunda herkes gene İslam'ı seçer.

28 Şubat sürecini konu edinen romanlarda sistemin zorla dinden uzaklaştırdığı roman kişilerine rastlamak mümkündür. Ancak dinden uzaklaşma/uzaklaştırılma süreci, bu çalışmanın dışındadır. Dolayısıyla bu başlık altında, İslam'a geçiş sürecinde cebri motifin temsilinin bulunmadığını belirtmek yeterli olacaktır.

3. Değerlendirme

Din değiştirme ve dine yönelme bağlamında yapılan akademik çalışmalarda bulunan verilerin incelenmesi ve bu verilerin romanlarda yer alan motifler bağlamında değerlendirilmesi analiz sonuçlarının yorumlanması bakımından önem arz etmektedir. İncelenen romanların temsil ettikleri motiflerin özelliklerini yansıtıp yansıtmadıklarına bir tablo üzerinden bakmak, buraya kadar yapılan tespitleri bir arada görmeyi ve değerlendirmeyi kolaylaştıracaktır.

[49] Lofland - Skonovd, "Conversion Motifs", 381- 382.

[50] Kenan Çayır, *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmi Edebiyat – Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 9.

[51] Ahmed Günbay Yıldız, *Leyla Yokuşu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019).

Tablo1: Din Değiştirme ve Dine Dönüş Motifleri-Büyük Değişiklikler[52]

Din Değiştirme ve Dine Dönüş Motifleri Büyük Değişiklikler						
Hidayet Romanları	**Sosyal Baskı Derecesi**	**Süre**	**Duygusal Uyarılma Düzeyi**	**Duygusal İçerik**	**İnanç-Katılım Sıralaması**	**Motif Türü**
Aysel	Orta	Uzun	Orta	Sevgi, Şefkat	Katılım-İnanç	Duygusal
Arayış	Düşük	Kısa	Orta	Aydınlanma	İnanç-Katılım	Entelektüel, Sosyal Medya
Bir Ayrılık	Yüksek	Kısa	Yüksek	İlahi Aşk	Katılım-İnanç	Yeniden Uyanış
Bir Gönül Mücadelesi	Orta	Uzun	Orta	Sevgi, Aşk	Katılım-İnanç	Duygusal
Cam ve Elmas	Düşük	Kısa	Yüksek	Huşu, İlahi Aşk	İnanç-Katılım	Mistik
Emre	Yüksek	Kısa	Yüksek	Sevgi, Korku	Katılım-İnanç	Yeniden Uyanış
Hülyalar Hüzün Açtı/Şule vd.	Orta	Uzun	Orta	Sevgi	Katılım-İnanç	Duygusal
Hülyalar Hüzün Açtı/Ebru	Düşük	Uzun	Orta	Aşk, Aydınlanma	İnanç-Katılım	Duygusal, Entelektüel
Kalbe Düşen Sızı	Düşük	Uzun	Düşük/Orta	Aşk, Merak	Katılım-İnanç	Deneysel, Duygusal
Kendini Arayan Adam	Düşük	Kısa	Orta	Aydınlanma	İnanç-Katılım	Entelektüel
Kendini Arayan Kadın	Orta	Uzun	Orta	Sevgi, Aşk	Katılım-İnanç	Duygusal, Mistik
Kendini Bulan Kadın	Orta	Uzun	Orta	Sevgi, Aşk	Katılım-İnanç	Duygusal, Mistik
Leyla Yokuşu	Yüksek	Uzun	Yüksek	Korku	Katılım-İnanç	Cebri

[52] Temsil ettikleri motifle uyumluluk göstermeyen ölçütler kalın punto ile yazılmıştır.

Sessiz Adalet	Düşük	Uzun	Düşük	Merak	Katılım-İnanç	Den-eysel
Sır	Düşük	Orta	Yüksek	Korku, Huşu	İnanç-Katılım	Mistik
Sibel	Orta	Uzun	Orta	Sevgi, Şefkat	Katılım-İnanç	Duy-gusal

Tablodan da anlaşılacağı üzere, incelenen romanlarda duygusal motif, kişinin hidayete erme sürecinde hem temel motif olarak hem de tetikleyici motif olarak kullanılmaktadır. *Hülyalar Hüzün Açtı*'da Ebru'nun, *Kalbe Düşen Sızı*'da Zülal'in, *Kendini Arayan Kadın* ve *Kendini Bulan Kadın*'da Nilüfer'in hidayeti duygusal motifle başlar. Bu romanlarda duygusal motife başka motifler de eşlik eder. Duygusal uyarılma düzeylerinin çoğunlukla "orta-yüksek" oluşu, din değiştirme ve dine yönelme sürecinde sadece zihinsel ve entelektüel boyutun etkili olmadığı, aksine duygusal boyutun aktif rol oynadığı şeklinde yorumlanabilir.

Romanlarda ele alınan din değiştirme ve dine yönelme durumlarının, temsil ettikleri motiflerin özellikleriyle genel olarak uyumlu oldukları söylenebilir. Bununla birlikte, *Kendini Arayan Adam* ve *Arayış* adlı romanların "süre" bağlamında, temsil ettiği entelektüel motifle uyumlu olmadığı anlaşılmaktadır. *Kendini Arayan Adam*'da yaklaşık bir günlük sürede bütün değer yargılarının yıkılması söz konusudur. Zaman, etki gücü bakımından yüksek ancak süre bakımından düşüktür. *Arayış* romanında ise hidayet, 4 saatlik sürede gerçekleşir. Bu kısa zaman, "inanç göçebeliği" ve sosyal medya etkisi bağlamında düşünüldüğünde yeni bir motifi gerekli kılmaktadır. *Kalbe Düşen Sızı*'da duygusal ve deneysel motiflerin özellikleri birbirini tamamlayacak şekilde kurgulanmıştır. *Sır* romanında mistik deneyimlerin uzun sürmesi, rüyaların devamlılık göstermesiyle ilgilidir. Diğer romanlarda yer alan hidayet biçimleri, temsil ettikleri motiflerin özellikleriyle uyumludur.

Din değiştirme ve dine dönüş konusu literatürde gerek teorik gerekse saha çalışmalarıyla yer almaktadır. 1979 yılında Peker'in din değiştirmede etkili olan psiko-sosyal etkenleri ele alan, mülakat ve incelemelerle bireyin din değiştirmesinde etkili olan motifleri irdeleyen çalışması öncü olarak kabul edilebilir.[53] 1994 yılında Köse

[53] Hüseyin Peker, *Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Faktörler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1979).

tarafından 70 İngiliz mühtedi ile gerçekleştirilen mülakatlarla ihtida süreci detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmada mühtedilerin din değiştirme motiflerinden hangilerine göre ihtida ettiklerine yer verilmiştir. Buna göre Köse'nin çalışmasında en çok entelektüel motif bulunurken bunu sırasıyla duygusal, deneysel ve mistik motif izlemiştir. Köse'nin çalışmasında yeniden uyanış ve cebri motif örneklerine rastlanmamıştır.[54]

1999 yılında Gürsu tarafından yapılan çalışmada tasavvuf yoluyla İslam'a yöneliş hakkında sosyo-psikolojik bir analiz gerçekleştirilmiştir. Araştırmada mistik ihtidaların özelliklerinden bahsedilirken mühtedilerin %63'ünün entelektüel bir arayış içinde olduğu belirtilmiştir.[55] 2003 yılında Heon Choul Kim tarafından Koreli mühtediler üzerine yapılan çalışmaya göre, en fazla karşılaşılan motif entelektüel motifken duygusal, deneysel ve mistik motif sırasıyla onu takip etmektedir. Kim'in çalışmasında da Köse'nin çalışmasında olduğu gibi yeniden uyanış ve cebri motife rastlanmamıştır.[56] 2010 yılında Oshun tarafından yapılan Nijerya'da Hıristiyanlıktan İslam'a, İslam'dan Hıristiyanlığa geçişlerin psiko-sosyal sebeplerini inceleyen çalışmada motiflerden sadece mistik motife yer verildiği görülmektedir.[57] 2012 yılında Altun tarafından Alman mühtediler üzerinde mülakatlar aracılığıyla psiko-sosyal bir araştırma yürütülmüştür. Araştırma neticesinde mühtedilerin en fazla entelektüel motif, sonrasında duygusal, deneysel ve mistik motif yoluyla din değiştirdikleri bulgulanmıştır.[58] 2013 yılında Demir tarafından yapılan, din değiştirmede cinsiyet rolünü Belçika örneğinde ele alan çalışmada mühtediler üzerinde en çok etkili olan motifin entelektüel motif olduğundan bahsedilmektedir.[59]

[54] Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

[55] Orhan Gürsu, *Günümüzde Tasavvuf Yoluyla İslam'a Yönelişin Sosyo-Psikolojik Analizi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999).

[56] Heon Choul Kim, *Din Değiştirmenin Entelektüel Arka Planı* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003).

[57] Zainab Ajoke Oshun, *Hristiyanlıktan İslam'a İslam'dan Hristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Sebepleri Nijerya Örneği Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

[58] Mecit Altun, *Müslüman Olan Almanlar Üzerine Psiko-Sosyal Bir İnceleme* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

[59] Zekiye Demir, "Din Değiştirmede Cinsiyet Rolü: Belçika Örneği", Milel ve Nihal 10/1 (2013), 157-186.

2016 yılında Göcen ve Gügen tarafından Türkiye'de din psikolojisi alanında ihtida üzerine yapılan araştırmalar içerik ve yöntem bakımından incelenmiştir. Pek çok farklı açıdan ele alınan çalışmalar din değiştirme motifleri bağlamında da değerlendirilmiştir. 2016 yılına kadar yapılmış çalışmaların bir değerlendirmesi olan çalışma önceki verilerle benzer şekilde en çok entelektüel motifin varlığına vurgu yaparken din değiştirmede etkili olan birden fazla faktör olduğunu, her mühtedinin kendine has bir yol izlediğini belirtmektedir.[60] 2019 yılında din değiştirme ve radikalleşme ilişkisini Alman mühtediler özelinde alan Gündüz de çalışmasında din değiştirme motiflerine yer vermiştir. Buna göre en çok duygusal motifle karşılaşılırken bunu entelektüel ve mistik motif takip etmiştir. Gündüz diğer çalışmalardan farklı olarak duygusal motifin ağırlıkta olmasını katılımcıların daha çok üniversite öğrencisi genç bireylerden oluşmasına ve arkadaşlık yoluyla din değiştirmeyi seçmelerine bağlamıştır.[61] 2024 yılında Karali tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde, İslam'ı seçenler üzerine nitel bir araştırma yapılarak din değiştirme psikolojisi üzerinde durulmuştur. Din değiştirme motiflerinin de incelendiği çalışmada en çok duygusal motife rastlanırken bunu entelektüel ve mistik motif izlemektedir. Araştırmada deneysel, yeniden uyanış ve cebri motife rastlanmamıştır.[62]

Bu bilgiler ışığında, hidayet romanlarında yer alan din değiştirme ve dine yönelme motiflerinin alandaki teorik çalışmalar ve saha çalışmaları ile bazı açılardan farklı veriler sunduğu söylenebilir. Saha çalışmalarında en çok görülen motif sırasıyla entelektüel, duygusal, deneysel ve mistik motiflerdir. İncelenen romanlarda ise en çok duygusal motifin kullanıldığı görülmektedir. Bunda roman sanatının duygulara hitap eden bir yönünün bulunması etken olabilir. Birçok romanda hidayet teması kadın-erkek ilişkileri bağlamında aşk temasıyla birlikte yer almaktadır. Bu da duygusal motifin tetikleyici bir unsur olarak diğer motiflerle birlikte yer almasını kolaylaştırmıştır. Hem temel motif hem de tetikleyici bir motif olarak bire-

60 Gülüşan Göcen – Büşra Gügen, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında İhtida Üzerine Yapılan Araştırmaların İçerik ve Yöntem Bakımından İncelenmesi", İslâmî İlimler Dergisi 12/3 (2017), 55-99.

61 Elif Gündüz, *Din Değiştirme ve Radikalleşme İlişkisi: Alman Mühtedîler Üzerine Nitel Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

62 Numan Sabit Karali, *Din Değiştirme Psikolojisi: İslam'ı Seçenler Üzerine Nitel Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

yin dine yönelmesinde duygusal motifin belirgin rol üstlendiğini söylemek mümkündür.

Entelektüel, mistik ve deneysel motifler bağlamında akademik çalışmalarda elde edilen verilerle romanlardan hareketle ulaşılan veriler arasında belirgin bir fark yoktur. Uygulamalı çalışmalarda yeniden uyanış ve cebri motifin yer almadığı görülmüştür.[63] Literatürdeki çalışmalardan farklı olarak hidayet romanlarında yeniden uyanış motifinin örneklerine ulaşılabilmektedir. *Emre* ve *Bir Ayrılık* romanlarında yeniden uyanış motiflerine rastlanmaktadır. Cebri motifin tam karşılığı olmasa de benzer bir versiyonuna Hıristiyanlaştırma bağlamında ulaşılmıştır. *Leyla Yokuşu*'nda Destina kızını Müslüman babasından kaçırarak zorla Hıristiyan adetlerince yetiştirmiştir. Tek bir motifin etken olduğu ya da birden fazla motifin belirleyici olduğu hidayet süreçleri bulunmaktadır. Akademik çalışmaların gösterdiği gibi, romanlarda da kişilerin kendine has bir yol izlediği bulgulanmıştır.

Sonuç

Türk edebiyatında din değiştirme ve dine yönelme konularının işlendiği romanlar, kişilerin inanç tercihine yönelik veriler sunmaktadır. Bu romanlar üzerinden detaylı okumalar yapmak, bireyin din değiştirme ve dine yönelme motivasyonlarını belirleyen temel gerekçelerin tamamlanmış bir sistem içinde görülüp değerlendirilmesi imkanını vermektedir.

İncelenen romanlar bağlamında, din değiştirme ve dine yönelme süreçlerinde duygusal motifin belirleyici ya da tetikleyici rol oynadığı söylenebilir. Dindar insanlarla iletişim kuran, onlarla zaman geçiren ve dini sohbetlere katılan bireylerin büyük oranda dine yöneldikleri ve hidayete erdikleri görülmektedir. İhtida etme süreçleri göz önünde bulundurulduğunda, her mühtedinin kendine has bir yol izlediği ve ihtida sürecinin tek bir motife bağlı olmaksızın ilerlediği söylenebilir. Roman kişilerinin hidayeti, bazen tek bir motif etrafında, bazen de birkaç motifin bir araya gelmesiyle gerçekleşmektedir. Bu romanlarda cebri motif hariç, bütün motiflerin temsilini bulmak mümkündür. Cebri motife ise İslam'a geçiş sürecinde değil, zorla Hıristiyan yapma ya da dinden uzaklaştırma durumlarında rastlanmaktadır. Toplumu yansıtma ve dönüştürme

[63] Gülüşan Göcen – Büşra Gügen, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında İhtida Üzerine Yapılan Araştırmaların İçerik ve Yöntem Bakımından İncelenmesi", 55-99.

gücü düşünüldüğünde, incelenen romanların İslam'ı anlatmak ve sevdirmek bakımından işlevsel olduğu sonucuna varılabilir.

Çalışmaya dahil edilen romanlar, söz konusu 6 motifin bazı özelliklerine aykırılık içeren din değiştirme ve dine yönelme örnekleri sunmaktadır. Özellikle sosyal medya etkisinin din değiştirme süreçlerindeki rolü yeniden tartışılmalıdır. "İnanç göçebeliği" kavramı göz önünde bulundurularak kişilerin herhangi bir entelektüel araştırma ya da duygusal yakınlık kurmaksızın sosyal medya etkisiyle hidayete ermeleri yeni bir motif teklifini gerekli kılmaktadır. Sosyal medya etkisi bağlamında yapılacak çalışmaların din değiştirme ve dine yönelme motiflerine yeni bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Alhojailan, Mohammed Ibrahim. "Thematic Analysis: A Critical Review of Its Process and Evaluation". *West East Journal of Social Sciences* 1/1 (2012), 39-47.

Alpgüvenç, Can. *Sessiz Adalet*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2006.

Altun, Mecit. *Müslüman Olan Almanlar Üzerine Psiko-Sosyal Bir İnceleme.* Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Braun, Virginia – Clarke, Victoria. "Using Thematic Analysis in Psychology". *Qualitative Research in Psychology* 3 (2006), 77-101.

Çakmak, Fikrullah. "Dijital Çağın İnanç Problemi: İnanç Göçebeliği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 6-31. https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1245524

Çayır, Kenan. *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmi Edebiyat – Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Çetintaş, Elif Veske. *Kalbe Düşen Sızı Zülâl'in Hikâyesi*. İstanbul: Eşik Yayınları, 2019.

Demir, Zekiye. "Din Değiştirmede Cinsiyet Rolü: Belçika Örneği", *Milel ve Nihal* 10/1 (2013), 157-186.

Duman, Fatih. *Sır*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2021.

Ertuğrul, Halit. *Aysel*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2021.

Ertuğrul, Halit. *Emre*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.

Ertuğrul, Halit. *Kendini Arayan Adam*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2015.

Ertuğrul, Halit. *Kendini Arayan Kadın*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2018.

Ertuğrul, Halit. *Kendini Bulan Kadın*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2018.

Göcen, Gülüşan – Gügen, Büşra. "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında İhtida Üzerine Yapılan Araştırmaların İçerik ve Yöntem Bakımından İncelenmesi". *İslâmî İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 55-99.

Gündüz, Elif. *Din Değiştirme ve Radikalleşme İlişkisi: Alman Mühtedîler Üzerine Nitel Bir Araştırma.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Gürsu, Orhan. *Günümüzde Tasavvuf Yoluyla İslam'a Yönelişin Sosyo-Psikolojik Analizi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Hekimoğlu İsmail, *Sibel*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2013.

Karali, Numan Sabit. *Din Değiştirme Psikolojisi: İslam'ı Seçenler Üzerine Nitel Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Kim, Heon Choul. *Din Değiştirmenin Entelektüel Arka Planı*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.

Köse, Ali - Loewenthal, Kate Miriam. "Conversion Motifs Among British Converts to Islam". *The International Journal for the Psychology of Religion* 10/2 (2000), 101-110, DOI:10.1207/S15327582IJPR1002_03.

Köse, Ali ve Ayten Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2012.

Köse, Ali. "İhtidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/554-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Köse, Ali. *Avrupa ve İslam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

Köse, Ali. *Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2012.

Lofland, John- Skonovd, Norman. "Conversion Motifs". *Journal for the Scientific Study of Religion* 20/2 (1981), 373-385.

Oshun, Zainab Ajoke. *Hristiyanlıktan İslam'a İslam'dan Hristiyanlığa Geçişin Psiko- Sosyal Sebepleri Nijerya Örneği Üzerine Bir Araştırma.* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Peker Hüseyin. *Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Faktörler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1979.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi.* İstanbul: Çamlıca Yayınları, 11. Basım, 2014.

Rambo, Lewis. *Understanding Religious Conversion.* London: Yale University Press, 1993.

Riger, Stephanie – Sigurvinsdottir, Rannveig. "Thematic Analysis". *Handbook of Methodological Approaches to Community-Based Research: Qualitative, Quantitative, And Mixed Methods.* ed. Leonard A. Jason - David S. Glenwick. New York: Oxford University Press, 2016.

Şenlikoğlu, Emine. *Bir Gönül Mücadelesi*. İstanbul: Mektup Yayınları, 2014.

Yalsızuçanlar, Sadık. *Cam ve Elmas*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Yapıcı, Asım. "Müslümanlıktan Hristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo Psikolojik Bir İnceleme". *İslami Araştırmalar Dergisi* 20/2 2007, 221-238.

Yıldız, Ahmed Günbay. *Hülyalar Hüzün Açtı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.

Yıldız, Ahmed Günbay. *Leyla Yokuşu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Yıldız, İlhan. *2000 Sonrası Dini Muhtevalı Türk Romanları Bağlamında İslami Roman Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Yıldız, Mehmet. *Arayış*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

❋ ❋ ❋

İSTANBUL YENİ CAMİ ÇEŞME YAZILARININ ANATOMİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ: MUSTAFA RÂKIM VE SÂMÎ EFENDİ KARŞILAŞTIRMASI*

Muharrem GÖKŞEN**
Oktay GÜNDOGDU***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 30 Temmuz 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Gökşen, Muharrem. Gündogdu, Oktay. "İstanbul Yeni Cami Çeşme Yazılarının Anatomik Açıdan Değerlendirilmesi: Mustafa Râkım ve Sâmî Efendi Karşılaştırması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1235-1276.

DOI: 10.33415/daad.1706153

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 28 May 2025, **Accepted:** 30 July 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Gökşen, Muharrem. Gündogdu, Oktay. "Anatomical Evaluation of the Fountain Inscriptions of Istanbul New Mosque: Comparison of Mustafa Râkım and Samî Efendi". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1235-1276.

DOI: 10.33415/daad.1706153

❋ ❋ ❋

* Bu makale, Dr. Öğr. Üyesi Oktay Gündogdu danışmanlığında hazırlanan "Yeni Cami Çeşme Yazılarının Anatomik Açıdan Değerlendirilmesi ve Mustafa Râkım Üslubuyla Mukayesesi" adlı tezden üretilmiştir.

** Sorumlu yazar, Uzman Sanat Tarihçi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, muharrem.goksen@gmail.com, ORCID: 0009-0009-7963-418, Katkı oranı: %60 / Responsible Author, Expert Art Historian, Hitit University, Faculty of Theology, Islamic History and Arts, muharrem.goksen@gmail.com, ORCID: 0009-0009-7963-418, Ankara/Türkiye, Contribution rate: 60%

*** Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, oktaygundogdu@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0361-349X, Katkı oranı: %40 / Dr., Hitit University, Faculty of Theology, Islamic History and Arts, oktaygundogdu@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0361-349X, Çorum/Türkiye, Contribution rate: 40%

Öz

Hattat Sâmi Efendi'nin Yeni Cami çeşme yazıları, celi sülüs sanatının önemli örneklerindendir. Bu çalışmada, 12 satırlık sebil kitâbesinin sanatsal ve geometrik özellikleri analiz edilerek, Sâmi Efendi'nin 1902 yangını sonrası çini üzerine yeniden yazdığı yazılar incelenmiştir. Önceki çalışmalarda ağırlıklı olarak mimari yapı ve kitâbe tercümesine odaklanılmışken bu araştırmada ise kitâbenin detaylı geometrik çözümlemesi gerçekleştirilmiştir. Kaynak taraması, yerinde inceleme ve Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki orijinal örneklerle karşılaştırma yöntemleri kullanılarak, her satır AutoCAD'le çizilmiş, tekrarlanan harfler standartlaştırılmıştır. Nokta yöntemiyle ölçülen harflerin açısal değerleri ve altın oranla uyumu değerlendirilmiştir. Bu çalışmayla, sebil yazılarının anatomik açıdan sistematik bir değerlendirilmesi sağlanmış ve celi sülüsün teknik-estetik bütünlüğüne ışık tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları, Hüsn-i Hat, Sebil, Celî Sülüs, Hat Anatomisi.

Anatomical Evaluation of the Fountain Inscriptions of Istanbul New Mosque: Comparison of Mustafa Râkım and Samî Efendi

Extended Abstract

In Islamic civilisation, writing has gained significant importance as a means of aesthetic expression and conveying divine messages. This process, which started with the writing of the Holy Qur'an, turned into a visual art form over time. The Arabic alphabet was enriched by the contributions of different cultures to the spread of Islam. For this reason, it would be more accurate to use the concept of 'Islamic script' instead of "Arabic script". This writing tradition, which developed with the contributions of civilisations such as Iranian, Turkish, Andalusian, and Indian, peaked mainly during the Ottoman period. The patronage of politicians and rulers of calligraphy paved the way for new and different writing styles. Mehmed Sâmi Efendi (1838-1912), one of the most important representatives of Ottoman calligraphy, exhibited great mastery in jali sülüs writing. His New Mosque Fountain inscription in Istanbul is one of the most outstanding examples of this art. The inscription consists of twelve cartouches, each 30x50 cm in size, with carefully stacked (balanced) inscriptions. The cartouches are horizontally arranged in oval forms called 'den-dan'. This monumental work, 93 cm wide and 212 cm high, is remarkable for its fine quality and aesthetic order. The inscriptions are carved on the marble at a depth of approximately 0.5 cm, the letters are decorated with gold leaf, and the ground is painted in neftî green. In addition, the cartouches' frames and the inscription's outer edges are decorated with 1.2 cm wide gold leaf, creating a sumptuous effect. Since there is no standardised meşk (practice) tradition in Jalî sülüs script, this work by Sâmi Efendi is a unique source for understanding the anatomical structure of calligraphy. In the detailed analyses, drawings were made using the original moulds preserved in the Topkapı Palace Museum, and the traditional 'dot' technique was applied to dimension the letters. This technique plays a key role in determining the proportions of the letters. When Sâmi Efendi's understanding of composition is analysed, it is seen that he designed the writing area in the cartouches close to the dimensions of the "golden rectangle". He established an aesthetic balance by using the golden ratio principle in the placement of the letters and distributed the long letters in a balanced manner within the cartouche. In particular, he gave depth to the composition by placing sacred expressions such as "Lafz-ı Celâl" (the word of Allah) and "İsm-i Nebî" (the name

of Prophet Muhammad) in the centre of the golden spiral. The fact that the points of contact between the letters are usually one-third or two-thirds shows that he worked with mathematical meticulousness. Dots, gestures (reading marks), and ornamental elements are also placed with a balance between space and fullness. All these details reveal that Sâmi Efendi applied the golden ratio not intuitively, but with a conscious and scientific approach. The first line of the inscription begins with the letter 'elif' and the name 'Mehmed Han'. The most striking elements in this arrangement are the simple stance of the letter 'elif' and the splendid stacking of 'Ism-i Nebî'. Sâmi Efendi wrote the Prophet's name in a long form and emphasised it at the top of the composition. It is thought that the Sufi motto 'elif is truth, mim is guidance' lies behind this preference. This expression is interpreted as 'elif' symbolising the unity of Allah and 'mim' symbolising the guidance of the Prophet Muhammad. In the lower left corner of the inscription's twelfth line is Sâmi Efendi's signature. This signature form was developed by the great master of Ottoman calligraphy, Mustafa Râkım Efendi, and has been adopted by many calligraphers today. In conclusion, the inscription of the Yeni Cami Fountain is an excellent example of how Islamic calligraphy blends aesthetic subtleties with mathematical principles. This work of Sâmi Efendi should be recognised as an important treasure in Ottoman art and the history of world art. The preservation and transfer of the work to future generations is of great importance for the sustainability of our cultural heritage. An interdisciplinary approach should be adopted for academic studies and restoration projects in this context. In addition, the cooperation of different fields of expertise, such as visual analysis, digital archiving, art history, epigraphy, and material science, will contribute to the correct understanding of such works, their healthy survival, and increasing social awareness.

Keywords: Turkish-Islamic Arts, Calligraphy, Public Fountain, Jeli Thuluth, Calligraphy Anatomy.

Giriş

Türk-İslam mimarisinde yazı sanatı önemli bir tezyini unsur olup çeşmeler bu alanda dikkat çekici örnekler sunar. Osmanlı yükselme döneminde mimariyle birlikte hüsn-i hattın estetik ve teknik düzeyi yükselmiştir. Bu çalışma, Hatice Turhan Valide Sultan Sebili'ndeki kitâbenin hüsn-i hat açısından anatomik yapısını ve altın oran ilişkisini incelemiştir. Harf ölçümleri nokta, yarım nokta ve cezm birimleriyle yapılmış, satır ve sütun açıları ile üçte birlik oran analizi gerçekleştirilmiştir. Araştırmada yerinde inceleme, ölçüm ve belgelemeler yapılmış, metin tercümesi ve ebced hesabı sunulmuştur. Hat sanatında celî sülüs yazı türüne özgü müstakil bir meşk kitabının bulunmaması nedeniyle, Sâmi Efendi'nin Yeni Cami çeşme kitâbesi anatomik olarak incelenmiş; bu yolla literatürdeki kaynak çeşitliliğine katkı sağlanması amaçlanmıştır. Sebil ve cami mimarisi, çalışmanın ana temasını oluşturmadığından, konu bütünlüğünü korumak amacıyla ayrıntılı biçimde ele alınmamıştır. Kullanılan

kaynaklar alanın önde gelen eserlerine dayanmaktadır. Bu çerçevede; M. Hüsrev Subaşı'nın "Yazıya Giriş"[1], Ali Rıza Özcan'ın editörlüğünü yaptığı "Hat ve Tezhip Sanatı"[2], M. Uğur Derman'ın hazırladığı "Yeni Camii Çeşme ve Sebilinin Kitâbesi"[3], Mehmed Şevkî Efendi'nin "Sülüs Nesih Hat Meşkleri"[4], Affan Egemen'in "İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri"[5], Süleyman Berk'in "İstanbul'un 100 Hattatı"[6] ile İzzet Kumbaracılar'ın "İstanbul Sebilleri"[7] adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Şekillendirme sürecinde günümüz hattatlarının görüşleri ve meşk kitaplarındaki bilgiler kullanılmış, çizimlerin ölçü bütünlüğü korunmuştur. Sâmi Efendi yazıları için Topkapı Sarayı Güzel Yazı Koleksiyonu, Mustafa Râkım Efendi yazıları için ise Türk ve İslam Eserleri Müzesi kalıpları temel alınmıştır.

1. Yeni Cami Çeşme Yazılarında Harf Anatomisi

Hat sanatı açısından önemli bir örnek teşkil eden Yeni Camii Sebili'nde, mimari unsurlar ve kitâbede yer alan harfler anatomik olarak incelenmiştir. Ölçülendirme sürecinde, yazı sanatında standart kabul edilen "nokta" sistemi esas alınmış; kullanılan yöntemler çizimlerle desteklenmiştir. Doğa, mimari ve sanattaki altın oran örnekleri incelenerek, harf formlarıyla ilişkisi değerlendirilmiş; bu kapsamda her harften yalnızca temsili bir örnek analiz edilmiştir. Harflerin yatay ve düşey düzlemdeki açı değerleri ile kalem hareketleri ayrıntılı biçimde ele alınmış; hat sanatında altın oranla ilişkilendirilen üçte bir (1/3) oranına uygunlukları ortaya konmuştur. Ayrıca ölçülendirmelerin daha anlaşılır olması amacıyla, kalem hareketlerinin başlangıç ve bitiş noktaları belirlenmiş, bu noktalara kodlama yapılarak açıklamalarda referans olarak kullanılmıştır.

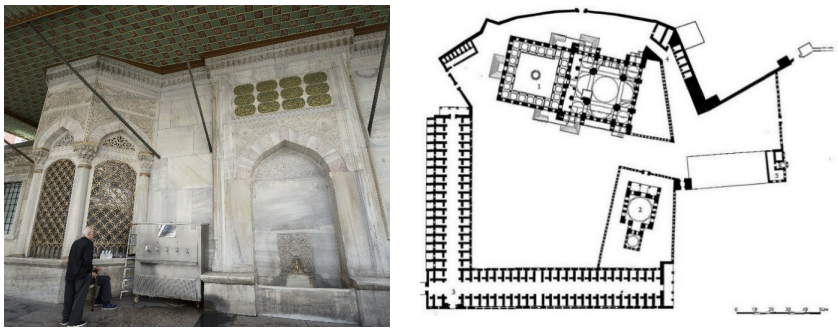
1 M. Hüsrev Subaşı, *Yazıya Giriş* (İstanbul: Dersaadet Yayın Evi, 1997).
2 Ali Rıza Özcan, *Hat ve Tezhip Sanatı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015).
3 Mustafa Uğur Derman, *Yeni Cami Çeşme ve Sebilinin Kitâbesi* (İstanbul: Meşk Yayıncılık, 2011).
4 *Mehmed Şevki Efendi'nin Sülüs- Nesih Hat Meşkleri* (İstanbul: İRCİCA Yayınları, 2010).
5 Affan Egemen, *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri* (İstanbul: Arıtan Yayın Evi, 1993), 3.
6 Süleyman Berk, *İstanbul'un 100 Hatttatı* (İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2012).
7 İzzet Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 4.

1.1. Yeni Cami Çeşme ve Sebili'nin Tarihçesi

Yeni Cami Külliyesi inşaatı 1597'de Valide Safiye Sultan'ın himayesinde Eminönü'nde başlamıştır. Bölge, yoğun Yahudi nüfusundan dolayı istimlâk edilip yapılaşmaya uygun hâle getirilmiştir. Mimar Davud Ağa temel atmış, vefatından sonra Dalgıç Ahmed Ağa devam etmiştir. Sultan III. Mehmed'in 1603'te ölümü ve Safiye Sultan'ın nüfuz kaybıyla inşaat, pencerelere kadar tamamlanıp yarım kalmış, Safiye Sultan'ın vefatından sonra terk edilmiştir.[8] Külliyenin en büyük sorunlarından biri 1660 İstanbul yangınıdır; bu yangın inşaatı durdurmuştur. 1902'de Mehpare Mağazası yangını sebili tahrip etmiş, çini kitâbe okunmaz hâle gelmiştir. Sonrasında Evkaf ve Âsâr-ı Atîka Müzeleri iş birliğiyle yapı özgün özelliklerine uygun şekilde restore edilmiştir.[9] Yeni Valide Camii ve külliyesinin inşası 1661'de Mimar Mustafa Ağa tarafından yeniden başlatılıp 1663-1664'te tamamlanmıştır. III. Ahmed döneminde külliyeye kütüphane eklenerek işlevsel ve kültürel bütünlük sağlanmıştır.[10]

Sebil, Osmanlı su mimarisinde form ve işlevin uyumunu yansıtan seçkin bir örnektir. Yarım altıgen planlı ve üç cepheli olarak tasarlanan yapı, köşe çeşmesiyle bütünleşmiştir. Dört mermer sütun sivri kemerlerle birbirine bağlanmış; aralarına dökme demir şebekeli üç pencere yerleştirilmiştir. Cephede renkli taşlı kemerler ve bezemeler bulunur. Sebil sağındaki çeşme, sivri kemerli niş içinde yer almakta ve geniş, düz bir saçakla örtülmektedir. Saçak altında süslemeli korniş bulunur. Yapının cephesi tamamen mermer kaplı olup çeşmenin arkasında su haznesi yer almaktadır.[11] Sol taraf dar olup üstte dairesel yuva, altta yalak bulunur. Sağ kısım ise sade olup mukarnaslı yuvarlak niş içinde ayna taşı yer alır.[12]

8 Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi* (İstanbul: YEM Yayınları, 2007), 370.
9 Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri, 27.*
10 Fatma Zehra Dumlupınar, *Yeni Vâlide Camii Çini Kitâbeleri Bezemeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 18.
11 Egemen, *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri,* 368.
12 Abdullah Kılıç, *İstanbul Eminönü Yeni Cami Külliyesi ve Hünkâr Kasrı* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Kültür ve Sanat Yayınları, 2022), 223.



Resim 1.1. Yeni Cami Çeşmesi ve Külliye Planı[13]

2. Yenilenen Çeşme Kitâbesi

Çini kitâbe, 1902'deki yangında tahrip olmuştur. Yenileme çalışmaları, 1846-1911 yılları arasında Evkaf Nazırlığı yapan Mehmet Ali Paşa'nın himayesinde başlatılmış ve sebilin kitâbesinin yeniden düzenlenmesine karar verilmiştir. Ancak yangın nedeniyle özgün metnin okunması güçleşmiştir. Bu süreçte, Mir'at-ı İstanbul yazarı Mehmed Raif Efendi, çeşme çevresindeki restorasyon çalışmalarını görüp arşivindeki metni yetkililere ulaştırmıştır. Metin, dönemin önde gelen hattatı Sâmi Efendi (1838-1912) tarafından celi sülüs ile 1325 (1907) yılında yeniden yazılmıştır. Bu tarihte sebilin tezyinatı baştan tasarlanarak mermer üzerine işlenmiş ve geniş saçak altında korunmuştur. Kitâbede, inşa yılı olan 1074 Hicri ile hattatın "ketebehû Sâmi" imzası ve yenileme tarihi 1907 yer almaktadır.[14] Bu durum İbnü'l Emin Mahmut Kemal İnal'ın, "Son Hattatlar" eserinde şu şekilde anlatılmaktadır: Yanmış bir kitâbenin bazı okunamayan kısımları hakkında kendisine danışıldığını belirten müellif, inşa tarihinin yanına Sâmi Efendi'nin imzasını koymasının, ileride bu dönemde de aynı isme sahip başka bir hattat olduğu şeklinde bir yanlış kanaate sebebiyet vereceğini ifade etmektedir. Bu sebeple, söz konusu imzanın altına tamir tarihinin eklenmesinin uygun olacağını düşündüğünü ve bunu Bâb-ı Âli'deki bazı devlet ricaline iletiğini belirtmiştir. Ancak "kim okur, kim dinler" anlamına gelen ifadeyle de bu uyarısının dikkate alınmadığını ima etmektedir.[15]

[13] Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, 374.
[14] Derman, *Yeni Camii Çeşme ve Sebili'nin Kitâbesi*, 11.
[15] İbn'ül Emin Mahmud Kemal İnal, Son Hattalar (İstanbul: Maarif Basım Evi, 1955), 357-358.



Resim 2.1. Yeni Câmii Sebili'nin Kitâbesi

Çeşme kitâbesi, altı beyit olup her satırda dört mısra ve üst üste sıralanmış üç satırdan oluşmaktadır. Mısralar birbirinden "den-dan" adı verilen dikey çizgilerle ayrılan çerçevelerle belirginleştirilmiştir. Kitâbenin zemini nefti yeşil renge boyanmış, yazılar ise altın varakla işlenmiştir. Ancak son zamanlarda yapılan yenileme çalışmaları sırasında, altıncı ve yedinci mısraların zeminlerinde bazı bozulmalar fark edilmiştir.[16] Hatice Turhan Valide Sultan Sebili'ndeki kitâbe, celî sülüs hattıyla yazılmış olup her biri yaklaşık 30x50 cm boyutlarında 12 satırlık kartuşlara yerleştirilmiştir. Kartuş çerçeveleri 1,2 cm genişliğinde altın varakla bezelidir. Kitâbenin toplam ölçüleri, çerçeve dâhil olmak üzere 93x220 cm'dir. Harfler, yüksek rölyef tekniğiyle kabartılmış; zemin derinliği 4–6 mm arasında ölçülmüştür.

Tablo 2.1. Kitabe metninin okunuş ve yazılışı[17]

Okunuşu	Yazılışı
Ümm-i pür cûdi Mehemmed Han kim	ام پرجود محمد خان كيم
Zâtidir âlemde zü'l-kadr-i celîl	ذاتيدر عالمده ذولقدر جليل
Fî sebîlillah, bünyâd eyledi	فى سبيل الله بنياد ايلدي
Rahi Hakta böyle bir âlî sebîl	راه حقده بويله برعلى سبيل
Teşnegân içün Cinan'dan muttasıl	تشنكان ايچون جنان دن متصل
Akdı ol mîzâba âb-ı Selsebil	اقدى اول ميزابه اب سلسبيل
Kimseye olmaz müyesser dünyede	گيمسه يه اولمز ميسردنيه ده
Böyle çeşme, böyle bir hayr-ı cemîl	بويله چشمه بويله خير جميل
Sa'yı meşkûr oluben, Hak Hazreti	سعيي مشكور اولوبن حق حضرتى

[16] Ali Rıza Özcan, *İstanbul'un Yüz Kitâbesi (*İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2011), 60.

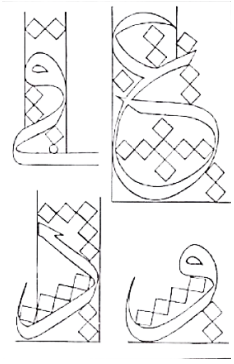
[17] Kubilay Arpacı, *İstanbul Mimarisinde Sanatkâr İmzaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 621-622.

Vire Ukbâ'da ecûrât-i cezîl.	ويره عقباده اجورات جزل
Ânın itmâmın görüp târih içün	انك اتمامن كوروب تاريخ ايچون
Dedi hâtif, "Kâne hayran fî sebîl"	ديدي هاتف كان خيرا في سبيل
1074 (1663)	1074

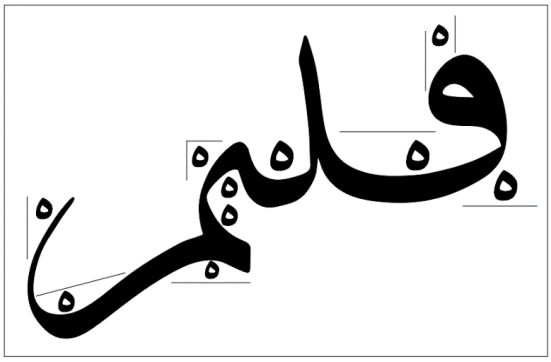
Bu kitâbe hem hat sanatı hem de klasik Osmanlı şiiri açısından önemli bir kültürel ve sanatsal belgedir. Özellikle "Selsebil", "fî sebîlillah", "hayr-ı cemîl", "ecûrât-i cezîl" gibi kavramlar, Osmanlı'nın hayır kurumları inşa ederken kullandığı dini ve estetik dilin tipik unsurlarıdır. Ayrıca tarih beyti olan son mısra hem edebî bir kapanış hem de dönemlendirme aracı olarak işlev görmektedir.

2.1. Yazıların Ölçülendirme Yöntemleri

Hüsn-i hat eğitiminde en önemli ölçülendirme yöntemi, kalemle çizilen noktadır. Bu yöntem, bütün yazı sitillerinde harflerin boyutunu, yüksekliğini, eğimini, iç-dış formlarını ve harfler arasındaki mesafeyi standartlaştırmak için kullanılır. Nokta, hattın geometrik düzenini kurmada anahtar bir unsur olarak kabul edilir.



Resim 2.2. Nokta ile Ölçülendirme[18]



Şekil 2.1. Cezm ile Ölçülendirme[19]

Hat sanatında temel ölçü birimi nokta olmakla birlikte, ince detaylandırmalar için yarım nokta ve "cezm" (noktanın dörtte biri) gibi daha küçük birimler de kullanılır. Yarım nokta, noktanın yetersiz kaldığı durumlarda tercih edilirken; cezm, kalemin vahşi ucu ile çizilen küçük dairesel işaret olarak, farklı boyutlarda (ufak, orta,

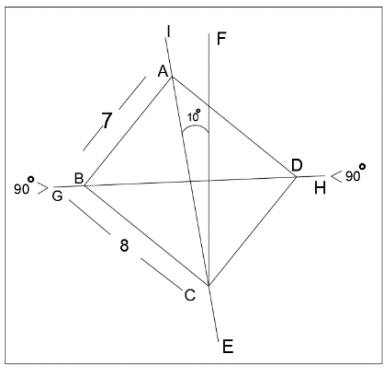
[18] İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Türkler'de Yazı Sanatı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 90.

[19] Mahmud Bedreddin Yazır, Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 288.

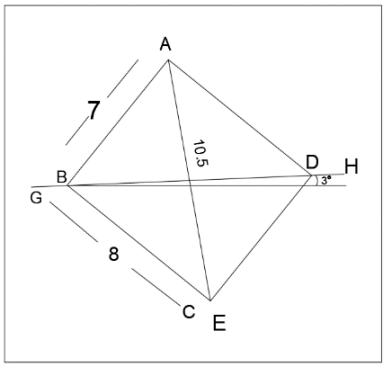
büyük) uygulanabilir. Orta cezm yarım noktayken büyük cezm tam nokta yerine geçerek, harflerin yapısına ve kalemin karakterine göre esnek ölçülendirme olanağı sağlar.[20]

2.2. Noktanın Anatomik Özellikleri

Hat sanatının temelini oluşturan "nokta" estetik ve matematiksel bir prensiple (ruhani hendese) biçimlendirilen yapı taşıdır. Tarihsel süreçte hattatlar, noktayı yalnızca teknik bir unsur olarak değil Kâbe'nin sembolik bir tezahürü şeklinde yorumlamış; bu yaklaşım, noktaya ontolojik bir derinlik kazandırmıştır. Hat sanatında Kâbe, kutsallığı ve merkezi konumuyla sanatsal üretimin ideal ölçülerine kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla nokta sanatsal disiplinin hem pratik hem de sembolik temelidir.[21] Celi sülüs yazı türünde nokta, satır çizgisine yaklaşık 45° eğimle yerleştirilen paralelkenar biçimindedir. Sâmi Efendi'ye göre nokta boyutu, kalem ağzı genişliğinin yaklaşık 1/7 fazlası olarak belirlenir; örneğin 7 mm kalem ağzı için nokta boyu 8 mm, köşegen uzunluğu ise 10.5 mm olarak hesaplanır. "Yarım nokta" ise bu köşegenin yarısına eşittir. Noktanın şekli, kalemin kesimi nedeniyle tam dikdörtgen olmayıp; alt ve üst açıları 90°'den dar, yan açıları ise 90°'den geniştir. Bu özellik, noktayı geometrik bir paralelkenar haline getirerek celi sülüsün karakteristik oranlarını yansıtır.



Şekil 2.2. Noktanın Kullanımı



Şekil 2.3. Noktanın Kullanımı

[20] Yazır, *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 287.
[21] Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Âleminde Kalem Güzeli*, 287-387.

Şekil 2.2'de görüldüğü üzere, celi sülüs yazısında nokta, 7 birim kısa kenar (A-B) ve 8 birim uzun kenar (C-D) ile tanımlanan paralelkenar formundadır. Noktanın satır çizgisine göre 10°'lik sola meyli olmakla birlikte bu açı değeri aynı zamanda "elif" ve "lam" gibi temel harflerin satırdaki duruş açısını da belirlemektedir. Şekil 2.3'te "B" ve "D" noktalarını birleştiren çizginin oluşturduğu açı 3°'dir. Ayrıca harfler birleştiğinde satır çizgisinin altına doğru hafif bir eğim görülür; bu eğim, "B" ve "D" noktalarından geçen doğrunun eğimine eş değerdir. 7 birim genişliğindeki kalemle çizilen bir sülüs noktasının köşegen uzunluğu ise yaklaşık 10.5 noktadır.[22]

2.3. Altın Oran ve Özellikleri

Altın oran, matematikte temel bir prensip olarak, daha büyük olan sayının daha küçük sayıya bölünmesi sonucunda yaklaşık olarak 1,618 değerini vermesiyle tanımlanır.[23] Altın oran (Phi, φ), yaklaşık 1.618 sayısal değeriyle ifade edilen matematiksel bir orandır ve doğada, matematikte uzun süredir varlığı bilinmektedir. İlk olarak M.Ö. 300 civarında Öklid tarafından tanımlanan bu oran, bir doğru parçasının belirli bir noktadan sonuçta eşit bölünmesini ifade eder. Altın oran, tarih boyunca özellikle Rönesans dönemi sanatçıları ve mimarları tarafından estetik mükemmelliğin temel ölçüsü olarak benimsenmiş; mimari yapılarda, resim ve heykel kompozisyonlarında yaygın şekilde kullanılmıştır. Parthenon Tapınağı, Mısır Piramitleri ve Neptün Tapınağı, altın oranın uygulandığı en bilinen örnekler arasında yer almaktadır.[24]

2.3.1. Altın Dikdörtgen ve Altın Spiral

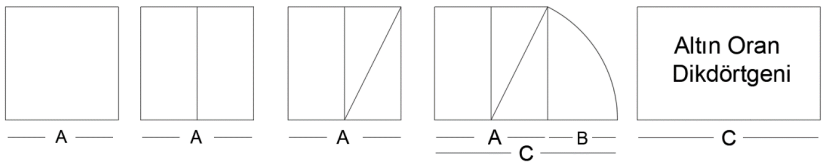
"Altın oran" geometride çeşitli formlara dönüştürülerek sanat ve mimaride kullanılmıştır. Bu türevler arasında altın dikdörtgen, altın spiral, altın üçgen ve altın çokgenler öne çıkar. Özellikle altın dikdörtgen ve altın spiral, sanatçılar ve mimarlar tarafından oldukça fazla bir şekilde kullanılmıştır.

---

22 Mustafa Uğur Derman, *Ömrümün Bereketi 2 (*İstanbul: Kubbealtı Neşriyat Yayınları, 2019), 52.

23 Kadir Yılmaz, *Türk Hat Sanatında Kompozisyon Kurgusu ve Geometrik Altyapı* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 103.

24 Elif Gürsoy, "Cami Tip Projelerinde Ölçü-Oran İlişkisi"*, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 118/232 (2018), 213.



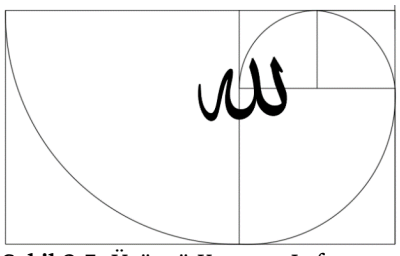
Şekil 2.4. Altın Oran Dikdörtgeni

Altın dikdörtgenin geometrik inşası, bir karenin yatay eksende ikiye bölünmesi ve orta noktasından bir köşeye çizilen doğrunun yarıçap olarak kullanıldığı bir daire yayıyla genişletilmesiyle gerçekleşir; bu yayın karenin taban uzantısını kestiği nokta, uzun kenarı belirlerken karenin kenarı kısa kenarı oluşturur. Bu yöntemin önemli özelliği, elde edilen altın dikdörtgen içinde yeni bir kare tanımlanarak işlemin sonsuza kadar tekrarlanabilmesi ve her adımda altın oranın korunduğu iç içe geçmiş bir dikdörtgenler dizisi oluşturmasıdır.[25]

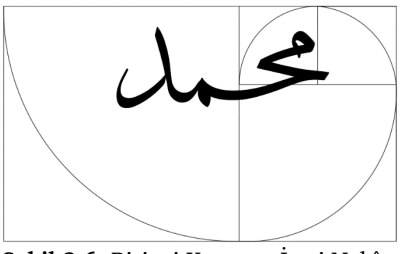
2.3.2. Hüsn-i Hat'ta Altın Oran

Hat sanatında celi sülüs uygulamaları ve harf analizleri, büyük-küçük ölçülerin oranlanmasında yaklaşık 1,618 değerindeki altın oranın estetik uyumunu barındırır. Bu oransal yapı, sanatkârın eğitiminden kaynaklanan sezgisel bir yaklaşımla veya bilinçli tasarım prensibiyle ortaya çıkar. Sülüs yazının temel denge sistemi, üçte birlik orana dayanır. Ayrıca hareke kalınlıklarının kalem ölçüsünün üçte biri oranında yazılması, bu yazı türünün karakteristik özelliklerinden biridir.[26] Hattat Sâmi Efendi'nin Yeni Cami Sebili kitâbesi, altın oranın hat sanatındaki uygulanışını gösteren önemli bir örnektir. Kitâbedeki kartuşlar yaklaşık 30x50 cm boyutlarıyla altın dikdörtgene yakın bir geometrik uyum sergiler. Kompozisyonda, "Allah" lafzı ve İsm-i Nebî gibi kritik kelimeler, altın spiralin geometrik düzenine uygun şekilde konumlandırılarak görsel denge sağlanmıştır. Bu tasarım, sanatkârın hem geleneksel kurallara hakimiyetini hem de matematiksel estetik bilincini yansıtır.

[25] Kadir Yılmaz, *Türk Hat Sanatında Kompozisyon Kurgusu ve Geometrik Altyapı,* 104.
[26] Kadir Yılmaz, *Türk Hat Sanatında Kompozisyon Kurgusu ve Geometrik Altyapı,* 104.



Şekil 2.5. Üçüncü Kartuşta Lafzı Celâl Konumlandırılması



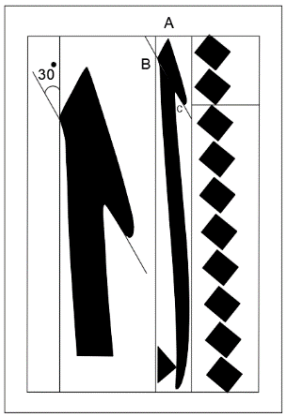
Şekil 2.6. Birinci Kartuşta İsmi Nebî Konumlandırılması

2.4. Birinci Kartuş Harflerinin Anatomisi

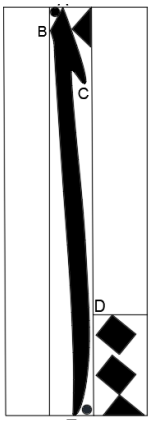


Resim 2.3. Yenicâmi Sebili Kitâbesi Birinci Mısra[27]

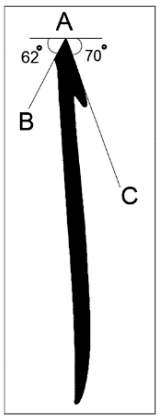
[27] Topkapı Sarayı Müzesi GY-4.



Şekil 2.7. "Elif" Ölçülendirmesi



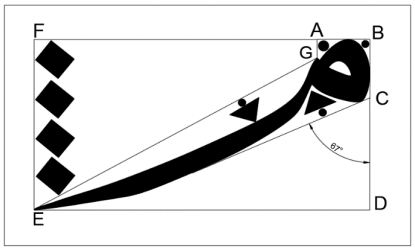
Şekil 2.8. "Elif" Ölçülendirmesi



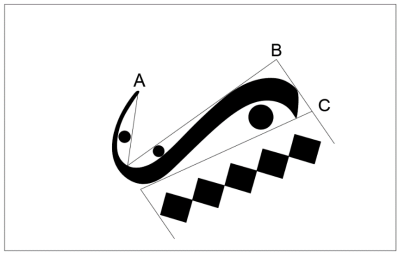
Şekil 2.9. "Elif" Ölçülendirmesi

Celî sülüs yazısında, hattatlar "elif" harfinin boyutunda diğer harflere göre daha fazla inisiyatif kullanabilmektedir. Özellikle satır yazıları ve girift kompozisyonlarda harfin uzunluğu değişmekte, bu durum zülfenin boyunu da etkilemektedir. Görsel olarak dik konumda algılansa da metin başlangıcında kullanılan "elif" harfi yapılan ölçümlerde yaklaşık 5° sola meyilli yazılmaktadır. Meşklerde genellikle sekiz nokta civarında gösterilen "elif" harfi, Şekil 2.7'de Sâmi Efendi tarafından istif gereği on nokta olarak yazılmıştır. Bu tercih, istifin alt-üst sınırlarının dengelenmesine yöneliktir. Kitâbede yer alan on dokuz "elif" harfinin boyları istife bağlı olarak değişmiş, buna bağlı olarak zülfe boylarında da çeyrek nokta kadar farklılık gözlemlenmiştir. Standart sülüs yazıda zülfe boyu 1,5 nokta, celî sülüste ise 2 nokta olarak uygulanır. Zülfenin başlangıç (ünsî) noktasından satıra indirilen dikey çizginin, harfin sol kenarına uzaklığı yarım nokta olarak ölçülmüştür. Aynı başlangıç noktasından zülfenin bitimine (B-C) çizilen doğru, sütun eksenine 30° açıyla yerleştirilmiştir. Şekil 2.8'de, zülfenin arka kısmından (D) teğet geçen ve satıra yönelen çizgi alt kısımda (E) bir cezm derinlik oluşturmuştur. Zülfe alt mesafesi yarım nokta, ünsî ve vehşî arası mesafe ise bir cezm kadardır. Şekil 2.9'da zülfenin vahşî kısmından bitiş noktasına (A–C) çizilen doğrunun açısı 70°, ünsî kısmına (A–B) çizilen doğrunun açısı ise 62° olarak tespit edilmiştir.[28]

[28] Gökşen, Muharrem. *Yeni Cami Çeşme Yazılarının Anatomik Açıdan Değerlendirilmesi ve Mustafa Râkım Üslubuyla Mukayesesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 81-82.

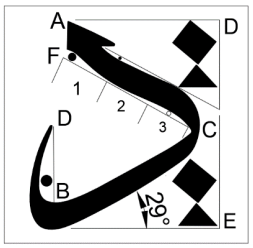


Şekil 2.10. "Mim" Ölçülendirmesi

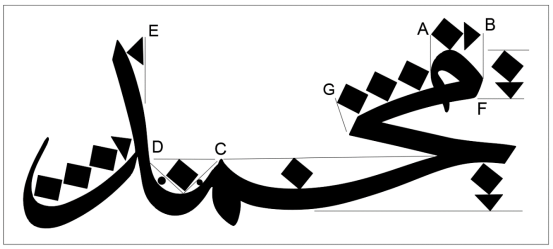


Şekil 2.11. "Ra" Ölçülendirmesi

Şekil 2.10'da yer alan "mim" harfi, belirli oranlara dayalı olarak yazılmıştır. Harfin yüksekliği (F–E) dört nokta olarak belirlenmiştir. Kuyruğun başlangıcından sonuna kadar olan uzunluk (A–E) ile kuyruğun birleşim noktasında oluşan derinlik (C–E), yarım nokta ve cezm ölçüsünde kabul edilmektedir. Ayrıca "mim" harfinin kenarlarından dikey olarak inen çizgiler arasında kalan boşluk, cezm genişliğiyle orantılıdır. Kuyruk yatay eksene göre 67° açı yapacak şekilde konumlandırılmıştır. Şekil 2.11'de yer alan Mürsel üslupla yazılmış "ra" harfi, başlangıç noktasından harfin sonuna kadar olan uzunluğu itibariyle beş nokta ölçüsündedir. Harfin başlangıcında, kalemin ünsî kısmının satıra temas ettiği noktada oluşan derinlik (C-D) ise bir nokta olarak ölçülmüştür.



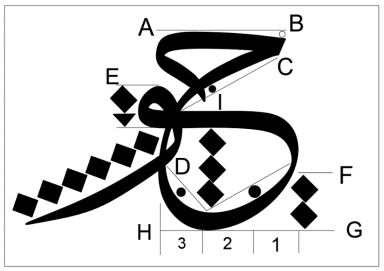
Şekil 2.12. "Dâl" Ölçülendirmesi



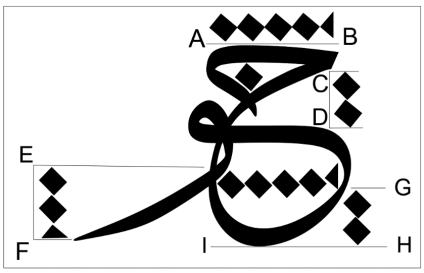
Şekil 2.13. İsmi Nebî Ölçülendirmesi

Şekil 2.12'de yer alan "dâl" harfi, iki noktadan oluşmaktadır. Harfin (A–C) ve (C–B) kollarının yüksekliği bir buçuk nokta olarak ölçülmüştür. Harfin bitiş noktasından düşey doğrultuda çizilen dik doğru (D-B) boyunca oluşan mesafe ise bir cezm kadardır. Zülfeden itibaren, birinci kolda (A-C) yer alan "s" formundaki hareket, altın oran prensibine uygun biçimde üçte bir oranında bir dönüş sergilemektedir. Bu kıvrımların üst ve alt kısmında oluşan boşluklar, kalemin vahşi kısmıyla çizilebilecek büyüklükte, ufak birer cezm

genişliğindedir. Ayrıca “dal” harfinin satır üzerindeki eğimi yatay eksene göre 29°’dir. Şekil 2.13 ‘te yer alan İsm-i Nebî’deki “mim” harfinin baş kısmı, genişlik (A-B) ve yükseklik (B-F) açısından bir buçuk nokta ölçüsündedir. “Mim” harfinin başından “ha” harfi arası (A–G) üç nokta olarak tespit edilmiştir. “Ha” harfinin düşey yüksekliği ise bir buçuk noktadır. Ayrıca “ha” harfine ait keşidenin derinliği bir nokta kadardır. İkinci “mim” harfinden “dal” harfine geçişte oluşan çanak formunun yüksekliği bir nokta olup bu çanağın sağ ve sol tarafında meydana gelen boşluklar cezm miktarıdır. “Dal” harfi sola doğru yarım nokta eğim göstermekte ve çanak kısmı üç buçuk nokta genişliğindedir.

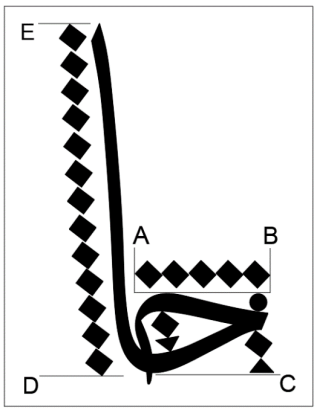


Şekil 2.14. “Ha” ve “Vav” ölçülendirmesi

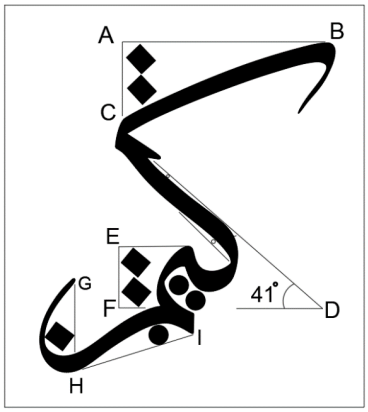


Şekil 2.15. “Ha” ve “Vav” ölçülendirmesi

Şekil 2.14’te yer alan “ha” harfi, (A-B) doğrultusunda satıra paralel bir seyir izliyor gibi gözükse de kalemin hareket yönü ile satır arasında cezm genişliğinde bir mesafe bulunmaktadır. Harfin çanak kısmının yüksekliği üç nokta olup çanağın sağ ve sol kenarlarından satıra değen noktalara çizilen doğrulan arasında kalan boşluklar da cezm miktarındadır. Ayrıca “ha” harfinin çanak formundaki dönüş hareketi, altın oran prensiplerine uygundur. Aynı şekilde, yer alan “vav” harfinin baş kısmı bir buçuk nokta yüksekliğinde, kuyruğu ise altı nokta uzunluğundadır. Şekil 2.15’te gösterilen “ha” harfinin genişliği (A–B) dört buçuk nokta, göz açıklığı ise bir nokta olarak ölçülmüştür. Ayrıca “ha” harfi başı ile çanağı arasındaki düşey mesafe (C–D) ve çanağın yüksekliği (G–H) ikişer nokta olarak belirlenmiştir. Çanağın yatay genişliği ise dört buçuk nokta olarak tespit edilmiştir. Benzer şekilde, “vav” harfinin kuyruğu (E–F) iki buçuk nokta olarak ölçülmüştür.



Şekil 2.16. "Ha" ve "Elif" ölçülendirmesi



Şekil 2.17. "Kef" ve "Mim" ölçülendirmesi

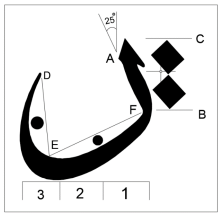
Şekil 2.16'da yer alan "ha" harfinin genişliği (A-B) tam olarak beş nokta, iç boşluğu ise beş nokta olarak ölçülmüştür. Harfin satıra olan yüksekliği bir buçuk nokta olarak belirlenmiştir. Satıra paralel şekilde gerçekleştirilen kalem hareketiyle oluşan ilk boşluk (A-B) ise yaklaşık bir nokta genişliğindedir. Şekil 2.17'de yer alan "kef" harfinde, serenin yüksekliği (A-C) iki nokta olarak ölçülmüştür. Benzer şekilde, "mim" harfinin düşeyi (E-F) ile ağızdaki açıklık da iki nokta olarak belirlenmiştir. Çene bölümünden kuyruğun satıra temas ettiği noktaya kadar çizilen doğrultunun (H-I) oluşturduğu derinlik yaklaşık bir nokta kadardır. Bunun yanı sıra, kuyruğun sonlandığı noktadan satıra inen dik çizginin tanımladığı yatay mesafe bir nokta olarak saptanmıştır. Zülfeden başlayan "kef" harfinin satıra göre oluşturduğu eğim açısı ise 41°'dir. İstif, iki katlı bir düzenlemeyle kurgulanmış olup kompozisyon "elif" harfiyle başlamış; İsm-i Nebî ise istifin üst bölümüne vurgulu biçimde yerleştirilmiştir.

1250| db

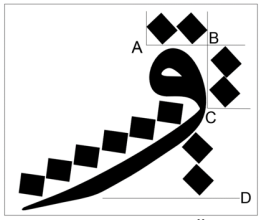
2.8. İkinci Kartuş Harflerinin Anatomisi



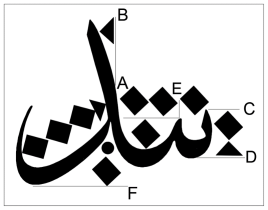
Resim 2.4. Yenicami Sebili Kitâbesi İkinci Mısra[29]



Şekil 2.18. "Ra" Ölçülendirmesi



Şekil 2.19. "Vav" Ölçülendirmesi



Şekil 2.20. "Te", "Ye" Ölçülendirmesi

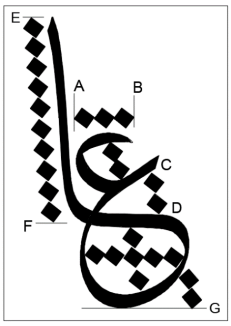
Şekil 2.18'te yer alan anlazide, zülfenin vahşi kısmından çanağın başlangıç noktasına (A-F) doğru gerçekleşen hareketin sütun düzlemindeki eğim açısı 25° olarak tespit edilmiştir. Bu hareketin düşey eksendeki yüksekliği ise (B-C) noktaları arasında tanımlanmış olup iki birimlik mesafeyi kapsamaktadır. Çanağın dönüş hareketi, altın oran prensiplerine uygun biçimde gerçekleştirilmiştir. Şekil 2.19'de yer alan analizde, "vav" harfi mürsel olarak yazılmış, harfin baş kısmı yatayda (A-B) doğrultusunda iki birimlik bir genişliğe sahiptir. Bu bölümün düşey eksende ölçülen yüksekliği ise (B-C) noktaları arasında tanımlanmış olup iki birim olarak belirlenmiştir. Harfin kuyruğu altı nokta olup bu bölümün yüksekliği (C-D) istikametinde iki noktadır. Şekil 2.20'de yer alan analizde, baştaki "te" harfinin düşey eksendeki yüksekliği (C-D) istikametinde bir buçuk nokta olarak ölçülmüştür. Bu harfin oluşturduğu ilk çentiğin yatay eksendeki genişliği (E-C) doğrultusunda bir nokta olarak belirlenmiştir. Devamında yer alan "dal" harfinin sola doğru eğimi

[29] TSM, GY-4.

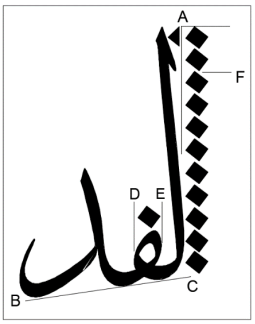
yarım nokta olarak ifade edilmekte olup çanağın genişliği üç buçuk nokta, yüksekliği ise bir nokta ve cezm kadardır.



Şekil 2.21. "Lam", "Mim", "Dal" Ölçülendirilmesi

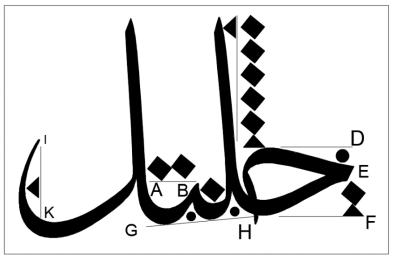


Şekil 2.22. "Ayın", "Elif" Ölçülendirilmesi

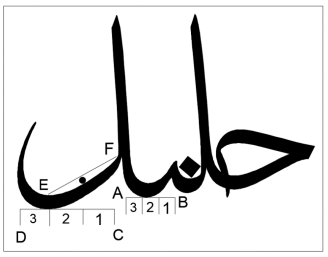


Şekil 2.23. "Lam", "Kaf" "Dal" Ölçülendirmesi

Şekil 2.21'de yer alan görselde "lam" harfinin dikey uzunluğu on nokta olarak ölçülmüştür. "Mim" harfinin baş kısmının dikey yüksekliği bir buçuk nokta iken, bitişindeki "dal" harfiyle arasındaki yatay mesafe iki nokta olarak tespit edilmiştir. Ayrıca "dal" harfinin çanak kısmının dikey yüksekliği bir nokta olup bu ölçü aynı zamanda bir cezm miktarına karşılık gelmektedir. Şekil 2.22'deki küplü "ayın" örneği görülmektedir. "Ayın" harfinin oransal analizinde, kaş kısmının yatay genişliği (A-B) üç nokta olarak tespit edilmiştir. Ağız kısmının dikey yüksekliği iki nokta ölçüsündedir. Harfin çene ve çanak bölümleri arasındaki dikey mesafe (C-D) iki nokta olarak belirlenmiştir. Çanağın yatay genişliği beş nokta, dikey yüksekliği üç nokta ve satır çizgisi üzerindeki yüksekliği ise iki nokta olarak ölçülmüştür. Ayrıca "ayın" harfinin çekeri konumunda bulunan "elif" harfinin dikey uzunluğu on nokta olarak saptanmıştır. Şekil 2.23'te yer alan "lam" harfi incelendiğinde, dikey uzunluğu (A-C) on bir nokta olarak ölçülmüştür. Zülfe kısmının uzunluğu (A-F) ise iki nokta olarak belirlenmiştir. Kompozisyonun ortasında bulunan "kaf" harfinin baş kısmının yatay genişliği (D-E) nokta olarak ölçülmüştür.



Şekil 2.24. "Cim", "Lam", "Ye", "Lam" Ölçülendirmesi

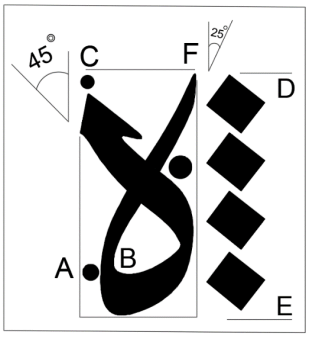


Şekil 2.25. "Cim", "Lam", "Ye", "Lam" Ölçülendirmesi

Şekil 2.24'te yer alan "cim" harfinin dikey yüksekliği (C-E), bir cezm miktarına eşit olarak belirlenmiş olup satır çizgisindeki yüksekliği (E-F) bir buçuk nokta olarak ölçülmüştür. İlk "lam" harfinin "cim" harfine kadar olan dikey uzunluğu beş buçuk nokta olup sola doğru yarım nokta eğim göstermektedir. "Lam" harfinden sonra gelen birinci çentiğin yatay genişliği bir nokta, ikinci çentiğin yatay genişliği (A-B) ise iki nokta olarak tespit edilmiştir. Ayrıca "lam" harfinin bitim noktasından satır çizgisine indirilen dik doğrunun oluşturduğu yatay genişlik (I-K) yarım nokta olarak ölçülmüştür. Şekil 2.25'te yer alan "Celîl" kelimesinin yazımında, "ya" harfinin satıra temas ettiği başlangıç ve bitiş noktaları ikinci "lam" harfinin çanağının dönüş noktasının altın oran prensibine uygun bir ilişki sergilediği belirlenmiştir. Ayrıca "lam" çanağının başlangıç noktasından çanağın satır çizgisine değdiği noktaya çizilen doğrunun oluşturduğu dikey derinliğin bir nokta olduğu belirlenmiştir.



Şekil 2.26. "He" Ölçülendirmesi



Şekil 2.27. "He" Ölçülendirmesi

Şekil 2.26'da gerçekleştirilen "he" harfi analizinde, harfin yatay genişliğinin (A–E) iki nokta olduğu belirlenmiştir. Zülfe ile harfin bitiş noktası arasındaki dikey boşluk ile harfin göz kısmının çapı ise

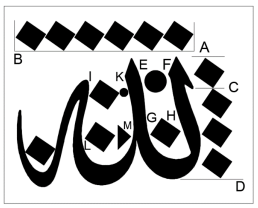
bir nokta ölçüsündedir. Zülfenin başlangıç noktasından aşağıya doğru çizilen dikey doğru (C–D) harfin gövdesinde yarım nokta derinlik oluşturduğu tespit edilmiştir. Ayrıca harfin genel dikey eğiliminin bir cezm miktarına karşılık geldiği saptanmıştır. Şekil 2.27'deki "he" harfinin satır çizgisine olan toplam dikey yüksekliği (D-E) dört nokta olarak belirlenmiştir. Zülfe kısmının başlangıcından itibarım satır yönünde uzanan harfin birinci kolunun dikey eksenle yaptığı açı 45°'dir. Harfin ikinci kolunun bitiş noktasından satır çizgisine indirilen dik doğrunun oluşturduğu dikey derinlik ile zülfe başlangıcı ve ikinci kolun bitişi noktası arasındaki dikey mesafe farkı (F-C) cezm miktarıdır. İkinci kartuşta yer alan toplam yedi adet boyuna harf, kompozisyonun simetrik dengesi gözetilerek düzenlenmiştir; bu harflerin üçü istifin sağ, dördü ise sol tarafına yerleştirilmiştir. "Zâtıdır" ve "celîl" kelimeleri ise istifin üst bölümünde konumlandırılarak görsel ağırlık merkezini oluşturmuştur.

2.9. Üçüncü Kartuş Harflerinin Anatomisi

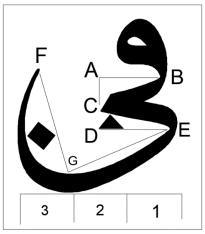


Resim 2.5. Yenicami Sebili Kitâbesi Üçüncü Mısra[30]

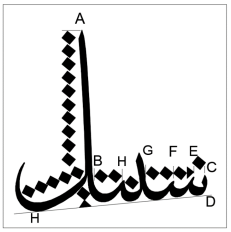
[30] TSM, GY-4.



Şekil 2.28. "Lafz-I Celâl" Ölçülendirmesi

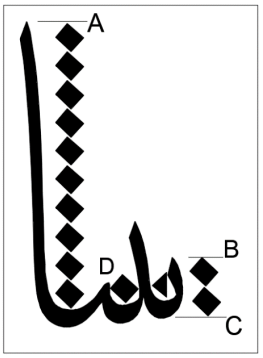


Şekil 2.29. "Fe" ve "Ya" Ölçülendirmesi

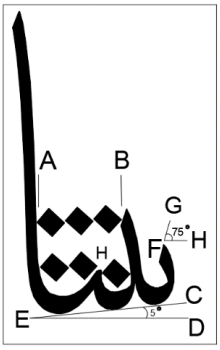


Şekil 2.30. "Sin" "Be", "Ya", "Lam" Ölçülendirmesi

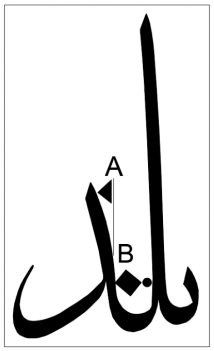
Şekil 2.28'de analiz edilen Lafza-i Celâl yazımında, zülfenin sağ (A) ve sol (B) uçlarından satır çizgisine indirilen dikey mesafeler (A-C, B-D) yarım nokta; ikinci "lam" (E-F) ve "he" (G-H) harflerinin alt uçlarından çizilen dikey doğrular bir cezm miktarındadır. Ayrıca "he" harfinin kollarının satır çizgisine temas noktalarından (K, L) aşağıya çizilen dikeyler (K-I, L-I) de cezm yüksekliğindedir. Şekil 2.29'da incelenen "ya" harfinde, çanak dönüşünün satıra temas noktası altın oranla uyumludur. Harfin başlangıcındaki kalem hareketi (C-D) yarım nokta derinlik oluştururken, çanağın bitiminden satıra çizilen yatay doğruda (F-G) genişlik bir nokta olarak ölçülmüştür. Şekil 2.30'da analiz edilen "sin" harfinin birinci, ikinci ve üçüncü dişlerinin yatay genişlikleri sırasıyla bir, bir buçuk ve iki noktadır. "Be" harfinin çanağı (G-H) bir nokta; "ya" harfininki (B-H) iki nokta genişliğindedir. "Lam" harfinin dikey yüksekliği (A-B) on nokta; çanağının yatay genişliği beş, düşeyi bir buçuk noktadır.



Şekil 2.31."Be", "Nun", "Ya" Ölçülendirmesi



Şekil 2.32. "Be", "Nun", "Ya" Ölçülendirmesi



Şekil 2.33. "Ya", "Lam", "Dal" Ölçülendirmesi

Şekil 2.31'de "be" harfi incelendiğinde, birinci çentiğin başlangıç noktasından satır çizgisine olan dikey yüksekliğin (B-C) iki nok-

ta olduğu belirlenmiştir. Aynı “be” harfinin bitiş noktasından sonra gelen “nun” harfinin gövdesine olan yatay mesafenin yarım nokta olduğu tespit edilmiştir. “Nun” harfinin genişliği bir nokta ölçülürken, kompozisyonda yer alan “ya” harfinin dikey yüksekliğinin on nokta olduğu tespit edilmiştir. Şekil 2.32’de yer alan “be” harfinin başlangıç kalem hareketinin (F-G) satır çizgisiyle oluşturduğu açı 75° olarak belirlenmiştir. “Nun” harfinin en üst noktasıyla “ya” harfinin “elif çekeri” olarak adlandırılan uzantısının en üst noktası arasındaki dikey mesafe (A-B) üç nokta olarak ölçülmüştür. Ayrıca “ya” harfinin genişliği (A-H) iki nokta olarak tespit edilmiştir. Oluşan kelimenin satır üzerindeki genel eğimi ise 5° olarak hesaplanmıştır. Şekil 2.33’te “lam” harfinden “dal” harfine geçişte bir nokta ve cezm kadar “dal” harfinin sol tarafa olan eğimi yarım noktadır.



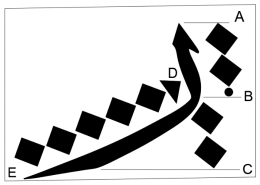
Şekil 2.34. “Ya” Ölçülendirmesi

Şekil 2.34’te incelenen “ya” harfinde tırnak kısmından keşîdeye kadar (A-B) dört buçuk noktadır. Harfin oluşturduğu derinlikle tırnağın iç kısmı cezm genişliğinde kabul edilmiştir. Ayrıca tırnakla keşîde arası (C-D) iki nokta olarak belirlenmiştir. Üçüncü satırda “ye” harfi, yâ-i ma‘kûs olarak istifi iki simetrik parçaya ayırmış; Allah Lafzı ise istifin üst bölümüne vurgu yapacak şekilde konumlandırılmıştır.

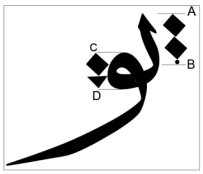
2.10. Dördüncü Kartuş Harflerinin Anatomisi



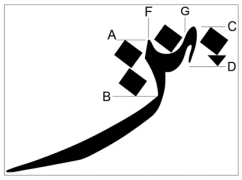
Resim 2.6. Yenicami Sebili Kitâbesi Dördüncü Mısra[31]



Şekil 2.35. "Ra" Ölçülendirilmesi



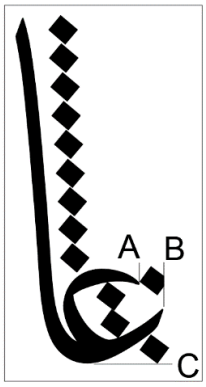
Şekil 2.36. "Be", "Vav" Ölçülendirilmesi



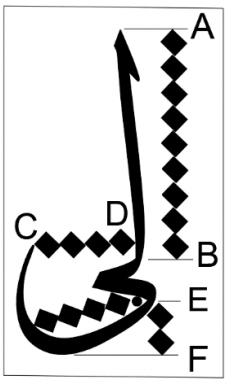
Şekil 2.37. "Be", "Vav" Ölçülendirilmesi

Şekil 2.35'te incelenen "ra" harfinde, zülfe başlangıcından kuyruğun başladığı noktaya kadar olan dikey mesafe (A-B), iki nokta ve bir cezm genişliğinde ölçülmüştür. Kuyruk bölümünün dikey yüksekliği (B-C) iki nokta, yatay doğrultudaki uzunluğu (D-E) dört buçuk nokta olarak tespit edilmiştir. Şekil 2.36'da yer alan "be" harfinin dikey yüksekliği (A-B), iki nokta ve bir cezm; aynı kompozisyon içinde bulunan "vav" harfinin dikey yüksekliği ise (C–D) bir buçuk nokta olarak ölçülmüştür. Şekil 2.37'de analiz edilen diğer bir "be" harfinde, yatay açıklık (F-G) bir nokta, tırnak kısmının yüksekliği (C-D) bir buçuk nokta olarak belirlenmiştir. Ayrıca, "ra" harfinin satır yönündeki yüksekliği (A-B) iki nokta olarak kaydedilmiştir.

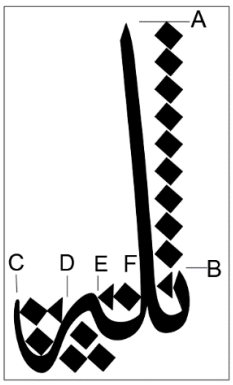
[31] TSM, GY-4.



Şekil 2.38. "Ayın" ve "Elif" Ölçülendirilmesi

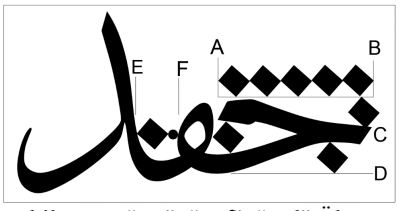


Şekil 2.39. "Ayın" ve "Elif" Ölçülendirilmesi

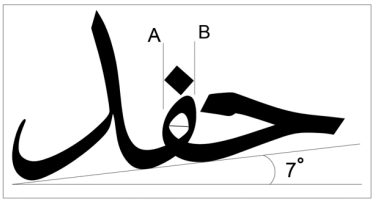


Şekil 2.40. "Ya", "Lam" Ve "He" Ölçülendirilmesi

Şekil 2.38'de analiz edilen "ayın" harfinde, kaş kısmıyla çene arasındaki mesafe (A-B) yaklaşık bir nokta olarak ölçülmüştür. Harfin ağız kısmının yüksekliği iki nokta, çenenin satır çizgisine olan yüksekliği ise bir noktadır. "Ayın" harfinin çekeri konumunda bulunan "elif" harfinin dikey yüksekliği dokuz nokta olarak belirlenmiştir. Şekil 2.39'da yer alan "lam" harfinin, "ya" harfinin başlangıç noktasından itibaren olan yüksekliği (A-B) dokuz nokta olarak saptanmıştır. "Lam" harfinin gövdesiyle "ya" harfi çanağının bitiş noktası arasındaki mesafe (C-D) dört nokta; "ya" çanağının yatay genişliği ise dört nokta ve bir cezm, dikey yüksekliği ise (E-F) iki nokta olarak ölçülmüştür. Şekil 2.40'ta yer alan "ya" harfinin oluşturduğu ilk çentiğin yatay genişliği yarım nokta olarak tespit edilmiştir. Aynı şekilde, "lam" harfinin dikey uzunluğu (A-B) dokuz nokta; "lam" harfinden "he" harfine geçişteki boşluk (E-F) bir buçuk noktadır. "He" harfinin bitiş noktasıyla gövdesi arasındaki mesafe (C-D) bir buçuk nokta, harfin genel yüksekliği ise iki nokta olarak ölçülmüştür. "He" harfiyle satır arasında oluşan boşluk ise üç nokta olarak saptanmıştır.



Şekil 2.41. "Ha", "Kaf", "Dal" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.42. "Ha", "Kaf" ve "Dal" Ölçülendirilmesi

Şekil 2.41'de analiz edilen "ha" harfinin yatay genişliği (A-B) beş nokta olarak ölçülmüştür. Zülfe kısmının başlangıcından itibaren ilk kalem hareketinin oluşturduğu yükseklik (B-C) ile harfin satır çizgisi üzerindeki yüksekliği (C-D) birer nokta olarak belirlenmiştir. "Ha" harfinden "kaf" harfine geçişteki yatay boşluk bir nokta, "kaf" harfinden "dal" harfine geçişteki genişlik (E-F) ise bir nokta ve bir cezm miktarındadır. Şekil 2.42'de incelenen "kaf" harfinin baş kısmının yatay genişliği (A-B) bir nokta olarak ölçülmüştür. Harfin göz kısmının genişliği ise kalem ağzı miktarına eşittir. Kompozisyonun genelinde kelimenin satır çizgisiyle yaptığı açısal değer 7° olarak tespit edilmiştir. Dördüncü satırda "Hak" lafzı istifin üst bölümüne yerleştirilmiş; "vav" ve "ra" harfleri ise kompozisyon bütünlüğünü ve görsel uyumu sağlamak amacıyla mürsel formda yazılmıştır.

2.11. Beşinci Kartuş Harflerinin Anatomisi

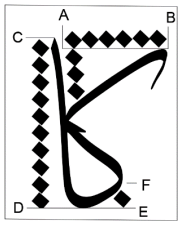


Resim 2.7. Yenicami Sebili Kitâbesi Beşinci Mısra[32]

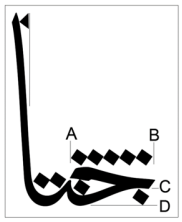
[32] TSM, GY-4.



Şekil 2.43. "Nun" Nokta Ölçülendirilmesi

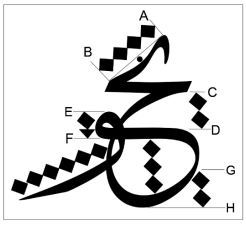


Şekil 2.44. "Nun" Nokta Ölçülendirilmesi

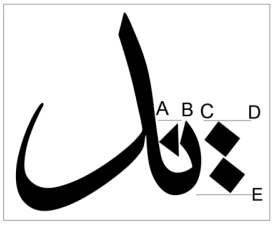


Şekil 2.45. "Cim", "Nun" "Elif" Ölçülendirilmesi

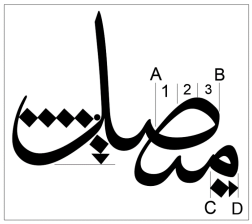
Şekil 2.43'te analiz edilen "nun" harfinde, zülfe kısmından itibaren satır yönünde ilerleyen "s" şeklindeki hareket (A-B) iki buçuk nokta olarak ölçülmüştür. Çanağın başlangıç hizasından satır çizgisine değdiği noktaya olan dikey yüksekliğin bir nokta ve bir cezm miktarında olduğu tespit edilmiştir. Çanağın yatay genişliği dört nokta, dikey yüksekliği ise (B-C) yaklaşık iki nokta olarak saptanmıştır. Şekil 2.44'te "kef" harfinin "boru kef" olarak isimlendirilen yatay formu tercih edilmemiş, istife uygun olarak "serenli" şekli yazılmışıtır. Aynı harfin satır çizgisi üzerindeki dikey yüksekliği (E-F) bir nokta olarak belirlenmiştir. "Kef" harfinin çekeri işlevindeki "elif" harfinin dikey yüksekliği (C-D) ise on noktadır. Şekil 2.45'te "cim" harfi analiz edildiğinde, harfin yatay genişliği (A-B) beş nokta, satır çizgisi üzerindeki yüksekliği (C-D) bir nokta, derinlik ise bir noktadır. Kompozisyonda yer alan "nun" harfini oluşturan çentiğin yüksekliği iki nokta; bu harfin çekeri durumundaki "elif" harfinin sola doğru yaptığı meyil ise yarım nokta olarak belirlenmiştir.



Şekil 2.46."Ya-Cim-Vav" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.47. "Nun-Dâl-Vav" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.48. "Mim-Te-Sad-Lam" Ölçülendirilmesi

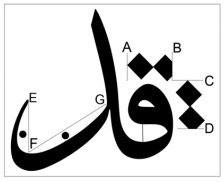
Şekil 2.46'daki "ya" harfi analizinde, tırnak işaretinden sonra satır yönünde sola doğru gerçekleştirilen (A-B) uzunluğu dört noktadır. Bu hareketin oluşturduğu dikey yükseklik ise cezm miktarın-

da olduğu belirlenmiştir. Aynı kompozisyonda yer alan "cim" harfi küplü yazılmış, harfinin satır yönünün sağ tarafına mesafesi (C-D) iki nokta olarak tespit edilmiştir. Küpün yüksekliği üç, çanak kısmı (H-G) ise iki noktadır. "Vav" harfinin baş kısmının dikey yüksekliği (E-F) bir buçuk nokta, kuyruk uzunluğu ise altı nokta olarak ölçülmüştür. Şekil 2.47'deki "nun" harfinin satır çizgisi üzerindeki dikey yüksekliği (D-E) iki nokta olarak belirlenmiş; bu harfin "dâl" harfiyle oluşan yatay boşluk (A-B) ise yarım nokta olarak tespit edilmiştir. Şekil 2.48'de analiz edilen "mim" harfi (C-D) bir buçuk nokta olarak ölçülmüş, devamında gelen "sad" harfinin yukarı yönlü ilk kalem hareketinin dönüşü hat sanatındaki altın oran prensipleriyle uyumlu olduğu görülmüştür. "Lam" harfinin çanak kısmının yüksekliği bir buçuk nokta; yatay genişliği ise dört nokta ve bir cezm miktarı olarak belirlenmiştir. İstifte çanaklı harfler, kompozisyonun görsel dengesini sağlamak amacıyla kartuş yüzeyine dengeli biçimde dağıtılmıştır.

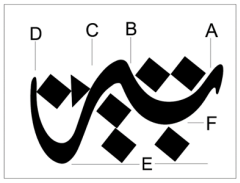
2.12. Altıncı Kartuş Harflerinin Anatomisi



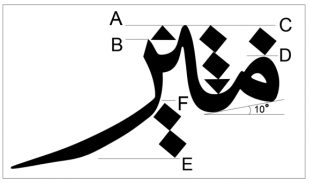
Resim 2.8. Yeni Cami Sebili Kitâbesi Altıncı Mısra[33]



Şekil 2.49. "Kaf", "Dâl" lçülendirilmesi



Şekil 2.50. "Be" ve "He" lçülendirilmesi



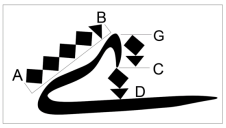
Şekil 2.51. "Mim", "Ya", "Ze Ölçülendirilmesi

[33] TSM, GY-4.

Şekil 2.49'da "kaf" harfinin analizinde, baş kısmının genişliği (A–B) ile yüksekliği (C-D) yaklaşık iki nokta olarak ölçülmüş ve bu iki ölçü birbirine oldukça yakın bulunmuştur. Harfin çene altındaki derinlik ise kalem ağzı kalınlığındadır. Aynı kompozisyondaki "dâl" harfinde ise çanağın başlangıç (G-F) ve bitiş (E-F) noktalarından satıra uzanan dikey çizgiler cezm ölçüsündedir. Şekil 2.50'de analiz edilen "be" harfinde, harfin hem genişliği (A-B) hem de yüksekliği (B-E) iki nokta olarak belirlenmiştir. "Be" ile "he" harflerinin satıra temas eden noktaları arasındaki derinlik bir nokta; "he" harfinin yatay genişliği (C-D) ise bir buçuk nokta olarak ölçülmüştür. Şekil 2.51'de "mim" harfiyle "ya" harfinin başlangıcı arasındaki mesafe (C-D) bir nokta olarak kaydedilmiştir. "Ya" harfinin başlangıç noktası kabul edilen ikinci çentiğin, birinci çentiğe olan dikey yüksekliği iki buçuk nokta; ikinci çentiğin başlangıcından "ze" harfinin başlangıcına kadar olan mesafe (A-B) ise yarım nokta olarak ölçülmüştür. "Ze" harfinin kuyruk kısmının satıra olan dikey yüksekliği (E-F) iki nokta; kelimenin satıra yerleşim açısı ise 10° olarak tespit edilmiştir.



Şekil 2.52. "Ba" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.53. "Ya" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.54. "Sin", "Lam", "Sin", "Be", "Ya", "Lam" Ölçülendirilmesi

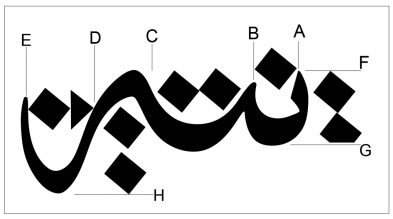
Şekil 2.52'de analiz edilen "ba" harfinde, tırnak hareketinin oluşturduğu dikey yükseklik (A–B) bir buçuk nokta olarak belirlenmiştir. Harfin satıra olan dikey mesafesi (B–C) bir nokta, yatay genişliği ise beş nokta olarak ölçülmüştür. Şekil 2.53'teki "ya" harfinin çanaklı formu kullanılmamış sebil kelimesinin satırı yatayda ikiye bölen istif anlayışındaki bütünlüğü sağlaması amacıyla keşîdeli yazılmıştır. "Ya" harfinin analizinde, tırnağın dikey yüksekliği (G–C) ve tırnak ile keşîde arasındaki mesafe (C–D) bir buçuk nokta olarak tespit edilmiştir. Tırnaktan satır yönünde sola doğru ilerleyen kalem hareketinin uzunluğu (A–B) ise dört buçuk nokta olarak ölçülmüştür. Şekil 2.54'te yer alan "sin" harfinde, ilk dişin yüksekliği (A–B) yaklaşık bir nokta, ikinci dişin yüksekliği (B–C) bir nokta ve cezm miktarında, üçüncü çentiğin yüksekliği (C–D) ise iki nokta olarak belirlenmiştir. "Lam" harfine geçişi sağlayan çentik (D–E)

yaklaşık bir nokta yüksekliğindedir. Ardından gelen “sin” harfinin ilk çentiği (E–F) bir nokta, ikinci çentiği (F–G) bir nokta ve cezm ölçüsünde, “be” harfine geçiş sağlayan üçüncü çentiği (G–H) ise bir buçuk nokta yüksekliğindedir. Kompozisyonda yer alan “ba” harfine ait çentik (H–K) bir nokta, “ya” harfiyle ilişkili çentik (K–L) ise bir buçuk nokta olarak ölçülmüştür. Ayrıca “lam” harfinin çanak kısmının yatay genişliği dört nokta ve cezm miktarı olarak belirlenmiştir. Altıncı satırda uzun bir hat oluşturan “Selsebil” kelimesi, “ya” harfiyle birlikte kartuş yüzeyini iki simetrik parçaya ayırmıştır.

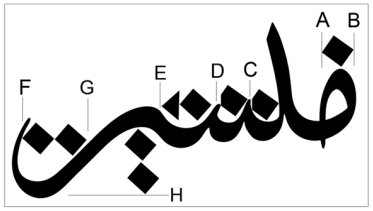
2.13. Yedinci Kartuş Harflerinin Anatomisi



Resim 2.9. Yenicami Sebili Kitâbesi Yedinci Mısra[34]



Şekil 2.55.“Nun”,“Ya”, “He” Ölçülendirilmesi

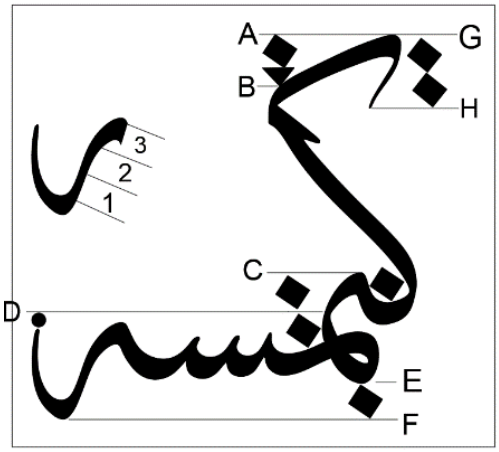


Şekil 2.56 “Mim”,“Ya”, “Ra”,“Sin” Ölçülendirilmesi

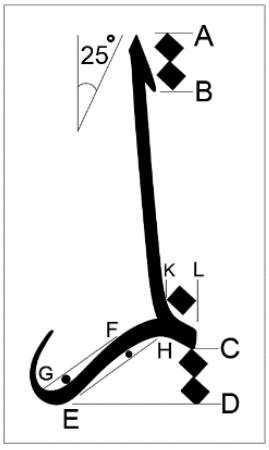
Şekil 2.55’te analizi yapılan “nun” harfinin birinci dişinin yüksekliği (F–G) yaklaşık iki nokta, yatay genişliği (A–B) ise bir nokta olarak ölçülmüştür. “Ya” harfinin yatay genişliği (B–C) iki nokta, “he” harfinin satıra olan dikey yüksekliği iki nokta; gövdeyle kuyruk kısmı arasındaki yatay mesafe (D–E) ise bir buçuk nokta olarak tespit edilmiştir. Şekil 2.56’da analiz edilen “mim” harfi (A–B) bir

[34] TSM, GY-4.

nokta olarak belirlenmiştir. Devamında yer alan “ya” harfinin oluşturduğu çentik ve “sin” harfinin ilk dişi (D–C) bir noktaya yakın ölçülürken, ikinci dişinin yüksekliği (D–E) bir buçuk nokta olarak ölçülmüştür. Kompozisyonun sonunda yer alan “ra” harfinin satıra olan dikey yüksekliği iki nokta, kuyruk kısmının yatay genişliği (F–G) ise iki nokta olarak tespit edilmiştir.



Şekil 2.57. Mürekkeb “Kef”, “Ya”, “Mim”, “Sin”, “He” Ölçülendirilmesi



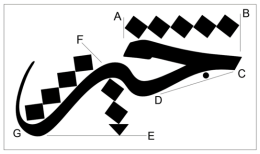
Şekil 2.58. “Lam”, “Mim” Ölçülendirilmesi

Şekil 2.57’de analizi yapılan “kef” harfinin seren kısmının dikey yüksekliği bir buçuk nokta, serenin tırnağının yüksekliği ise iki nokta olarak tespit edilmiştir. İstifin yapısından ötürü “kef” sereninin uzunluğu, gövdeye göre daha kısa bırakılmıştır. “Kef” harfinden sonra gelen çentik bir nokta genişliğindedir. “Mim” harfinin alt kısmının satır çizgisi üzerindeki yüksekliği ile harften önceki tırnağın yüksekliği bir nokta olarak belirlenmiştir. Kompozisyonun sonunda yer alan “he” harfinin dönüş hareketleri, hat sanatında altın oran prensibiyle uyumlu olarak üçte bir (1/3) oranında gerçekleştirilmiştir. Şekil 2.58’de incelenen “mim” harfinin baş kısmının yatay genişliği (K–L) bir nokta, düşey yüksekliği (C–D) iki nokta olarak ölçülmüştür. “Mim” başından kuyruğa doğru ilerleyen kalem hareketi, hem alt (E–H) hem de üst (G–F) kısımlarda cezm miktarında derinlik oluşturmaktadır. Harfin zülfe kısmının oluşturduğu dikey açı ise 25° olarak belirlenmiştir.

2.14. Sekizinci Kartuş Harflerinin Anatomisi



Resim 2.10. Yenicami Sebili Kitâbesi Sekizinci Mısra[35]



Şekil 2.59. "Ha", "Ra" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.60. "Cim", "Mim", "Ya", "Lam" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.61. Mürekkeb "Cim", "Sin", "Mim", "He" Ölçülendirilmesi

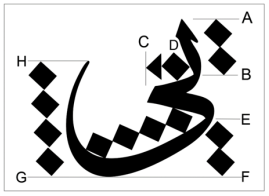
Şekil 2.59'da yapılan analizde "ha" harfinin yatay genişliği (A-B) beş nokta olarak ölçülmüştür. Harfin ikinci kol hareketi içinde oluşan derinlik (C-D) ise cezm miktarına karşılık gelmektedir. "Ra" harfinin yüksekliği iki buçuk, uzunluğu ise (F-G) dört noktadır. Şekil 2.60'da "cim" harfinin yatay genişliği (A-B) beş nokta olarak belirlenmiştir. "Mim" harfine kadar yüksekliği (C-D) ile harfin iç kısmında oluşan boşluk bir nokta ölçüsündedir. "Mim" ve "ya" harflerini (E-F) bir buçuk nokta, "ya" harfinin genişliği ise girift olarak yazılmış şekilde (F-G) iki nokta olarak kaydedilmiştir. Şekil 2.61'de "cim" harfinin yatay genişliği (A-B) yine beş nokta, dikeyde oluşturduğu yükseklik (F-G) ise bir nokta olarak ölçülmüştür. "Sin" harfinin birinci dişi (C-D) bir noktaya yakın, ikinci dişi (D-E) bir buçuk noktadır. Ayrıca "mim" ve "he" harfleri arasındaki mesafe (H-K) iki nokta genişliğindedir. Bu satırda kullanılan "lam" harfleri, düşey eksende istif yüzeyini eşit parçalara bölerek kompozisyonun görsel dengesini oluşturmuştur.

35 TSM, GY-4.

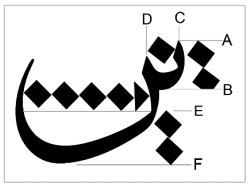
2.15. Dokuzuncu Kartuş Harflerinin Anatomisi



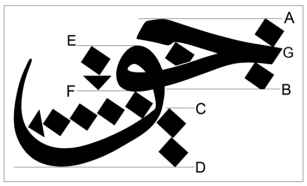
Resim 2.11. Yeni Câmii Sebili Kitâbesi Dokuzuncu Mısra[36]



Şekil 2.62. "Te", "Ya" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.63. "Be", "Nun" Ölçülendirilmesi

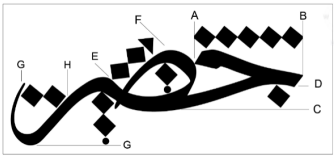


Şekil 2.64. "Ha", "Kaf" Ölçülendirilmesi

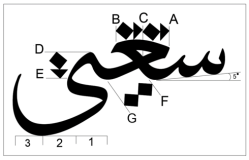
Şekil 2.62'de yapılan analizde, "te" harfinin zülfeden satır yönündeki ilk kalem hareketinin oluşturduğu yükseklik (A-B) iki nokta olarak ölçülmüştür. "Te" ile "ya" harfi arasındaki bağlantı mesafesi (C-D) bir buçuk nokta, "ya" harfinin yüksekliği (E-F) iki nokta, genişliği dört noktadır. Kuyruğun bitiminden düşeye olan yüksekliği (H-G) ise dört nokta olarak belirlenmiştir. Şekil 2.63'te, "be" harfinin kalemin vahşi kısmından itibaren satıra olan yüksekliği (A-B) yaklaşık iki nokta, çentiğinin genişliği (C-D) ise bir nokta olarak tespit edilmiştir. "Nun" harfinin çanak genişliği dört buçuk nokta, düşeye olan yüksekliği (E-F) ise iki nokta ölçülmüştür. Şekil 2.64'teki analizde, "ha" harfinin zülfeden sonraki kalem hareketinin satır istikametindeki derinliği (A-G) ve satıra olan yüksekliği (G-B) bir nokta olarak belirlenmiştir. "Ha" harfinden "kaf" harfine geçişte oluşan boşluk yaklaşık bir nokta, "kaf" harfinin yüksekliği (E-F) bir

[36] TSM, GY-4.

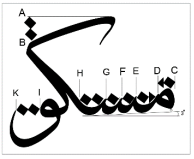
buçuk nokta, satıra olan yüksekliği (C-D) iki nokta ve çanak genişliği dört buçuk nokta olarak ölçülmüştür.



Şekil 2.65. "Ha-Sad-Rı" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.66. "Sin-Ayın-Ya" Ölçülendirilmesi



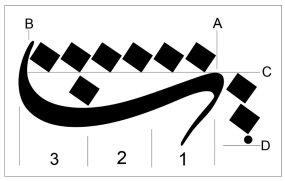
Şekil 2.67. "Mim-Sin-Kef-Vav" Ölçülendirilmesi

Şekil 2.65'te analiz edilen "ha" harfinin birinci kol hareketinin yatay genişliği (A-B) beş nokta, dikey yüksekliği (C-D) ise bir nokta olarak ölçülmüştür. Aynı şekilde "sad" harfinin başlangıçtan dönüş noktasına kadar olan ilk kalem darbesinin uzunluğu (E-F) iki buçuk nokta; iç kavisindeki derinlik ise bir nokta ve cezm genişliğindedir. "Ra" harfinin satır üzerindeki yüksekliği iki nokta ve cezm kadar, kuyruk genişliği ise (G-H) iki nokta olarak tespit edilmiştir. Şekil 2.66'da yer alan kelimenin satıra yerleşim açısı 5° olarak belirlenmiştir. "Ayın" harfinin baş kısmı üç nokta genişliğindedir; göz kısmından dik açıyla aşağıya inen çizgi, harfin şapkasını simetrik biçimde iki eşit parçaya ayırmaktadır. "Ayın" ve "ya" harfleri arasındaki bağlantı mesafesi iki nokta; "ya" harfinin başlangıcındaki tırnak hareketinin yüksekliği ise bir buçuk noktadır. "Ya" çanağının satır üzerindeki dönüşü, altın oran prensibine uygun şekilde üçte bir (1/3) oranındadır. Şekil 2.67'de incelenen "mim" harfinin baş kısmının genişliği (C-D) bir buçuk nokta; "sin" harfiyle bağlantılı çentiğin genişliği (D-E) de yine bir buçuk nokta olarak ölçülmüştür. "Sin" harfinin ilk çentiği (E-F) bir nokta, ikinci çentiği (F–G) ise bir nokta ve cezm miktarındadır. "Kef" harfiyle olan bağlantı bölümü (G-H) iki nokta; "kef" sereninin yüksekliği (A-B) ve "vav" harfinin kuyruk ile baş kısmı arasındaki mesafe (K-I) ise ikişer nokta olarak belirlenmiştir. Bu satırda "elif" ve "lam" harfleri, düşey eksende konumlanarak istifin merkezini oluşturmuş, özellikle "Hazreti" kelimesiyle vurgu üst bölümüne taşınmıştır.

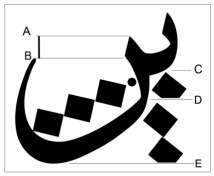
2.16. Onuncu Satır Harflerinin Anatomisi



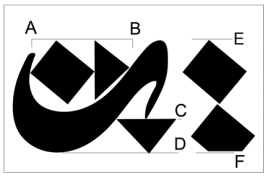
Resim 2.12. Yeni Câmii Sebili Kitâbesi Onuncu Satır[37]



Şekil 2.68. "Be" Ölçülendirilmesi



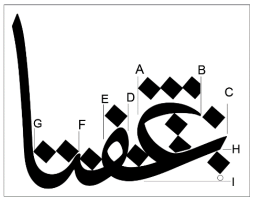
Şekil 2.69. "Ya", "Ra" Ölçülendirilmesi



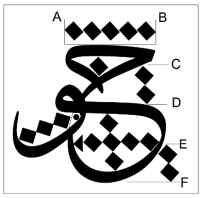
Şekil 2.70. Takma "Ya" Ölçülendirilmesi

Şekil 2.68'de "ba"'nın genişliği (B-A) altı noktadır. Çanağın iç kısmındaki derinlik bir nokta, tırnağın satıra olan yüksekliği (D-C) ise iki noktadan biraz fazladır. Çanağın satırdaki dönüş hareketinin hat sanatındaki altın oran prensiplerine uygun şekilde gerçekleştiği tespit edilmiştir. Şekil 2.69'daki analizde, "ya" harfiyle "ra" çanağının başlangıcı arasındaki mesafe (D-C) bir noktaya yakın olarak ölçülmüştür. "Ra" çanağının satırdaki yüksekliği (E-D) iki nokta genişliği ise sülüs yazıda dört nokta iken burada üç nokta ve cezm miktarıdır. "Ra" harfinin başlangıcındaki kalemin vahşi kısmıyla kuyruğun arasındaki yükseklik (B-A) kalem ağzı genişliğine denk gelmektedir. Şekil 2.70'te analizi yapılan "ya" harfi, istifteki ahengi sağlamak amacıyla mürekkeb olarak yazılması gerekirken kelime bölünerek "takma" adı verilen yöntem ile yazılmıştır. Çentiğin genişliği (B-A) bir buçuk nokta, yüksekliği (E-F) iki noktaya yakın tırnakla satır arasındaki mesafe (C-D) yarım noktadır.

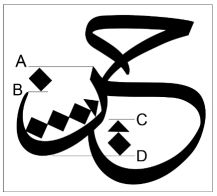
[37] TSM, GY-4.



Şekil 2.71. ”Ayın”, “Kaf”, “Be”, “Elif” Ölçülendirilmesi



Şekil 2.72. “Cim”, “Vav” Ölçülendirilmesi



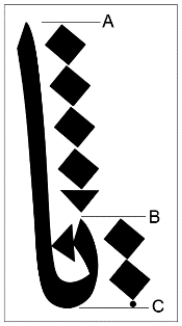
Şekil 2.73. “Cim”, “Ra” Ölçülendirilmesi

Şekil 2.71’de analiz edilen “ayın” harfinin kaş genişliği (A-B) üç nokta olarak ölçülmüştür. “Ayın” kaşı ile çene arasındaki ağız kısmının derinliği iki noktaya yakın olup kaşla çene arası (C-B) bir noktadır. “Ayın” harfiyle “kaf” harfi arası bir nokta, “kaf” harfinin genişliği (E-D) ise bir nokta olarak belirlenmiştir. Ayrıca “kaf” ile “ya” harfi bağlantısında oluşan çentik (E-F) bir nokta, “ya” harfinin genişliği (G-F) ise iki nokta olarak saptanmıştır. Şekil 2.72’de incelenen “cim” harfinin baş kısmının yatay genişliği (A-B) beş nokta olarak ölçülmüştür. Harfin gözü ferah yazılmış olup “cim” başı ile çanak arasındaki dikey mesafe (D-C) iki noktadır. “Cim” çanağının satıra olan dikey yüksekliği (E-F) iki nokta, yatay genişliği dört buçuk nokta, toplam yüksekliği ise üç nokta olarak tespit edilmiştir. Ayrıca “vav” çanağının genişliği, sülüs yazıya göre daralarak üç nokta ve cezm miktarında yazılmıştır. Şekil 2.73’te analizi yapılan “ra” harfinin yüksekliği (D-C) bir buçuk nokta, genişliği üç buçuk nokta olarak belirlenmiştir. Kartuşta yer alan “cîm” harfleri küplü formda yazılmış; mürekkeb formda yazılması gereken “cezil” kelimesi bölünerek “yâ” harfi takma biçimde kompozisyona uygulanmıştır.

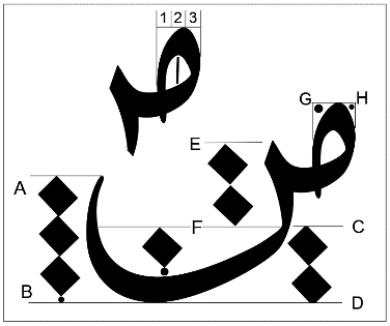
2.17. On Birinci Kartuş Harflerinin Anatomisi



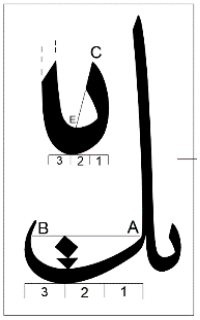
Resim 2.13. Yenicami Sebili Kitâbesi On Birinci Mısra[38]



Şekil 2.74. "Te" ve "Elif" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.75. "Mim" ve "Nun" Ölçülendirilmesi

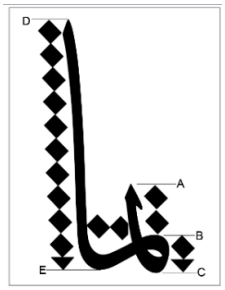


Şekil 2.76. "Nun" ve "Kef" Ölçülendirilmesi

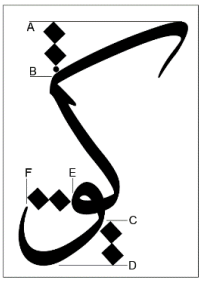
Şekil 2.74'te analiz edilen "te" harfinin başlangıcındaki tırnak hareketinin satırdaki yüksekliği (B-C), iki noktadan cezm miktarı kadar fazladır. Tırnak hareketinde kalemin ünsî kısmıyla "elif" harfinin gövdesi arasındaki mesafe yarım nokta olarak ölçülmüştür. Ayrıca "te" harfinin çekeri biçiminde yazılan "elif" harfinin tırnak başlangıcına olan yüksekliği (A-B) dört buçuk nokta olarak belirlenmiştir. Şekil 2.75'te incelenen "mim" harfinin baş kısmında (H), (G) oluşan derinlikler cezm miktarıdır. "Nun" harfinin başlangıcından çanak başlangıcına olan mesafe (F-E) iki noktadır. Çanağın başlangıcından satıra olan dikey yükseklik (C-D) ise yine iki nokta

[38] TSM, GY-4.

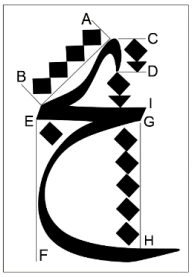
olarak saptanmıştır. Çanak başlangıcından satır yönünde çizilen doğru, çanağın iç kısmında (F) bir nokta ve cezm kadar derinlik oluşturur. "Nun" çanağının bitiminden satıra olan yükseklik (A-B) ise üç noktadan cezm miktarı kadar fazladır. "Mim" başının dönüş hareketi, sülüs yazıdaki altın oran prensipleriyle 1/3 oranında gerçekleşmiştir. Şekil 2.76'da analiz edilen "kef" çanağının iç kısmında oluşturduğu derinlik bir buçuk nokta olarak ölçülmüştür. Çanağın satırdaki dönüş hareketi de üçte birlik altın oran prensibine uygun şekilde gerçekleşmiştir.



Şekil 2.77. "Te","Mim" ve "Elif" Ölçülendirilmesi



Şekil 2.78. "Kef" ve "Vav" Ölçülendirilmesi



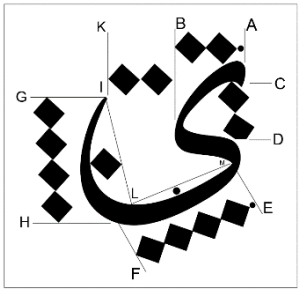
Şekil 2.79. "Ya" ve "Ha" Ölçülendirilmesi

Şekil 2.77'de analizi yapılan "te" harfindeki zülfenin vahşi kısmından "mim" harfinin baş kısmına olan yükseklik iki nokta olarak ölçülmüştür. "Mim" başının satıra olan yüksekliği bir buçuk nokta, "te" ve "elif" gövdeleri arasındaki mesafe ise iki noktaya yakındır. Ayrıca "mim" harfinin çekeri durumundaki "elif" harfi (E-D) on buçuk noktadır. Şekil 2.78'de "kef" harfinin seren yüksekliği (A-B) iki noktadan cezm miktarı kadar fazladır. "Vav" harfi çanaklı olarak yazılmış, çanağının satırdaki yüksekliği (D-C) iki nokta, "vav" harfinin mesafesi (F-E) ise iki nokta olarak ölçülmüştür. Şekil 2.79'daki "ya" harfinin tırnak yüksekliği (D-C) ile "ha" harfinin gövdesi (I-D) arası bir buçuk noktadır. "Ya" tırnağından "ha" harfi başlangıcına (A-B) dört nokta, "ha" harfinden satıra derinlik (E-F) bir nokta, yüksekliği (G-H) ise beş noktadır.

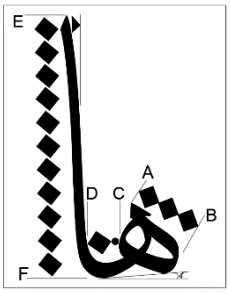
2.18. On İkinci Kartuş Harflerinin Anatomisi



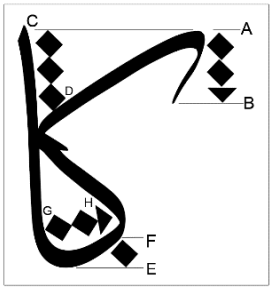
Resim 2.14. Yenicami Sebili Kitâbesi On Ikinci Mısra[39]



Şekil 2.80. "Ya" Ölçülendirmesi



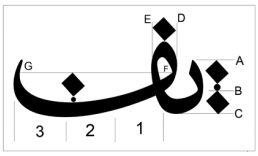
Şekil 2.81. "He" ve "Elif" Ölçülendirmesi



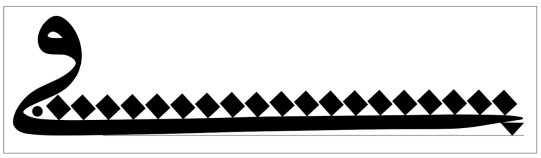
Şekil 2.82. "Kef" ve" Elif" Ölçülendirmesi

Şekil 2.80'deki "ya" harfinin kalem hareketi (B-A), iki noktadan cezm miktarı fazladır. Ağız yüksekliği (D-C) yaklaşık iki nokta, çanak genişliği (E–F) ise dört nokta ve cezm miktarındadır. Çanağın iç derinliği (L-M) cezm kadar, kuyruğun bitiminden bu noktaya olan mesafe (I-L) bir nokta, çanağın bitimi ile satır arası (H-G) dört nokta olarak ölçülmüştür. Şekil 2.81'de "he" harfinin ilk kalem hareketi (A-B) üç nokta, "he" ile "elif" arası mesafe (C-D) bir noktadan cezm kadar fazladır. "Elif" harfinin yüksekliği (F–E) on bir nokta, kelimenin satıra oturma açısı ise 4°'dir. Şekil 2.82'de "kef" harfinin sereni (D-C) üç nokta, tırnağı (A-B) iki buçuk nokta, "kef"ten "elif"e geçiş mesafesi (G-H) ise iki buçuk noktadır.

[39] TSM, GY-4.

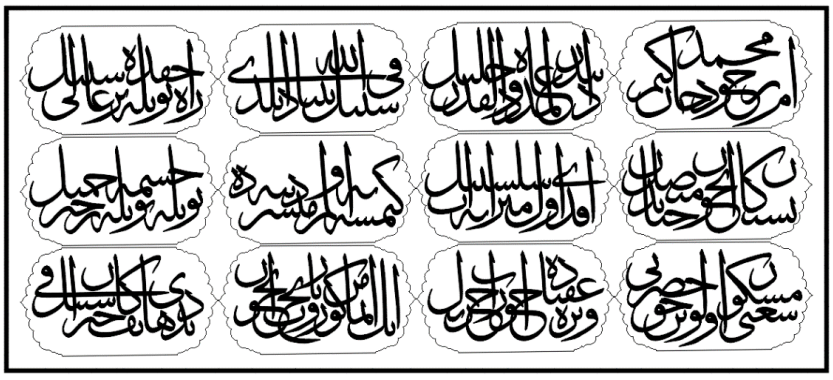


Şekil 2.83. "Te" ve "Fe " Ölçülendirmesi



Şekil 2.84. "Fe" ve "Ya" Nokta Ölçülendirmesi

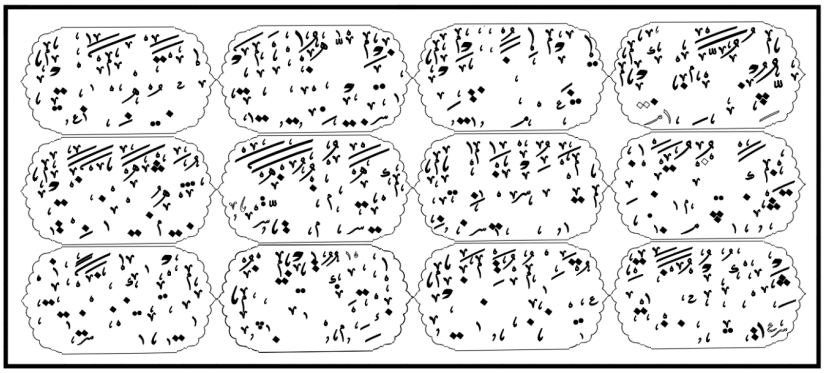
Şekil 2.83'te yer alan "te" harfinin başlangıcındaki tırnak yüksekliği (A–B), bir noktadan cezm miktarı fazladır; satır üzerindeki toplam yüksekliği (A–C) ise iki nokta ve cezm miktarı kadardır. "Fe" harfinin baş genişliği (E–D) bir nokta, çanağın derinliği ise bir nokta ve cezm miktarında ölçülmüştür. Şekil 2.84'te "ya" harfinin çanaklı formu tercih edilmemiş keşîdeli yazılmıştır. Keşidenin yukarı yönde olan meyli bitimde yarım nokta derinlik oluşturacak biçemde tamamlanmıştır. Keşidenin uzunluğu yaklaşık yirmi noktadır. Bu satırda "yâ" harfi, yâ-i ma'kûs formunda kullanılarak istif yüzeyini iki eşit parçaya ayırmıştır. İstifin yapısal yoğunluğu nedeniyle, özellikle üstünler diğer kartuşlara kıyasla daha dik açıyla yerleştirilmiştir.



Şekil 2.85. Kitâbenin Harekesiz Hattî Kompozisyonu

Sâmi Efendi, harf anatomilerinde altın oran prensibine gösterdiği titizliğin yanı sıra, harflerin istif düzeninde de bu orana uygun biçimde yerleştirilmesine büyük özen göstermiştir. Harflerin altın orana dayalı uyum içerisinde birleşmesi, yoğun istifli kompozisyonlarda dahi görsel bütünlüğün korunmasına katkı sağlamıştır. Bu yaklaşım, yazı kompozisyonunun izleyici üzerinde göz yorgunluğu oluşturmadan estetik bir algı yaratmasını mümkün kılmıştır. Ayrıca

harflerin çıkarılmasıyla ortaya çıkan hareke ve tezyinî unsurların yerleşimiyle oluşan görsel düzen içinde kartuşlar arasındaki leke dengesi dikkat çekici bir uyum sergilemektedir.



Şekil 2.86. Kitâbenin Hareke ve Bezeme Sistematiğine Dair Detaylar

Sonuç

İslam alfabesi asıl gelişimini farklı milletlerin katkılarıyla sağlamıştır. Ülkelerin yazıya verdikleri değer doğrultusunda hat sanatının gelişim süreçleri farklılık göstermiş, çeşitli yazı türleri ortaya çıkmış ve dönemler arasında belirgin üslup farklılıkları oluşmuştur. Hattat Sâmi Efendi'nin celî sülüs alanındaki önemli eserlerinden biri, Yeni Câmii çeşme kitâbesidir. Kitâbe metni on iki kartuştan oluşmakta olup her bir kartuş 30-50 cm arasında değişen ebattaki istifli yazı alanlarından meydana gelmiştir. Her satır, "den-dan" olarak adlandırılan beyzi formun yatay konumlandırılmasıyla oluşturulmuştur. Kitâbenin tamamı yaklaşık 93 cm eninde ve 212 cm boyundadır. Mermer zemine oyulan yazıların derinliği yaklaşık 0.5 cm olup zerendud boya ile renklendirilmiştir. Zemin ise neftî yeşil renktedir. Yazı, zemin oyularak yüksek rölyef tekniğinde işlenmiştir. Kartuşların etrafı ve kitâbenin dış cetvellerinde 1.2 cm genişliğinde altın varak kullanılmıştır. Hat sanatında celi sülüs için özel bir meşk kitabının bulunmaması nedeniyle, Sâmi Efendi'nin Yeni Câmii çeşme yazılarının anatomik incelemesi yapılmış ve böylece kaynak çeşitliliği oluşturulması hedeflenmiştir. Geometrik analizin tamlığı için çizimlerde, Topkapı Sarayı Müzesi'nde GY-4 koduyla muhafaza edilen asıl kitâbe kalıpları esas alınmıştır. Ölçümde yazı kalemi ile çizilen noktalar kullanılmıştır.

Sâmi Efendi, kartuşlardaki yazı alanını altın dikdörtgen kaidelerine mümkün olduğunca uygun şekilde belirlemiş, harfleri altın orana göre istife göre yerleştirmiştir. Dikine konumlanan harfler kartuşta dengeli dağıtılmış, yazı alanı imkânlar ölçüsünde iki ya da üç parçaya bölünmüştür. Lafz-ı Celâl ve İsm-i Nebî ifadeleri altın spiralin merkezine konumlandırılmıştır. Harflerin çoğunlukla üçte birlik ya da üçte ikilik bölümlerinden birbirleriyle temas ettiği tespit edilmiştir. Nokta, hareke ve tezyini unsurlar ise leke dengesine dikkat edilerek konumlandırılmıştır. Tüm bu veriler ışığında, Sâmi Efendi'nin Yeni Câmii çeşme kitâbesini yazarken celi sülüsünde altın oranı sezgisel değil bilimsel bir biçimde kullandığı sonucuna ulaşılmaktadır. Kitâbenin ilk satırı "elif" harfi ve "Mehemmed Han" ismi ile başlamaktadır. Bu nedenle özellikle dikkat çeken "elif" harfiyle "Mehemmed" ismiyle aynı formda yazılan İsmi Nebî'dir. İsmi Nebî, Sâmi Efendi tarafından keşîde tarzında yazılmış ve istifin üst bölümüne dikkat çekici biçimde yerleştirilmiştir. Metnin hazırlanışında bu detayların kasıtlı olarak düşünülüp düşünülmediğine dair herhangi bir belge bulunmamaktadır; ancak "elif haktır, mim kılavuz" düsturunun etkili olduğu güçlü bir varsayımdır.

Kitâbenin on ikinci satırının sol alt bölümünde, Sâmi Efendi'ye ait üsluplaştırılmış bir ketebe örneği yer almakta olup bu tarz imzalama geleneği ilk kez Râkım Efendi tarafından başlatılmış, sonrasında birçok hattat tarafından benimsenmiştir. Eser, Sâmi Efendi tarafından 1325 (1907) yılında, sanat hayatının olgunluk döneminde kaleme alınmıştır. İmzanın sağında yer alan 1074 (1663) tarihi ise kitâbenin değil, çeşmenin ilk inşa yılına aittir. Yeniden inşa ve kitâbenin ikinci kez yazım tarihine dair bilgi verilmemesi, İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal'ın Sâmi Efendi'yi 17. yüzyılda yaşamış biri sanmasına neden olmuştur; ancak bu karışıklık, hattatın kimliği konusunda bir tereddüt yaratmamaktadır. Ayrıca mevcut kitâbede çeşitli deformasyonlar tespit edilmiş; örneğin birinci kartuşta İsm-i Nebî'nin "mim" harfleri arasındaki mermerde çatlak görülmüş, üçüncüden on ikinciye kadar bazı kartuşlarda da zemin renginde bozulmalar saptanmıştır.

Kaynakça

Arpacı, Kubilay. *İstanbul Mimarisinde Sanatkâr İmzaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *Türkler'de Yazı Sanatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.

Berk, Süleyman. *İstanbul'un 100 Hattatı*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2012.
Derman, Mustafa Uğur. *Ömrümün Bereketi 2*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2019.
Derman, Mustafa Uğur. *Yeni Cami Çeşme ve Sebilinin Kitâbesi*. İstanbul: Meşk Yayıncılık, 2011.
Dumlupınar, Fatma Zehra. *Yeni Vâlide Camii Çini Kitâbeleri Bezemeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
Egemen, Affan. *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri*. İstanbul: Arıtan Yayın Evi, 1993.
Gökşen, Muharrem. *Yeni Cami Çeşme Yazılarının Anatomik Açıdan Değerlendirilmesi ve Mustafa Râkım Üslubuyla Mukayesesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
Gürsoy, Elif. "Cami Tip Projelerinde Ölçü-Oran İlişkisi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 118/232 (2018), 211-228.
İnal, İbn'ül Emin Mahmud Kemal. *Son Hattalar*. İstanbul: Maarif Basım Evi, 1955.
Mehmed Şevki Efendi'nin Sülüs- Nesih Hat Meşkleri. İstanbul: İRCİCA Yayınları, 2010.
Kılıç, Abdullah. *İstanbul Eminönü Yeni Cami Külliyesi ve Hünkâr Kasrı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Kültür ve Sanat Yayınları, 2022.
Kuban, Doğan. *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: YEM Yayınları, 2007.
Kumbaracılar, İzzet. *İstanbul Sebilleri*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.
Özcan, Ali Rıza. *Hat ve Tezhip Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015.
Özcan, Ali Rıza. *İstanbul'un Yüz Kitâbesi*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları 2011.
Subaşı, Mehmet Hüsrev. *Yazıya Giriş*. İstanbul: Dersaadet Yayın Evi, 1997.
Topkapı Sarayı Müzesi GY-4.
Yazır, Mahmud Bedreddin. *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.
Yılmaz, Kadir. *Türk Hat Sanatında Kompozisyon Kurgusu ve Geometrik Altyapı*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

❋ ❋ ❋

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN ARAPÇA HAZIRLIK EĞİTİMİNE BAKIŞI: ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ*

İbrahim TURAN**
Esra ERMİŞ VURAL***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 16 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Turan, İbrahim. Ermiş Vural, Esra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Hazırlık Eğitimine Bakışı: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1277-1307.

DOI: 10.33415/daad.1709894

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 May 2025, **Accepted:** 16 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Turan, İbrahim. Ermiş Vural, Esra. "The Perspective of Theology Faculty Students on Arabic Preparatory Education: The Example of Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1277-1307.

DOI: 10.33415/daad.1709894

❋ ❋ ❋

* Bu çalışma, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'nun 25.10.2024 tarih ve 2024-901 sayılı kararı ile hazırlanmıştır.

** Sorumlu yazar, Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, i.turan@omu.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-1659-9903, Katkı oranı: %50 / Responsible Author, Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Division of Religious Education, Samsun, Türkiye, i.turan@omu.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-1659-9903, Contribution rate: 50%

*** Araştırma Görevlisi, Ondokuz Mayıs Üniveristesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, esra.ermisvural@omu.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-1975-9397, Katkı oranı: %50 / Research Assistant, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Division of Religious Education, Samsun, Türkiye, , esra.ermisvural@omu.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-1975-9397, Contribution rate: 50%

Öz

Bu çalışma Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça hazırlık eğitimine yönelik görüşlerinin bazı değişkenler açısından değerlendirilmesini içermektedir. Çalışma kapsamında 2023-2024 eğitim-öğretim yılında OMÜ İlahiyat Fakültesi birinci ve ikinci sınıfta öğrenim gören 319 öğrenciden anket yoluyla toplanan veriler SPSS istatistik programında analiz edilmiştir. Katılımcılara yönelik frekans dağılımının yanında X^2 analizi yoluyla da mezun olunan lise türü değişkenine göre, katılımcıların Arapça hazırlık eğitimine yönelik görüşleri incelenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre katılımcıların mezun olunan lise türü değişkeni açısında Arapça hazırlık eğitiminde uygulanan yöntem-tekniklerin yanı sıra ders içerikleri ve Arapçanın ilahiyat lisans programı için gerekliliği gibi konularda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği, kişisel olarak Arapçaya karşı tutum ve motivasyonları ve kişisel yeterlilikleri konusundaki görüşlerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdikleri tespit edilmiştir. Kişisel yeterlikler açısından İmam Hatip Lisesinden mezun olanların genel olarak Arapçaya karşı motivasyonları, kendilerini yeterli görme durumları, Arapçayı kullanma becerileri Anadolu Lisesi mezunlarına göre daha yüksek bulunmuştur. Dolayısıyla makalede bunun nedenleri detaylı şekilde diğer araştırma bulgularıyla karşılaştırılarak yorumlanmış ve çeşitli önerilere yer verilerek çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hazırlık Eğitimi, Dil Öğretimi, Arapça.

The Perspective of Theology Faculty Students on Arabic Preparatory Education: The Example of Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology

Extended Abstract

This study examines students' perceptions at the Faculty of Theology at Ondokuz Mayıs University regarding Arabic preparatory education. Students' attitudes, motivation levels, and perceived language proficiency were analyzed within various demographic and educational variables, particularly the type of high school they graduated from. The identification of differences aims to understand the extent to which the preparatory program meets the needs of various student profiles and to contribute to improving these programs.

The study was conducted using a cross-sectional survey research method. Cross-sectional survey research is the most commonly used type of survey research and can be performed on variables such as perceptions, attitudes, and needs. At the same time, different groups can be compared in the context of these variables. The quantitative data of the research, which was conducted using the survey technique, one of the quantitative research methods, were collected through a structured questionnaire developed by the researcher. In addition to demographic questions, the questionnaire form included multiple-choice questions that determined the views of theology faculty students on Arabic preparatory education. After expert opinion and pilot application, the questionnaire form was finalized. The reliability of the data collection tool was confirmed by calculating the Cronbach's alpha coefficient as 0.789. The measurement tool was applied to 325 students enrolled in the first and second years of OMÜ Faculty of Theology in the spring semester of the 2023-2024 academic year, and 319 valid surveys were included in the evaluation. The data were analyzed using descriptive statistics and the chi-square (X^2) test with the SPSS program.

The findings revealed that students' attitudes and experiences toward Arabic preparatory education differed significantly depending on the type of high school

they graduated from. Imam Hatip High School graduates due to their prior exposure to Arabic and religious education at the secondary level approached Arabic learning with higher motivation, reported greater satisfaction with the preparatory process, and perceived themselves as more proficient in reading, writing, and speaking skills. In contrast, Anatolian High School graduates, who generally did not receive Arabic education, stated that they found the language challenging and reported lower levels of satisfaction with the program.

While 62.4% of students think that Arabic preparatory education is necessary for theology education, only 22.3% said that the language skills gained through this education are sufficient to meet their academic needs. Furthermore, 43.6% stated that they could only use these skills partially, while 28.5% stated that they could not use them at a sufficient or functional level. These data show that the preparatory program did not enable all students to achieve the language proficiency it aimed for and did not fully meet the linguistic requirements of the undergraduate courses.

The study also examined students' evaluations of course content, teaching methods, and audiovisual materials. Although no significant differences were found regarding high school type, students generally stated that course materials and teaching methods were only moderately adequate. This situation indicates that pedagogical diversity in Arabic teaching should be increased, and approaches sensitive to individual differences should be adopted. In particular, modern methods such as communicative language teaching, task-based learning, and the integration of digital learning tools have the potential to increase student interaction and ensure that the language is learned permanently.

Another issue highlighted in the study is the pedagogical competence of teaching staff. In many faculties of theology, Arabic is taught by academics who are experts in classical grammar or literature, and, likely, these individuals have not received formal training in foreign language teaching. This situation constitutes a significant disadvantage, especially for students who do not have a background in Arabic. Qualitative language instruction requires a pedagogical framework that takes into account learner diversity, motivational differences, and cognitive readiness levels.

Based on the findings, various curriculum and policy recommendations have been put forward. First, Arabic instruction should not be limited to a one-year preparatory program; it should be integrated into the entire undergraduate program in a comprehensive and gradual manner. This will enable students to consolidate and develop their language skills over time. In addition, support mechanisms should be designed for students who begin the program without any background in Arabic. This support can be provided through remedial courses, individual counseling, or online support modules.

In conclusion, this study highlights the need to reevaluate the scope, methods, and outcomes of Arabic preparatory education in theology faculties in Turkey. While students who graduated from Imam Hatip High Schools benefit partially from the current education system, other high school graduates with no background in Arabic face various difficulties. Therefore, Arabic preparatory education should be restructured to include students with different levels of prior knowledge, employing different teaching methods and techniques in line with language teaching strategies.

Keywords: Religious Education, Preparatory Education, Language Teaching, Arabic.

Giriş

Arapça, dini ilimlerinin temel kaynaklarının dili olması nedeniyle, ilahiyat fakültesi öğrencileri için akademik ve mesleki gelişim açısından İslami ilimlerle ilgili klasik metinleri okuma ve anlama konusunda da önemli bir araçtır. İslam dinin temel kaynakları olan Kur'an ve Hadislerin dilinin Arapça olmasının yanında bu dilde verilen bilimsel eserlerin akademik çalışmalarda kullanılması ihtiyacı[1] da ilahiyat fakültelerinde Arapçaya karşı mesleki gerekçelerin dışında öğrenenler açısından ilave bir motivasyon oluşturmaktadır.

Türkiye'de Arapçanın öğretimi konusu din ve ilahiyat alanında yaşanan gelişmelere paralel bir seyir izlemiş, gayri resmi kurum ve kişilerin dışında örgün eğitim kurumları altında Arapça eğitiminin sistematik olarak verilmesi noktasında dönemsel bazı değişimler yaşanmıştır. Bunların içinde en öne çıkanı ise 1982 yılında çıkarılan 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunudur. İlgili kanunla yapılan düzenlemelerle yüksek din öğretimi kurumları olarak İlahiyat fakültelerinde yeni bir döneme geçilmiş, ilgili fakültelerde Arapça hazırlık eğitimi başlamıştır. 1982-1983 eğitim-öğretim yılından itibaren İlahiyat fakülteleri, bir yıllık Arapça hazırlık sınıfının yanında dört yıllık lisans eğitimi veren yükseköğretim kurumları olarak düzenlenmiştir.[2] 1982 yılından 1997 yılına kadar ilgili fakülteler Arapça hazırlık programını uygulamışlar ise de 1997 yılında İlahiyatlarda köklü bir değişiklik gündeme gelmiştir. YÖK'ün 11 Temmuz 1997 tarihinde aldığı bir kararla İlahiyat fakülteleri ilahiyat ve DKAB olmak üzere iki bölüme ayrılmış, lisans programından Arapça hazırlık eğitimi kaldırılarak fakültenin öğretim süresi 4 yıla indirilmiş ve Arapça eğitimi lisans programına yayılmak suretiyle (1. Sınıfta 10/12 saat, 2. Sınıfta 6/8 saat ve 3. Sınıfta da 2 saat olmak üzere toplam 20 saat) verilmiştir.[3] Ancak 2009-2010 eğitim-öğretim yılından itibaren, başvuru ve belli kriterleri yerine getirmelerine bağlı olarak İlahiyat fakültelerinde tekrar 1 yıllık hazırlık eğitimine ge-

[1] Yakup Civelek, "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Haziran 1998), 228.

[2] Suat Cebeci, "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/4 (1999), 231.

[3] Bayramali Nazıroğlu, *Derdimiz İlahiyat* (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2020), 61.

çilmiştir.[4] Bu doğrultuda yüksek din öğretimi kurumlarının yapısı ve işleyişi konusunda yaşanan çalkantılar doğal olarak Arapça eğitimini de etkilemiştir. Yaşanan süreçlerde Arapça hazırlık eğitiminin gerekliği/varlığı kadar öğretici nitelikleri, bu eğitimin içeriği, yöntemleri vb hususlar daima tartışılagelmiştir. Bu tartışmaların yapılmasında dilin öğretimi ve öğreniminde yaşanan güçlükler/olumsuzluklar da haliyle etkili olmuştur.

21. yüzyılda eğitim öğretim süreçlerinde artık yeni teknolojilerin gelişimi dil öğretimini önemli ölçüde etkilemektedir. Bu kapsamda gündeme gelen yeni öğrenme-öğretme araçlarının yanı sıra farklı öğretim yöntem ve teknikleri gibi hususlar, öğrenen ve öğreten açısından alternatif fırsatlar da sunmaktadır. Ancak buna rağmen alan yazındaki çalışmalara bakıldığında İlahiyat Fakülteleri için önemli bir yere sahip olan Arapça dil öğretimi konusunda belirli ölçüde sorunların yaşanmaya devam ettiği görülmektedir.[5] Yıllardır ilahiyat müfredatlarında yapılan değişikliklere ve sürekli olarak yeniden yapılandırılmasına yönelik çalışmalara ve/veya tekliflere[6] rağmen bu sorunların görece devam ediyor olması önemli bir araştırma konusu olarak görülmektedir. Bu çerçevede alan yazında öğrencilerin Arapça dersine ilişkin tutumlarının, Arapça eğitimi hakkındaki görüşlerinin ve Arapça özelinde yabancı dil öğrenme gayretlerinin incelendiği akademik çalışmaların sayısındaki yoğunluk dikkati çekmektedir. Bu konuda yapılan çalışmaların sayısındaki

4 H. Yusuf Acuner - Adem Korukcu, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı-Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 208.

5 Arapça öğretimi konusunda yaşanan sorunlar için bk. Münir Ecer, "Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 1-22; Mustafa Öncü - Ali Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 55-82; Muhammed Esad Altıntaş, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar: Bir Meta-Sentez Çalışması", *Eskiyeni* 52 (2024), 405-433.

6 Bk. Cemal Tosun - Recai Doğan, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta: Süleyman Demirel Ünversitesi Yayınları, 2004), 487-508; Cağfer Karadaş, "İlahiyat Lisans Programının Değerlendirilmesi", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? –Sorunlar ve Çözümler-* (İstanbul: İSAV Yayınları, 2015), 205-264; Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011).

yoğunluk nedeniyle biz ağırlıklı olarak son 10 yılda Arapça eğitimi üzerine yapılan bazı çalışmalara yer vermekle yetineceğiz.

Akmeşe'nin Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileri üzerine yaptığı araştırmada hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ait tutumları ve kaygıları üzerinde durulmuş, öğrencilerin ders sırasındaki tutum ve kaygılarının öğrenme sürecine etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Katılımcılardan elde edilen bulgularda öğrencilerin çoğunluğunun Arapçayı öğrenilmesi zor bil dil olarak gördükleri, ancak genel itibariyle sevdikleri, fakat derslerde farklı nedenler sıkıldıkları, yarıya yakını ise okuma, yazma ve konuşma konusunda sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir.[7]

Ekinci'nin İslami İlimler Fakültesinde Arapça Hazırlık sınıfında okuyan 90 öğrenciye yapmış olduğu çalışmada, hazırlık programında verilen eğitim düzeyinden öğrencilerin genel anlamda memnun olduğu sadece Sarf ve Türkçeden Arapçaya çeviri derslerinde çok zorlandıkları ve başarının sadece bu derslerde düştüğünü tespit etmiştir.[8]

Aydın, farklı bölgelerden 9 İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesinde okuyan 586 öğrenciye uyguladığı ankette öğrencilerin Arapça eğitimi hakkındaki görüşlerini incelemiş ve doğru şartlar oluşturulduğunda Arapçanın öğrenilebileceği, doğru bilinç ve motivasyon sağlanmadığında Arapça öğreniminin zorlaştığı, lisans aşamasındaki Arapça ders yetersizliği nedeniyle kalıcı Arapça öğrenilemediği gibi sonuçlar elde etmiştir.[9]

Arpaçukuru ve Üzümcü'nün İlahiyat Fakültesinde okuyan 166 hazırlık sınıfı öğrencisinin Arapça dersine ilişkin tutumlarını incelemiş olduğu çalışmada, öğrencilerin çoğunun Arapça dersine yöne-

7 Serpil Akmeşe, *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019). Benzer çalışma için ayrıca bk. Orhan Oğuz, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfından Sonra Arapça Öğretiminde Kesintiye Uğraması Sorunu", *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2019), 452-459.

8 İsmail Ekinci, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Verilen Arapça Hazırlık Eğitimine Dair Bir İnceleme", *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (2019), 144-161. Benzer bir çalışma için bk. Abdul Kadir Hussein, "Türkiye'deki İlahiyat Öğrencilerinin Arapça Konuşabilme Konusunda Zorluk Çekmelerinin Değerlendirilmesi: Sakarya Üniversitesi Örneği", *The Journal of Academic Social Science* 90 (2019), 412-421.

9 Atik Aydın, "İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 33-57.

lik olumlu tutuma sahip olduklarını ve hazırlığı bir fırsat bilerek iyi değerlendirmeye çalıştıklarını ve bazı öğrencilerin olumsuz tutum benimsemelerinin alt yapısında korku ve dil öğrenmenin zorluğunun yattığını tespit etmiştir.[10]

Çoştu ve Yılmaz'ın Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine yapmış oldukları çalışmada; bir yıl arayla öğrencilere iki anket uygulaması yapıldığı ve birinci uygulamada 218 öğrencinin ikinci uygulamada ise 158 öğrencinin ankete katıldığı belirtilmiştir. Yapılan çalışmada elde edilen veriler ışığında mezun olunan lise türünün, öğrencinin Arapça hazırlığa bakışını önemli derece de etkilediği görülmüş ve İHL mezunu öğrencilerin daha olumlu tutum geliştirdikleri sonucuna varılmıştır. Yine fakülteyi tercih etme de pişman olup olmama durumları incelendiğinde, pişman olmayanların Arapça dersine yönelik tutum puan ortalamalarının, pişman olanlara oranla daha yüksek çıktığı tespit edilmiştir.[11]

Dündar, Kocaeli Üniversitesi öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada hazırlık okuyan 94 öğrencinin Arapça dersine ilişkin tutumlarını incelemiş ve başlangıçta motive edilen öğrencilerin başarısının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır.[12]

Özcan ve Geçioğlu'nun İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileri üzerinde yapmış oldukları çalışmada, öğrencilerin yabancı dil öğrenme gayretlerinin incelemişler ve ders geçmek için Arapça öğrenenler ile iletişim kurmak, dini metinleri okumak ve anlamak için Arapça öğrenenler arasında anlamlı bir fark olduğunu ifade etmiş-

[10] Osman Arpaçukuru - Muzaffer Üzümcü, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 853-886. Benzer bir çalışma için bk. Osman Arpaçukuru - Hasan Sabri Çeliktaş, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Öğretim Yılı Başında Arapçaya ve Arapça Dersine Dair Düşünce, Beklenti ve Hedefleri (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023), 195-226.

[11] Yakup Çoştu - Macid Yılmaz, "İlahiyat Fakültesi Yabancı Dil Hazırlık Programı Sorunlar ve Öneriler", *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Programı Üzerine Bir Değerlendirme*, ed. Yakup Çoştu - Macid Yılmaz (Lap Lambert Academic Publishing, 2020), 63-77.

[12] Ahmet İhsan Dündar, "İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2021), 85-100.

lerdir. Fakat öğretim türüne, cinsiyete ve mezun olunan liseye göre incelediklerinde anlamlı bir fark olmadığını tespit etmişlerdir.[13]

Güceyüz'ün Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine yapmış olduğu çalışmada; hazırlık sınıfı öğrencilerinin derse devamları ile akademik başarıları arasında pozitif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Yine derse devam ve akademik başarı düzeyinin cinsiyete göre anlamlı olarak farklılaştığı, kız öğrencilerin hem devam düzeyinin hem de akademik başarı düzeyinin erkek öğrencilere kıyasla daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır.[14]

Öz ve Gür'ün Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık sınıfında öğrenim gören 180 öğrenci üzerine yaptıkları çalışmada; öğrencilerin çoğunun Arapça kavramı ile ilgili ürettikleri metafor ve temaların, zorluğu ortaya koyan metafor ve temalar olduğu tespit edilmiş ve öğrencilerinin Arapçaya karşı "zor bir dil" algısına sahip oldukları sonucuna varılmıştır.[15]

Problem Durumu

Türkiye'de yüksek din öğretimi geçmişten beri inişli çıkışlı ve netameli süreçlerden geçmiştir. Tabiatıyla bu süreçlerde yüksek din öğretimi kurumlarının varlığından müfredat yapısına, öğretici niteliklerinden öğrenci niteliklerine ve istihdamına kadar pek çok konu defaten tartışılmış ve farklı uygulamalarla değişik bir seyir izlemiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere 1982 yılından 1997 yılına kadar bir yıllık hazırlık eğitiminin üstüne 4 yıllık lisans eğitimi veren bu kurumların eğitim programı 11.07.1997 tarihinde YÖK tarafından alınan kararla hazırlık eğitimi kaldırılmış ve 4 yıllık lisans eğitimi veren program yapısı oluşturulmuştur. 12 yıllık bir sürecin ardından 2009-2010 eğitim öğretim yılından itibaren bazı ilahiyat fakültelerinde hazırlık sınıfı tekrar konulmuş, diğerlerinde ise 2010-2011 eğitim öğretim yılandan itibaren zorunlu Arapça hazırlık eği-

[13] Yusuf Özcan - Ahmet Rifat Geçioğlu, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Gayretlerinin İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/1 (2021), 386-409.

[14] İsa Güceyüz, "Arapça Hazırlık Sınıflarında Derse Devam ve Akademik Başarı İlişkisi", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2023), 391-412.

[15] Nedim Öz - Ahmet Gür, "Arapçaya Metaforik Bir Yolculuk: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Algısı", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 745-761.

timi konulmaya başlanmıştır.[16] Bu kapsamda araştırma konumuz olan Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi için Üniversite Senatosunun 17.04.2014 tarihli toplantısında alınan kararla zorunlu Arapça hazırlık eğitimi 2014-2015 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanmaya başlanmıştır.

Arapça, yüksek din öğretimi kurumlarında, dinin temel kaynaklarını anlama, yorumlamanın yanı sıra Arapça konuşan ülkelerle iletişimsel bağları sürdürme adına önemli bir işlev görmektedir. Ancak öteden beri ilahiyatlarda yaşanan sorunlar aynı zamanda bu dilin öğretimi konusunda da benzer sonuçları doğurmuştur. Hazırlık sınıflarının varlığını tartışmanın ötesine geçerek nasıl daha nitelikli bir dil öğretimi yapılabileceğine yönelik teklifler ve alandaki çalışmalar görece zayıf kalmıştır.

Arapça dil öğretimi konusunda alanda yapılan akademik çalışmalara bakıldığında bunların genel olarak öğreticiden, öğrenme ortam ve araçlarından, müfredattan, öğrencilerden kaynaklanan nedenler olduğu görülmektedir.[17] Alanyazında yapılan bu çalışmalar şüphesiz literatüre çok önemli katkılar sağlamaktadır. Ancak Arapça dil öğretiminin daha nitelikli hale gelmesinde periyodik olarak benzer çalışmaların yapılmasına da ihtiyaç bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmamız Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça hazırlık eğitimi alan lisans öğrencilerinin hazırlık eğitimine bakış açılarını tespit etmeyi ve problematik olarak konuyu ele almayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada "İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça hazırlık eğitimine bakışları nasıldır?" sorusuna cevap aranacaktır. Araştırmanın temel problemi çerçevesinde şu alt problemlere cevap aranacaktır:

Alt Problemler:

Ankete katılanların hazırlık sınıfı öncesinde Arapçaya karşı ilgileri nasıldır?

Ankete katılanların Arapça hazırlık eğitiminden memnuniyet durumları nasıldır?

[16] Mehmet Soysaldi, "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler Ve Çözüm Yolları", *EKEV Akademi Degisi* 45 (2010), 249.

[17] Bk. Altıntaş, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar: Bir Meta-Sentez Çalışması", 405-433.

Ankete katılanların Arapça hazırlık eğitimini ilahiyat lisans programı için gerekli görme durumları nedir?

Ankete katılanlar Arapça hazırlık eğitimi sonrasında konuşma, yazma ve okuma becerilerini yeterli görme düzeyi nedir?

Ankete katılanlar Arapça hazırlık eğitiminde edindikleri dil seviyesini ilahiyat eğitimi için yeterli görmekte midir?

Ankete katılanların Arapça hazırlık eğitimini ilahiyat programı için yeterli görme durumu nedir?

Ankete katılanların Arapça hazırlık eğitiminde kullanılan ders içerik, materyal ve yöntemlerini yeterli görme durumu nedir?

Yöntem

Çalışma tarama araştırma yöntemlerinden kesitsel tarama araştırması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Kesitsel tarama araştırmaları en yaygın olarak kullanılan tarama araştırma türü olarak nitelendirilirken; algı, tutum ve ihtiyaç gibi değişkenler üzerinde gerçekleştirilebilir. Aynı zamanda bu değişkenler bağlamında farklı gruplar birbirleriyle karşılaştırılabilir.[18] Çalışma kapsamında katılımcı grubu oluşturan OMÜ İlahiyat Fakültesi 1. ve 2. sınıf öğrencilerinin Arapça hazırlık eğitimine bakışları taranmış, kategoriler halinde sınıf düzeyi, cinsiyet ve mezun olunan lise türü durumu değişkenleri bakımından aradaki farklılıklar incelenmiştir. Makalenin sınırları çerçevesinde en çok farklılığın görüldüğü "mezun olunan lise türü" bağımsız değişken olarak alınmıştır.

Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini 2023-2024 eğitim öğretim yılı bahar yarıyılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 1. ve 2. sınıfta öğrenim gören 581 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmanın evrenini temsil kabiliyetine sahip (232 öğrenci istatistiksel olarak asgari örneklem sayısı olsa da belirlenen sayının üzerinde) 325 öğrenciden veri toplanmıştır. Ankete doğru cevap veren 319 öğrencinin anketi ise geçerli kabul edilmiştir. Araştırmaya katılan öğrencilerin demografik bilgileri aşağıdaki gibidir:

[18] John W. Cresswell, *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Qualitative and Quantitative Research* (Boston: Pearson Education Inc, 2012).

Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler

		f	%
Cinsiyet	Kadın	235	73,7
	Erkek	84	26,3
Sınıf	Birinci Sınıf	162	50,8
	İkinci Sınıf	157	49,2
Öğrenim Türü	Birinci Öğretim	212	66,5
	İkinci Öğretim	107	33,5
Mezun Olunan Lise	Fen Lisesi	5	1,6
	Anadolu Lisesi	68	21,3
	Anadolu İHL	224	70,2
	Meslek Lisesi	13	4,1
	Diğer	9	2,8
Hazırlık Öncesi Arapça Eğitiminin Alındığı Yer	İHL	212	66,5
	Medrese	10	3,1
	Özel ders/kurs	6	1,9
	Herhangi bir eğitim almadım	72	22,6
	Diğer	19	6,0
	Toplam	**319**	**100,0**

Veri Toplama Aracı

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden anket tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın verilerini toplamak amacıyla iki farklı veri toplama aracı geliştirilmiştir. Birincisi kişisel bilgi formu ki, bu formla katılımcılara ait bağımsız değişkenler belirlenmiş, ardından araştırmada temel verilerin toplanması amacıyla anket formu hazırlanmıştır. Oluşturulan ölçme araçları ölçme değerlen-

dirme konusunda iki uzmanın yanı sıra konu alanı uzmanı olarak da iki Din eğitimcisinin görüşü alındıktan sonra OMÜ İlahiyat Fakültesi 1 ve 2. sınıflardan rastgele seçilmiş olan 30 kişilik örneklem grubuna uygulanmış ve uygulama sonunda ankette görülen eksiklikler giderilmiştir.

Anketteki gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. ve 2. sınıfta öğrenim gören 325 kişi üzerinde anket uygulanmıştır. Daha sonra, uygulanan anketler kontrol edilmiş ve eksik veya yanlış olarak doldurulmuş olan anketler değerlendirme dışında bırakılmış, doğru olarak doldurulmuş olan 319 anket değerlendirmeye alınmıştır.

Bu çalışmada, kullanılan ölçüm aracının iç tutarlılığını değerlendirmek amacıyla Cronbach'ın Alfa katsayısı hesaplanmıştır. Analiz sonuçlarına göre, ölçüm aracının iç uyumluluğunu gösteren Cronbach Alfa katsayısı 0.789 olarak bulunmuştur. Bu değer, ölçüm aracının içinde yer alan öğelerin birbirleriyle yüksek bir uyumluluk gösterdiğini işaret etmektedir. Yüksek bir Cronbach Alfa katsayısı, ölçüm aracının güvenilirliğini artırarak elde edilen verilerin daha sağlam bir temele dayandığını gösterir. Bu bulgu, çalışmada güvenilir bir veri toplama aracı kullanıldığını ve elde edilen sonuçların daha güvenilir olduğunu göstermektedir.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın verileri 2023-2024 eğitim-öğretim yılı bahar yarıyılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. ve 2. sınıfta öğrenim gören 581 öğrenci içerisinde ankete katılan 325 kişiden elde edilmiştir. Katılımcılardan kişisel bilgi formu ve anket formunu doldurmaları istenmiştir. Doldurulan anket formlarından geçerli 319 formdan elde edilen veriler tasnif edildikten sonra SPSS istatistik programında değerlendirilmiştir. İlk olarak bağımsız değişkenlerle ilgili frekans dağılımlarına bakılmış, ardından değişkenler arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla karşılaştırma tablolarına yer verilmiştir. Tabloların yorumlanmasında değişkenler arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığına bakmak için X^2 (Ki Kare) tekniği kullanılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkinin önem kontrolü için ise, asgari 0,05 manidarlık düzeyi kabul edilmiştir.

Bulgular

İlahiyat fakültesine gelen öğrencilerin hazırlık eğitimine yönelik bakış açılarında öğrenim gördükleri lise türünün önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bu nedenle araştırmada bağımsız değişken olarak mezun olunan lise türü kullanılmıştır.

Tablo 2: Ankete Katılanların Hazırlık Eğitiminden Önce Arapçaya Karşı İlgilerine Göre Dağılımları

Mezun olduğunuz lise		Hazırlık eğitiminden önce Arapçaya karşı ilginizi nasıl değerlendirirsiniz?		
		Çok ilgim vardı	Biraz ilgim vardı	İlgim yoktu
Anadolu Lisesi	N	7	21	40
	%	10,3	30,9	58,8
Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	25	125	74
	%	11,2	55,8	33,0
Diğer	N	4	12	11
	%	14,8	44,4	40,7
Toplam	N	36	158	125
	%	11,3	49,5	39,2

Value=15,926[a] df=4 p=003 p=0.003<0.05 Önemli

Tabloya göre, katılımcıların %49,5 gibi büyük bir oranının Arapçaya karşı "biraz" ilgisinin olduğu, % 39,2'sinin "ilgisinin olmadığı" ve %11,3'ünün de çok ilgili olduğu görülmektedir. Katılımcıların mezun oldukları liseye göre hazırlık eğitiminden önce Arapçaya bakışları arasındaki ilişki incelendiğinde Anadolu Lisesi mezunlarının %10,3'ü "çok ilgim vardı", %30,9'u "biraz ilgim vardı" ve %58,8'i "ilgim yoktu" seçeneğini işaretlemiştir. Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunlarının %11,2'si "çok ilgim vardı", %55,8'i "biraz ilgim vardı" ve %33'ü "ilgim yoktu" cevabını vermiştir. Diğer lise türlerinden mezun olanlarda ise bu oranlar "çok ilgim vardı" diyenlerde %14,8, "biraz ilgim vardı" diyenlerde %44,4 ve "ilgim yoktu" diyenlerde ise %40,7 olarak gözükmektedir. Yapılan Ki-kare testine göre mezun olunan lise türü ile Arapça hazırlık eğitimine karşı ilgi durumu arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Tablo 3: Ankete Katılanların Arapça Hazırlık Eğitimindeki Memnuniyet Durumlarına İlişkin Görüşleri

Mezun olduğunuz lise		Aldığınız Arapça hazırlık eğitiminde memnuniyet durumunuzu nasıl değerlendirirsiniz?		
		Memnunum	Biraz memnunum	Memnun değilim
Anadolu Lisesi	N	23	28	17
	%	33,8	41,2	25,0
Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	115	81	28
	%	51,3	36,2	12,5
Diğer	N	12	9	6
	%	44,4	33,3	22,2
Toplam	N	150	118	51
	%	47,0	37,0	16,0

Value=9,722[a] df=4 p=,045 p=0.45<0.05 Önemli

Tabloya göre katılımcıların %47'si aldığı Arapça hazırlık eğitiminden "memnun" iken %37'si "biraz memnun" ve %16'sı da "memnun değil" şeklindedir. Elde edilen bulguların mezun olunan okul türüne göre dağılımına bakıldığında ise, Anadolu lisesi mezunları arasında "memnunum" diyenlerin oranı %33,8 iken, "biraz memnunum" diyenler %41,2 ve "memnun değilim" diyenler de %25'tir. İmam Hatip Lisesi mezunları arasında bu oranlar "memnunum" diyenlerde %51,3, "biraz memnunum" diyenlerde %36,2 ve "memnun değilim" diyenlerde %12,5'tir. Diğer okul türlerinden mezun olanlarda ise "memnunum" diyenler %44,4, "biraz memnunum" diyenler 33,3 ve "memnun değilim" diyenler %22,2'dir. Yapılan Ki-kare testine göre mezun olunan okul türü ile Arapça hazırlık eğitiminden memnun olma durumu arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Tablo 4: Ankete Katılanların Arapça Hazırlık Eğitiminin İlahiyat Lisans Programının Gerekliliği Hakkındaki Görüşleri

Mezun olduğunuz lise		Arapça hazırlık eğitiminin ilahiyat lisans programı için gerekli olduğunu düşünüyor musunuz?		
		Evet	Kısmen	Hayır
Anadolu Lisesi	N	32	27	9
	%	47,1	39,7	13,2
Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	149	54	21
	%	66,5	24,1	9,4
Diğer	N	18	6	3

	%	66,7	22,2	11,1
Toplam	N	199	87	33
	%	62,4	27,3	10,3

Value=8,951[a] df=4 p=,062 p=0.62>0.05 Önemsiz

Tablo 4'te ankete katılanlara "Arapça hazırlık eğitiminin ilahiyat lisans programı için gerekli olduğunu düşünüyor musunuz?" şeklinde sorulan soruya katılımcıların %62,4'ü "evet" derken, %27,3' "kısmen" ve %10,3'ü de "hayır" cevabını vermiştir. Mezun olunan okul türüne göre bakıldığında Anadolu Lisesi mezunlarının %47,1'i bu soruya "evet", %39,7'si "kısmen" ve %13,2'si "hayır cevabını vermiştir. Aynı soruya İmam Hatip Lisesi mezunlarının %66,5'i "evet", %24,1'i "kısmen" ve %9,4'ü "hayır" cevabını vermiştir. Diğer okul türlerinden mezun olanların cevapları ise sırasıyla "evet" diyenlerde %66,7, "kısmen" diyenlerde %22,2 ve "hayır" diyenlerde %11,1'dir. Yapılan Ki-kare testine göre mezun olunan okul türü ile Arapça hazırlık eğitiminin gerekliliğine bakış arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

Tablo 5: Ankete Katılanların Arapça Hazırlık Eğitimi Sonrasında "Konuşma" Becerisi Hakkındaki Görüşleri

Mezun olduğunuz lise		Arapça hazırlık eğitimi sonrasında "konuşma" becerisi konusunda kendinizi nasıl değerlendirirsiniz?		
		İyi	Orta	Zayıf
Anadolu Lisesi	N	4	20	44
	%	5,9	29,4	64,7
Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	26	116	82
	%	11,6	51,8	36,6
Diğer	N	3	14	10
	%	11,1	51,9	37,0
Toplam	N	33	150	136
	%	10,3	47,0	42,6

Value=17,246[a] df=4 p=,002 p=0.002<0.05 Önemli

Tablo 5'te ankete katılanların hazırlık eğitimi sonrası konuşma becerisiyle ilgili olarak kendilerini nasıl değerlendirdiklerine bakılmıştır. Buna göre, konuşma becerisini "iyi" olarak değerlendirenlerin oranı %10,3 iken, "orta" olarak değerlendirenlerin oranı %47, ve "zayıf" olarak değerlendirenlerin oranı ise %42,6'dır. Bu oranlar, katılımcıların hazırlık eğitiminde konuşma becerisi kazanma konusunda hayli zorlandıklarını göstermektedir. Mezun olunan okul

türüne göre katılımcıların değerlendirmelerine bakıldığında, Anadolu Lisesi mezunlarının %5,9'u bu soruya "iyi", %29,4'ü "orta" ve %64,7'si "zayıf" cevabını vermiştir. İmam Hatip Lisesi mezunlarında bu oranlar "iyi" diyenlerde %11,6, "orta" diyenlerde %51,8, "zayıf" diyenlerde %36,6'dır. Diğer okul türlerinden mezun olanlarda ise "iyi" diyenlerin oranı %11,1, "orta" diyenlerin oranı %51,9 ve "zayıf" diyenlerin oranı %37'dir. Yapılan Ki-kare testine göre, Arapça hazırlık eğitimi sonrasında "konuşma" becerisi konusunda kendinizi nasıl değerlendirirsiniz? sorusuna verilen cevaplar lise türüne göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermektedir.

Tablo 6: Ankete Katılanların Arapça Hazırlık Eğitimi Sonrasında "Yazma" Becerisi Hakkındaki Görüşleri

Mezun olduğunuz lise		Arapça hazırlık eğitimi sonrasında "yazma" becerisi konusunda kendinizi nasıl değerlendirirsiniz?		
		İyi	Orta	Zayıf
Anadolu Lisesi	N	16	36	16
	%	23,5	52,9	23,5
Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	112	95	17
	%	50,0	42,4	7,6
Diğer	N	12	11	4
	%	44,4	40,7	14,8
Toplam	N	140	142	37
	%	43,9	44,5	11,6

Value=21,415[a] df=4 p=,000 p=0.000<0.05 Önemli

Tablo 6'da ankete katılanların hazırlık eğitimi sonrası yazma becerisiyle ilgili olarak kendilerini nasıl değerlendirdiklerine bakılmıştır. Buna göre, yazma becerisini "iyi" olarak değerlendirenlerin oranı % 43,9 iken, "orta" olarak değerlendirenlerin oranı %44,5 ve "zayıf" olarak değerlendirenlerin oranı ise %11,6'dır. Mezun olunan okul türüne göre katılımcıların değerlendirmelerine bakıldığında, Anadolu Lisesi mezunlarının %23,5'i bu soruya "iyi", %52,9'u "orta" ve %23,5'i "zayıf" cevabını vermiştir. İmam Hatip Lisesi mezunlarında bu oranlar "iyi" diyenlerde %50, "orta" diyenlerde %42,4, "zayıf" diyenlerde %7,6'dır. Diğer okul türlerinden mezun olanlarda ise "iyi" diyenlerin oranı %44,4, "orta" diyenlerin oranı %40,7 ve "zayıf" diyenlerin oranı %14,8'dir. Yapılan Ki-kare testine göre Arapça hazırlık eğitimi sonrasında "yazma" becerisi konusunda kendinizi nasıl değerlendirirsiniz? sorusuna verilen cevaplar lise türüne göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermektedir.

Tablo 7: Ankete Katılanların Arapça Hazırlık Eğitimi Sonrasında "Okuma" Becerisi Hakkındaki Görüşleri

Mezun olduğunuz lise		Arapça hazırlık eğitimi sonrasında "okuma" becerisi konusunda kendinizi nasıl değerlendirirsiniz?		
		İyi	Orta	Zayıf
Anadolu Lisesi	N	18	41	9
	%	26,5	60,3	13,2
Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	111	105	8
	%	49,6	46,9	3,6
Diğer	N	8	15	4
	%	29,6	55,6	14,8
Toplam	N	137	161	21
	%	42,9	50,5	6,6

Value=29,390[a] df=6 p=,000 p=0.000<0.05 Önemli

Tablo 7'de ankete katılanların hazırlık eğitimi sonrası okuma becerisiyle ilgili olarak kendilerini nasıl değerlendirdiklerine bakılmıştır. Buna göre, okuma becerisini "iyi" olarak değerlendirenlerin oranı % 42,9 iken, "orta" olarak değerlendirenlerin oranı %50,5 ve "zayıf" olarak değerlendirenlerin oranı ise %6,6'dır. Mezun olunan okul türüne göre katılımcıların değerlendirmelerine bakıldığında, Anadolu Lisesi mezunlarının %26,5'i bu soruya "iyi", %60,3'ü "orta" ve %13,2'si "zayıf" cevabını vermiştir. İmam Hatip Lisesi mezunlarında bu oranlar "iyi" diyenlerde %49,6, "orta" diyenlerde %46,9, "zayıf" diyenlerde %3,6'dır. Diğer okul türlerinden mezun olanlarda ise "iyi" diyenlerin oranı %29,6, "orta" diyenlerin oranı %50,5 ve "zayıf" diyenlerin oranı %6,6'dır. Yapılan Ki-kare testine göre Arapça hazırlık eğitimi sonrasında "okuma" becerisi konusunda kendinizi nasıl değerlendirirsiniz? sorusuna verilen cevaplar lise türüne göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık göstermektedir.

Tablo 8: Ankete Katılanların Genel Olarak Arapça Dil Seviyelerini İlahiyat Eğitimi İçin Yeterli Görüp Görmediklerine Dair Görüşleri

Mezun olduğunuz lise		Genel olarak Arapça dil seviyenizi ilahiyat eğitimi için yeterli görüyor musunuz?		
		Evet	Kısmen	Hayır
Anadolu Lisesi	N	13	24	31
	%	19,1	35,3	45,6

Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	53	87	84
	%	23,7	38,8	37,5
Diğer	N	5	10	12
	%	18,5	37,0	44,4
Toplam	N	71	121	127
	%	22,3	37,9	39,8

Value=1,864[a] df=4 p=,761 p=0.761>0.05 Önemsiz

Katılımcıların genel olarak Arapça dil seviyelerinin ilahiyat eğitimi için yeterli olup olmadığının değerlendirildiği soruya %22,3 oranında "evet", %37,9 oranında "kısmen" ve %39,8 oranında ise "hayır" cevabı verilmiştir. Mezun olunan lise türü açısından bakıldığında Anadolu Lisesi mezunlarının %19,1'i genel olarak Arapça dil seviyesini ilahiyat eğitimi için yeterli görürken, %35,3'ü kısmen yeterli görmekte, %45,6'sı ise yetersiz görmektedir. İmam Hatip Lisesi Mezunlarının %23,7'si genel olarak Arapça dil seviyesini ilahiyat eğitimi için yeterli görürken, %38,8'i kısmen yeterli görmekte, %37,5'i ise yetersiz görmektedir. Diğer lise türlerinden mezun olanlarda ise bu oranlar "evet" diyenlerde %18,5, "kısmen" diyenlerde %37 ve "hayır" diyenlerde %44,4'tür. Yapılan Ki-kare testine göre "Genel olarak Arapça dil seviyenizi ilahiyat eğitimi için yeterli görüyor musunuz?" sorusuna verilen cevaplar lise türüne göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Tablo 9: Ankete Katılanların Aldıkları Arapça Hazırlık Eğitiminin İlahiyat Programı İçin Yeterli İle İlgili Görüşleri

Mezun olduğunuz lise		Arapça hazırlık eğitiminin ilahiyat programı için yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?		
		Evet	Kısmen	Hayır
Anadolu Lisesi	N	21	29	18
	%	30,9	42,6	26,5
Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	103	71	50
	%	46,0	31,7	22,3
Diğer	N	9	11	7
	%	33,3	40,7	25,9
Toplam	N	133	111	75
	%	41,7	34,8	23,5

Value=5,899[a] df=4 p=,207 p=0.207>0.05 Önemsiz

Tablo 9'da "Arapça hazırlık eğitiminin ilahiyat programı için yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?" sorusuna katılımcıların %41,7'si "evet, %34,8'i "kısmen" ve %23,5'i "hayır" şeklinde cevap

vermiştir. Mezun olunan lise türüne göre Anadolu Lisesi mezunlarının %30,9'u bu soruya "evet" cevabını verirken, %42,6'sı "kısmen" ve %26,5'i "hayır" cevabını vermiştir. İmam Hatip Lisesi mezunlarında bu oranlar "evet" diyenlerde %46, "kısmen" diyenlerde %31,7 ve "hayır" diyenlerde %22,3'tür. Diğer lise mezunlarında ise "evet" diyenlerin oranı %33,3, "kısmen" diyenlerin oranı" %40,7 ve "hayır" diyenlerin oranı %25,9'dur. Yapılan Ki-kare testine göre, alınan Arapça hazırlık eğitiminin ilahiyat programı için yeterliliği ile mezun olunan lise türü arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Tablo 10: Ankete Katılanların Arapça Hazırlıkta Edindikleri Dil Becerilerinin Ne Kadarını İlahiyat Programında Kullandıklarına dair Görüşleri

Mezun olduğunuz lise		Arapça hazırlıkta edindiğiniz dil becerilerinin ne kadarını ilahiyat eğitimi sırasında kullanıyorsunuz?				
		Hepsini kullanıyorum	Büyük oranda kullanıyorum	Kısmen kullanıyorum	Yeterince kullanmıyorum	Hiç kullanmıyorum
Anadolu Lisesi	N	3	8	27	22	8
	%	4,4	11,8	39,7	32,4	11,8
Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	19	50	105	36	14
	%	8,5	22,3	46,9	16,1	6,3
Diğer	N	2	7	7	10	1
	%	7,4	25,9	25,9	37,0	3,7
Toplam	N	24	65	139	68	23
	%	7,5	20,4	43,6	21,3	7,2

Value=19,782[a] df=8 p=,011 p=0.11<0.05 Önemli

Tablo 10'da katılımcılara "Arapça hazırlıkta edindiğiniz dil becerilerinin ne kadarını ilahiyat eğitimi sırasında kullanıyorsunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Buna göre katılımcıların %7,5'i "hepsini kullanıyorum" cevabı verirken %20,4'ü "büyük oranda kullanıyorum", %43,6'sı "kısmen kullanıyorum", %21,3'ü "yeterince kullanmıyorum" ve %7,2'si de "hiç kullanmıyorum" şeklinde cevap vermiştir. Mezun olunan okul türü ile edinilen dil becerisini kullanma durumu arasındaki ilişkiye bakıldığında Anadolu Lisesi mezunlarının %4,4'ü edindikleri becerinin tamamını kullandıklarını belirtirken, %11,8'i "büyük oranda" kullandığını, %39,7'si "kısmen" kullandığını, %32,4'ü yeterince kullanmadığını ve %11,8'i "hiç" kullanmadığını belirtmiştir. Katılımcılar içerisinde İmam Hatip Lisesi mezunu olanların %8,5'i edinilen dil becerisinin "hepsini" kullandığını söylerken,

%22,3'ü "büyük oranda" kullandığını, %46,9'u "kısmen" kullandığını, %16,1'i yeterince kullanmadığını ve %6,3'ü ise "hiç" kullanmadığını ifade etmiştir. Diğer okul türlerinden mezun olanlarda ise, "hepsini kullanıyorum" diyenler %7,4, "Büyük oranda kullanıyorum" diyenler %25,9, "Kısmen kullanıyorum" diyenler %25,9, "Yeterince kullanmıyorum" diyenler %37 ve "hiç kullanmıyorum" diyenler de %3,7'dir. Yapılan Ki-kare testine göre "Arapça hazırlıkta edindiğiniz dil becerilerinin ne kadarını lisans programında kullanıyorsunuz?" sorusuna verilen cevaplar lise türüne göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermektedir.

Tablo 11: Ankete Katılanların Arapça Hazırlık Eğitiminde Kullanılan Ders İçeriklerinin (Konu, Etkinlik Vb.) Arapçayı Öğrenme Konusundaki Yeterliliklerine Göre Dağılımları

Mezun olduğunuz lise		Arapça hazırlık eğitiminde kullanılan ders içeriklerinin (konu, etkinlik vb.) Arapçayı öğrenme konusunda yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?		
		Evet	Kısmen	Hayır
Anadolu Lisesi	N	26	31	11
	%	38,2	45,6	16,2
Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	101	89	34
	%	45,1	39,7	15,2
Diğer	N	10	15	2
	%	37,0	55,6	7,4
Toplam	N	137	135	47
	%	42,9	42,3	14,7

Value=3,564[a] df=4 p=,468 p=0.468>0.05 Önemsiz

Arapça hazırlık eğitiminde kullanılan ders içeriklerinin (konu, etkinlik vb.) Arapçayı öğrenme konusunda yeterli olup olmadığına yönelik sorulan soruya katılımcıların %42,9'u "evet" cevabını verirken %42,3'ü "kısmen" ve %14,7'si de "hayır" cevabı vermiştir. Mezun olunan lise türüne göre Anadolu Lisesi mezunlarının %38,2'si bu soruya "evet" cevabını verirken, %45,6'sı "kısmen" ve %16,2'si de "hayır" cevabını vermiştir. İmam Hatip Lisesi mezunlarında bu oranlar "evet" diyenlerde %45,1, "kısmen" diyenlerde %39,7 ve "hayır" diyenlerde %15,2'dir. Diğer lise mezunlarında ise "evet" diyenlerin oranı %37, "kısmen" diyenlerin oranı" %55,6 ve "hayır" diyenlerin oranı %7,4'tür. Yapılan Ki-kare testine göre "Arapça hazırlık eğitiminde kullanılan ders içeriklerinin (konu, etkinlik vb.) Arapçayı öğrenme konusunda yeterli olduğunu düşünüyor musu-

nuz?" sorusuna verilen cevaplar lise türüne göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Tablo 12: Ankete Katılanların Arapça Hazırlık Eğitiminde Kullanılan Görsel-İşitsel Materyallerin Arapçayı Öğrenme Konusundaki Yeterliliklerine Dair Görüşleri

Mezun olduğunuz lise (birleştirilmiş)		Arapça hazırlık eğitiminde kullanılan görsel-işitsel materyallerin Arapçayı öğrenme konusunda yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?		
		Yeterli	Kısmen yeterli	Yetersiz
Anadolu Lisesi	N	25	32	11
	%	36,8	47,1	16,2
Anadolu İmam Hatip Lisesi	N	94	96	34
	%	42,0	42,9	15,2
Diğer	N	13	12	2
	%	48,1	44,4	7,4
Toplam	N	132	140	47
	%	41,4	43,9	14,7

Value=1,989[a] df=4 p=,738 p=0.738>0.05 Önemsiz

Tablo 12'de ankete katılanlara "Arapça hazırlık eğitiminde kullanılan görsel-işitsel materyallerin Arapçayı öğrenme konusunda yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplara bakıldığında, katılımcıların %41,4'ü kullanılan materyalin Arapçayı öğrenme konusunda "yeterli" olduğunu düşünürken, %43,9'u "kısmen yeterli" olduğunu ve %14,7'si de "yetersiz" olduğunu düşünmektedir.

Mezun olunan lise türüne göre Anadolu Lisesi mezunlarının %36,8'i bu soruya "yeterli" cevabını verirken, %47,1'i "kısmen yeterli" ve %16,2'si de "yetersiz" cevabını vermiştir. İmam Hatip Lisesi mezunlarında bu oranlar "yeterli" diyenlerde %42, "kısmen yeterli" diyenlerde %42,9 ve "yetersiz" diyenlerde %15,2'dir. Diğer lise mezunlarında ise "yeterli" diyenlerin oranı %48,1, "kısmen yeterli" diyenlerin oranı" %44,4 ve "yetersiz" diyenlerin oranı %7,4'tür. Yapılan Ki-kare testine göre "Arapça hazırlık eğitiminde kullanılan görsel-işitsel materyallerin Arapçayı öğrenme konusunda yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?" sorusuna verilen cevaplar lise türüne göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Tartışma ve Sonuç

Çalışma sonucunda İlahiyat Fakültelerindeki Arapça hazırlık eğitimine yönelik yapılan araştırmada önemli bulgulara rastlanmıştır. Yapılan analizler sonucunda ortaya çıkan önemli bulgulardan birisi (Tablo 2) Arapçaya karşı ilgi durumunun mezun olunan lise türüne göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermesidir. Bu sonuca göre İmam Hatip Lisesi mezunlarının yarıdan fazlasının (%55,8) diğer okul türlerinden mezun olanlara göre "biraz ilgim vardı" seçeneğinde yoğunlaştığı görülürken, Anadolu Lisesi mezunları Arapçaya karşı en ilgisiz grup olarak öne çıkmaktadır. İmam Hatip Lisesi mezunlarının ilahiyat fakültesini tercih etme durumu diğer okul türlerinden mezun olanlara göre daha fazla olması normal karşılanmaktadır.[19] Diğer okul türlerinden mezun olanların ilahiyatı tercih etme nedenlerine bakıldığında ise genelde başka bir bölüm kazanamama, aile ve yakın çevrenin talebi, dini ilimleri öğrenme isteği vb nedenlerle gerçekleştiği görülmektedir.[20] Dolayısıyla elde edilen bulgular, genelde sayılan nedenlerle ilahiyatı tercih eden Anadolu Lisesi mezunlarının doğal olarak Arapça hazırlık konusunda fakülte öncesinde sağlıklı bir bilgilerinin olmamasıyla açıklanabilir. Yaptığımız araştırmadan farklı olarak Dündar'ın Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada İlahiyat öğrencilerinin Arapçaya karşı tutumlarında öğrenim gördükleri lise türüne göre anlamlı bir farklılık çıkmamıştır.[21]

Araştırmadan elde edilen bulgulardan ikincisi (Tablo 3) mezun olunan lise türü ile Arapça hazırlık eğitiminden memnuniyet durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmuş olmasıdır. Tabloda ortaya çıkan sonuç esasında Tablo 2'deki bulguları doğrular niteliktedir. Nitekim İlahiyat fakültesine gelirken Arapçaya kaşı düşük bir ilgi durumuna sahip olan Anadolu Lisesi mezunlarının Arapça hazırlık eğitiminden istenen sonucu alma konusunda

[19] "İlahiyat Programı Bulunan Tüm Üniversiteler | YÖK Lisans Atlası" (Erişim 09 Nisan 2025).

[20] Mehmet Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Bilimname* 18/1 (2010), 43; Ayrıca bkz. İlyas Erpay, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 423-473.

[21] Dündar, "İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)", 96; Ayrıca bkz. Çoştu - Yılmaz, "İlahiyat Fakültesi Yabancı Dil Hazırlık Programı Sorunlar ve Öneriler", 63-77.

diğerlerine göre daha düşük bir memnuniyet puanına sahip olmaları olağan bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Nitekim Akmeşe de yaptığı çalışmada Anadolu Lisesi mezunlarının İmam Hatip Lisesi mezunlarına göre Arapçaya karşı daha mesafeli olduklarını ve daha olumsuz bakış açısına sahip olduklarını tespit etmiştir.[22] Burada memnuniyet durumunun, öğrencinin derse karşı ilgisi/beklentisiyle doğru orantılı olduğu söylenebilir. Ancak Anadolu Lisesinden gelen öğrencilerin İmam Hatip Lisesi mezunlarıyla aynı ortamda ve aynı müfredata tabi olmaları aradaki farkın nasıl kapatılacağı sorusunu akla getirmektedir. Buna uygun olarak Anadolu Lisesi mezunlarının gerek ilgi gerekse hazırbulunuşluk açısından dezavantajlı oldukları değerlendirildiğinde onlara yönelik ilave programların yapılmaması yeterli verimin sağlanması noktasında bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bu da eğitimde bireysel farklılıklara vurgu yapmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim Demirel'e göre dil öğretiminde 10 temel ilke bulurken bunlar içerisinde özellikle "bireysel farklılığı dikkate alma" ve "öğrencileri güdüleme ve cesaretlendirme" önemli görülmektedir.[23] Bu sonuç, dil öğretimi stratejilerinin bireysel farklılıkları azaltma ve etkin bir dil öğretimi sağlama noktasındaki önemine işaret etmektedir.

Araştırma kapsamında elde edilen çarpıcı sonuçlardan bir diğeri (Tablo 5, 6 ve 7) Arapça hazırlık eğitimi almış olan katılımcıların bu dilde okuma, yazma ve konuşma becerileriyle ilgilidir. Buna göre katılımcıların mezun oldukları lise türü ile konuşma, yazma ve okuma becerileri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur. İlk olarak tablo 5'te Anadolu Lisesi mezunlarının konuşma becerisi konusunda diğer okul türlerinden anlamlı şekilde düşük olması, önceki tablolardaki sonuçlarla tutarlılık göstermektedir. Nitekim katılımcıların yarıdan fazlasının (%58,8) ilahiyat fakültesine gelmeden önce Arapçaya karşı ilgilerinin olmadığını belirtmesinin yanında tablo 4'te görüldüğü üzere Arapça hazırlık eğitiminin ilahiyat lisans programı için gerekli olduğunu düşünme ora-

[22] Akmeşe, *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği)*, 42; Ayrıca bkz. Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 371-394.

[23] Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler, Yöntemler, Teknikler* (Ankara: USEM Yayınları, 1990)'dan akt. Ertuğ Can - Canan Işık Can, "Türkiye'de İkinci Yabancı Dil Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2014), 44.

nının da diğer okul türlerinden daha düşük (%47,1) olması konuşma becerisi noktasında yetersizlik algısını ve motivasyon eksikliğini kendiliğinden açıklar niteliktedir. Bu değerlendirmenin yazma ve konuşma konusunda da geçerli olduğu söylenebilir. Tablo 6'da yazma konusunda kendisini "iyi" olarak niteleyenler arasında Anadolu Lisesi mezunlarının oranının diğerlerine göre düşük olduğu, bu grupta yer alan öğrencilerin yazma becerisi konusunda diğer liselerden mezun olanlara göre "orta" seviyede yoğunlaştığı görülmektedir. Tablo 5'te genel olarak tüm okul türlerinden öğrencilerin konuşma konusunda kendilerini "orta" ve "zayıf" kategorisinde değerlendirmelerine rağmen, tablo 6'da yazma konusundaki becerilerini genel olarak "iyi" ve "orta" kategorisinde değerlendirmeleri esasında bir çelişki olarak görülmektedir. Burada katılımcıların "yazma"dan, ellerindeki bir metni yazıya geçmeyi (kitabet) anladıkları düşünülmektedir. Nitekim Ekinci'nin yaptığı çalışmada hazırlık sınıfında farklı öğretim yöntemleri kullanılmasına rağmen, yazma becerisi konusunda katılımcıların diğer alanlara göre daha zayıf oldukları tespit edilmiştir. Örneğin yazılı anlatım ve Türkçeden Arapçaya çeviri konusunda 90 katılımcıdan 72'sinin "orta/kötü" seçeneğini işaretlediği görülmüştür.[24] Tablo 7'de İmam Hatip Lisesi mezunlarının okuma becerisi konusunda kendilerini diğer lise türlerinden mezun olanlara göre daha yeterli gördükleri tespit edilmiştir. Bunun nedeni de bu grupta yer alan katılımcıların ortaöğretim döneminde İmam Hatip lisesinde Arapça dersi görmüş olmalarıyla açıklanabilir. Tablo 5, 6 ve 7 birlikte değerlendirildiğinde Arapçayı okuma, konuşma ve yazma becerisi geliştirme noktasında Anadolu Lisesi mezunları diğerlerine göre kendilerini daha yetersiz görmektedir. Nitekim Özcan ve Geçioğlu'nun yaptığı araştırmada mezun olunan lise türü ile yabancı dil öğrenme gayreti (YDÖG) ve onun alt ölçekleri arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Ancak mezun olunan lise türüne göre YDÖG puanları dikkate alındığında Anadolu İmam Hatip Lisesinden mezun olanların (60.73) ve İmam Hatip Lisesinden mezun olanların puanının (60.14) diğer liselerden mezun olanların puanından (59.53) daha yüksek olduğu görülmüş-

[24] Ekinci, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Verilen Arapça Hazırlık Eğitimine Dair Bir İnceleme", 155; Ayrıca bkz. Musa Yıldız - Ersin Çilek, "Arapça Konuşma Öğretiminde Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40/1 (2020), 159-181.

tür.[25] Bu sonuç bizim araştırmamızın sonuçlarıyla kısmen örtüşmektedir.

Deliçay çalışmasında Arapça öğrenme movitasyonunun İmam Hatip Lisesi mezunu öğrencilerde diğer lise türü mezunu öğrencilerden daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır.[26] Benzer şekilde Özcan ve Yapıcı tarafından yapılan çalışmada da mezun olunan lise türü ve Arapça dersine yönelik tutum arasında İmam Hatip Liseleri lehine anlamlı farklılaşma görülmüştür.[27] Tutum ve motivasyondaki artışın yabancı dil öğrenme gayreti üzerindeki olumlu etkileri dikkate alındığında bu sonuçların bulgularımızla uyumlu olduğu görünmektedir. Ancak normal koşullarda Arapça temeli olmayan diğer lise türlerinden mezun öğrencilerin yabancı dil eksikliklerini gidermek adına İmam Hatip Lisesi öğrencilerine göre Arapça öğrenmede daha fazla gayret göstermeleri gerekmektedir. Araştırma bulgularımızdan hareketle denilebilir ki, yetersiz güdülenme ve motivasyon eksikliği, buna ek olarak ders yükünün altından kalkamama veya geri kalma vb. etkenler diğer lise türlerinden mezun öğrencilerde özgüven ve öz yeterlik kaybına; bunun sonucu olarak da dil öğrenme gayretinde azalmaya neden olabileceği değerlendirilmektedir.

Arapça hazırlık eğitimi kapsamında sahip olunan dil becerisi yetkinliği kadar bu becerinin ilahiyat eğitimi sırasında kullanımı da önemlidir. Araştırmamızda elde edilen önemli sonuçlardan biri de edinilen dil becerisinin kullanımında mezun olunan lise türüne göre anlamlı farklılaşmaların görülmesidir. Tablo 10'da "Arapça hazırlıkta edindiğiniz dil becerilerinin ne kadarını ilahiyat programında kullanıyorsunuz?" sorusuna Anadolu Lisesi mezunlarının %44,2'si "yeterince kullanmıyorum/hiç kullanmıyorum" şeklinde cevap verirken, diğer liselerden mezun olanların %40,7'si "yeterince kullanmıyorum/hiç kullanmıyorum", İmam Hatip Lisesi mezunlarının

[25] Özcan - Geçioğlu, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Gayretlerinin İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", 402.

[26] Tahsin Deliçay, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri (Fırat Ün. İlahiyat Fak. Örneği)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005), 71-72.

[27] Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (2016), 131-132; Ayrıca bkz. Arpaçukuru - Çeliktaş, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Öğretim Yılı Başında Arapçaya ve Arapça Dersine Dair Düşünce, Beklenti ve Hedefleri (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 195-226.

ise %22,4'ü "yeterince kullanmıyorum/hiç kullanmıyorum" şeklinde cevap vermiştir. Buna göre İmam Hatip Lisesinden mezunlarının Anadolu Lisesi ve diğer liselerden mezun olanlara göre, edindiği dil becerilerini kullanma konusunda pozitif ayrıştığı ve aralarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görüldüğü tespit edilmiştir. Bunun nedeni olarak da yine -başka faktörlerin etkisini göz ardı etmemekle birlikte- İmam Hatip Lisesinden mezun olanların Arapçayla ortaokul ve lise yıllarında tanışmalarının da bir sonucu olarak diğer lise mezunlarına göre özgüvenlerinin daha yüksek olmasıyla açıklanabilirken aynı zamanda Anadolu Lisesi ve diğer liselerden mezun olanların öğrenme gayreti konusunda motivasyon eksikliğiyle de izah edilebilir. Nitekim bu yorumu destekler nitelikte Özcan ve Geçioğlu'nun araştırmasında da dil öğrenme gayretinin mezun olunan okul türüne göre (istatistiksel olarak anlamlı olmamakla birlikte) az da olsa farklılaştığı (Yabancı dil öğrenme gayreti puanı Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunların X=60,73 iken diğer okul türlerinden mezun olanlarda X=59,53 olarak bulunmuştur.) tespit edilmiştir.[28] Nitekim tablo 10'da hazırlık eğitiminde edinilen Arapça becerilerinin ilahiyat programında kullanım durumunun Anadolu Lisesi ve diğer lise mezunlarında İmam Hatip Lisesi mezunlarına göre daha düşük olması, üzerinde durulması gereken bir konudur. Öncü ve Baltacı'nın Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneklerminde yaptıkları araştırmada, "Hazırlık sınıfında öğrendiğiniz Arapçayı lisans döneminde unuttunuz mu?" şeklinde sorulan soruya katılımcıların %64'ü "evet" cevabını verirken, "Hazırlık sınıfında öğrendiğiniz Arapçayı daha sonraki yıllarda kullanabiliyor musunuz?" sorusuna ise katılımcıların %56'sı "hayır" cevabını vermiştir.[29]

Tablo 11 ve 12'de mezun olunan lise türü ile Arapça hazırlık eğitiminde kullanılan ders içeriklerinin (konu, etkinlik vb.) Arapçayı öğrenme konusundaki yeterlilik durumu ile Arapça hazırlık eğitiminde kullanılan görsel-işitsel materyallerin Arapçayı öğrenme konusundaki yeterlilik durumlarına bakılmıştır. Her iki tabloda da istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Ancak tablo 11'de İmam hatip Lisesi mezunlarının diğer okul türlerine göre ders içeriklerinin yeterli olduğunu düşünme konusunda daha yüksek bir orana sahip olduğu görülmektedir. Bu durum dersin işlenme biçimi,

[28] Özcan - Geçioğlu, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Gayretlerinin İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", 395.

[29] Öncü - Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı", 66.

etkinlikler ve kullanılan diğer materyaller vasıtasıyla öğrenciler arasındaki bireysel farklılıkların en aza indirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.[30]. Bu noktada alternatif yöntemlerin kullanımı, bir yabancı dili öğrenme konusunda bireysel farklılıkların en aza indirilmesinin yanında farklı öğrenme alternatiflerinin sunulması anlamına gelmektedir.[31] Altıntaş Arapça öğretimine ilişkin sorunların merkeze alındığı çalışmada ders içerik ve yöntemleri konusundaki sorunlara işaret etmiştir. Buna göre sorunlar içerisinde gramer ve çeviri ağırlıklı etkinliklere yer verilmesi, klasik takrir yönteminin fazlaca kullanılması vb. nedenlerle dil öğretiminde istenen amaca ulaşılamadığı belirtilmiştir.[32] Bahsedilen yöntemler ve etkinlikler dil öğretiminde mutlaka yer verilmesi gereken hususlar olabilir ise de bir yöntemin etkililiği, ilgili yöntem ve tekniğin uygun şekilde ve sürede kullanılması ile doğru orantılıdır. Zira bir yöntem belirlenirken bu yöntemin seçimini etkileyen hususların (ulaşılacak hedefler, öğretmenin yöntem konusundaki becerisi, içeriğin yapısı, süre-maliyet, öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeyi, farklı öğrenme özellikleri vb.) dikkate alınması, elde edilecek başarı açısından önemlidir.[33]

Katılımcıların verdikleri cevaplarda kendilerine ilişkin yeterlik durumlarını algılamalarında istatistiksel olarak anlamla farklılıklar görülmekle birlikte genel olarak programa ilişkin değerlendirmelerde anlamlı farklılıkların olmadığı, ortak genel kanaatlerin taşındığı

30 Bk Öncü - Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı", 66. Muhammet Raşit Memiş - Mehmet Dursun Erdem, "Yabancı Dil Öğretimde Kullanılan Yöntemler, Kullanım Özellikleri ve Eleştiriler", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/9 (2013), 299.

31 Can - Can, "Türkiye'de İkinci Yabancı Dil Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar", 55. Arapça öğretiminde başvurulabilecek yöntem ve teknikler konusunda ayrıca bk. Soner Gündüzöz, "Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler: Pedagojik Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (2010), 35-53.

32 Altıntaş, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar: Bir Meta-Sentez Çalışması", 416; Bu konuda ayrıca bk. Hasan Soyupek, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2003), 77-95.

33 Bk. Murat Gökalp, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019), 133; Orhan Akınoğlu, "Öğretim Kuram ve Modelleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011), 160-161; Bilal Duman, "Eğitimde Çağdaş Yaklaşımlar", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Gürbüz Ocak (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 473-480.

görülmektedir. Bu sonuç katılımcı öğrencilerin verdikleri yanıtlarda objektif bir değerlendirme yaptıkları şeklinde yorumlanabilir.

Araştırmadan elde edilen sonuçlara ışığında İlahiyat fakültelerinin hazırlık programları yeniden gözden geçirilmelidir. Zira hazırlık eğitimi alan öğrencilerin ilahiyat programlarında, aldıkları bu eğitimi kullan(a)mıyor olmaları hazırlık eğitiminin gerekliliği ve işleyişi üzerinde tartışma meydana getirmektedir. Katılımcıların 2/3'ünden daha fazlasının (%72,1) Arapça hazırlık eğitiminin ilahiyat programında kullanmadıklarını, yine %58,3'ünün aldıkları eğitimi ilahiyat programı için yeterli görmediklerini belirtmesi Arapça hazırlık eğitiminin amacı, mahiyeti, yöntemi ve lisans programlarında kullanımı konusunun yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Arapça dil öğretiminde önemli görülebilecek konulardan biri de dil öğretiminin önemli bileşenlerden birisi olan öğretici nitelikleridir. Arapça hazırlık eğitimi programlarında ağırlıklı olarak İlahiyat Fakültesi mezunu olup Arap Dili ve Belagatı Anabilim dalında uzmanlaşan akademik personel istihdam edilmektedir. Oysa İlahiyat fakültelerinin istihdam alanları ve müfredat yapısına bağlı olarak bu kişilerin dil öğretimi konusunda özel bir uzmanlığı bulunmamaktadır. Bu nedenle dil öğretimi konusunda öğretici niteliklerinin artırılması önemli görülmektedir.

Son olarak ilahiyat fakülteleri için Arapça hazırlık eğitiminin amacı ve önemi, gerekliliği gibi hususların planlama ve uygulama aşamalarında yeniden düşünülmesi önemli görülmektedir. Zira öğrencilerin ilahiyat fakültelerindeki lisans eğitimlerini büyük ölçüde Türkçe olarak sürdürmeleri, bir yıllık hazırlık sürecinde edinilen Arapça bilgisinin aktif biçimde kullanılmamasına yol açmakta; bu durum da hazırlık eğitiminin işlevselliğini önemli ölçüde sınırlamaktadır.

Kaynakça

Acuner, H. Yusuf - Korukcu, Adem. "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı-Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 191-211.

Akınoğlu, Orhan. "Öğretim Kuram ve Modelleri". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Şeref Tan. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 7. Basım, 2011.

Akmeşe, Serpil. *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Altıntaş, Muhammed Esad. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar: Bir Meta-Sentez Çalışması". *Eskiyeni* 52 (2024), 405-433.

Arpaçukuru, Osman - Çeliktaş, Hasan Sabri. "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Öğretim Yılı Başında Arapçaya ve Arapça Dersine Dair Düşünce, Beklenti ve Hedefleri (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023), 195-226.

Arpaçukuru, Osman - Üzümcü, Muzaffer. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 853-886.

Aydın, Atik. "İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 33-57.

Can, Ertuğ - Can, Canan Işık. "Türkiye'de İkinci Yabancı Dil Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2014), 43-63.

Cebeci, Suat. "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/4 (1999), 227-236.

Civelek, Yakup. "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Haziran 1998), 225-283.

Cresswell, John W. *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Qualitative and Quantitative Research*. Boston: Pearson Education Inc, 2012.

Çoştu, Yakup - Yılmaz, Macid. "İlahiyat Fakültesi Yabancı Dil Hazırlık Programı Sorunlar ve Öneriler". *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Programı Üzerine Bir Değerlendirme*. ed. Yakup Çoştu - Macid Yılmaz. 63-77. Lap Lambert Academic Publishing, 2020.

Deliçay, Tahsin. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri (Fırat Ün. İlahiyat Fak. Örneği)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005).

Demirel, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler, Yöntemler, Teknikler*. Ankara: USEM Yayınları, 1990.

Duman, Bilal. "Eğitimde Çağdaş Yaklaşımlar". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Gürbüz Ocak. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 10. Basım, 2017.

Dündar, Ahmet İhsan. "İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2021), 845-868.

Ecer, Münir. "Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 1-22.

Ekinci, İsmail. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Verilen Arapça Hazırlık Eğitimine Dair Bir İnceleme". *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (2019), 144-161.

Erpay, İlyas. "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 423-473.

Gökalp, Murat. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 4. Basım, 2019.

Güceyüz, İsa. "Arapça Hazırlık Sınıflarında Derse Devam ve Akademik Başarı İlişkisi". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2023), 391-412.

Gündüzöz, Soner. "Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler: Pedagojik Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (2010), 35-53.

Hussein, Abdul Kadır. "Türkiye'deki İlahiyat Öğrencilerinin Arapça Konuşabilme Konusunda Zorluk Çekmelerinin Değerlendirilmesi: Sakarya Üniversitesi Örneği". *The Journal of Academic Social Science* 90 (2019), 412-421.

Karadaş, Cağfer. "İlahiyat Lisans Programının Değerlendirilmesi". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? –Sorunlar ve Çözümler-*. İstanbul: İSAV Yayınları, 2015.

Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Bilimname* 18/1 (2010).

Memiş, Muhammet Raşit - Erdem, Mehmet Dursun. "Yabancı Dil Öğretimde Kullanılan Yöntemler, Kullanım Özellikleri ve Eleştiriler". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/9 (2013), 297-318.

Nazıroğlu, Bayramali. *Derdimiz İlahiyat*. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2020.

Oğuz, Orhan. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfından Sonra Arapça Öğretiminde Kesintiye Uğraması Sorunu". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2019), 452-459.

Oğuz, Orhan - Çakır, Mehmet. "Arapça Hazırlık Öğretim Programına İlişkin Genç Bir Bakış: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Örneği". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/5 (2019).

Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.

Öncü, Mustafa - Baltacı, Ali. "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 55-82.

Öz, Nedim - Gür, Ahmet. "Arapçaya Metaforik Bir Yolculuk: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Algısı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 745-761.

Özcan, Yusuf - Geçioğlu, Ahmet Rifat. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Gayretlerinin İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/1 (2021), 386-409.

Özcan, Yusuf - Yapıcı, Asım. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (2016), 113-142.

Soysaldi, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler Ve Çözüm Yolları". *EKEV Akademi Degisi* 45 (2010), 247-279.

Soyupek, Hasan. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2003), 77-95.

Tosun, Cemal - Doğan, Recai. "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. 487-507. Isparta: Süleyman Demirel Ünversitesi Yayınları, 2004.

Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 371-394.

Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 371-394.

Yıldız, Musa - Çilek, Ersin. "Arapça Konuşma Öğretiminde Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40/1 (2020), 159-181.

"İlahiyat Programı Bulunan Tüm Üniversiteler | YÖK Lisans Atlası". Erişim 09 Nisan 2025. https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041

❋ ❋ ❋

MU‘TEZİLÎ TEFSİR GELENEĞİNDE YENİ BİR SAFHA: RUMMÂNÎ’NİN TEFSİRİ

Kübra KELEŞ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 17 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Keleş, Kübra. “Mu‘tezilî Tefsir Geleneğinde Yeni Bir Safha: Rummânî’nin Tefsiri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1309-1341.

DOI: 10.33415/daad.1707934

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 28 May 2025, **Accepted:** 17 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Keleş, Kübra. “A New Phase in the Mu‘tazilī Tafsīr Tradition: al-Rummānī’s Tafsīr”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1309-1341.

DOI: 10.33415/daad.1707934

❋❋❋

Öz

Bu makale, Mu‘tezilî tefsir geleneğinin önemli halkalarından Ebû’l-Hasen Ali b. İsa el-Rummânî’nin (ö. 384) Kur’ân anlayışını, tefsir yöntemini ve bu geleneğe getirdiği özgün katkıları analiz etmektedir. Çalışmanın temel iddiası, Rummânî ile birlikte Mu‘tezilî tefsir anlayışının yeni ve daha zengin bir boyuta evrildiğidir. Rummânî’den önceki Mu‘tezilî müfessirler, klasik tefsir hüviyetinin yanında cedelî üslup ve kelâmî tartışmaların merkeze alındığı ortak bir yöntemi benimserken, Rummânî bu yaklaşıma dilbilimsel bir derinlik ve lafız merkezli bir perspektif kazandırmıştır. Onun tefsirinde lafızların anlam sınırları ve âyetlerin zımnî delaletleri öne çıkmaktadır. Rummânî, bu yönleriyle yalnızca Mu‘tezilî tefsir geleneğini sürdürmekle kalmamış, onu dönüştürerek yeniden şekillendirmiştir. Rummânî’nin bu özgün yönüyle ilgili literatürün sınırlı olması, bu çalışmayı daha da anlamlı kılmaktadır. Bu çerçevede, makalede öncelikle Rummânî öncesi Mu‘tezilî tefsir geleneği ile Rummânî’nin Kur’ân anlayışı ve tefsirinin genel özel-

* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye, kkeles@kastamonu.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-7792-7395 / Assistant Professor, Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Qurían Exegesis, Kastamonu, Turkey kkeles@kastamonu.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-7792-7395.

likleri ortaya konacak; ardından onun tefsirinin Mu'tezilî gelenekten farklılaştığı noktalar sistematik bir biçimde değerlendirilecektir. Böylece, Rummânî'nin tefsir anlayışının temel dinamikleri ile Mu'tezilî düşünceye katkıları bütüncül bir perspektifle incelenecektir. Çalışmada, Rummânî'nin tefsir anlayışının, Muʿtezilî tefsir geleneğinin klasik çerçevesinden hem muhteva hem de metodoloji bakımından ayrıştığı ve lafzın semantik derinliği ile delâlet gücünü merkeze alan yeni bir metodolojik perspektifin öncüsü olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Mu'tezile, Rummânî, *el-Câmiʿ fî ʾİlmi'l-Ḳurʾân*

A New Phase in the Mu'tazilī Tafsīr Tradition: al-Rummānī's Tafsīr

Extended Abstract

This study investigates the exegetical method and Qur'anic interpretation of Abū al-Ḥasan ʿAlī b. ʿĪsā al-Rummānī (d. 384/994) was one of the most prominent representatives of the early Muʿtazilī tradition. The research aims to demonstrate that Rummānī inaugurated a new phase in Muʿtazilī tafsīr by introducing a linguistically grounded, word-centered approach that went beyond the dominant theological and polemical strategies of his predecessors. This paper argues that Rummānī's methodology, which blends rational theology with sophisticated philological analysis, offers a unique interpretive model in the classical tafsīr tradition.

Rummānī lived and worked in Baghdad, a vibrant intellectual center in the 10th century, home to major figures in the rational sciences (kalām) and Arabic linguistics. His intellectual formation was shaped by influential scholars such as al-Zajjāj, Ibn al-Sarrāj, Ibn Durayd, and Ibn Mujāhid. These formative influences equipped Rummānī with deep expertise in grammar (naḥw), rhetoric (balāgha), semantics, and prosody, which became central to his approach to the Qur'an. At the same time, his commitment to Muʿtazilī theology—particularly its five foundational doctrines—remained visible, though often implicitly articulated through his exegetical choices.

Unlike earlier Muʿtazilī exegetes such as al-Jubbāʾī or al-Isfahānī, whose tafsīrs are known primarily through citations and whose style centered on polemical elaboration of doctrinal issues, Rummānī emphasized the linguistic form, structural coherence, and semantic depth of Qur'anic language. His tafsīr, *al-Jāmiʿ fī ʿIlm al-Qurʾān*, although partially extant, offers ample material to identify a distinctive exegetical method grounded in detailed lexical analysis, semantic differentiation, rhetorical implications, and contextual harmony.

Rummānī's approach also includes selective engagement with transmitted reports (*riwāyāt*). Although his tafsīr is not primarily rivāya-based like that of al-Ṭabarī, he incorporates opinions from Companions and Successors when they are relevant to linguistic or exegetical clarification. In some cases, he presents alternative interpretations from early authorities and then offers his own analysis based on linguistic criteria. This balanced use of transmission and reason reflects his commitment to tradition and rational inquiry.

One of Rummānī's most remarkable contributions is his word-based hermeneutic. He often begins his commentary by posing specific questions about word choice, etymology, or syntactic construction—linguistic and interpretive questions. For example, he investigates why particular synonyms were chosen over others, the implications of grammatical structures, and how meaning is enhan-

ced or altered through context. He also demonstrates how words gain additional layers of meaning through their placement and combination in the text, a concept he links to the notion of *taḍmīn* (semantic implication), which plays a central role in his interpretation of many verses.

Another important feature of his tafsīr is its systematic question-and-answer format. Rummānī consistently frames his commentary around analytical questions—why a particular expression was used, its implications, and how it fits the broader Qur'anic discourse. This interrogative style not only reflects the influence of grammatical pedagogy and logical structure but also engages the reader in critical reflection.

Rummānī's exegetical legacy is significant not only for its content but also for its methodological innovations. His commentary demonstrates a synthesis of disciplines: theology, linguistics, literary analysis, and logic. He paved the way for later interpreters such as al-Zamakhsharī, who would develop similar approaches with greater systematization. While Rummānī should not be viewed as the founder of bayānī tafsīr, he is undoubtedly one of its earliest and most formative representatives.

In conclusion, Rummānī's tafsīr represents a turning point in the Muʿtazilī exegetical tradition. Through his emphasis on language, structure, and meaning, he offers a nuanced, layered, and intellectually rigorous interpretation model. His work exemplifies the transition from a purely doctrinal approach to one that seeks to uncover the Qur'an's semantic architecture and rhetorical power. This study contributes to a deeper understanding of Rummānī's place in the history of Qur'anic exegesis. It highlights the enduring relevance of his method in the broader field of Islamic hermeneutics.

Keywords: Tafsīr, Qur'an, Muʿtazila, Rummānī, al-Jāmiʿ fī ʿIlm al-Qurʾān.

Giriş

Esamm (ö. 200), Cübbâî (ö. 303), Kâ'bî (ö. 319) ve İsfahânî (ö. 322) Rummânî öncesi Muʿtezilî müfessirlerdir. Bu müfessirlere nispet edilen tefsirler halen kayıptır ve sonraki kaynaklardaki atıf ve alıntılar üzerinden değerlendirilebilmektedir.[1] Bu alıntılar, söz konusu müfessirlerin tefsirlerinin muhteva ve üslup açısından birbirinden farklılık arz ettiğini; ancak genel olarak *klasik tefsir*[2] formuna uygun bir yapı sergilediklerini[3] ve mütekellim kimliklerinin be-

1 Sonraki kaynaklar için bk. Kübra Keleş, "Hicrî Dördüncü Asırda Mu'tezilî Müfessirler ve Kayıp Tefsirleri", *Hicri Dördüncü Asırda İslâmî İlimler*, ed. Hidayet Aydar vd., ts., 234-235.

2 Klasik tefsir hüviyetinden kasıt, tefsirlerde sıkça rastlanan bazı ortak özelliklerdir. Bu özellikler arasında rivayetlere ve dilbilimsel verilere yer verilmesi, zaman zaman fıkhî meselelere değinilmesi, âyetlerin nüzul ortamına işaret edilmesi ve bağlam ile ilişkisinin vurgulanması bulunmaktadır.

3 Esamm'ın tefsir yöntemi için bk. Ali Karataş, "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği", *Uluslararası Kültürel Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/2 (ts.), 184-187. Cübbâî, Kâ'bî ve İsfahânî'nin tefsir yöntemi için bk. Keleş, "Mu'tezilî Müfessirler", 233-242.

lirgin şekilde ön plana çıktığını göstermektedir. Kelâmi meselelerle ilgili âyetlerin yorumlarında; Mu'tezile mezhebinin beş temel esasının merkezî bir rol oynadığı, kelâmî meselelerin geniş bir şekilde ele alındığı ve farklı görüşlere yer verilerek cedel üslubunun benimsendiği dikkat çekmektedir.[4] Öte yandan, bu âlimlerin tefsirlerinde dilin imkânlarını ustalıkla kullanmaları da kayda değer bir diğer husustur. Sarf, nahiv ve belâgat gibi alanlardaki derin vukufiyetleri, tefsirlerin dilsel zenginliğini artırmakta ve onlara özgün bir çerçeve kazandırmaktadır. Bu yönüyle Rummânî öncesi Mu'tezilî tefsirler, kelâmî ve dilsel perspektifleri bir araya getiren zengin bir miras sunmaktadır.

Günümüze ulaşan en erken tarihli Mu'tezilî tefsir ise Rummânî'nin *el-Câmi' fî 'Ilmi'l-Ḳur'ân*'ının[5] tefsir parçalarıdır.[6] Mu'tezilî tefsir geleneğinin Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415) ve Zemahşerî (ö. 538) öncesi önemli halkalarından biri olan Rummânî, Mu'tezilî tefsir geleneğine yeni bir yön kazandıran müfessirlerdendir. Hicrî 296 yılında İslam dünyasının en önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat'ta doğmuş ve 384 yılında yine bu şehirde vefat etmiştir. Fıkıh, Kur'ân, nahiv ve kelâm gibi birçok alanda derin bilgiye sahip çok yönlü bir âlim olarak tanınan Rummânî'nin[7]tefsir anlayışının şekillenmesinde özellikle kelâm ve dil ilimlerindeki yetkinliği belirleyici olmuştur. Onun mütekellim kimliği; farklı mezheplerin görüşlerindeki tutarsızlıklara işaret etmesinde, Mu'tezilî müfessirlerin yorumlarına atıfta bulunmasında, Mu'tezilî âlimlerden *ashabuna* şeklinde bahsetmesinde,[8] ilgili âyetleri Mu'tezile mezhebinin öğreti-

4 Örnekler için bk. Kübra Özdemir Keleş, *Ebu Ali el-Cübbâî Müfessiran* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 46-50; Emrullah Tuncel, *Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirleri Bağlamında Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Kur'an'a Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 132-318; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 236-237.

5 Tefsirin kaynaklarda geçen diğer isimleri için bk. Bruce Fudge, "Taḍmīn The Notion of 'Implication' According to al-Rummānī", *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on His 65th Birthday Presented by His Students and Colleagues*, ed. B. Gruendler - M. Cooperson (Leiden: Brill, 2008), 470.

6 Suleiman A. Mourad, "The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shī'ī and Sunnī tafāsīr", *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), 83.

7 Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Kaya, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 29-75; Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ Rummânî, *Kur'an'ın Anlam İncelikleri ve Eşsiz Belâgatı*, çev. Numan Konaklı (İstanbul: Neva Yayınları, 2020), 9-15.

8 Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ Rummânî, *Tefsîru Ebî'l-Hasen el-Rummânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009), 295, 301.

lerine uygun tevil etmesinde açıkça görülür.[9] Bununla birlikte günümüze ulaşan tefsir parçaları ve *Nüket* adlı risalesi incelendiğinde, bu kelâmî yansımaların sınırlı kaldığı, müfessirin mütekellim kimliğinin daha ziyade Kur'ân'ın diline verdiği önem üzerinden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu vurgu ise nübüvvetin doğruluğunu ve Kur'ân'ın ilahî kaynaklı oluşunu ispat etme gayretinden kaynaklanmaktadır. Mezhebî öğretilere önceki müfessirlere nispetle daha sınırlı ölçüde temas etmesi ve Kur'an'ın diline verdiği merkezî önem, Rummânî'yi içerik ve üslup bakımından seleflerinden ayırmakta ve Mu'tezilî tefsir geleneğinde yeni bir safhanın öncüsü hâline getirmektedir.

Rummânî'nin müfessir kimliğini şekillendiren bir diğer husus dil alanındaki uzmanlığıdır. Hatta onun tefsirinde ve genel anlamda[10] baskın kimliğinin dilbilimci yönü olduğu söylenebilir. Nahiv, arûz, iştikâk ve belâgat gibi alanlarda derin bilgiye sahip olan Rummânî, dönemin önemli dil âlimlerinden ders almıştır. Hocaları arasında Zeccâc (ö. 311), İbnü's-Serrâc (ö. 316), İbn Düreyd (ö. 321) ve İbn Mücâhid (ö. 324) gibi isimler yer almaktadır.[11] Bağdat, Rummânî'nin yaşadığı dönemde dil bilimleri ve gramer çalışmaları açısından merkezi bir öneme sahipti. Şehir; Zeccâcî (ö. 337), Sîrâfî (ö. 368), İbn Hâleveyh (ö. 370), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377) ve İbn Cinnî (ö. 392) gibi otorite isimlere ev sahipliği yapmaktaydı.[12] Rummânî'nin böylesi yoğun bir ilmî çevrede yetişmiş olması, onun tefsirindeki dilsel ve edebî derinliği doğrudan etkilemiştir. Her ne kadar önceki Mu'tezilî müfessirler de tefsirlerinde filolojik unsurlara yer vermiş olsalar da, Rummânî'nin dili yorumunun merkezî unsuru hâline getirmesi, onu seleflerinden ayıran özellik olarak dikkat çeker.

Bu çalışma, Rummânî'nin tefsirinde Mu'tezilî gelenekten farklılaşan yönleri analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, Rummânî'nin Mu'tezilî tefsir geleneğinde hangi açılardan yeni bir

9 Müsâid b. Süleymân Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1434), 213-219; Burcu Dilek, "Te'vîl Yöntemi ve Mezhebî Kimliğinin Kur'ân Yorumuna Etkisi Bağlamında Rummânî'nin el-Camiʿ li-İlmi'l-Kur'ân Adlı Tefsiri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (2024), 933-949.

10 Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), 133.

11 Kaya, *Rummânî,* 42-50.

12 Selim Tekin, "Hicri Dördüncü Asırda Gramer Çalışmaları", *Hicrî Dördüncü Asırda İslamî İlimler* (İstanbul: Ensar, 2024), 551-555.

safha açtığı değerlendirilecektir. Mevcut literatürde Rummânî üzerine çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte,[13] onun Mu'tezilî tefsir geleneği içindeki özgün konumunu sistematik biçimde ele alan bir araştırmaya rastlanmamıştır.[14] Bu sebeple çalışma, literatürdeki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Söz konusu amaca ulaşmak için öncelikle, Rummânî öncesi Mu'tezilî tefsir geleneğine –her bir müfessir için literatürde geniş ve müstakil çalışmalar bulunduğu gerekçesiyle– kısaca temas edilecektir. Ardından, Rummânî'nin tefsir anlayışını şekillendiren Kur'ân anlayışı ele alınacak ve hemen her tefsirde farklı biçimlerde de olsa ortak olarak görülen tefsirinin genel özellikleri ortaya konulacaktır. Nihayet müellifin Mu'tezilî gelenek içerisindeki özgün konumu değerlendirilecektir. Ana kaynak olarak, Rummânî'nin günümüze ulaşan tefsir parçaları[15] (tahkik edilmiş ve edilmemiş nüshalar) ile doğrudan tefsir alanına dair kaleme aldığı ve Kur'ân'a bakışını yansıttığı düşünülen *en-Nüket fî ʾİcâzi'l-Ḳurʾân* adlı eseri esas alınacak, yeri geldiğinde ikincil kaynaklara başvurulacaktır.

1. Rummânî Öncesi Mu'tezilî Tefsir Geleneği

Mu'tezilî tefsir geleneği ifadesiyle kastedilen; "mezhebin beş esasını yansıtan, mezhebi referanslarla âyetleri izah eden ve akla öncelik veren bir yorum tarzıdır. Bu yaklaşımda genellikle âyetlerin lugavî tahlili, kıraat tercihleri ve rivayetlerin kullanımı mezhebî görüşleri destekleyecek şekilde inşa edilmiştir."[16] Ancak bu durum, Mu'tezilî müfessirlerin tefsirlerini, tefsir tarihinin genelinden tamamen bağımsız ve müstakil bir literatür olarak değerlendirmeyi gerektirmez. Zira salt rivayet tefsirleri bir kenara bırakıldığında, tüm tefsirlerin büyük ölçüde ortak bir rivayet birikimine, dirayet yöntemlerine ve dilsel tahlillere dayandığı görülür.[17] Bu nedenle,

13 Çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Dilek, "Te'vîl Yöntemi", 923-926.

14 Ulaşamadığımız tek çalışma Alena Kulinich'e ait "Representing 'a blameworthy tafsīr': Muʿtazilite exegetical tradition in al-Jāmiʿ fi tafsīr al- Qurʾān of ʿAli ibn ʿĪsā al-Rummānī (d. 384/994)" isimli 2012'de yapılan doktora tezidir. Yazar ile erişim için iletişime geçildiğinde tezini yayınlamak için gözden geçirdiğini, bu sebeple paylaşamayacağını belirtmiştir.

15 Günümüze ulaşan parçalar için: Alena Kulinich, "Beyond theology: Muʿtazilite scholars and their authority in al-Rummānī's tafsīr", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 78/1 (2015), 137; Dilek, "Te'vîl Yöntemi", 926. Paris yazması hakkında ayrıntılı bilgi için: Fudge, "Taḍmīn", 471.

16 Dilek, "Te'vîl Yöntemi", 934.

17 Ali Karataş - Veysel Gengil, "Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği: İmkânı ve Özgünlüğü", *Mütefekkir* 11/21 (15 Haziran 2024), 57.

Mu'tezilî tefsirler genel tefsir külliyatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmeli; kelâmî prensipleri, yorumlayıcı üslubu, içerik tercihleri ve metodu itibarıyla ise kendine has niteliklere sahip bir ekolün ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışmada "Mu'tezilî tefsir geleneği" tamlamasıyla kastedilen de, Sünnî gelenekten tamamen kopuk ve kapalı bir literatür değil, genel tefsir havzası içerisinde yer almakla birlikte, söz konusu karakteristik yönleriyle öne çıkan ve süreklilik arz eden bir yorum geleneğidir.

Rummânî'den önceki dönemde Esamm, Cübbâî, Kâ'bî ve İsfahânî gibi müfessirlerin çalışmalarıyla Mu'tezilî tefsir literatüründe ciddi bir birikim meydana gelmiştir. Bu müfessirlerin ortak yönü, Kur'an'ı dil ve kelâm merkezli okumaları, mezhebin beş esasını yorumlarının mihveri hâline getirmeleri ve cedelî üslubu öne çıkarmalarıdır. Bununla birlikte her biri, tefsirinde farklı vurgulara ve yöntemsel tercihlere sahiptir.

Esamm'ın tefsirinde rivayetlere başvurulduğu, Kur'an ilimlerine dair örnekler bulunduğu, dilsel tahliller yapıldığı, kelâmî ve fıkhî meselelere değinildiği görülmektedir. Nitekim müfessir, özellikle kelâmî konularda cedelî bir üslup kullanmıştır.[18]

Cübbâî, tefsir yönteminde öncelikle âyetlerin muhatabını ve temel kastını belirlemeye odaklanır; "Ayetin kastettiği kişiler şunlardır" ifadesiyle konunun kapsamını açıklığa kavuşturur.[19] Ayrıca, metin içinde açıkça zikredilmeyen öğeleri tamamlayarak âyetin anlam bütünlüğünü ve maksadını netleştirmeye çalışır. Onun yorum tercihlerini şekillendiren temel unsurlar dil tahlilleri, kelâmî düşünce, fıkıh prensipleri ve Kur'ân ilimleridir.[20] Cübbâî'nin tefsir rivayetlerinde iki temel yön öne çıkmaktadır: dilbilimsel açıklamalar[21] ve mütekellim kimliği. Kelâmî içerikli âyetleri detaylı bir şekilde açıklar, geniş akıl yürütmelerde bulunur ve zaman zaman rivayetleri kelâmî kabullerine dayanarak eleştirir. Cedelî üslup, onun tefsirinde baskın bir özellik olarak dikkat çeker. Beş esasla ilgili

[18] Ebû Bekr Esamm - Ebû Müslim Muhammed b. Bahr Isfahânî, *Tefsîru Ebî Bekr el-Esamm ve Tefsîru Ebî Müslim el-Isfahânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2007), 14-28.

[19] Radıyyüddîn Alî b. Mûsâ İbn Tâvûs, *Sa'dü's-Su'ûd li'n-Nüfûs* (Kum: Bustân Kitâb Kum, 1422), 263, 265, 280, 293.

[20] Kübra Özdemir Keleş, "Ebû Ali El-Cübbâî'yi Basralı Bir Müfessir Olarak Düşünmek: Kayıp Tefsirinin Dilbilimsel Açıdan İncelenmesi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 861-872.

[21] Özdemir Keleş, "Ebû Ali El-Cübbâî'yi Basralı Bir Müfessir Olarak Düşünmek", 860.

âyetlerde değerlendirmeler yapar; Eş'ariyye, Cebriyye, Mürcie, Şia ve hatta kendi mezhebinden farklı düşünen âlimleri eleştirir. Bu bağlamda zaman zaman farklı mezheplere karşı sert ifadeler kullandığı görülür.[22]

Kâ'bî; âyetleri günümüz konuşma diline benzer biçimde açıklamakta, böylece okuyucunun âyetin anlamını daha kolay kavramasını sağlamaktadır. Uzun açıklamaların olduğu bir tefsirdir.[23] Kâ'bî'nin tefsirinde de dile olan hâkimiyeti ve mütekellim kimliği dikkat çeken iki hususdur. Âyetlerin nahiv yönüyle analizine önem vermekte, açıklamalarına başka âyetlerden delil getirmekte ve zaman zaman Arap şiirinden örnekler sunmaktadır. Âyetlerde geçen kelimelerin anlamları üzerinde ayrıntılı durmaktadır. Kelamî düşüncesini temellendirmek için dilin imkânlarından faydalanır. Cübbâî'den farklı olarak rivayetlerin sıhhati ve raviler hakkında değerlendirmelerde bulunur. Uzun aklî istidlaller ve cedelî üslup hâkimdir. Ayrıca, farklı dinî fırkaların görüşlerini tartışarak eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir.[24]

İsfahânî'nin tefsiri, yöntemi ve içeriği açısından Cübbâî ve Kâ'bî'nin çizgisinde yer almakla birlikte, bazı farklılıklar da içermektedir. "Onun müfessir kimliğinin de en belirgin özellikleri kelâm düşüncesinin yorumunu şekillendirmesi, Arapçaya olan vukûfiyeti, siyâkı önemsemesi ve Kur'an'ı Kur'an ile tefsirdeki maharetidir."[25] İsfahânî'nin yorumlarında da, Mu'tezilî mezhebin beş esasının belirleyici olduğu görülmektedir.[26] Tefsirinde aklî istidlaller güçlü bir şekilde yer almakta ve cedelî üslup dikkat çekmektedir.[27] Mu'tezilî olmayan mezheplerin yorumlarını ele almakta ve bunların yanlış yönlerini ayrıntılı bir şekilde tartışmaktadır.[28] Görüşünü savunurken birden fazla delil ile gerekçelendirme yapmaktadır.[29] Sarf, nahiv ve belâgat bahislerine[30] ve kelime, kavram ve terkiplerin anlamları üzerinde durmuştur.[31]

22 Keleş, "Mu'tezilî Müfessirler", 235.
23 Keleş, "Mu'tezilî Müfessirler", 238.
24 Keleş, "Mu'tezilî Müfessirler", 238-239.
25 Keleş, "Mu'tezilî Müfessirler", 241.
26 Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, 236-237.
27 Esamm - Isfahânî, *Tefsîru*, 74, 86, 246.
28 Esamm - Isfahânî, *Tefsîru*, 29-31.
29 Esamm - Isfahânî, *Tefsîru*, 10-12.
30 Esamm - Isfahânî, *Tefsîru*, 13-16.
31 Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, 173-236.

Rummânî öncesi Mu'tezilî tefsir geleneği, temelde kelâm ve dilbilim eksenli bir yorum geleneği inşa etmiştir. Cübbâî, Kâ'bî ve İsfahânî gibi müfessirler, tefsirlerinde kelâmî istidlalleri ve dilbilimsel analizleri merkeze alan bir anlayış benimsemişlerdir. Bu müfessirlerin ortak noktası, mezhebin beş esasını tefsirlerinin merkezine oturtmaları, keskin bir cedelî üslup kullanmaları ve farklı kelâmî görüşlere yönelik eleştirilere geniş yer vermeleridir. Bununla birlikte, her bir müfessirin kendine özgü vurguları ve katkıları bulunmaktadır. Dilbilimsel tahlillerin derinliği, rivayetlere yaklaşım tarzları ve kelâmî meseleleri yorumlama yöntemleri arasında farklılıklar göze çarpar. Rummânî'nin sistematik yorum tarzı ise, bu birikimin oluşturduğu zengin ve çok yönlü zemin üzerinde şekillenmiş, ancak belirli açılardan seleflerinden farklılaşarak özgün bir nitelik kazanmıştır.

2. Rummânî'nin Kur'ân Anlayışı

Rummânî'ye ait müstakil bir kelâm eserinin günümüze ulaşmamış olması,[32] onun Kur'ân'a dair sistematik teolojik görüşlerinin doğrudan birincil kaynaklardan takip edilmesini mümkün kılmamaktadır. Bu nedenle Rummânî'nin Kur'ân anlayışı, ancak tefsirinde yer alan tanımlayıcı açıklamalar ile *Nüket*'teki dilsel ve tefsirî değerlendirmeler üzerinden tespit edilebilmektedir. Bu çerçevede yapılan incelemeler, onun özellikle Kur'ân'ın belâgat ve i'câzına, ilahî kaynaklı oluşuna ve beşerî hayatı tanzim eden temel bir rehber niteliğine vurgu yaptığını ortaya koymaktadır. Giriş kısmında da belirtildiği üzere, dil merkezli metodolojik yönelim salt filolojik bir kaygının ürünü olmayıp, aynı zamanda Rummânî'nin mensubu bulunduğu Mu'tezilî kelâm ekolünün temel argümanlarının bir yansıması ve bu ekol çerçevesinde şekillenen kelâmî duruşunun açık bir tezahürüdür.

2.1. Kur'ân'ın Üstün Belâgati

Rummânî'nin Kur'ân'ın yedi i'caz yönünden bahsettiği *Nüket*'te en çok üzerinde durduğu vecih belâgattir.[33] Tefsirinde de Kur'ân

[32] Kaya, *Rummânî,* 76.

[33] Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ Rummânî, "en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân", *Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 75; Fadıl Hasen Abbas, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Mecîd: Dirâse fî Târîhi'l-İ'câz* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2016), 33-38; Muhammed Ebû Mûsâ, *el-İ'câzu'l-Belâgi Dirâse Tahliliyye li-Türâsi Ehli'l-'İlm* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2017), 102.

belâgatinin i'câzî niteliğini vurgulamakla beraber,[34] âyetlerin belâgî tahlillerinde Nüket'teki kadar ayrıntılı bir yaklaşım ortaya koymaz. Bununla birlikte; onun i'câz anlayışında belâgatin merkezî rolü çok açıktır. Rummânî, belâgati mertebeler hâlinde üç seviyeye ayırır ve en üst düzeye Kur'ân'ın belâgatini yerleştirir. Ona göre Kur'ân'ın nazım ve üslubu, hiçbir beşerin erişemeyeceği derecede eşsiz ve benzersizdir.[35] Bu nedenle, Kur'ân'ın üslubunda diğer beyân türlerinde rastlanabilen zorunluluk ve gereksizlik gibi durumlar görülemez. Bu anlayış doğrultusunda seciyi, fasılaya riayeti,[36] mutlak ve faydasız tekrarı[37] ve Kur'ân kelimelerinde ziyade olduğu fikrini reddeder. Çünkü ona göre Kur'ân, belâgatın zirvesindedir; dolayısıyla hiçbir kelimesi veya harfi hikmetsiz ya da işlevsiz değildir.[38]

Rummânî'ye göre belâgat "*en güzel lafız biçimiyle manayı kalbe ulaştırmak*"[39] demektir. Ona göre belâgat, yalnızca anlamı ifade etmek ya da lafzın manaya mutabık olmasıyla sınırlı değildir.[40] Bu anlayış, onun düşüncesinde lafız ve mananın birbirinden ayrılmaz bir bütünlük içinde değerlendirildiğini göstermektedir.[41] Buna göre Kur'ân, hem lafzı hem de içerdiği anlam itibariyle mucizevîdir. Lafız ile mana birbirini tamamlayan iki unsur olup, bir bütünlük arz eder. Anlam, yalnızca belirli bir üslupla ifade edilebilir; bu ifadenin biçimi değiştiğinde, anlam da kaçınılmaz olarak değişir. Rummânî'nin muhteva ve şekil arasındaki birliği gösteren bu ifadeleri bir yüzyıl sonra Zemahşerî'nin tefsir anlayışının mimarı Cürcânî (ö. 471) tarafından kullanılacaktır.[42]

Kur'ân üslubunun belâgat açısından en üst seviyede olduğu düşüncesi, lafızlarının eşsiz ve alternatifsiz biçimde seçildiği anlayışını da beraberinde getirir. Muhtemelen bu sebepledir ki; Rummânî'ye göre, Kur'ân'da kullanılan bir kelimenin yerine anlamca yakın başka bir kelime getirildiğinde aynı anlam düzeyi korunamaz; hatta muradın ifade edilmesinde eksiklik oluşur. Bu nedenle, anlamca ben-

34 Rummânî, *Tefsîr*, 222, 300, 384, 386, 397, 399.
35 Rummânî, "Nüket", 76.
36 Rummânî, "Nüket", 97.
37 Rummânî, "Nüket", 101-102.
38 Abduh Zâyid, "Ebü'l-Hasan er-Rummânî ve Cühûduhû fî Belâgati'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye bi'l-Kahire* 20 (2002), 525.
39 Rummânî, "Nüket", 75-76.
40 Rummânî, "Nüket", 75-76.
41 Ebû Mûsâ, *el-İ'câzu'l-Belâgi*, 104.
42 László Tüske, "Belâgat'ta er-Rummânî", çev. İsmail Demir - Mustafa Kaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (30 Haziran 2003), 286.

zer görünen pek çok kelimeyi ayrıntılı biçimde ele alarak aralarındaki ince farklara dikkat çeker. Bu yaklaşım, ilerleyen bölümlerde de görüleceği üzere, onun tefsir anlayışını şekillendiren temel ilkelerden biridir.

2.2. Nübüvvetin Delili Olarak Kur'ân'ın Nazım ve Te'lifi

Mütekellim Rummânî'ye göre Kur'ân yalnızca açıklayıcı bir metin değil, aynı zamanda kendi ilahîliğini nazmı ve üslubuyla ispat eden bir delildir (burhân).[43] Burhân, anlamın doğruluğunu temellendiren ve Kur'ân'ın ilahî menşeini ispat eden yönüyle beyânın kapsamı içerisinde yer almakla birlikte ondan daha dar bir alana işaret eder.[44] Zira beyân, hem anlamın kendisi hem de bu anlamın hakikati ile ilgili olabilirken, burhân yalnızca bu anlamın doğruluğunu ispata matuftur. Bu bağlamda Kur'ân'ın *burhân* oluşu, onun sadece bilgi veren değil; hakikatin doğruluğunu bizzat ifade biçimiyle delillendiren bir metin olduğunu ortaya koyar.

Rummânî'ye göre Allah; Kur'ân'ın mucizevî yönünü ve nübüvvetin doğruluğunu ortaya koyan nazmı ve üslubu[45] ile onun ilahî kaynaklı olmadığını iddia edenlere, onun benzerini getirmelerini talep etmiş ve böylece Kur'ân'ı, beyânın en üst düzeyini temsil eden bir delil (burhân) olarak sunmuştur.[46] Bu meydan okuma, özellikle Arapların aşina olduğu bir hitaptır.[47] Dolayısıyla Rummânî'nin yaklaşımında Kur'ân, yalnızca bilgi ve rehberlik sunan bir metin değil, aynı zamanda ilahîliğini kendi içyapısıyla delillendiren, hem içeriğiyle hem de ifade biçimiyle mucizevi olan bir beyân-burhân bütünlüğü içerisinde değerlendirilir.

2.3. Kur'ân'ın Üstün Beyânı

Rummânî'nin Kur'ân anlayışının merkezinde yer alan kavramlardan biri beyândır. Onun nazarında beyân, belâgatin alt disiplinlerinden biri olup,[48] "*bir şeyi idrakte diğerinden açıkça ayırmayı sağlayan bir şey ortaya koymak*"[49] şeklinde tanımlar. Bu çerçevede

43 Rummânî, *Tefsîr*, 222, 273.
44 Rummânî, *Tefsîr*, 273, 397.
45 Rummânî, *Tefsîr*, 380.
46 Rummânî, *Tefsîr*, 386, 397.
47 Rummânî, *Tefsîr*, 384, 386.
48 Rummânî, "Nüket", 76.
49 Rummânî, "Nüket", 106.

beyân; anlamın açıklığı, kolay anlaşılması,[50] anlam içermesi, hak ile bâtılı birbirinden ayırabilme gücü,[51] en güzel nazım biçimiyle etkili ve ikna edici şekilde sunulması ve nihayetinde belâgatin en yüksek derecesinde ifade edilip tereddüt ve şüpheye yer bırakmayacak bir nitelik taşımasıyla ilgilidir.[52]

Rummânî'ye göre, *hüsnü'l-beyân* farklı derecelere sahiptir ve en yüksek mertebesi -ki bu sadece Kur'ân'ın beyânıdır- sözün güzelliğini oluşturan tüm unsurların bir araya geldiğidir. Bu ise *nazm*ın düzenlenmesi ile olur. Nazmın düzenlenmesi; kulağa hoş gelmesi, telaffuzunun kolay olması ve muhatap tarafından gönüllü olarak kabul edilmesi gibi sonuçlar doğurur. Ayrıca bu düzenleme, ifadenin muhatabın ihtiyacına uygun ölçüde ve bağlama uygun seviyede sunulması anlamına gelir.[53] Rummânî'nin bu anlayışı, yalnızca Kur'ân'ın dilsel mucizeliğini değil, aynı zamanda bağlamsal işlevselliğini de ön plana çıkarır. Özellikle "Beyânı, makamın ihtiyacına göre gelir." ifadesi, beyânî tefsir geleneğinde sıkça karşılaşılan "Bu ifade neden bu şekilde geldi?" sorusunun erken dönem temsilcilerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle Rummânî, beyân kavramını hem nazım hem de anlam ilişkileri bakımından işlevsel bir çözümleme aracı olarak kullanmış; böylece Kur'ân'ın ifadelerini sadece estetik açıdan değil, anlam üretimi ve yerindelik açısından da değerlendirmiştir.

2.4. Telif Delâleti: Anlamın Çok Katmanlılığı

Rummânî'nin beyân anlayışı, yalnızca açıklık ve belâgat bağlamında değil, aynı zamanda dilsel *delâlet* kuramı çerçevesinde de temellendirilmektedir. O, beyânı delâlet yönünden ikiye ayırır: ilki, *isim* veya *sıfat* kullanımıyla gerçekleşen delâlet; ikincisi ise kelimeler arasındaki tertipten doğan ve nazmın bütününden ortaya çıkan delâlettir. Rummânî, bu ikinci tür delâlete özel bir önem atfeder. Örneğin "Zeyd'in kölesi" ifadesinde mülkiyet anlamı, açıkça belirtilmiş bir isim veya sıfat aracılığıyla değil, kelimelerin bir araya geliş tarzı yani *telif* yoluyla anlaşılmaktadır. Bu tür bir anlam ilişkisi anlamın anlamı olarak nitelendirilebilir. Telif yoluyla oluşan bu

50 Rummânî, *Tefsîr*, 300.
51 Rummânî, *Tefsîr*, 397.
52 Rummânî, *Tefsîr*, 300, 380.
53 Rummânî, "Nüket", 106-107; Celalettin Divlekci, "Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö. 384/994) İ'câz Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 41.

delâletin sınırları yoktur; çünkü bu ilişki, lafızların yalnızca sözlük anlamlarına değil, aynı zamanda tertip biçimlerine de bağlıdır.[54]

Rummânî, bu özelliği Kur'ân'ın i'câzının temel dayanaklarından biri olarak görür. Kur'ân'ın beyân ile delalet arasındaki ilişkisini merkeze alan bu yaklaşım, tefsir alanında oldukça önemli bir bakış açısı sunmakta olup, âyetlerin telifinin delalet ettiği çok katmanlı anlamların ön plana çıkarılmasını sağlamaktadır. Buna göre bir kişi öncekilerin keşfetmediği bir belâgat veçhini keşfedebilir. Bu yönleriyle Rummânî'nin Kur'ân anlayışı, beyânî tefsirin erken örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Özellikle Zemahşerî ile kemale erecek olan bu geleneğin öncüllerinden biri olarak kabul edilmesi mümkündür. Ancak onu bu geleneğin kurucusu olarak nitelemek, diğer öncü müelliflere haksızlık olacaktır.

Mevcut veriler ışığında, Kur'ân'ın belâgatini bu denli sistematik bir şekilde ele alan ve kelimelerin anlamlarını derinlemesine inceleyen ilk Mu'tezilî müfessir Rummânî olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, Nüket'te belâgat teorisini tutarlı bir biçimde ortaya koymuş olmasına rağmen, bu teoriyi tefsirinde pratik düzeyde uygulama konusunda aynı ölçüde başarılı olmadığı da vurgulanmalıdır.

2.5. Kur'ân'ın Fonksiyonel Yönü: Bereket ve Rehber

Rummânî, Kur'ân'ın insan hayatına *bereket* kazandıran ilahî bir kaynak olduğunu ifade eder. Ona göre Allah, hikmeti gereği Kur'ân'ı insanları sıkıntı ve zararlardan koruyan; onlara hem dünyevî hem de uhrevî anlamda zenginlik kazandıran bir rehber olarak indirmiştir.[55] Kur'ân, istikamet ve hak üzere olmayı temin eden, şüpheleri ortadan kaldıran ve fayda açısından en yüksek seviyeye sahip olan bir metin olarak öne çıkar.[56] Onun doğru yolu gösteren, uyaran ve müjdeleyen bütün hikmetleri ve sonsuz faydaları barındıran bir rehber olması Kur'ân'a yönelmeyi ve onunla sürekli bir meşguliyeti gerektirir.[57] Buna ek olarak, Rummânî, Kur'ân'ın tilavetinin bizzat bir *ibadet* olarak kabul edilmesini, bireyleri doğru davranış ve

54 Rummânî, "Nüket", 107; Abdulkadir Hamdani, *el-Belagatü'l-Kur'aniyye fi Nüketi'r-Rummani* (Amman: Dâru Gayda', 2014), 33-35.
55 Rummânî, *Tefsîr*, 380.
56 Rummânî, *Tefsîr*, 402.
57 Rummânî, *Tefsîr*, 403.

salih amellere yönlendiren işlevsel bir özellik olarak değerlendirir.[58] Kur'ân bu yönüyle yalnızca teorik bilgi sunan bir metin değil, aynı zamanda bireyin ahlaki ve manevi gelişimine katkı sunan dinamik bir kaynaktır.

Rummânî düşüncesinde Kur'ân'ın istikamet sağlayan bereket kaynağı bir kitap olması dinî alanla ilgilidir. Nitekim elimize ulaşan tefsir parçalarında, sıkça atıfta bulunduğu Cübbâî'nin aksine,[59] bilimsel izahlara yer vermemiştir. Rummânî'ye göre Kur'ân'ın "her şeyin bilgisini içermesi" ifadesi dinî meselelere ilişkin bir kapsam taşımaktadır. Bu bilgiler, ya doğrudan âyetlerde açık bir şekilde belirtilmiş ya da sünnet, icma ve içtihat gibi kaynaklara yapılan referanslarla ortaya konmuştur.[60] Dolayısıyla, Kur'ân'ın her şeyin bilgisini içermesi, mutlak anlamda bütün bilgileri kapsadığı ya da dinî meselelerde usul ve fürua dair her ayrıntıyı içerdiği şeklinde anlaşılmamalıdır.

Rummânî'nin değerlendirmeleri, Kur'ân'ın hem metin düzeyinde taşıdığı anlam gücüne hem de birey ve toplum düzeyinde rehberlik işlevine yaptığı vurguyu açıkça ortaya koymaktadır. Bu çok yönlü yaklaşım, Rummânî'nin Kur'ân'ın hem ilahiliğine hem de beşerî hayata etkisine eş zamanlı odaklandığını göstermektedir. Sonuç olarak, Rummânî'nin Kur'ân anlayışı, kelâmî ve dilbilimsel disiplinlerin kesişiminde şekillenmiş özgün bir yaklaşımdır. Kur'ân'ın eşsiz belâgatine yaptığı vurgular, yalnızca teorik bir dil çözümlemesi değil; aynı zamanda onun ilahî kaynağını ve Hz. Peygamber'in doğruluğunu ispat etmeye yönelik sistematik bir yöntemin ifadesidir.

3. Rummânî'nin Tefsirinin Genel Özellikleri

Rummânî'nin tefsir anlayışı; erken dönem tefsir mirası, Mu'tezilî düşünce geleneği ve hicrî IV. yüzyıl Bağdat'ının gelişkin dil ve ilim ortamının etkisiyle şekillenmiştir. Kelâm, dilbilim, sözlükbilim, tefsir ve hadis gibi ilim dallarını bütüncül bir yaklaşımla bir araya getiren bu anlayış, hem Mu'tezile tefsir geleneğinin izlerini taşımakta hem de bu geleneğe özgün katkılar sunarak yeni açılım-

58 Rummânî, *Tefsîr*, 380.

59 Cübbâî, tefsirinde bilimsel izahlara yer veren ilk müfessirlerden sayılabilir. Örnekler için bk. Özdemir Keleş, *Ebu Ali el-Cübbâî Müfessiran*, 50-51.

60 Rummânî, *Tefsîr*, 293, 295.

lar getirmektedir. Eseri disiplinler arası geçişkenliğe imkân tanıyan zengin içeriğiyle dikkat çekmektedir.

Kulinich'in ifade ettiği üzere; Rummânî'nin tefsirinin başlığı - *Câmiʿ* - eserinin ansiklopedik bir karakter taşıdığını ve farklı alanlara dair görüşlerin kapsamlı bir şekilde derlendiğini göstermektedir.[61] Eserin bazı yerlerinde görüşlerin *Ehlü'l-Lüga*,[62] *Ehlü't-Tefsîr*,[63] *Ashâbunâ*[64] gibi genel kategoriler altında sunulması; içerikte geniş bir râvî ağına yer verilmesi, farklı müfessirlerin kaynak olarak kullanılması ve dil âlimleri ile şairlerden yapılan zengin alıntılar bu izlenimi desteklemektedir.

Mu'tezilî düşünce, Rummânî'nin tefsirinde de belirleyici yönlerden biridir.[65] Müfessir, zaman zaman farklı düşünce gruplarının görüşlerine yönelik eleştirilerde bulunmuş; özellikle Mu'tezile'nin beş esasına dair meselelerde açık tutum sergilemiştir.[66] Bununla birlikte, Cübbâî'nin tefsirinde görülen sert cedelî üslubun aksine,[67] Rummânî'nin daha yumuşak bir söylem tercih ettiği ve ilgili bütün âyetlerde Mu'tezilî doktrine doğrudan atıf yapmadığı gözlemlenmektedir.[68]

Rummânî'nin tefsirinde sahabe ve tâbiîn kavillerine yapılan atıflar dikkate değerdir. Bu metodolojik tercihinin sebebi, rivayet merkezli tefsir anlayışını sistemleştiren Taberî'ye (ö. 310) yakın dönemde yaşaması ve ömrünü Taberî'nin ilmî hayatının büyük bölümünü geçirdiği Bağdat'ta geçirmesi olabilir. Bu coğrafî ve kronolojik yakınlık, Rummânî'nin selefi Mu'tezilî müfessirlere kıyasla rivayet malzemesine daha yoğun başvurmasını anlamlandırmada

61 Kulinich, "Beyond theology", 137; Alena Kulinich, "Rethinking Mu`tazilite tafsir: from essence to history", *Religion and Culture* 29 (2015), 248-249.

62 Rummânî, *Tefsîr*, 142, 427.

63 Rummânî, *Tefsîr*, 271.

64 Rummânî, *Tefsîr*, 295, 301; Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ Rummânî, *La septième partie du commentaire sur le Koran de Aboul-Hasan ʿAli ibn ʿIsa al-Roummani* (Fransa: gallica.bnf.fr/BnF, Département des Manuscrits, 6523), 14a.

65 Örneğin, Allah'ın sıfatlarına dair bir yorumunda Rummânî, "Bu sıfatın, Allah'ın sıfatlarından biri olarak değerlendirilmesi mümkün değildir" ilkesine dayanarak değerlendirmede bulunur. Bk. Rummânî, *Tefsîr*, 359.

66 Dilek, "Te'vîl Yöntemi", 947-949.

67 İbn Tâvûs, *Saʿdü's-Suʿûd*, 281, 283, 299. Mesela "Şiilerin zayıf Müslümanlara verdiği zarar dinden çıkanların verdiği zarardan daha büyüktür. Çünkü onlar Kur'an'ın eksikliğini ve değiştirildiğini iddia etmektedirler" der. Bk. İbn Tâvûs, *Saʿdü's-Suʿûd*, 255.

68 Fudge, "Taḍmīn", 472.

önemlidir.[69] Rummânî'nin geçimini verrâklık yaparak sağladığı bilinmektedir.[70] Taberî'nin tefsirini bizzat istinsah edip etmediği kesin olmamakla birlikte, metinler arası mukayeseler onun Taberî tefsirinden doğrudan veya dolaylı biçimde yararlanmış olabileceğini düşündürmektedir. Yapılan sınırlı incelemeler, Rummânî ile Taberî arasında hem rivayet aktarımında hem de şiir kullanımında belirli düzeyde bir paralellik bulunduğuna işaret etmektedir. Örneğin, kimi yerlerde Rummânî'nin, Taberî'nin tefsirinde aktardığı görüşleri –bazen bazı eksiklerle birlikte– aynı râviler üzerinden naklettiği tespit edilmiştir.[71] Ancak bu paralellik henüz birkaç âyet ve rivayet örneği üzerinden gözlemlenmiş olup, kesin yargılara ulaşabilmek için daha geniş bir malzeme üzerinde detaylı karşılaştırmalar yapılması gerekmektedir. Bazı durumlarda ise Taberî'nin yer verdiği görüşleri dışarda bırakmış[72] ya da ona ek olarak Taberî'de bulun-

[69] Bu değerlendirme İbn Tâvûs'un doğrudan yaptığı aktarımlara ve Nebha'nın ilgili müfessirlerle ilgili yaptığı derlemelere dayanarak yapılmıştır. İbn Tâvus'un ilgili aktarımları için bk. İbn Tâvûs, *Sa'dü's-Su'ûd*, 252-303, 314-336, 365-368.

[70] Kaya, *Rummânî,* 30; Yâkūt b. Abdullah Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/1826. Verrâklık nisbesinin geçimini kâğıt satarak veya hocalarının kâğıt işleriyle ilgilendiği için verildiği de söylenmiştir. Bk. Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 134.

[71] Taberî ve Rummânî, İbrâhîm sûresi 25. âyette geçen sürenin miktarına ilişkin dört farklı görüş nakletmektedir. Her ne kadar Taberî, bu rivayetleri daha fazla râvî üzerinden aktarsa da, Rummânî'nin zikrettiği tüm râvîler Taberî'nin rivayet zinciriyle örtüşmektedir. Bk. İbn Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 13/643-651; Rummânî, *Tefsîr*, 141. İbrâhîm sûresi 28. âyette Allah'ın nimetine nankörlükle karşılık verenlerin kim olduğundan bahsederken de yine aynı durumdan bahsedebiliriz. Rummânî sadece Cebele b. Eyhem ve Araplardan onun ordusuna katılanlar görüşünü zikretmez. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 13/669-678; Rummânî, *Tefsîr*, 145. İbrâhîm sûresi 43. âyette de geçen "başları havada" ifadesine dair yorumlarda da benzer bir durum söz konusudur. Rummânî'nin bu tabirle ilgili olarak aktardığı râvîler, Taberî'nin zikrettiği râvîlerle hem isim hem de sıralama açısından birebir örtüşmektedir. Rummânî sadece Saîd'i zikretmez. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 13/707-710; Rummânî, *Tefsîr*, 158. Âl-i İmrân sûresi 75. âyette yer alan "إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا" ifadesinde de Taberî'nin zikrettiği iki görüşü aynı râvilerle zikreder. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 5/508-510; Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 26a. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6/93-96; Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 108b.

[72] İbrâhîm sûresi 48. âyette geçen "Yeryüzünün başka bir yere dönüştürülmesi" ifadesine ilişkin olarak Rummânî, bu dönüşümün keyfiyetine dair Taberî'nin aktardığı görüşlerden ilkine, aynı râvî sıralamasını koruyarak yer vermektedir. Taberî kendisinin de kabul etmediği farklı görüşler de zikretmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 13/729-740; Rummânî, *Tefsîr*, 164. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 14/94-97; Rummânî, *Tefsîr*, 217. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 14/562-564; Rummânî, *Tefsîr*, 338. Ayrıca bakınız bir önceki dipnot.

mayan bazı râvî ve rivayetlere de yer vermiştir.[73] Rummânî'nin Taberî'de bulunmayan bazı râvî ve rivayetlere yer vermesi, onun rivayet kaynaklarının yalnızca Taberî ile sınırlı olmadığını göstermektedir. Bu rivayetlerden bir kısmının özellikle Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen ve mevcut kaynaklarda bulunmayan örnekler olması, onun günümüze ulaşmamış bir veya birden fazla kaynaktan da istifade etmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bununla birlikte, dönemin ilmî ortamında yaygın olarak dolaşımda olan rivayet birikimine farklı kanallardan ulaşmış olması da ihtimal dışı değildir. Sonuç olarak, Taberî ile Rummânî arasında dikkat çekici benzerlikler mevcut olsa da, bunun doğrudan Taberî'nin tefsirini ana kaynak olarak kullanımından mı, yoksa dönemin ilmî ortamında yaygın olan rivayet birikimine başka müellifler aracılığıyla ulaşmasından mı kaynaklandığı, ancak daha kapsamlı bir inceleme ile açıklığa kavuşturulabilir.

Rummânî, Taberî ile ortaklık arz eden nakillerinde edilgen bir aktarıcı değil; rivayet malzemesini eleme ve ekleme yöntemiyle seçici biçimde kullanan bir müfessirdir. Taberî'nin aksine her meselede görüşler arasında tercih yapmamış, ancak kimi zaman doğru bulduğu görüşe işaret etmiştir.[74] Elbette Rummânî'nin tefsirinde rivayet Taberî'de olduğu kadar merkezî bir unsur değildir. Bununla birlikte, "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ"[75] âyetinin tefsirinde açıkça görüldüğü üzere, rivayetleri dikkate alan bir metodolojiye sahip olduğu söylenebilir. Rummânî bu âyette, *Kitâb* ile kastedilenin Kur'ân olmasına rağmen neden hem *Kitâb* hem de *Kur'ân* kelimelerinin birlikte zikredildiği sorusunu ele alır. Ona göre her iki kelime aynı varlığa işaret etse de, bu iki farklı lafzın birlikte kullanılması Kur'ân'ın iki yönüne dikkat çekmek içindir: *Kitâb* lafzı Kur'ân'ın yazıya geçirilmiş yönünü, *Kur'ân* ise harflerin ve kelimelerin bir araya getirilmesini ifade eder.[76] Bu açıklama, ileride ayrıntılı üzerinde durulacağı üzere Rummânî'nin hem Kur'ân anlayışına hem de tefsir yöntemine dair karakteristik bir örnek teşkil eder. Ancak dikkat çekici olan nokta, Mücâhid ve Katâde'den aktarılan kitâbla kastedilenin Kur'ân'dan önce indirilen Tevrat ve İncil olduğu görüşünü

73 Bu râvî genellikle Hasan-ı Basrî'dir. Rummânî, *Tefsîr*, 157; Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 13a, 23b, 37b-38a.

74 Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 4a; Rummânî, *Tefsîr*, 159, 301, 348, 449, 455.

75 el-Hicr 16/1.

76 Rummânî, *Tefsîr*, 169.

de zikretmesidir. Bu görüşe göre lafızların birlikte kullanımına dair önceki anlam gerekçesi ortadan kalkmaktadır. Rummânî'nin ayrıntılı izahını yaptığı ilk görüşe muhalif olan bu rivayeti tefsirine almış olması, onun rivayetleri dikkate alan çok yönlü bir yorum yöntemine sahip olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede, daha sonra Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415) düşünce sisteminde net sınırlarla ortaya konacak olan dilin Allah'ın muradını belirlemediği ya da anlamı belirleyen asli unsurun dil değil, dilin ancak tali bir delil olduğu yönündeki fikirleri hatıra gelmektedir.[77] Ancak bu mesele, müstakil bir araştırmayı gerektirecek ölçüde kapsamlıdır.

Rummânî, sahabe ve tâbiîn kavline genellikle dilsel meseleler, kelime anlamları, kıyamet halleri, gaybî hususlar, nüzûl ortamı ve geçmiş kavimlerin durumları gibi konularda başvurmaktadır.[78] Bununla birlikte, Rummânî'nin gaybî konularda rivayetlerin sınırlarını aşarak daha teorik bir tartışma zemini inşa ettiği de görülmektedir. Bazı metafizik meselelerde, aktarılan rivayetlerin ötesine geçerek bağımsız sorular ortaya koymuş ve bu sorulara kelâmî arka planı olan açıklamalarla yaklaşmıştır. Nitekim "Allah, İblis ile konuşmuş mudur?" sorusuna dair yaptığı değerlendirmeler, onun bu alandaki teorik açılımını yansıtmaktadır.[79]

Rummânî, yorumların dilsel boyutlar taşıdığı durumlarda yalnızca sahabe ve tâbiîn görüşlerine yer vermekle yetinmemiş; Kisâî (ö. 189), Ferrâ (ö. 207), Ebû 'Ubeyde (ö. 209)[80], Cübbâî ve Zeccâc (ö. 311) gibi dil ve nahiv âlimlerinin değerlendirmelerini de sahabe ve tabiîn görüşlerinin yanına eklemiştir.[81] Kelimenin anlamına dair sahabe ve tabiîn görüşlerini şiirle desteklemiştir.[82] Ayrıca, tefsirinde kaynak olarak en çok başvurduğu isimlerden birinin Cübbâî olduğu anlaşılmaktadır. Cübbâî'nin tefsiri, Rummânî'nin hem kelâmî hem de dilsel yaklaşımında özel bir konuma sahiptir.[83] Öte yandan, Rummânî'nin tefsirinde Arap şiiri de önemli bir delillendirme ve anlam açıklama aracı olarak öne çıkmaktadır. Âyetlerin anlam kat-

77 Mesut Erzi, "Kādî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Dilin Yeri", *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 385-389.

78 Rummânî, *Tefsîr*, 157-158, 164, 170, 323, 359, 360; Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 3b, 4a, 49b-50a.

79 Rummânî, *Tefsîr*, 195.

80 Rummânî, *Tefsîr*, 217.

81 Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 23b-24a.

82 Rummânî, *Tefsîr*, 263.

83 Rummânî, *Tefsîr*, 134, 157.

manlarını ortaya koyarken şiirden istişhâd yoluyla faydalanması, onun tefsirinin edebî yönünü güçlendirmekte ve klasik tefsir geleneği içindeki şiir referanslı yorumlama üslubunu sürdürdüğünü göstermektedir [84] Rummânî'nin tefsirinde Arap şiirine başvurduğu yerler ve kullandığı beyitler, rivayet kullanımında olduğu gibi, Taberî ile belirli ölçüde paralellik göstermektedir.

Rummânî'nin tefsiri, Kur'ân ilimlerine ve ahkâm konularına verdiği önem bakımından da dikkat çekicidir. Âyetler arasındaki irtibat,[85] nesih,[86] sebeb-i nüzûl,[87] kıraat farklılıkları,[88] siyer atıfları[89] ve ahkâm ile ilgili meseleler[90] onun yorumunu zenginleştiren temel unsurlar arasında yer almaktadır. Ayrıca eser, sarf, nahiv, belâgat ve lugat ilimlerinde derin birikime sahip bir müfessirin kaleminden çıktığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Hem tefsirinde hem de *Nüket* adlı risalesinde çeşitli âyetler üzerinden anlam inceliklerini yakalama konusundaki mahareti üst düzeydedir.[91] Rummânî, belâgatle ilgili bir meseleyi sadece teorik işaretler üzerinden değil, nazım ve seçilmiş kelimeler üzerinden tahlil etmekte,[92] Kur'ân'ın üst düzey metnine yer yer işaret etmektedir.[93] Birçok belâgat terimine tefsirinde işaret etmiştir.[94] Ancak, Abduh'un da işaret ettiği üzere, Rummânî tefsirinde Kur'ân'ın belâgî üslubuna, belâgatle ilgili kaleme aldığı müstakil eserlerdeki kadar kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde eğilmemiştir. Detaylı ve sistematik açıklamalarını belâgat kitaplarında ortaya koymuştur. Nitekim *Nüket*'te işaret ettiği belâgî ince-

84 Rummânî, *Tefsîr*, 134, 138, 142, 145, 47.

85 Rummânî, *Tefsîr*, 161, 221, 262, 315, 362, 369, 381, 393. Farklı tefsir görüşleri arasında yaptığı tercih sebeplerinden biri de siyaktır. Bk Rummânî, *Tefsîr*, 338.

86 Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 175b, 185a-185b, 188b; Rummânî, *Tefsîr*, 221, 302.

87 Rummânî, *Tefsîr*, 305, 318; Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 41a, 184a.

88 Rummânî, *Tefsîr*, 162, 252, 272, 318, 321.

89 Rummânî, *Tefsîr*, 321.

90 Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 175b-176a, 195a; Rummânî, *Tefsîr*, 310,311, 341, 342, 345, 376, 378.

91 Rummânî, "Nüket", 82-84, 87-94, 107-109; Abbas, *İ'câz*, 48-49.

92 Abbas, *İ'câz*, 49.

93 Örneğin, Rummânî; âyette neden tekrar bulunduğu sorusunu gündeme getirdiği bir yorumunda, Kur'ân'ın beyan gücünü önceleyen müfessirlerin temel yaklaşımlarından biri olan "Kur'ân'da anlamsal tekrar bulunmaz" ilkesine atıfla açıklamalarına başlar. Bk. Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 6a.

94 Zâyid, "Rummânî", 503.

likler ile tefsirindeki yorumları karşılaştırıldığında bu fark açıkça görülmektedir.[95]

Sonuç olarak, Rummânî'nin tefsiri; rivayet, dilbilim, kelâm ve belâgat unsurlarını birlikte işleyen, sahabe ve tâbiîn kavillerinden dil âlimleri ve şairlere kadar geniş bir malzeme yelpazesine dayanan çok yönlü bir eserdir. Onun yaklaşımı, hem seleflerinden tevarüs ettiği yöntemleri sürdürmesi hem de kendine has tercihlerle bu birikime yeni açılımlar kazandırması bakımından önem taşımaktadır. Bununla birlikte, burada öne çıkan hususların yalnızca Rummânî'ye özgü olmadığını, Mu'tezilî tefsirler de dâhil klasik tefsir geleneğinin tamamında –farklı oranlarda ve farklı yoğunluklarda– karşılık bulduğunu vurgulamak gerekir.

4. Rummânî'nin Mu'tezilî Tefsir Geleneğine Getirdiği Yenilikler

Tefsir geleneği, asırlara yayılan ilmî bir birikim ve yorum mirasıdır. Bu miras içinde kimi isimler, yalnızca bir halkayı tamamlamakla kalmaz; aynı zamanda o halkada kendilerine özgü yeni bir üslup ve yöntem belirlerler. Rummânî de erken dönem Mu'tezilî tefsir geleneği içerisinde özgün yöntem ve vurgularıyla dikkat çeken bir isimdir. Onun tefsir yaklaşımı, önceki Mu'tezilî müfessirlerin mirasını devralmakla birlikte, Kur'ân kelimelerinin anlam dünyasına yönelik derinlikli analizleri ve sistematik çözümleme biçimiyle bu birikimi yeni bir safhaya taşımıştır. Özellikle kelime merkezli yorum anlayışı, zımnî delaletlere dayalı anlam çıkarımları ve tefsirinin geneline hâkim olan soru-cevap üslubu, Rummânî'yi tefsir tarihinde özgün bir figür hâline getirmiştir.

4.1. Kelime Merkezli Tefsir Anlayışı

Rummânî'nin tefsirinde öne çıkan en belirgin yön, kelimelere verdiği merkezî önemdir. O, Kur'ân âyetlerini açıklarken kelimelerin sözlük, terim ve bağlamsal anlamlarını dikkate alır ve anlam sınırlarını kesin çizgilerle belirlemeye özel bir vurgu yapar. Bu yönüyle kendisinden önceki Mu'tezilî müfessirlerden –ve hatta diğer müfessirlerden- ayrılmakta; kelime çözümlemelerinde lügat âlimi kimliğini ortaya koymaktadır. Rummânî'nin tefsirinde sıkça karşılaşılan sorular, kelimenin kök ve terim anlamı, etimolojisi, bağlam içindeki kullanımı ve anlam sınırlarını belirlemeye yönelik zıt ve eş

[95] Zâyid, "Rummânî", 505-507.

anlamlılarla ilgilidir. Kelimeler arası nüanslara (el-Furûku'l-Lügaviyye)[96] dikkat çekmesi ve Kur'ân'daki lafız tercihlerinin alternatifsizliğine dolaylı olarak işaret etmesi, onun dilsel titizliğinin en dikkat çekici yönlerindendir.

Rummânî, kelimeleri kimi zaman sözlük anlamı, kimi zaman terimsel anlamı, kimi zaman da bağlam içindeki kullanımı açısından olmak üzere üç düzeyde inceler. Genellikle sözlük anlamından başlayarak diğer katmanlara geçer; ancak sadece terim anlamıyla yetindiği örnekler de vardır. Anlamı belirlerken önceki müfessirlerin açıklamalarından istifade eder.[97] Katmanlar arasındaki ilişkileri açıklamakta hassasiyet gösterir.

Rummânî, Garîbu'l-Kur'ân kapsamında değerlendirilen kelimelerle sınırlı kalmaksızın, gündelik dilde yaygın olarak bilinen "gece-gündüz"[98] veya "rüzgâr-su"[99] gibi kelimelere dahi açıklama getirmiştir.[100] Bazen önce kelimenin anlamını vermiş daha sonra nezâir[101] ve zıt anlamlısına işaret etmiştir. Örneğin, "e-ha-ze" fiilini "yakalamak" anlamında ele alır; ardından bu fiilin eş anlamlısı olarak "kabz"ı, zıt anlamlısı olarak ise "terk"i zikreder.[102] Aynı kelimeyi birden fazla yerde açıkladığı da olmuştur.[103] Bu tarz çözümlemeler, tefsirinin filolojik yönünü öne çıkarır. Hatta onun verilerinden hareketle sistematik bir Kur'ân sözlüğü oluşturmanın mümkün olduğu söylenebilir.

Rummânî'nin tefsiri aynı zamanda dini terimler sözlüğü hüviyetindedir. Mağfiret,[104] dua,[105] haşr,[106] melek, beşer, ruh,[107] takva[108]

96 "el-Furûku'l-Lügaviyye ortak anlamda birleşen iki veya daha fazla kelimenin aralarında bulunan farkları ortaya koymaya çalışan bir disiplindir… Temelde 'Arabın bir manaya hamlettiği iki lafzın her birinde ötekinde olmayan bir mana vardır' anlayışına dayanır." Bk. Faima İsrafilova vd., "Kur'an'ın Doğru Anlaşılması Bakımından el-Furûku'l Lügaviyye", *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri* II (2023), 155-160.

97 Rummânî, *Commentaire* (Département des Manuscrits, 6523), 23b-24a.

98 Rummânî, *Tefsîr*, 149.

99 Rummânî, *Tefsîr*, 186-187.

100 Diğer örnekler için bk. Rummânî, *Tefsîr*, 140, 149, 152, 153, 163, 202, 204, 214, 235, 236-237, 273.

101 Rummânî, *Tefsîr*, 149, 163, 177, 196, 205, 207.

102 Rummânî, *Tefsîr*, 216. Diğer örnekler için bk. Rummânî, *Tefsîr*, 150, 156, 211-212.

103 Rummânî, *Tefsîr*, 205-206.

104 Rummânî, *Tefsîr*, 151.

105 Rummânî, *Tefsîr*, 155.

106 Rummânî, *Tefsîr*, 189.

107 Rummânî, *Tefsîr*, 192.

108 Rummânî, *Tefsîr*, 213, 247.

ve ihsan[109] üzerinde durduğu islâmî terminolojiye ait bazı kavramlardır. Bu terimleri açıklarken bazen anlam yakınlıklarına (ör. *küfür-zulüm*,[110] *hikmet-akıl*[111]), bazen de zıtlık ilişkilerine (ör. *hidayet-dalâlet*,[112] *fani-baki*[113], *tahrim-tahlil*[114]) işaret eder.

Rummânî'nin kelime merkezli yaklaşımı, kelimenin anlamını verip kenara çekilmekten ibaret değildir. O, bir kelimenin anlamını belirlerken kendisinden önceki ilmî mirası titizlikle kullanmıştır. Rivayetler, Arap dili kullanımları, önceki müfessirlerin görüşleri ve farklı kıraatler kelimelerin anlam sınırlarını tayin eden temel kaynaklar arasında yer almıştır. Örneğin Nahl sûresi 62. âyette geçen *mufrat* kelimesini açıklarken, yalnızca sözlük anlamına başvurmakla yetinmemiş; Hz. Peygamber'in bu kelimeyi kullandığı bir hadis, sahabe ve tâbiîn kavilleri, Arap dili kullanım örnekleri ve kıraat farklılıklarını esas alarak kapsamlı bir izah sunmuştur.[115] Benzer şekilde, Hicr sûresi 79. âyette geçen "imâm" kelimesinin tefsirinde Rummânî, kelimenin temel anlamı olan "ardından gidilen öncül" kavramından hareketle iki yoruma yer verir: Biri, İbn Abbâs'a atfedilen "takip edilen yol"; diğeri ise Cübbâî'den nakledilen ve kelimeyi "kitap" anlamında değerlendiren görüştür.[116] Anlam katmanlarını genişlettiği bu yaklaşım, Rummânî'nin kelime merkezli yorumunda hem dilsel hem de rivayet temelli zengin bir metodoloji benimsediğini göstermektedir.

Rummânî, kelimelerin anlam serüvenine büyük önem verir. Tefsirinde kelimenin kökenine,[117] aynı kökten türeyen kelimeler arasındaki etimolojik bağlara[118] ve anlam evrimine özel bir dikkat gösterir. Örneğin, "Yalnız İblîs hariç; o, secde edenlerle birlikte olmaktan kaçındı"[119] âyetinde geçen *İblîs* kelimesinin etimolojisine değinir ve bu kelimenin, "ümitsizlik" anlamına gelen *iblâs* kökünden türediğini veya başka bir dilden Arapçaya geçmiş olabileceği ihti-

[109] Rummânî, *Tefsîr*, 324.
[110] Rummânî, *Tefsîr*, 161.
[111] Rummânî, *Tefsîr*, 317.
[112] Rummânî, *Tefsîr*, 274.
[113] Rummânî, *Tefsîr*, 298.
[114] Rummânî, *Tefsîr*, 250.
[115] Rummânî, *Tefsîr*, 271-272.
[116] Rummânî, *Tefsîr*, 219-220.
[117] Rummânî, *Tefsîr*, 163, 202, 203, 243.
[118] Rummânî, *Tefsîr*, 153, 189, 202, 207, 235, 243.
[119] Hicr 15/31.

malini dile getirir.[120] Benzer şekilde, "Onlara Adn cennetleri vardır"[121] âyetini tefsir ederken, öncelikle *adn* kelimesinin temel anlamının "ikamet" olduğunu ifade eder. Ardından, Hasan-ı Basrî'den naklen *Adn*"in, cennetlerden birinin ismi olduğunu ifade eder. Rummânî, bu açıklamanın ardından *ʿa-d-n* kök fiilini mazi, muzari ve masdar formlarında zikrederek, kelimenin kök anlamı olan "ikamet etmek" kavramını vurgular. Ona göre, bu cennetin *Adn* olarak isimlendirilmesi, orada ebedî bir ikametin ve sürekliliğin bulunmasıyla ilişkilendirilebilir.[122] Benzer bir etimolojik yaklaşımı, *enʿâm* kelimesinde de görmek mümkündür. Rummânî, bu kelimenin deve, sığır ve koyun türlerini kapsadığını belirttikten sonra, *enʿâm* adının, bu hayvanların yumuşak (neʿûme) yürüyüşlerinden dolayı verildiğini ifade eder.[123] Ayrıca, *kezîm* kelimesinin geçtiği "وَهُوَ كَظِيمٌ" âyetinde kelimenin İbn Abbas'tan nakille üzgün, Dahhâk'tan nakille dertli, mahzun anlamında olduğunu söyler. Kelimenin "Üzüntüsünden dolayı ağzını kapatıp konuşamayan kederli kişi" anlamında olduğunu ve kırbanın ağzını kapatan tıpa anlamındaki *kizâme* kelimesinden türediğini belirtir.[124] Bu yaklaşımı, terim anlamlarında da sürdürür. *İslam* kelimesinin temelinde "bir şeyi selamet üzere vermektir" anlamının bulunduğunu belirtir. Günlük kullanımdaki "bir kumaşı terziye vermek" veya "bir çocuğu öğretmene teslim etmek" gibi örnekler, kelimenin kök anlamını ortaya koymaktadır. Rummânî'ye göre inanç bağlamında İslam ise, ikrar ve amel ile kişinin dine hakiki anlamını vermesidir.[125] Böylece sözlük anlamı ile dini anlam arasındaki bağı kurarak kavramın anlam katmanlarını derinleştirir.

Rummânî, bir kelimenin taşıdığı çok anlamlılık (vücûh)[126] ve yakın anlamlı kelimeler arasındaki semantik farklılıklar (el-Furûku'l-Lügaviyye) üzerinde önemle durur. Tefsirinde, kelimelerin anlam katmanlarına derinlemesine nüfuz edebilme becerisi ve bu anlamlar arasındaki ince ayrımları idrak etme yeteneği açık bir şekilde gözlemlenmektedir.[127] Rummânî'nin kelimeler konusundaki

120 Rummânî, *Tefsîr*, 193.
121 Kehf 18/31.
122 Rummânî, *Tefsîr*, 431.
123 Rummânî, *Tefsîr*, 230.
124 Rummânî, *Tefsîr*, 269.
125 Rummânî, *Tefsîr*, 170. Diğer örnekler için bk. Rummânî, *Tefsîr*, 243, 317.
126 Rummânî, *Tefsîr*, 334-335.
127 Abbas, *İ'câz*, 48.

bu titiz yaklaşımı, okuyucunun ilgili kelimenin tam anlamıyla taşıdığı delaleti kavrayabilmesine önemli ölçüde katkı sağlamaktadır. Rummânî, söz konusu farklılıkları ortaya koyarken çeşitli yöntemler benimsemiştir: Bunlar arasında kelimelerin zıt anlamlarını[128] veya eş anlamlılarını[129] zikretmek, kökenlerindeki anlamlara atıfta bulunmak,[130] genel veya özel kullanımlarını,[131] mutlak veya mukayyet bağlamlarını,[132] somut veya soyut çağrışımlarını[133] incelemek ve harf-i cerlerin kelimeye kattığı anlam nüanslarını[134] analiz etmek sayılabilir. Ayrıca, fiillerin farklı vezinlerde kazandığı anlam farklılıklarına da dikkat çekmiştir.[135]

Rummânî, anlamca birbirine yakın kelimeler arasındaki farkları vurgulayarak Kur'ân i'cazının önemli tezahürlerinden lafzî tercihlerindeki derinlik ve alternatifsizliği gözler önüne serer. Örneğin, *kavm* ve *nefer* kelimeleri arasındaki ayrımı ele alarak, "filanın kavmi" ifadesinin bir kişiye yardım edenler anlamına geldiğini, nefer kelimesinin ise önemli işlerde acele edenleri ifade ettiğini belirtir. Bu çerçevede, Kur'ân'da geçen "Lût kavmi" terkibinin Lût'a (a.s.) yardım etmesi gereken kişiler anlamında yorumlar.[136] Ayrıca ifade edilmelidir ki bu tahliller, sadece dilbilimsel bir çözümleme sunmakla kalmaz; aynı zamanda Kur'ân'ın sosyolojik bağlamı ve kavramsal işlevselliğine dair önemli ipuçları da verir.

Rummânî'nin tefsir anlayışında, zaman zaman kelimenin bağlam içerisindeki işlevinin dikkate alındığı ve lafız-mana ilişkisine işaret edildiği görülmektedir. Örneğin, "فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ" "Üzerlerindeki tavan tepelerine inmişti"[137] âyetinin tefsirinde, *min fevgıhim* ifadesinde zaten *tavan* kelimesi geçtiği hâlde neden ayrıca *üzerlerindeki* lafzının kullanıldığını sorar ve buna iki cevap verir: Birincisi, bu kullanımın te'kîd amacı taşıdığıdır; ikincisi ise, onların gerçekten o tavanların altında bulunduklarına işaret etmesidir.[138] Lafız–mânâ ilişkisi üzerinde durduğu bir diğer örnek ise " وَاِنَّهُ فِي

[128] Rummânî, *Tefsîr*, 163, 204, 219, 324.
[129] Rummânî, *Tefsîr*, 163, 177, 236.
[130] Rummânî, *Tefsîr*, 208.
[131] Rummânî, *Tefsîr*, 281, 316.
[132] Rummânî, *Tefsîr*, 219.
[133] Rummânî, *Tefsîr*, 140, 210, 211, 230, 325.
[134] Rummânî, *Tefsîr*, 138.
[135] Rummânî, *Tefsîr*, 274.
[136] Rummânî, *Tefsîr*, 208.
[137] en-Nahl 16/26.
[138] Rummânî, *Tefsîr*, 244. Diğer örnekler için bk. Rummânî, *Tefsîr*, 169, 309.

الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِينَ"[139] âyetidir. Burada Rummânî şu soruyu yöneltir: Hz. İbrahim'in üstün konumu göz önünde bulundurulduğunda, neden "İbrahim, âhirette de sâlihlerin en yüksek makamındadır" denmemiş de, bunun yerine "İbrahim, âhirette de sâlihlerdendir" ifadesi tercih edilmiştir?[140]

Rummânî, kelimenin anlam dünyasının doğurabileceği muhtemel soruları da dikkate alır. Örneğin " وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالاً نُوحِي اِلَيْهِمْ" "Senden önce de ancak kendilerine vahiy indirdiğimiz kişileri (erkekleri) peygamber olarak gönderdik"[141] âyetinde, "erkekler" (ricâl) kelimesi üzerinde durur ve önceden meleklerin de gönderilmesine rağmen bu kelimenin seçilmesinin gerekçesini açıklar ve neden özellikle *erkekler* ifadesinin tercih edildiği meselesine açıklık getirir.[142] Benzer şekilde, "قَالَ اِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ" "Doğrusu biz sizden korkuyoruz"[143] âyetinin tefsirinde, "korku" anlamına gelen kelimenin anlamını detaylandırır, eş anlamlılarını zikreder ve ardından Hz. İbrahim'in neden korktuğuna dair açıklamalarda bulunur.[144] Bu yaklaşım, Rummânî'nin yalnızca kelimelerin sözlük anlamlarına odaklanmakla kalmadığını; aynı zamanda kelimelerin cümle içerisindeki işlevlerini ve bağlamdan doğan anlam ilişkilerini de dikkate aldığını göstermektedir.

Kur'ân kelimeleri, ilk dönemden itibaren müfessirlerin üzerinde titizlikle durduğu vazgeçilmez alanlardan biri olmuştur. Rummânî ise, bu uğraşı oldukça geniş bir yelpazede ve farklı boyutlarıyla ele almaktadır. Onun tefsirinde temel ilgi alanının ilk sırasında kelimeler gelir. Bu yönü, onu önceki Mu'tezilî gelenekten ayırarak özgün bir konuma yerleştirir. Tefsirinde kelimelerin sözlük, terim ve bağlamsal anlamlarını ayrıntılı biçimde ele alması, onun Kur'ân diline dair derin bir dikkat ve dilbilimsel farkındalık geliştirdiğini göstermektedir.

---

139 Nahl 16/122.

140 Bu sorgulama tarzı, beyânî tefsir geleneğinde önemli bir yöntem hâline gelen, lafız ve anlam ilişkisini irdeleyen soru eksenli yaklaşımın erken örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Rummânî, *Tefsîr*, 314.

141 en-Nahl 16/43.

142 Rummânî, *Tefsîr*, 255.

143 Hicr 15/52.

144 Rummânî, *Tefsîr*, 205.

4.2. Tadmîn ve Zımnî Delaletler Üzerinden Kur'ân Yorumu

Rummânî'nin tefsir yaklaşımında en dikkat çekici yönlerden biri, ele aldığı âyetlerin sonunda yer verdiği " **وقد تضمنت الآيات البيان عما يوجبه**" ifadesiyle başlayan değerlendirmeleridir.[145] Bu değerlendirmelerde Rummânî, âyetlerin lafız düzeyinde doğrudan ifade etmediği, ancak metnin anlam yapısı içinde zımnen yer alan anlam ve mesajlara dikkat çeker. Ona göre, her bir âyet yalnızca zahirî anlamıyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda ikincil anlamlar da taşır. Bu yaklaşım, Rummânî'yi kendisinden önceki ve çağdaşı müfessirlerden ayıran özgün bir yorum yöntemi olarak öne çıkarır.

Rummânî'nin tefsirinde pratiğe döktüğü bu yöntem, teorik olarak *Nüket*'te "tadmîn"[146] başlığı altında ele alınır. Tadmîn; "*bir anlamın onu ifade eden her hangi bir isim veya sıfat zikredilmeksizin içerilmesi*" demektir. Rummânî'ye göre tadmîn ikiye ayrılır: ilki sözün haber verme şeklinde delalet ettiği, ikincisi ise sözün kıyas yoluyla delalet ettiğidir.[147] İkinci tür beşer sözünde bulunmaz, yalnızca Allah'ın kitabına mahsustur. Rummânî bu bağlamda, "*Bu, Allah'ın kelamındaki îcâzdır. Çünkü Allah, tüm delalet vecihlerini bilendir. Allah bir anlamı ifade eden lafzı belirlediğinde, bu lafız ona delaleti geçerli olan tüm yönleriyle işaret eder*"[148] der. Ona göre Kur'ân âyetleri, "*isim veya sıfat zikretmeden de çeşitli anlamları içerir. Örneğin Besmele'nin lafzî anlamlarının ötesinde; besmeleyle başlamanın bereket olduğu, Allah'a ta'zim anlamı taşıdığı, dinî bir adap olduğu, ubudiyetin ikrarı ve nimetin itirafı olduğu, nihayetinde ise korkanların sığınağı anlamını da içerdiği ifade edilir*."[149] Rummânî bu bölümü "*Bunları el-Camî li ilmi'l-Kur'ân isimli kitapta her âyet bitiminde açıklamıştık*"[150] sözleriyle tamamlar.[151]

[145] Bk. Rummânî, *Tefsîr*, 206, 212, 280, 282, 284.

[146] Tadmîn hakkında daha fazla bilgi için bk. Zafer Akyüz, "Beyân ve Bedî' İlminde Tazmin Üslûbu", *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (30 Haziran 2022), 325-357; Süleyman Taş, "Tazmin Üslubu ve Kur'ân-ı Kerîm'deki İşlevleri", *Diyanet İlmi Dergi* LII/3 (2016), 51-68.

[147] Rummânî, "Nüket", 102-103.

[148] Rummânî, "Nüket", 103.

[149] Rummânî, "Nüket", 103; Divlekci, "Rummânî'nin İ'câz Anlayışı", 37.

[150] Rummânî, "Nüket", 104.

[151] Rummânî'den sonra *Tadmin* kavramının serüvenine genel bir bakış için: Amidu Sanni, "Again on 'taḍmīn' in Arabic Theoretical Discourse", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 61/1 (1998), 17-19.

Rummânî'nin her âyetin sonunda yaptığı çıkarımlar kendinden önce gelen açıklamalarla zaman zaman örtüşse de genellikle bağımsızdır. Âyetin lafızlarında doğrudan belirtilmeyen anlam ve mesajları açıklığa kavuşturur.[152] Örneğin, Şeytan'ın secde etmemesinden söz eden Hicr sûresinin 31-33. âyetlerini açıklarken, klasik tefsir yorumlarına yer vermekle yetinmez; aynı zamanda bu âyetlerin Allah'ın insana lütfettiği nimetlerin kişide hasede yol açabileceği, bunun da kişiyi Allah'ın emrine muhalefete, kibre, haddi aşmaya ve zulme sevk edebileceği mesajını içerdiğini belirtir.[153] Bu açıklama, Rummânî'nin âyetleri daha genel ve evrensel mesajlar ekseninde değerlendirme çabasının bir göstergesi olarak dikkat çeker.

Rummânî, lafızların doğrudan delalet etmediği ikincil anlamlara yalnızca tefsirlerinin sonunda değil, lafızların çözümlemesinde de zaman zaman dikkat çeker. Metinden çıkarılabilecek muhtemel anlamlar üzerinde durur. Örneğin, "İnsanı bir damla sudan yarattı; fakat görürsün ki o, yaratıcısına apaçık bir muhalif olup çıkmıştır" şeklindeki Nahl sûresinin 4. âyetini yorumlarken bu âyetin üç farklı anlama delalet edebileceğini belirtir: Allah'ın kudretini bildirme, nimeti hatırlatma ve insanın bu nimeti inkâr ederek işlediği günahı vurgulama.[154] Benzer biçimde, Nahl sûresinin 52, 53 ve 54. âyetlerinin her biri için "âyetlerin gerektirdiği, istediği nedir?" (**ما الواجب في الآية؟**) sorusunu sorarak, her âyetin içerdiği yükümlülüğü ayrı ayrı tespit eder.[155] Bu yaklaşımıyla, âyetlerin yalnızca dilsel ve lafzî yönleriyle değil, aynı zamanda onların teşriî ve ahlâkî mesajlarıyla da ilgilendiğini göstermektedir.

Rummânî, kimi zaman tefsirinde güncel bağlama hitap eden sorulara da cevap verir. Örneğin, meleklerin Hz. Âdem'e secde ettiğinden bahseden âyetlerde Hz. Âdem'e secde ile Kâbe'ye secde arasındaki farkın ne olduğu üzerinde durur.[156] Ashâb-ı Kehf kıssasında "Kâfirin şerrinden kaçmak gerekir mi?" sorusunu gündeme getirir.[157] Bazen de âyetin lafzının doğrudan ifade etmediği anlamının fikri kabulleriyle alakalı olduğu durumlarda meseleye işaret eder. Mesela "Rabbimiz! Hesap kurulacağı gün beni, anamı, babamı ve

152 Fudge, "Taḍmīn", 481-484.
153 Rummânî, *Tefsîr*.
154 Rummânî, *Tefsîr*, 231.
155 Rummânî, *Tefsîr*, 262-264. Diğer örnek için: Rummânî, *Tefsîr*, 285.
156 Rummânî, "Nüket", 361.
157 Rummânî, *Tefsîr*, 414.

müminleri bağışla" âyetinde Allah'tan hikmetsiz işler yapmasını istemenin caiz olmadığından dolayı fasığın bağışlanması için dua edilmemesi gerektiğinden bahseder.[158]

Rummânî'nin yaşadığı döneme kıyasla tefsirinde ilgi çeken bir diğer husus; psikoloji, sosyoloji, ahlâk ve siyaset gibi alanlarla ilişkilendirilebilecek meselelere zaman zaman temas etmesidir. Onun anlam katmanlarına ve ikincil delaletlere odaklanan bu yaklaşımı, erken dönem tefsir literatüründe örneği pek görülmeyen bir yorum tarzıdır. Mesela, Hicr sûresinin "Andolsun, senden önce de ümmetlere peygamberler gönderdik. Onlara gelen her peygamberle mutlaka alay ettiler" şeklindeki 10. ve 11. âyetlerinin tefsirinde, geçmiş kavimlerin peygamberlerle alay etmelerini açıklarken bu durumun arka planındaki sebepler üzerinde durur. Keza insanların sağduyulu ve makul değerlendirmeler yapmak yerine neden daha hızlı biçimde alay ve küçümsemeye meylettiklerini açıklamaya çalışır.[159] Benzer şekilde, nimet inkârına dair yaptığı değerlendirmede de, insanın kötülüğü kötü olduğu için değil; hemen elde etmek istedikleri çıkarları veya algısal yanılsamaları nedeniyle tercih ettiğini ifade eder.[160] Bu yaklaşım, insan fiillerinin arkasında yatan güdüleri ve davranışsal eğilimleri tahlil etmeye dönük bir çaba olarak değerlendirilebilir. Yine zinanın haramlığından bahseden âyette, "Zina aklen de çirkin midir?";[161] yeryüzünde böbürlenerek yürünmeyi yasaklayan âyette "Böbürlenerek yürümenin yasaklanmasının sebebi nedir" sorularını[162] sorarak cevap verir. Dolayısıyla, Rummânî'nin tefsiri, insan ve toplum merkezli yorumun erken dönem tefsir geleneğindeki öncü ve iptidai örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Onun, âyetlerin açıklamasında birey psikolojisi, toplumsal davranış kalıpları ve ahlaki eğilimlere yönelik tespitleri; klasik tefsir anlayışında yaygın olan dilsel, rivayet temelli ve kelâmî açıklamaların ötesine geçer. Bu yaklaşımı, Rummânî'nin tefsirini yalnızca ilahî mesajın açıklanmasıyla sınırlı tutmaz; aynı zamanda insan doğası ve toplum yapısına dair çözümlemeler sunan âyetin farklı delaletlerini dikkate alan çok yönlü bir esere dönüştürür.

[158] Rummânî, *Tefsîr*, 155-156.
[159] Rummânî, *Tefsîr*, 177-178.
[160] Rummânî, *Tefsîr*, 266.
[161] Rummânî, *Tefsîr*, 241.
[162] Rummânî, *Tefsîr*, 345.

4.3. Tefsir Telifinde Soru-Cevap Üslubu

Rummânî'nin tefsir telifinin en karakteristik özelliklerinden biri, sistematik olarak uyguladığı soru-cevap üslubudur Müfessir, tefsirinde ele aldığı bütün meseleleri öncelikle soru kalıplarıyla ortaya koymakta ve ardından bu sorulara detaylı cevaplar vermektedir. Bu metodun birden fazla işlevsel avantajları vardır. Ele alınan her meselenin mahiyeti ve çerçevesi önceden belirlenerek akademik bir netlik sağlanmaktadır. Müellifin analiz sürecinin her aşamasında, hangi noktaların tahlil edildiği okuyucu tarafından kolaylıkla takip edilebilmektedir. Keza, okuyucuların dikkati meseleye çekilmekte, konuya dair bazı zorluklar okuyucunun zihninde önceden tanımlanmakta ve âyete dair incelikler okuyucunun zihninde daha çabuk yer etmektedir.

Rummânî'nin bu sistematik yaklaşımının kökeni, onun nahiv sahasındaki ilmî tavrında da izlenebilir. Öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414) tarafından nakledilen şu rivayet, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: "*Alî bin 'Îsâ en-Nahvî'nin meclisinde Mervli bir adamın ona mâ' (ما) ile men (مَن), mimmâ (ممّا) ile mimmen (ممّن) arasındaki farkı sorduğunu gördüm. Rummânî ona konuyu geniş geniş açıklayarak anlattı, taksim etti, farklarını söyledi, tanımladı, örnekler verdi ve her bir meselenin hükmünü şartlarına bağlı olarak açıkladı…*"[163] Aktarılan bu anı her ne kadar dilbilimsel meseleleri nasıl ele aldığı ile ilgiliyse de tefsir çalışmalarında da belirgin şekilde gözlemlenebilen temel karakteristiklerdir. Tefsirinde konuları açık şekilde tasnif etmiş, her meselenin sınırlarını titizlikle belirlemiş ve tüm bunları okuyucuya soru-cevap yapısıyla sunmuştur. Muhtemeldir ki onun tefsir ve belâgatle ilgili meselelerde sergilediği bu kategorize etme eğilimi, mantık ilmindeki yetkinliğinin bir yansımasıdır.[164]

Tefsir telifinin tamamıyla soru-cevap üslubundan oluştuğu bu yöntem, Rummânî'den önceki müfessirlerde ve hatta sonrakilerde de -bilindiği kadarıyla- görülmemiştir. Bununla birlikte, İslam telif geleneğinde *fenkale* veya *fenkule* adıyla bilinen soru-cevap üslubuna rastlanmaktadır.[165] Bu üslubu tefsirinde kısmen kullanan müfessir-

[163] Hamevî, *Muʿcem*, 4/1827; Ebû Mûsâ, *el-İ'câzu'l-Belâgi*, 98.

[164] Rummânî Tüske, "Belâgat'ta er-Rummânî", 288.

[165] İslamî ilimlerde bu üslupla yazılan eserler için bk. Hulûd Şâkir 'Abdelî, "Fenkalâtu'l-Müfessirîn: Dirase Nazariyye ve Tatbîkiyye 'ala Sûreti'l-Fâtiha", *Mecelletü'l-'Ulûmi'ş-Şer'iyye* 12/3 (2019), 1551-1553.

ler de mevcuttur.[166] Fenkale üslubunun, Rummânî'den önce birçok âlim tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Bu isimler arasında Halîl b. Ahmed (ö. 175), onun öğrencisi Sîbeveyhi (ö. 180) ve İmam Şâfiî (ö. 204) gibi önemli şahsiyetler yer alır.[167] Tefsir sahasında ise Taberî öne çıkan bir örnektir.[168] Rummânî'den sonraki dönemde ise, Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî zikredilebilir.[169] Hatta Zemahşerî'nin, Rummânî'nin metodunu genişleterek uyguladığı ifade edilir.[170] Ancak Rummânî'nin, bu yöntemi Zemahşerî'ye kıyasla tefsirinin tamamında kullandığı ve bu değerlendirmenin isabetli olmadığı söylenebilir.

Sonuç

Rummânî'nin tefsir anlayışı, Mu'tezilî kelâm geleneği ile Bağdat dil ekolünün metodolojik yaklaşımlarını bütünleştiren özgün bir karakter sergilemektedir. Bu sentez, onu salt bir kelâm âlimi veya dil bilgini olmanın ötesine taşımış, her iki disiplini kuşatan bütüncül bir müfessir konumuna yükseltmiştir. Özellikle Kur'ân'ın diline odaklanması, hem kelâmî hem de dilsel uzmanlığını kesiştiren ayırıcı bir nitelik kazandırmış ve onu geleneksel Mu'tezilî yorumculardan farklılaştırmıştır. *Nüket* adlı risalesi ise bu yaklaşımın en belirgin örneğini teşkil etmektedir.

Rummânî'nin tefsiri, Mu'tezilî tefsir geleneği içerisinde hem muhteva hem de metodoloji bakımından paradigmatik bir dönüşümü temsil etmektedir. Eserde, kendisinden önceki müfessirlerde yoğun biçimde görülen mezhepçi tartışmaların ve cedelî üslubun etkisi nispeten azalmış, bunun yerine lafız odaklı bir yorum anlayışı benimsenmiştir. Rummânî, bu yaklaşımıyla dilsel tahlillere ve semantik derinliğe öncelik vererek, tefsir ilmindeki yöntemsel bir farklılaşmaya öncülük etmiştir.

166 Bk. 'Abdelî, "Fenkalâtu'l-Müfessirîn: Dirase Nazariyye ve Tatbîkiyye 'ala Sûreti'l-Fâtiha", 1556.

167 Mücahit Elhut, "Üslûbu'l-Fenkale beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyan", *Bütün Yönleriyle Zemahşerî* I (2023), 73-74.

168 Abdulaziz Cûdî, "Uslûbu'l-Fenkule 'ınde'z-Zemahşerî fî Tefsîrihi ve Beyânu Hasâisıhî ve Fevâidih", *https://tafsir.net/article/5212* (Erişim 02 Mayıs 2025), 6.

169 Hüseyin Avcı, "Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2021), 384.

170 Cûdî, "Uslûbu'l-Fenkule 'ınde'z-Zemahşerî fî Tefsîrihi ve Beyânu Hasâisıhî ve Fevâidih", 7.

Rummânî'nin metodolojik yeniliklerinden ilki, tefsirinde lafız eksenli yaklaşımı sistematikleştirerek ona yeni bir boyut kazandırmasıdır. Lafızları yalnızca yüzeysel düzeyde değil; bağlam, kullanım biçimi, kelimenin tarihsel anlam katmanları ve semantik akrabalıklarıyla birlikte çok katmanlı bir analiz zemininde ele almıştır. Bu yöneliminin, Kur'ân'daki kelime tercihlerinin alternatifsizliğini vurgulama gayretinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Eşanlamlı gibi görünen lafızlar arasındaki ince anlam farklılıklarını titizlikle ortaya koyması, onun yorum yöntemini klasik Mu'tezilî gelenekten ayıran başlıca unsurlardan biridir. Böylece Rummânî, klasik tefsirlerde dağınık biçimde yer alan dilsel çözümlemelere teorik bir bütünlük kazandırmış ve onları sistematik bir metodoloji çerçevesinde değerlendirmiştir."

Tefsirinin bir diğer özgün yönü, kelimelerin bir araya gelerek oluşturduğu tertip yapılarından doğan örtük anlamlara —taḍmîn— özel bir önem atfetmesidir. Bu yaklaşım, lafzî anlamın ötesine geçerek Kur'ân'ın çok katmanlı anlam evrenine dair kapsamlı ve derinlikli bir okuma önerisi sunar. Taḍmîn, anlamın yalnızca açık ve doğrudan ifadelerle değil, aynı zamanda dolaylı biçimde de ortaya çıkabileceğini varsayan bir delâlet teorisine dayanır.

Öne çıkan bir diğer metodolojik fark ise, tefsirinde sistematik biçimde uyguladığı soru-cevap yöntemidir. Bu yöntem yalnızca didaktik bir tercih değil; aynı zamanda problem odaklı, kavramsal analize dayalı ve okuyucuyu aktif düşünmeye sevk eden yorumcu bir stratejidir. Rummânî, bu yöntem aracılığıyla metinle kurulan anlam ilişkisinin sorgulayıcı bir zemin üzerinde şekillenmesini sağlamaktadır.

Sonuç itibariyle, Rummânî'nin tefsir anlayışı, Muʿtezilî tefsir geleneğinin klasik çerçevesinden belirgin şekilde ayrışan ve lafzın semantik derinliğini ile delâlet gücünü merkeze alan yeni bir metodolojik perspektif ortaya koymaktadır. Onun bu yorum tarzının temel dinamiği, mütekellim kimliğiyle bağlantılı olarak Kur'ân'ın iʿcâz boyutuna yaptığı vurgudur. Nitekim bu yaklaşımını en etkili biçimde ortaya koyması, dilbilimsel formasyonu sayesinde mümkün olmuştur. Buradan hareketle Rummânî, salt bir müfessir olmanın ötesinde, Kur'ân'ın beyân niteliğini sistematik bir çözümlemeye tabi tutan ve klasik tefsir yöntemlerini bu eksende dönüştüren öncü bir teorisyen olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Kaynakça

Abbas, Fadıl Hasen. *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Mecîd: Dirâse fî Târîhi'l-İ'câz*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım, 2016.

'Abdelî, Hulûd Şâkir. "Fenkalâtu'l-Müfessirîn: Dirase Nazariyye ve Tatbîkiyye 'ala Sûreti'l-Fâtiha". *Mecelletü'l-'Ulûmi'ş-Şer'iyye* 12/3 (2019), 1542-1601.

Akyüz, Zafer. "Beyân ve Bedî' İlminde Tazmin Üslûbu". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (30 Haziran 2022), 325-357.

Avcı, Hüseyin. "Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2021), 378-396.

Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Cûdî, Abdulaziz. "Uslûbu'l-Fenkule 'ınde'z-Zemahşerî fi Tefsîrihi ve Beyânu Hasâisıhî ve Fevâidih". *https://tafsir.net/article/5212*. Erişim 02 Mayıs 2025. https://tafsir.net/article/5212

Dilek, Burcu. "Te'vîl Yöntemi ve Mezhebî Kimliğinin Kur'ân Yorumuna Etkisi Bağlamında Rummânî'nin el-Cami' li-İlmi'l-Kur'ân Adlı Tefsiri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (2024), 921-951.

Divlekci, Celalettin. "Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö. 384/994) İ'câz Anlayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 7-54.

Ebû Mûsâ, Muhammed. *el-İ'câzu'l-Belâgi Dirâse Tahliliyye li-Türâsi Ehli'l-'İlm*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2017.

Elhut, Mücahit. "Üslûbu'l-Fenkale beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyan". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî* I (2023), 71-78.

Erzi, Mesut. "Kādî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Dilin Yeri". *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 369-397.

Esamm, Ebû Bekr - Isfahânî, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr. *Tefsîru Ebî Bekr el-Esamm ve Tefsîru Ebî Müslim el-Isfahânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2007.

Fudge, Bruce. "Taḍmīn The Notion of 'Implication' According to al-Rummānī". *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on His 65th Birthday Presented by His Students and Colleagues*. ed. B. Gruendler - M. Cooperson. Leiden: Brill, 2008.

Hamdâni, Abdulkâdir. *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi Nüketi'r-Rummânî*. Amman: Dâru Gayda', 2014.

Hamevî, Yâkūt b. Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

İbn Tâvûs, Radıyyüddîn Alî b. Mûsâ. *Sa'dü's-Su'ûd li'n-Nüfûs*. Kum: Bustân Kitâb Kum, 1422.

İsrafilova, Faima vd. "Kur'an'ın Doğru Anlaşılması Bakımından el-Furûku'l Lügaviyye". *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri* II (2023), 155-171.

Karataş, Ali. "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/2 (ts.), 178-187.

Karataş, Ali - Gengil, Veysel. "Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği: İmkânı ve Özgünlüğü". *Mütefekkir* 11/21 (15 Haziran 2024), 55-82. https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501156

Kaya, Mustafa. *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Keleş, Kübra. "Hicrî Dördüncü Asırda Mu'tezilî Müfessirler ve Kayıp Tefsirleri". *Hicri Dördüncü Asırda İslâmî İlimler*. ed. Hidayet Aydar vd. 224-248, ts.

Kulinich, Alena. "Beyond theology: Mu'tazilite scholars and their authority in al-Rummānī's tafsīr". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 78/1 (2015), 135-148.

Kulinich, Alena. "Rethinking Mu`tazilite tafsir: from essence to history". *Religion and Culture* 29 (2015), 227-262.
Mourad, Suleiman A. "The Survival of the Muʿtazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shīʿī and Sunnī tafāsīr". *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), 83-108.
Özdemir Keleş, Kübra. *Ebu Ali el-Cübbâî Müfessiran*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
Özdemir Keleş, Kübra. "Ebû Ali El-Cübbâî'yi Basralı Bir Müfessir Olarak Düşünmek: Kayıp Tefsirinin Dilbilimsel Açıdan İncelenmesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 851-876.
Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
Rummânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ. "en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân". *Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 6. Basım, ts.
Rummânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ. *Kur'an'ın Anlam İncelikleri ve Eşsiz Belâgatı*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Neva Yayınları, 2020.
Rummânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ. *La septième partie du commentaire sur le Koran de Aboul-Hasan ʿAli ibn ʿIsa al-Roummani*. Fransa: gallica.bnf.fr/BnF, Département des Manuscrits, 6523, 190.
Rummânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ. *Tefsîru Ebî'l-Hasen el-Rummânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2009.
Sanni, Amidu. "Again on 'taḍmīn' in Arabic Theoretical Discourse". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 61/1 (1998), 1-19.
Taberî, İbn Cerîr. *Câmiʿu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurʾân*. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
Taş, Süleyman. "Tazmin Üslubu ve Kur'ân-ı Kerîm'deki İşlevleri". *Diyanet İlmi Dergi* LII/3 (2016), 51-68.
Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1434.
Tekin, Selim. "Hicri Dördüncü Asırda Gramer Çalışmaları". *Hicrî Dördüncü Asırda İslamî İlimler*. İstanbul: Ensar, 2024.
Tuncel, Emrullah. *Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirleri Bağlamında Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Kur'an'a Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
Tüske, László. "Belâgat'ta er-Rummânî". çev. İsmail Demir - Mustafa Kaya. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (30 Haziran 2003).
Zâyid, Abduh. "Ebü'l-Hasan er-Rummânî ve Cühûduhû fî Belâgati'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye bi'l-Kahire* 20 (2002), 493-677.

❁ ❁ ❁

CÂBİR B. ABDULLAH'IN DEVESİ İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN (LEYLETÜ'L-BA'ÎR) İSNAD- METİN ANALİZİ

Rabia Zahide DAMAR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 16 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 17 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Damar, Rabia Zahide. "Câbir b. Abdullah'ın Devesi ile İlgili Rivayetlerin (Leyletü'l-Ba'îr) İsnad- Metin Analizi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1343-1373.

DOI: 10.33415/daad.1700827

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 16 May 2025, **Accepted:** 17 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Damar, Rabia Zahide. "Isnād -Text Analysis of Narrations Regarding Jābir b. 'Abdallāh's Camel (Layl al-Ba'īr)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1343-1373.

DOI: 10.33415/daad.1700827

❋❋❋

Öz

Olay anlatıları, anlatıcının farkında olmadan yaptığı yönlendirmelere elverişli bir yapıya sahiptir. Hadis rivayetinde 'mâna ile rivayet' anlayışı da bu duruma somut bir örnek teşkil etmektedir. Râvinin şahsî kanaat ve sezgileri, metne sübjektif unsurların sızmasına zemin hazırlayabilmektedir. Bu tür tasarruflar ilâhî âlemle irtibatı dolayısıyla Peygamberî bilginin tahlil ve tenkidine duyulan çekincelerle birleştiğinde, rivayet yorumlanamaz bir mahiyet kazanmaktadır. Bu itibarla bir hadisin tüm tariklerini bir araya getirerek farklı lafızlarını mukayeseli olarak incelemek ve olay örgüsünü yeniden inşa etmek; metnin daha sağlıklı ve bütüncül bir biçimde kavranmasına imkân sağlamaktadır. Bu makalede, Câbir b. Abdullah'ın Hz. Peygamber'le katıldığı bir gazve sırasında yaşanan bir hadise incelenmektedir. Rivayete göre dönüş yolunda güçten düşerek ordunun gerisinde kalan

* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye, rabia.zahide@giresun.edu.tr, https://orcid.org/0000-0002-6474-5074 / Associate Professor, Giresun University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Giresun/Türkiye rabia.zahide@giresun.edu.tr, https://orcid.org/0000-0002-6474-5074.

devesi, Allah Resûlü'nün (s.a.v) müdahalesiyle hızlanarak kafilenin önüne geçmiştir. Bazı tariklerde Resûlullah'ın deveye fiilî bir müdahalede bulunmaksızın dua ettiği, bu duanın bereketiyle devenin canlandığı ifade edilmektedir. Yapılan değerlendirme neticesinde devenin dua neticesinde canlandığına dair kısmın râvi tasarrufu olduğu ve metne sonradan dâhil edildiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvi, Sübjektivite, Tenkit, Tarik.

Isnād -Text Analysis of Narrations Regarding Jābir b. 'Abdallāh's Camel (Layl al-Baʿīr)

Extended Abstract

Narrative language plays a significant role in shaping a text's flow and content. At times, it is not merely what is said, but how it is expressed that determines how the audience interprets an event or phenomenon. The observer's emotions, intellectual background, accumulated knowledge, and level of understanding at the moment of observation influence the narrative's form and the emphasis it conveys. These factors shape what the narrator articulates and possess the potential to construct meanings far beyond the narrator's intended message.

It is observed that, alongside the Companions who first transformed the hadith into narrative form, later transmitters also made certain modifications to the text, albeit unintentionally. Though often unplanned, these interventions can lead to shifts in the meaning of the reported events. In some cases, such changes may be considered within the scope of riwāya bi'l-maʿnā (transmission by meaning). However, given that the statements originate from a messenger connected to a divine source and may carry profound theological significance, such alterations can give rise to interpretive concerns.

This article examines the hadith known as Layl al-Baʿīr, which recounts an incident between Jābir b. ʿAbdallāh and the Messenger of Allah during a military expedition. According to the narration, on the return journey from the expedition, Jābir fell behind due to the slowness of his camel. Upon learning of the situation, the Prophet intervened and caused the animal to accelerate. In various hadith texts, this intervention is described with different expressions such as "struck," "reprimanded," or "prodded." While some sources straightforwardly present the account, stating simply that "the Messenger of Allah struck the camel and it accelerated, others attribute the acceleration to the Prophet's prayer and blessing, employing a more embellished narrative style. In such versions, the increase in the camel's speed is portrayed as extraordinary. In some variants, the Prophet returns to inquire about the camel's condition; this question sometimes receives no answer, while in other transmissions, it is responded to with a phrase such as "Thanks to your blessing, it is well."

Due to its purchase details, scholars have primarily evaluated the hadith from this perspective. However, the aspect concerning the revival of the camel through supplication, which constitutes the focus of this study, has generally been overlooked. Instead, the narrative has been interpreted merely as a prophetic miracle or a manifestation of the Prophet's blessing.

Among the thirteen tābiʿūn who transmitted the report about Jābir b. ʿAbdallāh's camel, accelerating through the Prophet's intervention, only in the transmissions of some of those who narrated from three of them is it reported that the Prophet prayed for the animal, and that its increased speed occurred through his blessing. It has been established that these particular wordings were incorporated in-

to the text by the successors of the tābiʿūn or their transmitters. This indicates that, in the aforementioned generations, transmission by meaning (*riwāya bi'l-maʿnā*) continued to be regarded as part of the hadith tradition. It also shows that oral transmission remained predominant over written transmission. The variations between the different versions of the hadith being too substantial to be attributed merely to scribal error or textual corruption (*taṣḥīf*) support this interpretation.

An examination of the hadith transmitted from Jābir reveals that many of the reports attributed to him include narratives emphasizing miraculous elements. These accounts include: the Prophet's ablution water curing Jābir's illness; the weeping of the palm trunk; the multiplication of dates during the repayment of his father ʿAbdallāh's debt; the calming of a wild and dangerous camel by the Messenger of Allah; the weakening and disarmament of a man who attempted to assassinate the Prophet in his sleep; and the water used for ablution being blessed and gushing from the Prophet's fingers when there was a need for water. To identify the origin of the miraculous emphasis in these reports attributed to Jābir, it is necessary to examine each hadith from this perspective.

The fact that such events are conveyed through a narrative style emphasizing their extraordinary, unusual, and unexpected nature without facing objection or critique serves as a reinforcing element in shaping a prophetic image that circulates among people as one possessing a constant potential to perform miracles. Depicting the Prophet through miraculous acts can be seen as a way of coping with present hardships and a reflection of the prevailing religious consciousness of the time. The underlying mentality behind the accretion of such content in the texts and the later interpolations that emerged over time should be interpreted within this broader framework.

Keywords: Hadith, Rāvī, Subjectivity, Criticism, Transmission chain.

Giriş

Anlatı dili, metnin akışını ve muhtevasını yönetmede etkin bir unsurdur. Kimi zaman ne olduğunun ötesinde, meselenin nasıl dile getirildiği, betimlenen olayı veya olguyu dinleyenler nezdinde anlamlandırmaktadır. Gözlem anında gözlemcinin sahip olduğu hisler, düşünce dünyası, birikimi veya bilgi seviyesi; anlatının şeklini ve yöneldiği vurguyu tayin eder. Bunlar hem anlatıcının söylediklerini hem de onun söylediklerinden çok başka bir şeyi inşa edebilecek dinamiklerdir.

Hadis rivayeti, bir anlatı sanatı türüdür. Râvi, yalnızca gerçeği, büyük bir teslimiyet ile almaya hazır olan dinleyenlere tahkiye etmektedir. Anlatı dilinde söyleyiş, birçok iç ve dış tesir ile işlenmektedir. Anlatıcının şahsî yaklaşımı; görüş/bakış açısı, anlayışı, dini bilgiye dayalı öğrenilmiş düşünceleri, hangi düzlemde verinin sunulacağını belirleyen birer boyuttur. Rubûbî bir bakış anlatıya metafi-

ziksel bir yön katarken, bireysel/aklî çıkarımlar sosyokültürel düzlemde bir anlatının gerçekleşmesini sağlayabilir.[1]

Hadis rivayetinin temel anlatıcısı, metnin ilk bânîsi sahâbîler kadar, sonraki süreçte nakilde yer alan râvilerin de çeşitli düzeylerde metne müdahil olduklarını görmek mümkündür. Bu plansız tasarruflar, metnin içerdiği olayın anlamında kaymalara yol açabilmektedir. Kimi zaman istemsiz değişiklikler, mana ile rivayet kapsamında telakki edilebilir ancak ilâhî bir kaynağa bağlı bir elçiden gelen sözlerin ulvî anlamlar taşıma ihtimali de göz ardı edilemeyeceğinden tereddütler doğabilmektedir.

Hadis metinleri, Peygamber'in söyledikleri ve yaptıklarının ötesinde, sahâbînin gördüğü, anladığı, aktarmaya değer bulduğu kadarıyla teşekkül etmiştir. Manen rivayetin sınırlandırılması veya sonlandırılması çabasına rağmen, bu durumun diğer tabakalarda süregeldiği görülmektedir. Râvinin güvenilirliği, her zaman manaya tam bir hâiziyet ve hâkimiyetini garanti etmez. Bu durumun bilincinde olan hadis âlimleri, bir metni birçok farklı tarik ile elde etmeyi talep ettiler ve araştırdılar. Bir ölçüde yaygınlık kazanmamış metinler, garîb/ferd tabirleri ile dışlanmaksızın kaydedildiler. Metin inşasında tüm anlatıların titizlikle derlenmesi ise, detaylara ve bütün resme hâkim olmayı mümkün kıldı. Tek bir hadise ait senedlerin derlendiği cüz çalışmaları, bu hassasiyetin bir yansımasıdır.

Bu çerçevede makalede, Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) Hz. Peygamber ile yaşadığı bir hatıra analiz edilmektedir. Esasen Câbir'den nakledilen hadisler üzerine yapılan tetkikte, kendisine nispet edilen hatırat içerisinde mucize vurgusu taşıyan birçok kıssanın yer aldığı tespit edilmiştir. Bu kıssalar arasında; Allah Resûlü'nün abdest suyu ile Câbir'in hastalığından iyileşmesi, hurma kütüğünün ağlaması, babası Abdullah'ın borcunun ödenmesi sırasında hurmaların bereketlenmesi, hırçın ve tehlikeli bir devenin sakinleştirilmesi, Hz. Peygamber'e uykusunda suikast düzenlemek isteyen bir adamın güçsüzleşip kılıcını düşürmesi, suya ihtiyaç duyulduğunda abdest aldığı suyun bereketlenerek parmaklarından fışkırması gibi rivayetler bulunmaktadır. Câbir'e izafe edilen bu olağanüstülük anlatılarının kaynağını tespit edebilmek için her bir rivayetin bu yönüyle müstakil olarak tetkik edilmesi gerekmektedir.

[1] Anlatıbilim ve hadis ilmi ilişkisi hakkında detaylı bir çalışma için bk. Çamur, Fatma Yüksel, *Anlatıbilim ve Hadis*, Ankara: TDV Yayınları, 2024.

Çalışmanın konusu olan Leyletü'l-Ba'îr hadisi ise muhtevasındaki birçok unsur sebebiyle hadis kaynaklarında defaatle zikredilmiştir. Farklı kaynaklarda çeşitli bölüm ve bablarda; tam metin, lafız farklılıkları ya da takti' ile ele alınan rivayetin bazı versiyonlarında, Allah Resûlü'nün dua ederek takatsiz bir deveyi canlandırdığı ve daha güçlü hâle getirdiği aktarılmaktadır. Bu anlatımın daha az yaygın tariklerde görülmesi, bahsi geçen anlatımın râvinin yorumu olarak metne girmiş olabileceği izlenimini vermektedir. Bu tespitin yapılabilmesi için, metnin temel hadis kaynaklarındaki sened ve metinlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi gerekmektedir.

1. Leyletü'l-Ba'îr Hadisi

Tirmizî'nin (ö. 279/892) *es-Sünen*'i ve akabindeki birkaç müellifin eserinde, Allah Resûlü ile Câbir b. Abdullah'ın yaşadığı diyaloğun aktarıldığı rivayet, bugünün gecesinde gerçekleşen deve satışı sebebiyle "leyletü'l-ba'îr/ deve gecesi" olarak anılmıştır.[2] Bu sebeple çalışmada hadise bu ad ile referans verilmiştir.

Hicretten 16 yıl önce doğan Câbir b. Abdullah, küçük yaşta ikinci Akabe biatına katılmış, muksirûn sahâbîler arasında yer almıştır. Babası Abdullah, yaşı küçük olduğu için onun Bedir ve Uhud'a katılmasına izin vermemiştir. Ancak Abdullah'ın Uhud'da şehit olmasının ardından Câbir, Hz. Peygamber'in hiçbir gazvesinden geri kalmamıştır. Şehadetinden sonra babasının borçlarının ve yetim kız kardeşlerinin sorumluluğunun kendisine kaldığı, bu sebeple maddî zorluk çektiği rivayet edilmiştir.[3] Bu deve alışverişi de Hz. Peygamber'in onun bu sıkıntısını gidermek maksadıyla gerçekleştirdiği bir yardım olarak değerlendirilmiştir.

Rivayet, temel hadis kaynaklarından *el-Kütüb-i sitte*'nin tamamı ile Tayâlisî (ö.204/819) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919) *el-Müsned*'i, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'i, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sahîh*'i, Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-evsât*'ı eserlerinde ayrıca Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), Abd b. Humeyd (ö. 249/863), Firyâbî (ö. 301/913), Tûsî (ö. 312/925), Ebû Avâne (ö. 316/929), Tahâvî (ö. 321/933),

---

2 Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1975), "Menâkıb", 121. (No. 3852)

3 Cemâleddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 4/443.

Mehâmilî (ö. 330/942), İbn Savvâf (ö. 359/970), İbn Ehî Mîmî (ö.390/1000) ve Ebû Nuaym'ın (ö.430/1038) eserlerinde geçmektedir. Tüm bu eserlerde mevcut rivayetlerin telfiki meyanında rivayetin kıssasını şu şekilde izah etmek mümkündür:

Câbir b. Abdullah, bir gazve dönüşünü anlatmaktadır. Hz. Peygamber acelesi olanların Medine'ye önden gitmesine izin verir. Câbir de yeni evli olduğu için hızlanma niyetindedir. Allah Resûlü durumu fark edince evliliği hakkında konuşurlar. Eş olarak seçtiği kadının daha önce evlenmiş olup olmadığını merak eder. Câbir'in dul bir hanım ile evlendiğini öğrenince yaşına daha uygun olacağından (nitekim Câbir bu yolculukta 23 yaşındadır) daha genç (hiç evlenmemiş/bakire) bir eş neden tercih etmediğini sorar. Câbir, babasının vefatının ardından kız kardeşlerini kendisinin himaye ettiğini ve genç bir hanım ile evlenmesi halinde aralarında bir husumetin olacağından endişe ettiğini dile getirir. Hz. Peygamber Câbir'in bu düşüncesini takdir ederek ona dua eder.

Medine'ye gidiş için hızlanmak isteyen Câbir'in devesi bunun için uygun değildir. Yaşlı (kimi tariklerde hasta) bir devedir. (Nadir tariklerde o anda güçsüzleştiği belirtilmektedir.) Bu sebeple ordunun gerisinde kalır. Hz. Peygamber devenin arkasına geçerek bir çubuk/kırbaç yardımıyla, kimi örneklerde ayağıyla (tâli vecihlerde dua ederek) hayvana vurur/dürter/azarlar. Bunun üzerine deve tüm grubun önüne geçecek kadar hızlanır. Câbir hayvanı zor zapt etmektedir. Allah Resûlü deveyi kendisine satmasını ister. Câbir hediye etmek istese de Hz. Peygamber satış için ısrar eder. (Üstelemeli bir diyalog oluşur. Allah Resûlü Câbir'e istiğfarda bulunur.) Câbir kabul eder ve Medine'ye kadar binmek için izin ister. (Peygamber Medine'ye kadar binmesini teklif eder.) Yolculuk esnasında Hz. Peygamber devenin nasıl olduğunu kontrole tekrar gelir. (Câbir duasının bereketiyle iyi olduğunu söyler.) Câbir şehre gelince namaz için mescide uğrar. Hz. Peygamber'e deveyi getirmiştir. Allah Resûlü iki rekât namaz kılmasını ister. Bu alışverişten haberdar olan dayısı, hasta/yaşlı hayvanı Peygamber'e satmış olmasından dolayı Câbir'i azarlar. Allah Resûlü Bilal'e ücreti vermesini söyler. (Ücret hakkında da farklı miktarlar dile getirilir.) Câbir dönüp giderken geri çağırılır. Allah Resûlü'nün alışverişten vazgeçtiğini düşünür ve üzülür. Hz. Peygamber deveyi Câbir'e iade eder. Dönüşte Câbir yolda bir Yahudi ile karşılaşır ve olanları anlatır. Adam hem hayvanı hem de ücretini elde etmiş olmasına olan şaşkınlığını dile getirir.

Câbir bu parayı harcamaz, Harre olayları sırasında Şam ordusu kendisinden gasp edinceye kadar muhafaza eder.

Bu geniş içerik ile rivayet, temel hadis kaynaklarında çeşitli konu başlıkları altında ele alınmaktadır. Bunlar; yolcunun namazı, alışverişte şart koşma, binek satın alma, satılan malın bir süre satıcının kullanımına ödünç bırakılması, satışı olmayan mala talip olma, satın alınan malın bedelini belirleme, borç ile alışveriş yapma, örfe uygun borçlanma, bekâr ile evlenmeye teşvik, dindarlığını gözeterek eş seçme, başkasının hayvanına vurma, büyüklere hayır deme, bir yere varmada acele etme, hibe etme, Hz. Peygamber'in Câbir için yaptığı istiğfar ve bunun sayısı, seferden dönenin önce mescide uğraması, iki rekât namaz kılması vb. gibi zengin başlıklardır. Daha ziyade alışveriş bahsi özelinde fıkhî içeriği ile değerlendirilen hadisin kimi tariklerinde yer alan anlatımda Hz. Peygamber'in mucize gösterdiğine işaret edilmektedir. Buna göre Allah Resûlü vurmadan önce deveye dua etmiş, deve bu sebeple benzersiz bir biçimde canlanmış ve hızlanmıştır. Câbir onu zapt etmekte zorlanmıştır. Hz. Peygamber tekrar yanına gelerek devenin durumunu kontrol etmiş, Câbir ise müteşekkir olarak bereketi vesilesiyle devenin bu duruma geldiğini dile getirmiştir.

Bu makale, Hz. Peygamber'in gösterdiği olağanüstü haller ve mucizelerin bir örneği olarak görülen deveye dua etmesi vesilesiyle hasta/yaşlı devenin benzersiz biçimde canlanmasıyla ilgili, hadisin tespit edilen yüze yakın tarikinin metinlerinde izini sürmeyi; Allah Resûlü'nün duası ve bereketiyle halinde yadsınamaz bir değişim olduğu ifade edilen devenin hikâyesi üzerinden vakanın sübutunu tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

1.1. İsnad Analizi

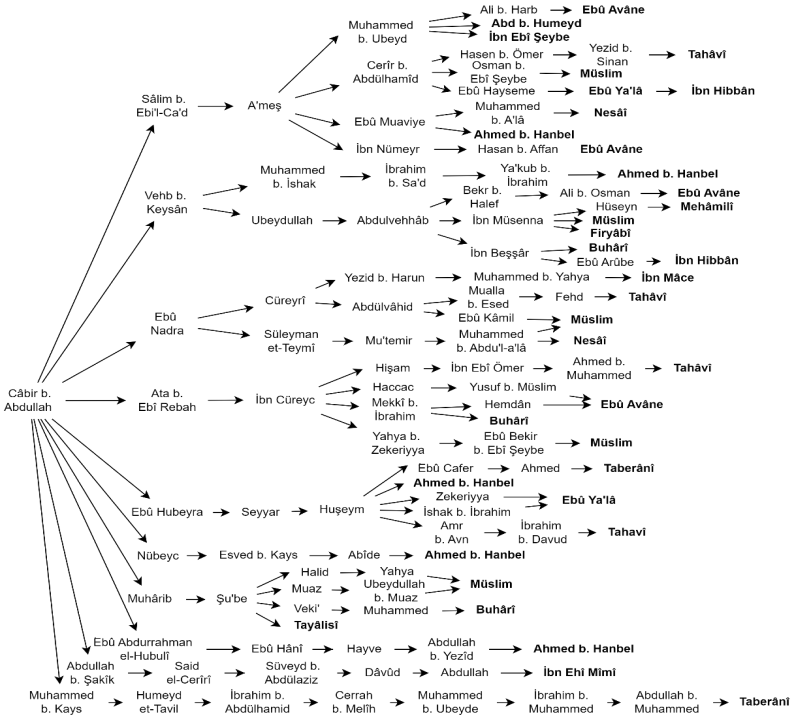
Leyletü'l-ba'îr hadisi tespitlerimize göre Câbir b. Abdullah'tan 13 tâbiûn râvisi vasıtasıyla 22 farklı kaynakta 100'e yakın tarik ile rivayet edilmiştir. Rivayetlerde, Allah Resûlü'nün deveye müdahale etmesi sonucu doğal olarak hızlandığını belirten varyantlarla, önce dua ettiğini, devenin bu sebeple hızlandığını ve bunun Hz. Peygamber'in bereketinden kaynaklandığını ifade eden varyantlar birbirinden ayrılarak iki ana başlık altında ele alınacaktır.

İsnad analizinde râvilerin cerh ve taʿdîl yönünden değerlendirilmesine yer verilmeyecektir. Bunun yerine hadis metninin zincirdeki râviler aracılığıyla nasıl bir dönüşüm geçirdiği incelenecektir.

Metinsel farklılıkların ortaya çıktığı noktalarda, bu farklardan mesul görülen râvilerin biyografik bilgilerine ve hadis rivayetindeki ehliyetlerine değinilmekle iktifa edilecektir.

1.1.1. Müdahale ile Devenin Hızlandığını İfade Eden Rivayetler

Hadisin kimi tariklerinde Allah Resûlü, Câbir'in devesini bir sopa/kamçıyla (kimi tariklerde ayağıyla) vurarak/ azarlayarak/ dürterek harekete geçirmektedir. Haberi bu misal üzere betimleyen tarikler, tâbiûndan Sâlim b. Ebi'l-Ca'd (ö. **97**/**716**), Vehb b. Keysân (ö. **127**/**746**), Ebû Nadra (ö.108/727), Atâ b. Ebî Rebâh (ö.114/733), Yahya b. Abbâd (ö.**120**/**739**), Nübeyh (ö.?), Ebû Abdurrahman el-Hubulî (ö.**100**/**719**) ve Muhammed b. Kays'tan (ö.?) gelmektedir. Bahsi geçen senedleri şöyle bir şemada göstermek mümkündür:



Tablo 1: Müdahale ile Devenin Hızlandığını İfade Eden Hadislerin İsnad Şeması

Şemada yer alan isnadlar, tâbiûn râvileri üzerinden şu şekilde değerlendirilebilir:

1.1.1.1. Sâlim b. Ebi'l-Ca'd Tarikleri

Şemada görülen *Sâlim- A'meş- Muhammed b. Ubeyd* tarikiyle gelen haberde hayvanın aksayıp/topalladığı ya da hasta olduğu (**يَظْلَعُ، أَوْ قَدِ اعْتَلَّ**) Hz. Peygamber'in eline bir şey alarak hayvana vurduğu, Câbir'in (hızından dolayı) hayvanı zapt etmeye çalıştığı anlatılmaktadır.[4]

A'meş'in (ö. 148/765) diğer râvisi Cerîr'den (ö. 1**8**8/**81**5) gelen anlatılarda Hz. Peygamber, yorgun düşmüş hayvanın kuyruğunu (**ذَنَبِه**) tutar, vurur ve azarlar (**فَضَرَبَهُ، ثُمَّ زَجَرَهُ**).[5] Böylece deve hızlanır. Müslim'in (ö. 261/875) *Osman b. Ebî Şeybe- Cerîr b. Abdülhamîd- A'meş* kanalıyla aktardığı metinde Câbir, bineğinin yolda hastalandığını söylemekte; müellif, bir önceki metne atıf yaparak konuya devenin satışı ile devam etmektedir. Arada geçen olaylar verilmemektedir. Müellifin eserine aldığı bir önceki hadis de *Osman b. Ebî Şeybe- Cerîr b. Abdülhamîd- Muğire* aracılığıyla gelmektedir. Bu metinde Câbir, hayvanı bedelsiz olarak hibe etmek için ısrar etmektedir. Hz. Peygamber'in emriyle Bilal'den aldığı ücreti ise Harre olaylarında kendisinden gasp edilene kadar muhafaza etmiştir.[6]

A'meş'ten Ebû Muaviye'nin (öl.195/810) aktarımıyla gelen metinlerde ise, Câbir hasta bir deve üzerindedir. Allah Resûlü, hayvanın kuyruğunu tutar ve azarlar. Bu metinde müdahale yoktur. Medine'ye yaklaşırken devesinin nasıl olduğunu sorar. Câbir 'işte böyle' diye yanıtlar.[7] İbn Nümeyr naklinde Ebû Avâne yalnızca senedi vermekte, metin için bir önceki hadise atıf yapmaktadır.

---

4 Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, thk. Eymen b. Arif (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1998), 3/251 (No.4847); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409H), 6/320 (No.31752); Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Şeyh Mustafa el-Adevî, 2002, 2/179. (No.1107)

5 Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 11/244; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, thk. Hüseyn Selim Esed (Darü'l-Me'mun li't-Turâs, 1984), 3/413 (No.1898); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988), 14/447. (No.6517)

6 Bu metin dua lafzı barındırmaktadır ve Âmir rivayetleri arasında değerlendirilecektir. Müslim "Müsakat", 111.

7 Câbir, Peygamber'in deve için ödediği ücreti Harre günü kendisinden gasp edilene kadar saklar. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 22/273 (No.14376); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdulmun'îm (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 6/70. (No.6190)

1.1.1.2. Vehb b. Keysân Tarikleri

Vehb b. Keysân'dan gelen *el-Müsned* rivayetine göre çıkılan gazve, Zâtürrikâ'dır. Deve güçsüz düşmüştür. Allah Resûlü Câbir'den sopasını (الْعَصَا) (veya ağaçtan bir dal kırmasını) ister. Hayvanı birkaç kez dürterek harekete geçirir (فَنَخَسَهُ بِهَا نَخَسَاتٍ).[8]

Vehb'in diğer râvisi Ubeydullah ile gelen ve 6 farklı kaynağa dağılan metinde deve yorulup yavaşlamaktadır. (أَبْطَأَ وَأَعْيَا) Allah Resûlü hayvanı ucu kancalı bir sopa ile (مِحْجَنٌ) çekiştirir.[9] Müslim, hadisi Muhammed b. Müsenna'dan aynı sened ile iki ayrı yerde zikretmektedir. Bir yerde devenin yavaşladığı ve yorulduğu söylenmekte ve fakat devamı yer almamaktadır. Müslim, tasarrufta bulunarak devenin hızlanışını aktaran kısmı takti yaparak metinden çıkarmış gözükmektedir.[10] Diğer yerde devenin yavaşladığını öğrenen Allah Resûlü çengelli sopası ile deveyi (بِمِحْجَنِهِ يَحْجُنُهُ) çeker. Câbir (hızlandığı için) hayvana mukayyet olmaya çalışır.[11]

1.1.1.3. Ebû Nadra Tarikleri

Ebû Nadra'dan Cüreyrî nakliyle gelen İbn Mâce (ö. 273/887) rivayetinde, gazve sırasında Hz. Peygamber deveye talip olur ve dinar dinar ücretini arttırarak her seferinde Câbir'e istiğfarda bulunur. Devenin yorulması ile ilgili bir bilgiye yer verilmez.[12]

Tahâvî rivayetinde Câbir "Devem geride kalmıştı… neredeyse hareket etmiyordu" demektedir. Allah Resûlü Câbir'den bir şeyler ister, Câbir elindeki sopayı uzatır. Hz. Peygamber deveyi dürter, besmele çekerek binmesini söyler. Câbir kasem ederek deveye (hızından dolayı) artık mukayyet olamadığını söylemektedir. Devenin satışı esnasında Allah Resûlü Câbir için sürekli istiğfarda bulunur.[13] Müslim'in aynı tarik ile gelen metninde metin kısaltılmıştır. Câbir,

8 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/275.(No.15026)

9 Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 1/347 (No.1242); Mehâmilî, *Emâli'l-Mehâmilî*, thk. İbrahim el-Kaysî (Ammân, 1412H.), 444; Firyâbî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Mekke: Dâru'l-Hirâ, 1406H.), 87. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (Dâru Tavki'n- Necât, 1422H), "Sulh", 13 (No.2097); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 16/92. (No.7143)

10 Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 73.

11 Müslim "Rada", 58.

12 İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Ticârât", 29. (No.2205)

13 Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 11/237.

Allah Resûlü'nün kendisi için sürekli olarak tövbe-i istiğfar dilediğini söylemektedir. [14]

Ebû Nadra'dan Süleyman et-Teymî ile gelen tarikte Allah Resûlü deveye vurur ya da dürter. Hz. Peygamber "Deveni bana şu kadara satar mısın Allah sen bağışlasın?" diye sordukça, Câbir "Deve senindir" demekte, Allah Resûlü ise istiğfarı ve sorusunu tekrar etmektedir. [15] Nesâî (ö. 303/915), Müslim ile aynı senedle hadise erişmiş olmakla birlikte metinde takti' yaparak sadece alışveriş bahsine ve Ebû Nadra'nin istiğfar ile ilgili sözlerine yer vermektedir.[16]

1.1.1.4. Atâ b. Ebî Rebâh Tarikleri

Atâ b. Ebî Rebâh'ın nakli, İbn Cüreyc ile kaynaklara dağılmaktadır. Câbir hantal bir deve (**جَمَلٍ ثِفَالٍ**) üzerinde herkesin gerisindedir. Allah Resûlü değneğini (**قَضِيبٌ**) ister. Deveye vurur, dürter ve azarlar (**وَضَرَبَهُ وَنَخَسَهُ، وَزَجَرَهُ**). Hayvan herkesin önüne geçer.[17] Ebû Avâne'deki iki isnadın anlatısı, bu kısma kadar Tahâvî ile aynıdır. Ek olarak Câbir'in evliliği üzerine sohbet edilir. Tahâvî bu kısmı takti yapmış gözükmektedir.

Ortak isnad ile gelen benzer bir Buhârî (ö. 256/870) metninde "dürttü" lafzı yer almaz, "vurur ve azarlar." Medine'ye dönüşte ücretini aldığı ve bu parayı sakladığı anlatılmaktadır. Netice olarak İbn Cüreyc'den nakleden râviler veya da müellifler tarafından serdedilen bir tasarruf ile metin farklılıkları meydana geldiği görülmektedir.

1.1.1.5. Diğer Tarikler

Ebû Hubeyra Yahya b. Abbâd'dan (ö. 1**20/737**) gelen metinlerde Câbir'in deveyi Allah Resûlü'ne satışı ve teslim edişinden bahsedilmektedir, deveye müdahale kısmı yoktur. Dönüşte bir Yahudi ile karşılaşıp olanları anlattığında, adam taaccüp ile "Deveyi satın aldı, parasını ödedi ve hayvanı da geri mi verdi?" diye sormaktadır.[18] Taberânî ve Ebû Ya'lâ metinleri de benzerdir.[19] Aynı tarikle

[14] Müslim "Müsakat", 112.
[15] Müslim "Rada", 58
[16] Nesâî, "Buyû", 77. (No.4641)
[17] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 11/241.
[18] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/154. (No.14251)
[19] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târık b. Ivedillah ve Abdulmuhsin b. İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 2/32 (No.1143); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 4/92, 3/462. (No.1965)

gelen Tahâvî metninde Hz. Peygamber deveyi dürter ardından pazarlık eder. Câbir Medine'de hayvanı teslim edip çıkınca geri çağırılır. Peygamber'in vazgeçtiğini düşünür. Bu durum Peygamber'in dilinden de "Vazgeçtiğimi mi zannettin?" şeklinde ifadelendirilir. Yahudî hikâyesi yoktur.[20] Müelliflerin metin üzerindeki bu tasarrufu kayda değerdir.

Nübeyh isimli tâbiînden gelen metin, uzun ve farklı bir anıyı anlatmaktadır. Bir gece devesini kaybeden Câbir'e, Hz. Peygamber başka bir hayvan verir. Bu hantal bir devedir. Allah Resûlü hızlanması için kamçı ile vurur. Deve bir anda Câbir'in o güne kadar bindikleri arasında en hızlı, en süratli hayvan oluverir. Peygamber deveye talip olur ve Medine'ye döndüklerinde ücretiyle birlikte hayvanı Câbir'e verir.[21] Bu metinde aktarılan bilgilerde bir sefer söz konusu değildir. Medine'ye döndüklerinde Câbir'in (dayısı değil) halası hayvanı beğenir. Câbir deveyi Resûl'e götürünce tekrar çağırılarak ücreti ile birlikte kendisine iade edilir. Bu anlatı, tüm aktarımlar içerisinde kendisine has ve fakat diğerleri ile bağdaşmayan kısımlar içerdiğinden şazz bir metin olarak görülmelidir.

Muhârib rivayetinde Allah Resûlü'nün Câbir'den deve satın aldığından bahsedilmekte; bu olayın bir yolculuk sırasında gerçekleştiği devamındaki ifadeden anlaşılmaktadır. Müslim, bir önceki isnada atıf ile kıssanın aynısı olduğuna ve Câbir'den gelen diğer tâbiîn rivayetlerine işaret eder. Buhârî de benzer bilgileri tekrarlar. En âlî isnada sahip olan Tayâlisî de, Câbir'in Allah Resûlü'ne bir deve sattığını, ücretini Harre gününe kadar sakladığını söylemekle yetinir.[22] Netice olarak Muhârib'in ya da râvisi Şu'be'nin olayı bu kadarı ile aktarmış oldukları düşünülebilir.

Ebû Abdurrahman Hubulî'den gelen metinde, Câbir vesilesiyle yorgun düşmüş bir devenin bereketlendiğinden bahsedilmektedir (بَرَكَ بِهِ بَعِيرٌ). Metin, Hz. Peygamber'in gelerek ne olduğunu sorması ile başlamaktadır. Bu durum bir taktiyi açıkça göstermektedir. Allah Resûlü deveye binmesini ister, Câbir hayvanın ayaklanamadığını söylemesine rağmen binmesi için ısrar eder, deveye binince de aya-

[20] Metnin devamı diğerleri ile benzerdir. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 11/240.
[21] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/150. (No. 14864)
[22] Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulhasan et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/291. (No.1831)

ğı ile hayvana vurur (**ضَرَبَ الْبَعِيرَ بِرِجْلِهِ**). Hayvan öyle bir sıçrar ki Câbir tutunmasa düşecektir.[23]

Abdullah b. Şakîk orta yaşlı tâbiînlerdendir. Câbir'den tek rivayeti budur. Rical kaynaklarında iki ismin hadis ilişkisi olduğuna dair bir bilgi tespit edilememiştir. Abdullah'ın bu hatıratı Câbir'den direkt olarak dinlemediği açıktır. Metinde Câbir, gazve sırasında devesinin (hasta/yaşlı halinden dolayı) kendisine yük olduğunu (**فاعتَلَّ عليَّ**) söylemektedir. Hz. Peygamber hayvanı satması teklifinde bulunur.[24]

Muhammed b. Kays'tan gelen ve tüm isnadlar arasındaki en nâzil tarike sahip olan metinde, deve Câbir'e ait değildir. Allah Resûlü tarafından kendisine verilmiştir. Câbir'in hayvana vurduğunu görünce Hz. Peygamber bir kırbaç ile (**بِسَوْطٍ**) hayvana vurur. Câbir Medine'ye döndüğünde deveyi teslim etmek için gelir. Allah Resûlü'nü altı rekât duhâ namazı kılarken görür.[25] Bu metinde devenin hızlanması detayı yer almadığı gibi, olayın diğer örneklerden farklı bir bağlamda serdedildiği görülmektedir.

Şemaya dâhil edilmeyen bir başka rivayet ise Muttalib b. Abdullah'tan gelmektedir. Allah Resûlü Câbir'den bir deve satın alır ve Medine'ye kadar hayvanı kullanmasına izin verir (**أَقْرَهُ ظَهْرَهُ**). Muttalib çok sayıda rivayeti olan, Hz. Peygamber'den mürsel; sahâbîden tedlis ile aktarımda bulunan bir kimsedir.[26] Câbir ile görüştüğü tahmin edilmektedir. Bununla birlikte senedde Câbir'in ismi yer almamakta, metin ise mürsel bir anlatım tarzıyla aktarılmaktadır.[27]

1.1.2. Dua ve Bereket Vesilesi ile Devenin Hızlandığını İfade Eden Rivayetler

Bu nakilleri öncekilerden ayıran, bazı metinlerde yer alan dua ve bereket lafızlarıdır. Allah Resûlü deveye dua etmiş, bu sebeple ve hatta O'nun bereketi vesilesiyle yorgun ve yaşlı deve herkesin önüne geçecek bir hız kazanmıştır.

---

23 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/27. (No.14124)

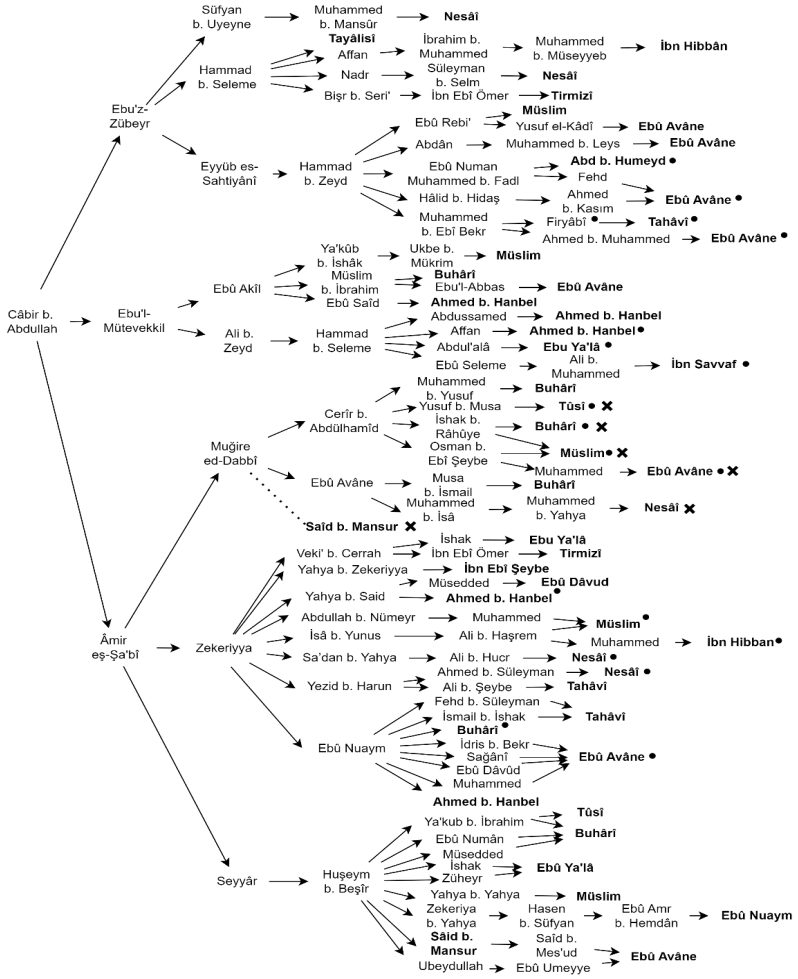
24 İbn Ehî Mîmî, *Fevâidu İbn Ehî Mîmî*, thk. Nebîl Sadeddîn Cerrâr (Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 2005), 33.

25 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 4/352. (No.4411)

26 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/83.

27 Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman A'zamî (Hind: Meclisü'l-İlmî, 1403H.), 8/60. (No.14305)

Allah Resûlü'nün vurmadan önce dua ettiği için devenin hızlandığını ve bunun Hz. Peygamber'e ait bir bereket olduğunu belirten metinler; tâbiînden Ebu'z-Zübeyr (ö. 1**26**/**743**), Ebu'l-Mütevekkil (ö. 1**08**/**725**) ve Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722) kanalıyla gelen isnadların kısmî tariklerinde görülmektedir. Metninde dua lafzı bulunan senedlerin sonuna şemada nokta; bereket lafzı geçenlere ise çarpı işareti konularak bu durum gösterilmiştir. Bahsi geçen râvilerden nakledilen tarikleri şu şekilde göstermek mümkündür:



Tablo 2: Dua ve Bereket Vesilesi ile Devenin Hızlandığını İfade Eden Hadislerin İsnad Şeması

1.1.2.1. Ebu'z- Zübeyr Tarikleri

Ebu'z- Zübeyr rivayeti; Süfyân b. Uyeyne, Hammâd b. Seleme ve Eyyüb es-Sahtiyânî aracılığı ile gelmektedir. Süfyan tariki ferd bir isnad iken, Hammâd ve Eyyüb rivayeti çeşitli kaynaklara dağılmaktadır.

Süfyan'ın metninde Câbir, sürüş için elverişsiz bir deve ile yola devam ettiği için hayıflanır. Hz. Peygamber devesine talip olur. Câbir satmadan hibe etmek istese de Allah Resûlü (istiğfar sözleri ile) ısrar eder. Medine'ye geldiklerinde Câbir devenin ücretini alır. Geri çağırılınca Peygamber'in vazgeçtiğini zanneder. Allah Resûlü deveyi geri verir.[28] Süfyan rivayetinde devenin hızlanması ile ilgili bir anlatı bulunmamaktadır.

Hammâd b. Seleme'nin aktarımında Tayâlisî'nin senedi, tüm isnadların en âli tarikine sahip olan bir sülasiyyat örneğidir. (*Câbir-Ebu'z-Zübeyr- Hammâd*) Câbir, Allah Resûlü'nün deve gecesi (لَيْلَةَ الْبَعِيرِ) kendisi için 25 kez tövbe-i istiğfarda bulunduğunu söylemektedir.[29] Tirmizî deve gecesi ile Câbir ve Allah Resûlü'nün alışverişte bulunduğu günün kastedildiğini söylemektedir.[30] Ebu'z-Zübeyr'in Eyyüb ile gelen naklinde cömert bir anlatım mevcut iken, Hammâd b. Seleme'nin bu detayları paylaşmamış olduğu görülmektedir.

Eyyüb'ün râvisi Hammâd b. Zeyd'den Müslim ve Ebû Avâne'ye aynı isnad ile ulaşan Ebu'r-Rebî metninde Câbir, devesinin yorgun düştüğünü, Peygamber dürtünce sıçradığını (فَنَخَسَهُ، فَوَثَبَ) ardından hayvanın hızından ona mukayyet olamadığını, Resûlullah'ın söylediklerini duyabilmek için devenin yularına asıldığını ama güç yetiremediğini söylemektedir. Metin alışveriş detayları ile devam eder.[31]

Hammâd b. Zeyd'den 5 kişi aktarımda bulunmaktadır. Ebû Rebi' ve Abdân, dua ibaresi olmaksızın hadisi iletmektedir. Ebû Rebi', Basra'da hadis yazan birkaç isimden birisidir. Zaptı sadûk mertebe-

[28] Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/71. (No.6191)
[29] Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/297 (No.1840); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/348. (No.8191)
[30] Tirmizî, "Menâkıb", 121. (No.3852)
[31] Müslim "Müsakat", 113. Müslim metninden farklı olarak Ebû Avâne, "Peygamberin söylediklerini duymak için" yularına hâkim olmaya çalıştığını söylemektedir. Bir sonraki isnadın da aynı metni olduğu söylenir. Bk. Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/247. (No.4837)

sindedir.[32] Diğer isimler Ebû Numan, Hâlid ve Muhammed'in aktarımlarında *Allah Resûlü'nün deveye dua ettiği* belirtilmektedir. Ebû Numan metninde "Devem yoruldu, deveye (dilediği kadar) dua etti. Elindeki sopa ile dürttü, hayvan yerinden sıçradı. Peygamber'i duymak için yularına sahip olmaya çalışıyordum" denilmektedir.[33] Ebû Numan, Hammâd'ın rivayetleri söz konusu olduğunda en kuvvetli isim, ihtilaf halinde sözü tercih edilecek kişi kabul edilen birisidir.[34]

Hammâd'ın diğer râvileri dermansız bir deveden (أَعْجَفَ) bahsetmektedirler. Hâlid b. Hidâş metinde tereddüt etmektedir. Duadan emin değildir. Peygamber dürtüp mü dua etti, yoksa sadece dürttü mü bilememektedir (فَنَخَسَهُ وَدَعَا أَوْ قَالَ وَنَخَسَهُ). [35] Bu durumun Hâlid'den kaynaklandığı açıktır. Hâlid, Hammâd ile yakın bir ilişkisi olmakla birlikte ondan aktarımlarında teferrüd eden, ihtilaflı rivayetlerinin çokluğu sebebiyle cerh edilmiş birisidir.[36]

Muhammed b. Ebî Bekr sadûk mertebesinde, hadisi yazılır bir kimsedir. O da Hâlid gibi metinde tereddüt etmiştir fakat onun tereddüdü Peygamber'in duayı dürtmeden önce mi sonra mı yaptığı ile ilgilidir (فَنَخَسَهُ وَدَعَا أَوْ قَالَ: دَعَا وَنَخَسَ).[37]

Süfyan b. Uyeyne ve Hammâd b. Seleme duadan bahsetmemektedir. Hammâd b. Zeyd'in aktarıcılarının ise tereddütlü anlatıları ve zaptı yetersiz kişilerin varlığı, bir tasarruf neticesinde dua bilgisine yer verildiğini düşündürtmektedir. Hammâd'ın en sıkı râvisi ve ihtilaf halinde sözü tercih edilecek olan Ebû Numan'ın dua ifadesini zikretmiş olması, lafzı Hammâd'ın idrac ettiği izlenimini vermektedir. Hammâd b. Zeyd'in ise Eyyüb'ün en meşhur talebesi olması, ihtilaflı bir durumda Hammâd'ın rivayet şeklinin esas alınmasının tavsiye edilmesi,[38] Hammâd'ın lafzı titizlik ile Eyyüb'den aldığına işaret görülebilir. Bu durumda metindeki dua ifadesinin ilavesi, Hammâd'da değil Eyyüb'de gerçekleşmiş olmalıdır.

---

[32] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/425; Ebü'l-Fazl İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiretü'l-Maʿârifi'n-Nizâmiyye, 1326H), 4/191.

[33] Ebû Muhammed Nasr, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, 2/575; Ebû Avâne el-İsferâyînî, *el-Müstahrec*, 3/246. (No.4836)

[34] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/290.

[35] Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/247. (No.4837)

[36] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/48.

[37] Firyâbî, *Delâilü'n-nübüvve*, 86; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 11/240; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/247. (No.4837)

[38] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/247.

1.1.2.2. Ebu'l-Mütevekkil Tarikleri

Dua lafzını içeren bir diğer anlatı, Ebu'l-Mütevekkil kanalıyla gelen tariklerde görülmektedir. Ebû Akîl'den gelen Buhârî ve Müslim'in metinlerinde müelliflerin takti ile yalnızca deve alışverişinden bahsetmek suretiyle nakletmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Buhârî aynı sened ile hadise daha mütemmim bir metinle tekrar yer vermektedir.[39] Buna göre, Ebû Akîl'in olayı daha geniş bir anlatı ile sunduğu, müellifin tam haline vakıf olduğu metni bir yerde ihtisar etmeyi seçtiği anlaşılmaktadır. Bu durumu Ebû Avane ve Ahmed b. Hanbel'in detaylı metinlerinden teyit etmekteyiz.

Buhârî'nin Müslim b. İbrahim'den aktardığı geniş metinde Ebu'l-Mütevekkil, Câbir'den Hz. Peygamber'den işittiği bir şeyler aktarmasını istemektedir. Bu anlatıya göre Câbir, lekesi bulunmayan boz kızıl devesi ile tüm kafilenin önündedir. Bir anda devesi mukavemet gösterir (إِذْ قَامَ عَلَيَّ); Allah Resûlü'nün deveye müdahalesi ile hayvan yerinden sıçrar.

Buhârî'nin tariki ile hadise ulaşan Ebû Avâne de metnin girişinde bir ihtisarda bulunmayı seçmiş; devenin rengi ve durumu ile ilgili bölümde kesinti yapmış ve direkt olarak deveye vurulması konusuna geçilmiştir.[40]

Ahmed b. Hanbel'de yer alan metinde Câbir'in devesi "ordu içerisinde bir benzeri daha olmayan boz kızıl deve (جَمَلٍ أَرْمَكَ)" olarak tanımlanmaktadır. Tüm grubun önünde ve kafilenin en iyisi olan hayvan bir anda hareketsiz kalır. Hz. Peygamber ne olduğunu sorar, Câbir ne olduğunu bilmemektedir. Allah Resûlü kırbacını ister, deveye bir kez vurması ile hayvan tüm yolu gidecek kadar hızlanır. Deveye talip olan Peygamber, Medine'de hayvana binerek "ne güzel devem var" diyerek dolanır. Başka bir metinde bulunmayan detaylar ile bu anlatımın, Ebû Saîd'e has olduğu görülmektedir.[41]

Ebu'l-Mütevekkil- Ali b. Zeyd- Hammâd b. Seleme tarikinden gelen haber üç müellife ulaşmaktadır. Ahmed b. Hanbel iki ayrı sened ile hadise yer vermektedir. Abdussamed'in aktarımında sadece deve alışverişinden bahsedilirken, Affan'dan gelen metinde bazı detaylar mevcuttur. Buna göre çıkılan gazve Tebük'tür. Câbir'in devesi yaşlı-

39 Buhârî, "Cihad ve's-siyer", 49 (No.2861); Buhârî, "Mezâlim", 27. (No.2470)
40 Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/247. (No.4837)
41 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/248. (No.15004)

dır, yorgun düşer ve olduğu yerde çakılı kalır (رَزَمَ). Allah Resûlü deveye dua eder ve azarlar (فَدَعَا لَهُ وَزَجَرَهُ). Bunun üzerine hayvan bir daha geride kalmaz. Allah Resûlü daha sonra devenin nasıl olduğunu sormaya gelir ve hayvana talip olur.[42]

Aynı tarikle gelen Ebû Ya'lâ rivayetinde, kızıl deve geride kalır. Allah Resûlü dua eder ve hayvanı azarlar. Devenin hızlanmasını betimleyen bir ifade bulunmamaktadır ancak Allah Resûlü tekrar gelip sorduğunda, hayvanın geceden beri tüm kafilenin önünde olduğunu öğrenir.[43] İbn Savvâf metni de benzerdir.[44]

Ebu'l-Mütevekkil'in iki aktarıcısından gelen rivayetlerden yalnızca Ali b. Zeyd tarikinde deveye müdahale edilmesini betimleyen metinlerde dua detayına yer verildiği tespit edilmiştir. Ali b. Zeyd, rivayeti çok olmasına mukabil zayıf, delil alınmaz, mecruh bir râvi olarak tanınan bir kimsedir.[45] Metindeki idracın Ali b. Zeyd'den kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

1.1.2.3. Âmir eş-Şa'bî Tarikleri

Kaynaklara en geniş rivayet ağı ile ulaşan bilgi; Muğire, Zekeriyya ve Seyyâr aracılığıyla nakledilen Âmir eş-Şa'bî rivayetidir.

Muğire aracılığıyla metinler, Cerîr ve Ebû Avâne Vaddâh b. Abdullah'tan dağılmaktadır. Cerîr'den gelen Muhammed b. Yusuf aktarımında Buhârî, sadece deve alışverişinden bahsetmektedir.

Cerîr'in rivayetlerinin dağıldığı diğer müelliflerden Tûsî'nin aktarımında, Câbir'in devesi yorgunluktan ilerleyemez haldedir. Durumu öğrenen Hz. Peygamber deveyi paylar ve dua eder (فَزَجَرَهُ وَدَعَا لَهُ). Deve yol boyu diğerlerinin önünde olur. Allah Resûlü gelerek devenin nasıl olduğunu sorar, Câbir "iyidir, bereketiniz isabet etti (بِخَيْرٍ قَدْ أَصَابَهُ بَرَكَتُكَ)" şeklinde cevap verir.[46] Cerîr'den aktarımda bulunan Buhârî, Müslim ve Ebû Avâne metinlerinde de devenin hızlanması Allah Resûlü'nün bereketi olarak açıklanmaktadır. Câbir'in devesi ile ilgili tüm metinlerden yalnızca Cerîr'e ait bu kümede or-

42 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/177. (No.14903)
43 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 3/329. (No.1793)
44 İbn Savvâf, *Cüz min hadisi Ebî Ali es-Savvâf* (Mevkıu'ş-Şebeketi'l-İslâmiyye, 2004), 60.
45 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/434.
46 Tûsî, *Müstahrec ala Câmii't-Tirmizî*, thk. Ahmed b. Tahir (Riyad: Dâru'l-Müeyyed, 1424H), 5/442.

taya çıkan bu farklılık, şemada senedlerin sonunda bir çarpı işareti ile gösterilmiştir.

Muğire'nin diğer râvisi Ebû Avâne'den gelen metinlerde Câbir deveyi sürüklemektedir (أُزْحِفَ الْجَمَلُ). Buhârî metninde Peygamber için "dürttü (فَوَكَزَهُ)" denilirken, Nesâî'de "azarladı (فَزَجَرَهُ)" fiili seçilmiştir. Yazım benzerliğinden hareketle metinde bir tashifatın söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Buhârî metninde dua ve bereket lafızları yer almaz iken, benzer tarikle gelen Nesâî metninde dua ifadesi olmaksızın Allah Resûlü'nün bereketi ile devenin hızlandığı söylenmektedir.[47]

Muğire'den gelen metinlerde diğerlerinde olmayan bir diğer bilgi, Câbir'in hantal deveyi Resûl'e sattığını öğrenen dayısının onu azarlamasıdır. Resûlullah'ın hem deveyi hem deve bedelini hem de ganimet olarak düşen payını Câbir'e vermesi de yalnızca Muğire'nin râvisi Ebû Âvâne tarafından dile getirilir.[48]

Saîd b. Mansûr muallak bir senedle Muğire'den naklen Câbir'in Peygamber'e hitaben söylediği "bu sizin bereketinizdir (هَذِهِ بَرَكَتُكَ)" ifadesine yer vermektedir.[49] Saîd yüksek ihtimalle bu bilgiye Cerîr vasıtasıyla ulaşmıştır. Rical kaynaklarına göre Cerîr'den sema'ı vardır fakat mecruh bir isim olması hasebiyle burada adını zikretmemiş olmalıdır.

Altı müellifin Muğire ed-Dabbî tarikiyle ulaştırdığı metinlerde hem dua hem de bereket ifadelerine yer verilmektedir. Buhârî, *İshâk- Cerîr* senedinin metninde dua ve berekete değinirken, *Muhammed- Cerîr* senedinin metninde deve satışı konusu ile iktifa etmiştir. Buhârî'nin nezdinde mütemmim bir metin olmasına mukabil, hadise takti yoluyla yer vermeyi seçtiği anlaşılmaktadır. Bu kümede Muğire ya da Âmir eş-Şa'bî'nin dua ve bereket lafızları üzerine tasarrufta bulunduğu anlaşılmaktadır.

Câbir- Âmir- Zekeriyya kanalıyla gelen metinlerde Ebû Ya'lâ, Tirmizî, İbn Ebî Şeybe ve Ebû Dâvûd (ö. 275/889) yalnızca deve satışını ele alırken, Ebû Dâvûd ile aynı tarike sahip olan Ahmed b. Hanbel, Allah Resûlü'nün yorulan deveye ayağıyla vurup dua etti-

47 Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/69. (No.6188)
48 Buhârî, "İstikrâd", 18. (No.2406)
49 Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Habîburrahman A'zâmî (Hind: Dâru's-Selefiyye, 1982), 1/168. (No.511)

ğini (**فَضَرَبَهُ بِرِجْلِهِ وَدَعَا**) söylemektedir.[50] Ebû Dâvûd'un metninde Câbir, Mediye'ye kadar deveyi kullanmak istediğini söyleyince "Deveni alıp gitmek için mi seninle pazarlık ediyorum sanıyorsun, deven de bedeli de senindir" denilirken,[51] aynı senede sahip Ahmed b. Hanbel'de böyle bir lafız bulunmamaktadır. Müslim'in metninde Câbir yorgun düşen devesini salıvermek niyetindedir. İbn Hibbân ve Nesâî'de de metinler benzerdir.[52] Tüm metinlerden farklı olarak Müslim rivayetinde Hz. Peygamber, duayı Câbir'e etmektedir (**فَدَعَا لِي**).[53]

Âmir- Zekeriyya- Yezid b. Harun kanalıyla gelen Nesâî ve Tahâvî metinleri birbirlerinden oldukça farklıdır. Hâlbuki yalnızca müelliflerin hocaları farklılaşmıştır. Nesâî'nin, hocası Ahmed b. Süleyman'dan aktardığı metin Zekeriyya'dan gelen diğer Nesâî metinleriyle dua lafzını ihtiva etmesi bakımından benziyorken; Tahâvî'nin, hocası Ali b. Şeybe'den aldığı metin, anlatı şekli ve dua lafzını içermemesi ile bu kümedeki diğer rivayetlerden ayrışmaktadır.

Âmir- Zekeriyya- Ebû Nuaym kanalıyla gelen Tahâvî metni, Tahâvî'nin az önceki anlatısıyla benzerdir (**بِإِسْنَادِهِ مِثْلَهُ، وَبِمَتْنِهِ**). Hâlbuki bu kümedeki mütemmim Buhârî metni ile ve Ebû Avâne nakli, Allah Resûlü'nün deveye dua ettiğini söylemektedirler.[54] Ahmed b. Hanbel rivayetinin metni ise Câbir'in deveyi Medine'ye kadar kullanmak isteyişinden ibarettir.

Zekeriya'dan olayı mütemmim olarak nakleden râvilerin tamamı dua detayına yer vermektedir. İçlerinden sadece Yezid b. Harun'un râvisi Ali b. Şeybe duadan bahsetmemektedir. Ali hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır.[55] Tahâvî aktardığı bu senedin akabinde Zekeriya'dan gelen başka tariklere daha (*Ebû Nuaym- Fehd b. Süleyman ve İsmail b. İshak*) yer vermekte, Ali b. Şeybe tarikiyle benzer olduğunu söyleyerek metni vermemektedir. O halde bu tarikin metninde dua lafzının yer almadığı düşünülebilir. Bununla birlikte **'مِثْلَه'** ifadesi iki metnin de tamamıyla aynı oldu-

[50] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/107. (No.14195)

[51] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Buyû", 69. (No.3505)

[52] İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 14/450. (No.6519)

[53] Müellif bir sonraki tarikin de benzer metni olduğunu söylemektedir. Bk. Müslim "Müsakat", 109.

[54] Buhârî, "Şurût", 4. (No. 2718); Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/248. (No.4841)

[55] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 13/393.

ğuna mı işaret etmektedir, yoksa müellif lafızları birebir aynı olmasa da aynı olayı anlatan bir metin olduğunu mu söylemek istemektedir bunu bilmek mümkün olamamaktadır. 'Dua etti/**دَعَا**' lafzı Tahâvî için kayda değer bir metin ihtilafı olmayabilir ve bu durumda dua lafzının yer almayışını metinde bir farklılık olarak gözetmeksizin, 'benzer/**مِثْلَه**' kelimesini uygun görmüş olabilir. Ali b. Şeybe'nin dua kelimesini tasarrufen metinde zikretmediğini, akabinde gelen Fehd ve İshak tariklerinin de yakın içerikte görülerek ona benzer sayılmak suretiyle metinsiz verildiğini düşünebiliriz. Sonuç olarak Zekeriyya'dan gelen tam metinler dua lafzını ortak olarak ihtiva ediyor gözükmektedir ki bu durum lafzın Zekeriyya ya da Âmir eş-Şâbî tarafından idrac edildiğini düşündürmektedir. Zekeriyya hocası Âmir'den tedlisi çok olan bu sebeple Âmir rivayetleri cerh edilmiş bir kimsedir. Bu meşhur bir kanaat olup oğlu Yahya'dan, "istesem babamın Şa'bî ile arasındaki ismi söylerdim" dediği nakledilir.[56]

Âmir'in diğer râvisi Seyyâr'dan Huşeym aracılığı ile gelen metinlerde Câbir, hayvana müdahale edenin Peygamber olduğunu sonradan fark etmektedir.[57] Ağır aksak olan devesini (**قَطُوف**) acele ettirmektedir. Arkasından bir binekli yaklaşır ve elindeki mızrak ile hayvanı dürter. (**نَخَسَ بَعِيرِي بِعَنَزَةٍ**) Görülebilecek en hızlı deve oluverir. Peygamber acelesinin sebebini sorar ve evliliği ile ilgili detayları öğrenir.[58] Yalnızca Müsedded tarikinde Buhârî, devenin hızlanmasından bahsetmez. Hantal devesiyle Câbir'in acele ettiğini gören Hz. Peygamber onun yeni evli olduğunu öğrenir. Seyyâr metinlerinde, tüm metinlerden farklı olarak Allah Resûlü'nün ordu mensuplarına evlerine girmeden önce eşlerine kendilerine bakım yapıp toparlanmaları için müsaade etmelerini salık verdiğinden bahsedilmektedir. Bu kümede yalnızca Ebû Ya'lâ'nın İshak aracılığı ile naklettiği metinde bu detayların hiçbirisi yer almamakta ve sadece Câbir'in Peygamber'e bir deve sattığı bildirilmektedir.[59]

Huşeym, sika olduğu defaatle belirtilen bir kimse olmakla birlikte tedlis-i hafi ile şöhret bulmuştur. Ahmed b. Hanbel Seyyâr'dan

[56] Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/362.

[57] Yalnızca, Huşeym tarikiyle gelen Ebû Avâne metninde, Câbir gelenin Peygamber olduğunu söylemektedir. Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/248. (No.4840)

[58] Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/168 (No.511); Tûsî, *Müstahrec ala Câmii't-Tirmizî*, 5/198; Buhârî, "Nikâh", 123 (No.5245), 124 (No.5247); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 3/377 (No.1850); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 2/32 (No.1143); Müslim, "Rada", 57.

[59] Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 4/92. (No.2123)

seması olmadığını söylerken,[60] Ebû Ya'lâ onu Seyyâr'ın rivayetini en iyi bilen kişi olarak saymaktadır.[61]

Âmir'den Muğire, Zekeriya ve Seyyâr aracılığı ile gelen metinlerden sadece Muğire ve Zekeriyya'nın dâhil olduğu tariklerde devenin dua vesilesiyle eşi bulunmaz bir hıza eriştiği ifade edilirken Huşeym aracılığı ile gelen metinlerde, Allah Resûlü'nün deveyi hızlandırırken müdahaleden başka izlediği bir yoldan bahsedilmemekte, dua ve berekete yer verilmemektedir.

Dua ve bereket vesilesi ile devenin hızlandığının ifade edildiği senedlerin şâhid ve mütâbî tarikleri göz önüne alındığında, bu lafızların tâbiîn veya sonraki tabakalarda bir râvi tasarrufu olarak metne idrac oldukları kanaati kuvvet kazanmaktadır.

1.2. Metin Analizi

Hadisin yer aldığı kaynakların birçoğunda metinler taktiye uğramıştır. Rivayet, daha ziyade fıkha konu olması bakımından ele alınmış; devenin satışının yolda gerçekleşmesi, satın alanın eline malın sonradan geçmesi, bedel belirlemeden satış yapmak gibi yönleriyle işlenmiştir.[62]

İsnad şemasında belli rivayet kümelerinde, yalnızca o kümede neşet eden kısmî metin benzerlikleri mevcuttur. Örneğin *Câbir- Vehb- Ubeydullah* kanalı ile gelen metinlerde, ne Vehb'in diğer talebesi Muhammed b. İshak'tan ne de diğer tâbiînlerden gelen "Çengelli sopası ile çekiştirdi" (**حَجَنَهُ بِمِحْجَنِهِ**) ibaresi yer alır. Aynı şekilde "mızrak ile dürttü" (**فَنَخَسَ بَعِيرِي بِعَنَزَةٍ**) lafzı *Câbir- Âmir- Seyyâr* tariklerinin tamamında; Peygamber'in "Yanında sopa var mı" şeklindeki sorusu (**أَمَعَكَ قَضِيبٌ**), sadece *Câbir- Atâ- İbn Cüreyc* metinlerinde görülür. Yine Câbir'in, parayı Harre günü kendisinden gasp edilene kadar sakladığını söylemesi, sadece *Câbir- Salim- A'meş* tariklerinde geçmektedir. Peygamber'in Câbir'e istiğfarda bulunduğu detayı sadece *Câbir- Ebû Nadra* metinlerinde ve Ebu'z-Zübeyr'den Süfyan ve Hammâd'ın aktarımlarında görülmektedir. Nesâî, Allah Resûlü'nün istiğfar sözlerini Câbir'in fazileti olarak görmekte ve bunu babın ilk hadisi olarak vermektedir.[63] Hâlbuki Ebû Nadra'nın

60 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/62.
61 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/282.
62 Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ebrâr şerhu Mesâbîhi's-Sünne*, thk. Nureddîn Tâlib (Kuveyt, 2012), 2/252.
63 Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/348. (No.8191)

açıklaması, istiğfarın Câbir'in fazileti sebebiyle yapılmadığını göstermektedir. Ebû Nadra o zamanlarda insanların birbirleriyle "şunu yap Allah seni affetsin" şeklinde konuştuklarını söylemektedir.[64] Metindeki istiğfar ifadesinin, alışveriş sırasında Câbir'in deve karşılığında bedel almak istememesi; buna karşılık Hz. Peygamber'in ısrarla ücret teklif etmesi bağlamında zikredildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda diyalogda geçen istiğfarın, salt bir dua ve yakarıştan ibaret olmayıp; olay akışı içinde muhatabı ikna etmek ve tesir oluşturmak amacıyla coşkulu bir üslûpla kullanıldığı, örfî bir söylem olarak retorik bir işlev üstlendiği anlaşılmaktadır.

Buhârî hadise farklı tariklerle birkaç babda yer vermektedir. Buyû kitabında "Herhangi bir neviden binek hayvanı satın alma",[65] Cihâd kitabında "Gazvede başkasının hayvanına vuran kimse", Mezâlim kitabında "Deveyi mescidin önüne ya da taş döşemeliğe bağlayan kimse" başlıklarıyla zikreder.[66] Buhârî'nin metinlerde takti' yaptığı, metnin üzerinde de muadillerine kıyasla lafızlarda tasarrufta bulunduğu görülmektedir. Cihâd kitabında "Liderden izin almak" başlığında verdiği metin, dua ve bereket lafızlarını içermektedir. [67] Aynı kümedeki dua ve bereket detaylı Müslim metni için Nevevî "Deve satmak ve üzerine binmeyi istisna tutmak" başlığını seçmiştir.[68]

Buhârî, Mekkî b. İbrahim'den aktardığı hadis için "Bir kişi bir başka kişiyi ne kadar vereceğini beyan etmeden bir şahsa bir şey vermesi için vekil yaptığında, vekil bu şahsa insanların örf edindiği ölçüde verir" şeklinde bir babda yazmıştır. Metinde Allah Resûlü Bilal'e ödeme yapması için seslenmekte fakat miktar belirtmemektedir. Bilal de dört dinardan biraz fazlasını verir.[69] Müellifin hadis için seçtiği diğer başlıklar "Yanında para olmayan ve borç ile alışveriş yapan kişi",[70] "Dul kadın ile evlenme",[71] "Satıcının belli bir yere kadar binek hayvanının sırtını kullanmayı şart kılması"[72] şeklindedir.

64 Müslim "Rada", 58.
65 Buhârî, "Buyû", 34. (No. 2097)
66 Buhârî, "Cihad ve's-siyer", 49 (No.2861); Buhârî, "Mezâlim", 27. (No.2470)
67 Buhârî, "Cihad ve's-siyer", 112. (No.2967)
68 Müslim "Müsakat", 110.
69 Buhârî, "Vekalet", 8. (No.2309)
70 Buhârî, ""İstikrâd", 1. (No.2385)
71 Buhârî, "Nikâh", 10. (No.5079)
72 Buhârî, "Şurût", 4. (No.2718)

Müslim, Muhammed b. Müsenna'dan aktardığı hadisi aynı sened ile iki ayrı yerde zikretmektedir. Emzirme kitabı "Bekâr ile evlenmenin güzel oluşu"[73] babında, Allah Resûlü Câbir ile evliliği üzerine sohbet etmektedir.[74] Yolcunun namazı kitabı "Yolculuktan gelenin evvela mescitte iki rekât namaz kılmasının tavsiye edilmesi" babında ise, Câbir'in Medine'ye vardığı ve Allah Resûlü'nün ona devesini bırakıp iki rekât namaz kılmasını söylediği habere yer verilmektedir.[75] Müslim'in de Buhârî gibi takti' yaptığı ve daha geniş bir metin içerisinden seçmeci bir tasarruf ile daha kısa bir metin inşa ettiği tespit edilmiştir.

Ebû Avane de tek bir metni aynı sened ile iki ayrı yerde vermektedir. "Seferden gelen kişinin önce mescide uğrayıp iki rekât namaz kılmasının gerekliliği" başlığı ile hadisin, Peygamber'in deveyi teslime gelen Câbir'e mescide girerek iki rekât namaz kılmasını söylemesi bölümünü; "Alışveriş sırasında şart koşmanın cevazı" babında ise Câbir'in deveyi Medine'ye kadar kullanmak istemesi kısmını vermektedir.[76]

Tirmizî, *Amir eş-Şa'bi- Zekeriyya* tarikiyle verdiği rivayette devenin hızlanmasından bahsetmez. Câbir'in Resûl'e bir deve sattığını ve Medine'ye gelesiye kadar deveye binmeyi şart koştuğunu haber verir. Bu örneği, alışverişte şart koşmanın delili olarak sunmaktadır.[77] "Câbir'in menkıbeleri" bölümünde ise babasının ölümü üzere kız kardeşlerinin sorumluluğunu üstlendiği için Allah Resûlü'nün ona acıdığını söylemektedir. [78] Ebû Dâvûd "Alışverişte şart koşmak"[79], İbn Mâce "Pazarlık yapmak"[80], İbn Ebî Şeybe "Satışta istisna yapmaya ruhsat verenler"[81] başlıklarını seçmiştir.

İbn Hibbân rivayetler için "Câbir'in satış sonrası deveye binmeyi istisna etmesi", "Allah Resûlü'nün devenin ücretinden sonra deveyi de vermesi" ve "Allah'ın, Elçisine Câbir'in bineği hususunda icabet edişi" başlıklarını seçmiştir. Son bab başlığı ilginçtir. Dua ve

73 Müslim, "Rada", 57.
74 Müslim "Rada", 58.
75 Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 73.
76 Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 1/347; 3/249.
77 Tirmizî, "Buyû", 30. (No.1253)
78 Tirmizî, "Menâkıb", 121. (No.3852)
79 Ebû Dâvûd, "Buyû", 69. (No.3505)
80 İbn Mâce, "Ticârât", 29. (No.2205)
81 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 4/375. (No.21199)

bereket detaylarına yer vermediği halde müellif devenin hızlanmasını Allah'ın bir lütfu olarak değerlendirmiş gözükmektedir.[82]

Câbir b. Abdullah'tan Ebû Abdurrahman Hubulî'nin nakliyle gelen ferd tarikin metninde diğer metinlerde olmayan ilaveler vardır. Allah Resûlü'nün ayağıyla vurup deveyi hızlandırdıktan sonra "Şimdi ailene gidebilirsin, sana kolaylık sağladıklarını göreceksin. Bir döşek erkeğe, bir döşek kadına, biri misafire, dördüncüsü ise şeytanadır" buyurduğu nakledilir.[83] *Âmir eş-Şa'bî- Seyyâr* kanalıyla gelen metinlerde Allah Resûlü, ordu mensuplarına eşlerinin yanına girmeden önce, kadınlarının kendilerine çeki düzen vermesi için zaman tanımalarını söylemektedir.[84] Muharib b. Disâr'dan gelen rivayette ise Câbir, Allah Resûlü'nün yolculukta bir inek kestirdiğini ve etlerini pay ettiğini aktarır.[85]

Allah Resûlü'nün deveyi hızlandırması meselesini merkeze alarak hadise bir başlık seçen tek isim, İbn Ebî Şeybe'dir. Müellif, Fezâil kitabında yer alan "Allah'ın Muhammed (a.s)'e verdikleri" bab başlığı altında, Allah Resûlü'nün bereket ve faziletine işaret ettiğini düşündüğü 173 hadisten biri olarak bu rivayete yer vermiştir. Ne var ki müellifin seçtiği hadis metninde hayvana dua edilmesine dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Allah Resûlü, eline bir şey alarak deveye vurmuştur. [86] Bu durumda, müellif nazarında Allah Resûlü'nün devenin hızlanmasına vesile olan bu fiili -duadan bahsedilmemesine rağmen- mucizenin bir parçası kabul edilmektedir. Zira hayvanın hızlanması, nübüvvetin alametlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Rivayet için "Hz. Peygamber bir şeye dua eder ve ondan bir çokluk hâsıl olur" başlığını seçen Firyâbî için de bu durum, Peygamber'in olağanüstülüklerinden birisidir.[87]

Senedler ve onlara ait metinlerin tetkiki neticesinde, bazı müelliflerin kıssanın tüm detaylarına hâkim olmalarına rağmen, gerekli gördükleri ölçüde ve arzu ettikleri bölümleri seçmeci bir tavırla ayırarak; zaman zaman da metin üzerinde anlam değişikliğine yol açmayacak düzeyde tasarruflarda bulunarak rivayetleri taktî yoluyla eserlerine aldıkları tespit edilmiştir. Rivayet incelenirken metnin

82 İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 14/442.
83 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/27. (No.14124)
84 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 3/377. (No.1850)
85 Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/291. (No.1831)
86 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 6/320. (No.31752)
87 Firyâbî, *Delâilü'n-nübüvve*, 87.

mi yoksa senedin mi izinin sürülmesi gerektiği noktasında ise tereddüt hasıl olmuştur. Nitekim sened esas alındığında, dua vurgusunun işlendiği bir kümede yer alan ve taktî ile gelen bir metin, herhangi bir detay sunmaması nedeniyle sened kümesinde farklı bir etki oluşturabilmektedir. Bu durumda anlatıda ihtisâr yöntemini tercih eden müellife sorulacak şu sorular gündeme gelmektedir: Bu metnin tam şekli nasıldı? Bedel tariklerde yer alan detaylar, onun elindeki aslî metinde de mevcut muydu ve şeyh bu detayları bilinçli bir tasarrufla mı çıkardı? Yoksa müellifin elindeki metin başından itibaren muhtasar mıydı ve bize yansıyan hâli yalnızca bundan mı ibaretti? Her ne kadar bu soruların kesin yanıtlarını vermek mümkün olmasa da bu durum araştırmacıya, farklı ihtimalleri göz önünde bulundurarak değerlendirme yapma imkânı sunmaktadır.

2. Şârih Yorumları

Hadisin yer aldığı kaynaklarda müelliflerin tercih ettikleri başlıklar, şârihlerin de konuyu ele alışlarında benzer bir yaklaşım sergilemelerine zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle rivayetin alışveriş bağlamında değerlendirilmesi kaçınılmaz hâle gelmiştir.

Allah Resûlü, deveyi Câbir'den yolculuk esnasında satın almış; ancak ücretini Medîne'ye dönmeden ödememiştir. Başka bir örnekte Yahudi bir adamdan yiyecek satın alması da benzer şekilde gerçekleşmiştir. Bu örnekler, sünnetin pratik yansımaları olarak değerlendirilmektedir. [88] Bu rivayetten, Allah Resûlü'nün cömertliği, ashâbına karşı tevazuu ve şefkati ile duasının bereketi anlaşılmaktadır.[89]

Hattabî (ö. 388/998), konuyu hayvanın darp edilmesi açısından değerlendirir. Bu örnek ile hayvana vurmanın caiz olduğu anlaşılır. Akıl ve idrakten yoksun canlılar, çoğu zaman sözle değil, fiziksel bir müdahale ile yönlendirilebilir. Allah Resûlü'nün de elindeki sopa ile onu harekete geçirmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.[90] İbn Battal, hizmet beklenen canlıya vurmanın caiz olduğunu savunmaktadır. Bu değerlendirmesini, bağlamı genişleterek erkek ve

88 İbn Mülakkın, Buhârî'nin Câbir'e ait bu rivayeti, çeşitli metinler halinde eserinde yaklaşık 20 farklı yerde ele aldığını söylemektedir. Bk. *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmii's-Sahîh* (Dımaşk, 2008), 14/206.

89 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî şerhu Sahîh el-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 5/321.

90 Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Haleb: Matba'atü'l-İlmiyye, 1932), 1/55.

kadın köleye de teşmil eder. Ancak burada kastedilen vurma, mutlak anlamda bir dövme eylemi değildir; ihtiyaç hâlinde ve gereği kadar yapılan sınırlı bir müdahaledir.[91]

Bu noktada, deveye vurmanın sınırları ile "şayet kiralayan kişinin elinde vurmaktan dolayı deve ölecek olursa" durumu tartışılmış; Allah Resûlü'nün deveye vuruşu bu tartışmadan istisna edilmiştir. Zira O, bunu hayvanı uygun bir biçimde terbiye etmek amacıyla yapmıştır. Tartışmanın odak noktasını ise böyle bir durumda devenin tazmin edilip edilmeyeceği meselesi oluşturmuştur.[92]

Bu çıkarımların akabinde kimi şârihler için devenin canlanması apaçık bir mucizedir.[93] Devenin hızlanması Allah Resûlü'nün ona dua etmesi sebebiyledir.[94] Onun deveye vurduğunda tüm sürünün önüne geçmesi yalnızca Allah Resûlü'ne ait bir ayettir.[95] Zayıflığının kuvvete dönüşmesi "bilinen tüm develerden daha hızlı" hale gelmesi, Allah Resûlü'nün elinin bereketidir.[96] Peygamber deveye vurunca bereketiyle hayvan kuvvetlenmiş ve yürüyüşü düzelmiştir. Yorgun devenin güç bularak hızlanması bu sebepledir.[97] Allah'ın yardımı söz konusudur.[98] Nübüvvet alametlerinden ve peygamber mucizelerinden biri yaşanmıştır. Resûlullah'ın bereketiyle devenin zayıflığının yerini kuvvet almıştır.[99] Bu ifadeler şârihler tarafından tekrar edilmiş,[100] olayın bir mucize sonucu gerçekleştiği ön kabulü ile metindeki lafız farklarından kaynaklı duruma işaret edilmemiştir.

91 İbn Dakîku'l-îd, *Şerhu'l-İlmâm bi ehâdîsi'l-ahkâm*, thk. Muhammed Hallûf el-Abdullah (y.y., 2009), 4/194.

92 İbn Mülakkın, *et-Tavdîh*, 17/527.

93 Şemseddîn el-Birmâvî, *el-Lâmiu's-sahîh bi şerhi'l-Câmii's-Sahîh*, thk. Nûreddîn Tâlib vd., 2012, 7/41.

94 İbnü'l-Attâr, *el-Udde fî şerhi'l-Umde fî ehâdîsi'l-ahkâm*, thk. Nizam Muhammed Sâlih (Beyrut, 2006), 2/1158.

95 İbn Hubeyre, *el-İfsâh an meʿânî's-sıhâh*, thk. Fuad Abdülmünʿim Ahmed (y.y., 1417), 8/266.

96 Birmâvî, *el-Lâmiu's-sahîh*, 7/280; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Muʿlim bi fevâʾidi'l-Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998), 4/676.

97 Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972), 11/35.

98 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Matbaatü'l-Kübra'l-Emîrîyye, 1323H), 4/36.

99 Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 12/140. 13/297.

100 İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 5/65, 6/445; 9/84.; 11/461; Birmâvî, *el-Lâmiu's-sahîh*, 8/281; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 5/322.

Buhârî metninde Allah Resûlü'nün deveye dua ettiği kısım bazı rivayetlerde yer almamakla birlikte, Kirmânî ilgili rivayetin şerhinde Câbir'in devesinin bitkin bir hâlden toparlanıp hızlanmasını, Allah Resûlü'nün açık bir mucizesi olarak değerlendirmektedir.[101]

Fâkihânî (ö. 734/1334), nübüvvet alâmeti olan bir mucize olarak değerlendirdiği rivayetin, duanın Câbir için edildiği versiyonunu nakletmekte ve duanın gerekçesinin belirtilmemiş olmasına özellikle dikkat çekmektedir. [102] Yapılan incelemede duanın Câbir'in şahsına yapıldığı bilgisinin yalnızca bir metinde yer aldığı ve bu ifadenin şazz bir rivayet olduğu tespit edilmiştir.[103]

Molla Gürânî (ö. 893/1488), devenin hızlanmasını bir mucize olarak değerlendiren isimlerden biridir. Hatta bu durumu, Allah Resûlü'nün Ebû Talha'nın atına binip hayvanın süratinden övgüyle bahsettiği rivayetle benzer görmektedir. Gürânî'ye göre, o rivayette bahsi geçen at normalde miskin bir hayvandır; ancak Allah Resûlü ona bindiği için mucizevî şekilde hız kazanmıştır.[104]

Câbir'in devenin yaşlı/zayıf olması nedeniyle ondan kurtulmak istediği; bu amaçla Câhiliye döneminden beri süregelen bir âdet olarak hayvanı açık araziye salmayı düşündüğünden bahsedilmektedir. İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Târîh* adlı eserinde Câbir'in biyografisinde; devenin, Allah Resûlü'nün hayatta olduğu süre boyunca ve sonrasında Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfeti dönemlerinde Câbir'in yanında kaldığını, iyice ihtiyarladığında ise Halife Ömer'e getirildiğini aktarmaktadır. Rivayete göre Ömer deveyi tanımış, bu olayı hatırlamış ve onu sadaka develeri arasına alarak ömrünün sonuna kadar en iyi meralarda otlatılmasını sağlayacağına söz vermiştir.[105] Bu anlatı, söz konusu devenin toplum nezdinde şöhret kazanmış ve

[101] Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981), 9/217. Bu sözü duanın yer aldığı rivayetin şerhinde de tekrarlar. Bk. 12/30.

[102] Tâceddîn el-Fâkihânî, *Riyâdu'l-efhâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm*, thk. Nureddîn Tâlib, 2010, 4/368.

[103] Bu ifade yalnızca Müslim'e ait bir tek senette geçmektedir. "Müsakat", 109.

[104] Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî*, thk. Aḥmed İzzü İnâye (Beyrut, 2008), 4/393.

[105] Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğurâme el-Ömrevî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 11/225. İbn Hacer'e göre Ömer'in deveyi tanıdığını söylemesi, Câbir'in Hz. Ömer'e "Bedr'e ve Hudeybiye'ye katılmış kimsen var mı" sorusu üzerinedir. Bununla, devesinin katıldığı savaşları söyleyerek kıymetini hatırlatmış gözükmektedir. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 5/322.

mübarek kabul edilen bir hayvan olarak algılandığını düşündürmektedir. Ancak bu bilgi başka kaynaklarca teyit edilememiştir.

Sonuç

Bu makalede, Câbir b. Abdullah ile Allah Resûlü arasında bir gazve sırasında yaşanan olayları ve bu esnada gerçekleşen alışverişi konu edinen, literatürde *leyletü'l-ba'îr* olarak anılan rivayet incelenmiştir. Gazve dönüşünde, Câbir devesinin yavaşlığı sebebiyle geride kalmış; durumu öğrenen Allah Resûlü, deveyi hızlandırmak üzere müdahalede bulunmuştur. Hadis metinlerinde bu müdahale "vurdu", "azarladı" ve "dürttü" gibi farklı lafızlar ile aktarılmaktadır. Bazı kaynaklarda olay, "Allah Resûlü deveye müdahale etti ve hayvan hızlandı" şeklinde yalın bir biçimde aktarılırken; bazı metinlerde ise hızlanma hadisesi Peygamber'in duası ve bereketiyle açıklanmakta, anlatıma mübalağalı bir üslûp eşlik etmektedir. Bu tür anlatımlarda, devenin hızındaki değişim olağanüstü bir boyut kazanmaktadır. Bazı metinlerde ise Allah Resûlü devenin durumunu sormak üzere yeniden Câbir'in yanına dönmektedir. Bu sorunun kimi rivayetlerde yanıtsız bırakıldığı, bazılarında ise "bereketiniz sayesinde iyidir" şeklinde karşılık bulduğu görülmektedir.

Hadisin içeriğinde alışverişe dair ayrıntılar bulunması sebebiyle, âlimler rivayeti öncelikle bu yönüyle ele almıştır. Buna karşılık bu çalışmanın konusunu teşkil eden duayla devenin canlanması meselesi üzerinde durulmamış, rivayetin nübüvvet mucizesi ve Resûlullah'ın bereketi bağlamında yorumlanmasıyla iktifa edilmiştir.

Câbir b. Abdullah'ın devesinin Allah Resûlü'nün müdahalesiyle hızlandığını aktaran on üç tâbiînden yalnızca üçünden gelen kısmî tariklerde Hz. Peygamber'in hayvana dua ettiği ve devenin bu duanın bereketiyle hızlandığı ifade edilmektedir. Bu ifadelerin tebe-i tâbiîn veya onların râvilerinin tasarrufu ile metne dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, söz konusu tabakalarda mana ile rivayetin hâlâ hadis edâsının bir parçası olarak sürdüğünü; yazılı rivayetlerin yanında sözlü/şifâhî aktarım geleneğinin de belirleyici olmaya devam ettiğini göstermektedir. Hadisin farklı varyantlarındaki metin farklarının yazım hatası ya da tashîf ile açıklanamayacak derecede olması bu yorumu desteklemektedir.

Hâdiselerin sıra dışı ve beklenmedik biçimde vuku bulmaya dayalı bir anlatı diliyle aktarılması ve bu tür tasvirlerin yadırganma-

dan kabul görmesi, her daim mucizeler gerçekleştirebilecek kudrete sahip bir peygamber tasavvurunun bu tür rivayetlerden beslendiğini ve aynı zamanda bu rivayetleri beslemeye devam ettiğini göstermektedir. Allah Resûlü'nün olağanüstü vasıflarla tasviri, kimi zaman toplumsal veya bireysel sıkıntılara tahammülün bir yolu, kimi zaman da dönemin din anlayışının bir yansıması olarak görülmelidir. Dolayısıyla metinlerde yer alan bu tür içerikleri ve zamanla idrâc yoluyla eklemlenen detayları, söz konusu zihnî ve tarihî bağlam içinde değerlendirmek gerekmektedir.

Kaynakça

Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-Sanʿânî. *Musannef*. thk. Habiburrahman A'zamî. Hind: Meclisü'l-İlmî, 1403H.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Şîrâzî. *Tuhfetü'l-ebrâr şerhu Mesâbîhi's-Sünne*. thk. Nureddîn Tâlib. Kuveyt, 2012.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. Dâru Tavki'n- Necât, 1422H.

Çamur, Fatma Yüksel. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: TDV Yayınları, 2024.

Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ya'kub b. İshâk. *el-Müstahrec*. thk. Eymen b. Arif. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Muhammed Nasr, Abd b. Humeyd. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. thk. Şeyh Mustafa el-Adevî, 2002.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Müsenna el-Mevsılî. *el-Müsned*. thk. Hüseyn Selim Esed. Darü'l-Me'mun li't-Turâs, 1984.

Firyâbî, Ebû Bekr Cafer b. Muhammed el-. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Mekke: Dâru'l-Hirâ, 1406H.

Gürânî, Ahmed b. İsmail b. Osman el-. *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî*. thk. Ahmed İzzü İnâye. Beyrut, 2008.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-. *Meʿâlimü's-sünen*. Haleb: Matba'atü'l-İlmiyye, 1932.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğurâme el-Ömrevî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Alî b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

İbn Dakîku'l-îd, Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-İlmâm bi ehâdîsi'l-ahkâm*. thk. Muhammed Hallûf el-Abdullah. y.y., 2009.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409H.

İbn Ehî Mîmî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Abdullâh b. el-Huseyn b. Abdullâh ed-Dekkak. *Fevâidu İbn Ehî Mîmî*. thk. Nebîl Sadeddîn Cerrâr. Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 2005.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Hacer. *Fethü'l-Bârî şerhu Sahîh el-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Dâiretü'l-Maʿârifi'n-Nizâmiyye, 1326H.
İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b Hibbân el-Bustî. *es-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
İbn Hubeyre, Ebu'l-Muzaffer Yahya b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-İfsâh an meʿânî's-sıhâh*. thk. Fuad Abdülmünʿim Ahmed. y.y., 1417.
İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
İbn Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Alî el-Mısrî. *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmii's-Sahîh*. Dımaşk, 2008.
İbn Savvâf, Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Hasan el-Bağdâdî. *Cüz min hadisi Ebî Ali es-Savvâf*. Mevkıu'ş-Şebeketi'l-İslâmiyye, 2004.
İbnu'l-Melek, Muhammed b. İzzeddin Abdullatîf b. Abdulazîz. *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*. thk. Nureddîn Tâlib. y.y., 2012.
İbnü'l-Attâr, Ebü'l-Hasan Alî b. İbrâhîm. *el-Udde fî şerhi'l-Umde fî ehâdîsi'l-ahkâm*. thk. Nizam Muhammed Sâlih. Beyrut, 2006.
Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl b. Mûsâ el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Muʿlim bi fevâʾidi'l-Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998.
Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Matbaatü'l-Kübra'l-Emîrîyye, 1323H.
Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf Şemsuddîn el-. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
Mehâmilî, Ebû Abdullâh el-Huseyn b. İsmail el-. *Emâli'l-Mehâmilî*. thk. İbrahim el-Kaysî. Ammân, 1412H.
Mizzî, Cemâleddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdulmun'îm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-. *el-Müctebâ mine's-sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûʿâti'l-İslâmiyye, 1986.
Nevevî, Yahyâ b. Şeref en-. *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972.
Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân el-Horâsânî. *es-Sünen*. thk. Habîburrahman A'zâmî. Hind: Dâru's-Selefiyye, 1982.
Şemseddîn el-Birmâvî, Muhammed b. Abduddâim el-Askalânî. *el-Lâmiu's-sahîh bi şerhi'l-Câmii's-Sahîh*. thk. Nûreddîn Tâlib vd., 2012.
Taberânî, Süleyman b. Ahmed et-. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târık b. Ivedillah ve Abdulmuhsin b. İbrahim. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
Tâceddîn el-Fâkihânî, Ömer b. Ali b. Sâlim. *Riyâdu'l-efhâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm*. thk. Nureddîn Tâlib, 2010.
Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulhasan et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
Tirmizî, Muhammed b. Îsâ et-. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâki. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1975.
Tûsî, Ebû Ali Hasan b. Ali b. Nasr et-. *Müstahrec ala Câmii't-Tirmizî*. thk. Ahmed b. Tahir. Riyad: Dâru'l-Müeyyed, 1424H.

❋ ❋ ❋

OSMANLI'DA ESAHH-I AKVÂL'İN TARİHLENDİRİLMESİNE DAİR BİR VESÎKA: SÂDÎ ÇELEBİ'NİN HANEFÎLİĞE BAĞLILIK VURGUSU YAPTIĞI İKRAR RİSÂLESİ

Şule GÜLDÜ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 27 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Güldü, Şule. "Osmanlı'da Esahh-ı Akvâl'in Tarihlendirilmesine Dair Bir Vesîka: Sâdî Çelebi'nin Hanefîliğe Bağlılık Vurgusu Yaptığı İkrar Risâlesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1375-1404.

DOI: 10.33415/daad.1711002

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2025, **Accepted:** 27 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Güldü, Şule. "A Document on the Historical Placement of Asahh al-Aqwal in the Ottoman Period: Sadi Çelebi's Treatise on Iqrar Emphasizing Commitment to the Hanafi Schooll". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1375-1404.

DOI: 10.33415/daad.1711002

❋ ❋ ❋

Öz

Mezheplerin teşekkülünden sonra meseleler mezhep içi istidlâl faaliyeti ile çözüme kavuşturulmuştur. Osmanlı döneminde mezhep içi istidlal faaliyeti fetvaya denk gelmektedir. Sivil ulemâ, müftü ve şeyhülislamların yetkisinde olan Osmanlı fetvası, Hanefi fıkıh geleneğini devam ettirme veya güncelleştirmek suretiyle değişimin aracı olma şeklinde ikili bir görev icra etmiş ve fıkha dinamizm kazandırmıştır. Bunun yanında Osmanlı fetva usulü, kurucu dönem içtihadından farklı bir usul takip ettiği için de fetva telif türlerinin ayrıca çalışılması gerekmektedir. Bu noktada belli bir müftüye veya birkaç müftüye ait fetvaların derlendiği fetva mecmuaları bu telif türünün ön plana çıkan eserleri olmuştur. Genellikle hükmü sorulan meseleye "caizdir/caiz değildir" şeklinde kısa cevapların verildiği bu fet-

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, suleeakti@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-4409-7708 / Assist. Prof., Ondokuz Mayıs University, suleeakti@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-4409-7708.

va mecmualarının yanında fetvanın kaynağını ve gerekçesini gösteren fetva risaleleri de vardır. Bu risaleler gündemde olan bir meseleyi farklı yönleriyle ilmî olarak tartışır ve tearuz halindeki delillerini Hanefî mezhebi içindeki görüşlerle mukayeseli olarak işler. Bu minvalde risalelerin muteber fıkıh kitapları çerçevesinde müftâ-bih ve esahh-ı akvâl olan görüşü belirleme gibi işlevlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmada, ikrarın ne ölçüde borç doğurduğu özelinde yazılmış Sâdî Çelebi'ye (ö. 945/1539) ait risale ile muteber görülen Hanefî kaynağına bağlı kalıp, esahh-ı akvâle göre fetva vermenin hangi döneme kadar götürülebileceği konu edinilmektedir. Böylece Osmanlı'da hukukî istikrarın sağlanmasına yönelik çalışmaların fetvâ kanadına dair bir örnek ve belge sunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı fetvası, istidlâl, müftâ-bih, esahh-ı akvâl, Sâdî Çelebi.

A Document on the Historical Placement of Asahh al-Aqwal in the Ottoman Period: Sadi Çelebi's Treatise on Iqrar Emphasizing Commitment to the Hanafi School

Extended Abstract

Following the formation of the Islamic legal schools, legal issues were resolved through istidlal. During the Ottoman period, this intra-madhhab reasoning activity corresponded to the issuance of fatwas. The Ottoman fatwa, which was under the authority of civilian scholars, muftis, and Shaykh al-Islām, performed the dual task of continuing the Hanafi fiqh tradition and being a tool of change by updating it, and brought dynamism to fiqh. In the Ottoman period, the fatwa constituted a significant domain of authority and was therefore regulated within a defined procedural framework. The fiqh and adab al-muftī literature, which had been developed in earlier centuries to systematize the methodology of issuing fatwas, continued to serve as the primary reference, while additional works were also produced in this tradition. This corpus primarily provided theoretical guidelines concerning the principles and procedures of issuing legal opinions. Nevertheless, the Ottoman context also gave rise to a distinct body of literature that extended beyond theory and reflected the practice itself—namely, the compilations of fatwas actually delivered by Ottoman muftis. The various forms of authored fatwas warrant separate scholarly investigation. The Ottoman methodology of issuing fatwas differed from the formative period of Islamic jurisprudence, and for this reason, the distinctive literary forms of Ottoman fatwas require separate scholarly examination. At this juncture, the fetva mecmuaları (fatwa collections), which compiled the rulings of a single mufti or a group of muftis, came to the forefront as representative works of this genre. These collections typically provide brief answers to legal questions, often in the form of simple statements such as 'permissible' or 'impermissible.' Alongside them, however, there also existed fetva risaleleri (fatwa treatises), which identified the sources and reasoning of a fatwa. Such treatises engaged with contemporary issues through a scholarly lens, discussing them from multiple perspectives and comparatively analyzing conflicting evidences within the Hanafi school of law. In this sense, these treatises served a crucial function: they helped to identify the authoritative opinions (muftā bih and aṣaḥḥ al-aqwāl) within the framework of the recognized Hanafi legal corpus.

This study focuses on a treatise authored by Sadi Çelebi (d. 945/1539) concerning the extent to which confession (iqrar) generates legal obligation. The aim is to investigate, on the basis of an authoritative Hanafi source, how long the practice of issuing fatwas in accordance with the most sound opinions (asahh al-aqwal) can be traced historically. In his treatise, Sadi Çelebi sought to resolve a legal question posed by the sultan regarding the case of 'twelve thousand dirhams,' strictly within the boundaries of the Hanafi school. He not only defended the necessity for muftis to issue fatwas in line with the asahh al-aqwal of the school, but also criticized members of the learned hierarchy ('ilmiyye) who, despite having previously issued fatwas on the same matter, failed to do so according to the most sound Hanafi opinions. Moreover, he strongly reproached the practice of preferring non-authoritative Hanafi views—or even seeking solutions outside the school altogether—in contravention of the stipulations of their official appointments. In Çelebi's view, such deviations stemmed either from misinterpretations of Hanafi texts or from an unwarranted assumption of contradiction, leading to arbitrary preference between two positions within the school. By contrast, Sadi Çelebi grounded his own fatwa in the foundational principles underlying similar cases found in the works of al-Sarakhsi (d. 483/1090) , applying these principles with rigor through the methods of language, logic, and legal theory. In doing so, he followed a methodical process of takhreej (juridical derivation), step by step tracing the ruling back to its doctrinal foundations.

Within his treatise, Sadi Çelebi frequently cited authorities he regarded as reliable, particularly Central Asian Hanafi jurists such as al-Sarakhsi, al-Nasafi (d. 710/1310), Qaḍikhan (d. 592/1196), Itqani (d. 758/1357) and al-Bazzazi (d. 827/1424), as well as the Egyptian jurist al-Zayla'i (d. 743/1343). This demonstrates not only his reliance on recognized Hanafi works but also confirms the broader influence of both Transoxanian and Egyptian Hanafi traditions on Ottoman jurisprudence.

Furthermore, after carefully detailing how he reached his own conclusion and citing his sources, Sadi Çelebi analyzed the methods of his interlocutors, thereby providing us with valuable documentation concerning the principle of adhering to the asahh al-aqwal. He expressed astonishment at the fact that some of his contemporaries, whom he accused of diverging from the Hanafi school, adopted methodological approaches that resembled Hanbali jurisprudence—the school he considered most distinct from the Hanafi tradition. This was especially striking given that these scholars were formally obliged, according to their appointment documents, to issue rulings based on the most sound Hanafi opinions. Sadi Çelebi's treatise, therefore, sheds light on the existence of such practices in the Ottoman legal environment of his time.

Scholarly findings indicate that by the late 10th/16th century, muftis were indeed required to adhere to the aṣaḥḥ al-aqwāl. The evidence found in Sadi Çelebi's treatise, however, demonstrates that this requirement was already in place during the reign of Süleyman the Lawgiver (Kanunî Sultan Süleyman, r. 1520–1566). It further suggests that, alongside the judiciary, the fatwa system was also subjected to this obligation from the early decades of the century, thereby revealing a state policy aimed at ensuring legal uniformity across both mechanisms. Accordingly, the present study seeks to provide a case study and a documentary example concerning the role of fatwas in the broader Ottoman endeavor to secure legal stability.

Keywords: Ottoman law, istidlal, mufta bih, asahh-i aqwal, Sadi Çelebi.

Giriş

Mezheplerin teşekkülünden sonra meseleler belirli bir mezhebin içinde kalınarak içtihata tâbî tutulmuştur. Mezhep içi istidlâl denen bu faaliyette belli bir mezhebe mensup müftü, mezhep birikiminden hareketle hüküm elde eder. Artık bir mezhebe bağlı olmanın getirdiği pratik ve tabii bir süreç olarak okunabilecek bu durumun hukukî istikrarı sağlama saikinden de kaynaklandığı bir gerçektir. Mezhep içi istidlal faaliyetinin Osmanlı döneminde fetvaya denk geldiğini görebiliriz.[1] Bu dönemde fetva müftü ve şeyhülislamların yetkisinde olup kaza faaliyetlerine de kaynaklık etmiştir. Kâdînın davacı veya davalı tarafından dava konusuyla ilgili müftüden aldıkları fetvaya itibar ettiği ve genellikle buna göre hüküm verdiği bilinmektedir.[2] Bunun yanında daha önce verilmiş fetvalar, müftüler gibi kâdîların da tıpkı medresede okutulan temel fıkıh kitapları gibi mahkemede başvuru kaynağı olmuşlar, bir bakıma kanun metinleri rolünü üstlenerek uygulamada dikkate alınmışlardır. Ayrıca özellikle şeyhülislam fetvalarının kimi zaman, padişah tarafından kanunlaştırıldığı da görülmektedir.[3] Dolayısıyla fetva, Osmanlı döneminde önemli bir yetki alanına sahiptir ve bu sebeple belli bir usûl içerisinde işletilir. Öyle ki bu fetva verme usulüne ilişkin teorik bilgiler ihtiva eden fıkıh ile müstakil edebü'l-müftî kitaplarından ve fetva mecmualarında yer alan edebü'l-müftî bölümlerinden oluşan daha önceki literatür tarzına ek olarak; Osmanlı döneminde ikinci bir tür literatür daha ortaya çıkmıştır. Osmanlı müftülerinin verdikleri fetvaları içeren bu literatür ise Osmanlı fetva usulünün tespitine yönelik uygulamanın kendisinden bilgiler vermektedir.[4]

Osmanlı döneminde fetvalar genellikle mecmualar içerisinde derlenerek yer almaktadır. "Fetâvâ" denen bu mecmualar başlıca iki farklı formdan oluşmuştur: Aslî fetva mecmuaları ve nukûllü fetva mecmuaları. Aslî fetvalar; Osmanlı döneminde yaşamış âlimlere ve şeyhülislamlara o günün meseleleriyle ilgili şukka denilen belli bir

1 Süleyman Kaya, "Osmanlı Fetvası Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 86.

2 Nâsi Aslan, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti", *Dinî Araştırmalar* II/4 (1999), 90.

3 Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 356.

4 Kaya, "Osmanlı Fetvası Üzerine", 87.

format içerisinde yazılı olarak yöneltilmiş sorulara o âlimlerin ve şeyhülislamın verdikleri cevaplardır. Verilen bu orijinal fetvalar daha sonra kopyalanmış ve genellikle fıkıh sistematiği dikkate alınarak belli bir düzen dahilinde ve "mesele (sual)-el-cevab" başlığı altında bir araya getirilmiştir. Bu yolla kitap haline getirilen eserlere literatürde "aslî fetva mecmuası" denilmiştir.[5] Bu mecmualar sayesinde yaşanmış olaylara nasıl hüküm verildiğini takip etmek mümkün olmaktadır. Nukûllü fetvalar ise geçmiş dönem ve Osmanlı dönemi Hanefi fıkıh literatüründen bir tek olayın tasviri ve hükmünü içeren bir bölüm seçilerek kaynağı belirtilen fetvalardır. Bunların belli bir tasnifle ve adeta kes-yapıştır yöntemiyle olduğu hallerinde aktarılarak oluşturulan mecmualara da "nukûllü fetva mecmuası" denilmiştir. Fetvanın kaynağının gösterilmesi Osmanlı'nın erken denilebilecek bir döneminden itibaren Hanefî mezhebinde esahh-ı akvâlin tespit ve derlenmesi faaliyetinin var olmasıyla ilişkilidir.[6] Esahh-ı akvâl mezhepte konuyla ilgili birden fazla görüşün bulunduğu durumlarda bunlardan en sahih olanını ifade eder. Bilhassa 10./16. asır ortalarından itibaren şeyhülislamların fetvalarının derlenmesi daha görünür hale gelmiştir. Osmanlı'da bu fetva mecmualarının dışında fıkha dair bir konunun genellikle Hanefî fıkıh kaynaklarından alıntılara yer verilerek ve bu alıntıların mukayesesi yapılarak yazılan müstakil risaleler de Osmanlı fetva usulünü takip etmek için önemli kaynaklardır.

Öyle görünüyor ki Osmanlı hukukunda müstakil bir konu etrafında şekillenen bu risaleler belli bir ihtiyacın karşılığı olarak kaleme alınmışlardır. Çünkü fetva mecmualarında hükmü aranan meselelere kısa cevaplar verilirken, risalelerde müstakil bir konu tüm yönleriyle ilmî olarak ele alınmaktadır. Risaleler konunun tearuz halindeki delillerinin mukayeseli olarak tartışıldığı olabildiğince farklı görüşlere yer verilip tercihlerin yapıldığı bir çalışma türüdür.[7] Belli bir dönemden sonra bu metinlerin de çoğunlukla muteber görülen kaynaklarda müftâ-bih olanın altını çizme, bu kaynaklarda

5 Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* III/5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı] (2005), 249.

6 Kanunî Sultan Süleyman'ın Osmanlı Devleti'nde görevli kâdîlara doğrudan esahh-ı akvâl ile hüküm vermelerini emrettiğine dair bir belge olarak bkz. ; Kadı el-Hâc Resul b. Salih Aydınî, *el-Fetâvâ'l-adliyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1063), 1b.

7 Recep Cici, "Osmanlı'da Fıkıh Risaleleri Literatürü: Alim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2017), 325.

varsa farklı görüşler arasından esahh-ı akvâli tespit işlevi taşıdıkları görülebilir. Böylece risâleler, döneminin tartışma konularını bize sunarken meselenin hukukî çözümü için geliştirilen görüş ve düşüncelerle devrin entelektüel dünyasını tasvir ederek birer tarihi vesika misyonu da yüklenir. Hangi devirde hangi konuların gündem edinildiğini, bu gündemin ulemâ tarafından nasıl ele alındığını takip etmek dönemin ilmî, hukukî ve siyasi gelişmelerini de doğru okuyabilmemizi sağlar.[8]

Osmanlı müftüleri gerek fetva mecmuaları gerek müstakil bir konuya dair bu şekildeki risalelerinden oluşan farklı metin türlerinde fetvalarını mezhep içi istidlâl usullerini takip ederek oluşturmuşlardır. Bilindiği üzere bu usuller taklîd, tercih, tahrîc şeklinde takip edilmektedir. Bu ise bize Osmanlı dönemi fetvasında mezhep birikiminin nasıl değerlendirildiğine, karşılıklı ilişkinin nasıl kurulduğuna dair bir bakış açısı sunar. Bu usullerdeki ana etkenin, artık 10./16. yüzyıl itibariyle kesin olarak yerleşmiş bir disiplin halinde müftâ-bih/esahh-ı akvâli tespit etme saiki olduğunu görürüz. Osmanlı müftüsünün bu gayretinin hukukî istikrarı sağlamaya yönelik bir iç kontrol mekanizması olmakla birlikte zaman, mekan ve örfe göre fert ya da toplumun maslahatının karşılanması gibi daha farklı amaçları da barındıran bir fonksiyona sahiptir. Bu bakımdan müftü, fetva vereceği bir konuda mezhep içerisinde müftâ-bih bir görüş varsa taklid esasına göre onu fetvasına esas alırdı. Ancak müftâ-bih hale gelmiş bir görüş bulunmayıp farklı görüşler var olduğunda belli kriterlere göre bunlardan birini veya esahh-ı akvâl olanı yahut birden fazla esahh-ı akvâl olduğunda yine bunlardan birini tercih ederdi. Aynı konuyla ilgili farklı kişilere veya farklı zamanlara ait farklı tercihler bulunabileceği için bunlardan biri zamanla müftâ-bih hale gelebilirdi. Tercih usulü ile belirlenip zamanla müftâ bih hale gelmiş fetvalar sonraki müftüler için taklid edilecek veriyi oluşturabilirdi. Ancak bu her zaman bir dönemde müftâ bih olana, sair zamanlarda uyulma zorunluluğu olduğu anlamına gelmemektedir. Esahh-i akvâli tespit noktasında mezhep içerisinde bir usul ve hiyerarşi olmakla birlikte genel bir bakış açısıyla zayıf kabul edilen bir görüşün maslahat, zaruret, şartların değişmesi gibi gerekçelerle delili kuvvetli görülüp müftâ bih hale getirebildiğine değinmekte

[8] Cici, "Osmanlı'da Fıkıh Risaleleri Literatürü: Alim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri", 324.

fayda vardır.[9] Dolayısıyla "müftâ bih"lik, zaman, mekan, örf ve delillere göre değişkenlik gösterebilmektedir. Böylece Osmanlı ulemâsı devletin genişlemesiyle ortaya çıkan farklı sorunlara yeterli cevaplar verebilmek ve ihtiyaç duyduğu yenilik ile değişimlere zemin hazırlayacak gerekli hukûkî alt yapıyı oluşturabilmek için mirasçısı olduğu fıkıh külliyyâtını yeniden elden geçirmekteydi.[10] Bu durumda taklid edilen müftâ-bih görüşler daha önce mezhep imamlarının veya ulemânın görüşleri arasında genellikle esahh-ı akvâl olanın tercih edilip zamanla uygulamaya esas alınmış halinden müteşekkil olsa da bazen söz konusu gerekçelerle bu tercihlerden de farklı uygulamalara gidildiğini görebiliriz.[11] Müftü mezhepte doğrudan hükmü bulunmayan bir mesele ile karşılaştığında ise tahrîc usulü ile içtihata başvururdu.[12] Ancak tahrîc usulü ile yapılan içtihat, fıkıh usulü ile yapılan içtihattan faklıdır. Fıkıh usulü ile hüküm çıkaracak müctehid müftü, hükmünü aradığı mesele için uygun bulduğu delili, imamının usulünü takip ederek çözüme kavuşturur.[13] Tahrîc ise belli metodlarla yapılan bir mezhep içi istidlal faaliyetidir. Bu metodları şöyle sıralayabiliriz; fıkhî çözümleri fıkıh usulü kavramlarına dönüştürme, fer'î hükümlerden asıl elde etme, asıllardan fer'î hüküm elde etme, hükmü aranan meseleyi illet açıkça zikredilmeyerek bir meseleye veya fıkhî önermeye kıyas etme. Konumuzla doğrudan ilişkili olmasa da bu metodlardan ilkini Hanefî usulünü yazabilmek için furû fıkıh önermelerini daha sonra ortaya çıkan usul kavramları ile eşleştirme olarak kısaca izah edebiliriz.[14] İkincisi mezhebin furû fıkha dair ortaya koyduğu birikimden mezhebin dayandığı asıl kaideleri (usûl kâidesi-küllî kâide-zâbıt) çıkarma faaliyetidir.[15] Üçüncü metod ise tahrîcle çıkarılmış bu asılların fıkhî istidlalde kaynak olarak yeni meselelere uygulamak ve

9 Süleyman Kaya, "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık", *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, (2017), 108.

10 Pehlul Düzenli, "Osmanlı Fetvâ Kaynaklarının Oluşumunda Baberti'nin Yeri ve Önemi", *Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu: Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda*, (2014), 452.

11 Murat Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan: 16. Yüzyıl Osmanlı Merkez Topraklarında Mahkeme Kararlarında Hangi Hukukî Görüşlerin Esas Alınacağı ile İlgili Emr-i Sultânîler* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 90.

12 Kaya, "Osmanlı Fetvası Üzerine", 91-92.

13 Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 162.

14 Eyyüp Said Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî Istidlâl* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 223.

15 Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî Istidlâl*, 230; Tuncay Başoğlu, "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/421.

fer'î hükümler elde etmektir.[16] Böylece mezhep birikiminde daha önce açık bir şekilde kurulmamış ilişkiler kurarak yeni ve daha dakîk neticeler elde etmek mümkün hale gelebilmektedir.[17] Metotların dördüncüsü hükmü bilinen bir meseleyi illet söylenmeden yeni meseleye kıyas ederek aynı hükmü tahrîc etmek şeklinde işlemektedir. Oysa gerekli olan fıkhî kavram veya asıl tespit edilmiş olsa bu işleme gerek kalmaksızın tahrîc yapmak mümkün olabilir.[18] Mezhep için istidlal faaliyetlerinde hangi metotlarla tahrîc yapıldığını belirttikten sonra ele alınması gereken bir diğer mesele de tahrîcte hangi kaynakların kullanılacağıdır. Tahrîc yaparak fetva verecek olan müftü Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'in görüşlerinin bulunmadığı bir konuda "vakıat" türü eserler başta olmak üzere, daha sonraki fetva kitaplarından ve buralarda üretilmiş çözümlerden faydalanabilirdi.[19] Bu metinlerin neler olduğu dönemin muteber eser kriterlerine göre belirlenirdi. Farklı kişi ve dönemlerin belirlediği muteber kaynaklar ve kişiler hiyerarşisine göre farklı tercih ve tahrîc usulleri olduğunu da dikkate almak gerekir.[20] Ancak 10./16. yüzyıl Osmanlı ulemâsı için içtihad kapısının kapandığı söylemi artık yaygın bir kabul haline gelmeye başladığı için bu dönem itibarıyla tahrîc usulüyle verilen fetvanın esas aldığı görüş, mesele veya kaidenin taklide konu edinilmiş gibi sunulduğunu görebiliriz. Osmanlı fetvası söz konusu olduğunda müftülerin tercih usulünde olduğu gibi tahrîc usuluyle ulaştıkları fetvalardan birinin de zaman içerisinde müftâ-bih diğerlerinin ise merdûd hale getirilerek hukukî istikrarın sağlanmaya çalışıldığını ancak ferdin veya kamunun menfaati için müftâ bih olandan başka bir fetvaya geçilebildiğini de söyleyebiliriz.[21]

Görüldüğü üzere Osmanlı müftülerinin fetvaları mezhep içi istidlâlin farklı usulleri ile şekillenmiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi Osmanlı'da fetva, kaza ve hatta ferman ve kanunnâmelere sistemine kaynaklık etme işlevine de sahiptir. Fetvanın ilmî bir çabanın ürünü olarak esahh-ı akvâl/müftâ-bih olan etrafında şekillenmesi-

16 Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî Istidlâl*, 421.
17 Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî Istidlâl*, 235.
18 Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî Istidlâl*, 237.
19 Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 163.
20 Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî Istidlâl*, 39.
21 Süleyman Kaya, "Vekalet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 85.

nin, kaza sisteminde 9./15. yüzyılın sonlarından itibarıyla II. Bayezid (1481-1512) tarafından siyasî bir emir haline geldiği tespit edilmiştir.[22] Resmî bir zorunluluk olarak ise Anadolu ve Rumeli mevleviyet kâdîlarının beratlarına 10./16. yüzyılın ortalarından itibaren eklenmiştir.[23] Bu zorunluluğun esahh olan görüş etrafında hukukî istikrarı amaçladığı açıktır. Tam bu noktada cevabını aradığımız soru ise şudur; fetvanın kazayı belirlediği bir sistemde hukukî birlik için mahkeme görevlilerine getirilen bu zorunluluk fetva makamındaki müftülerin menşurlarına da düşülmekte miydi yoksa esahh-ı akvâle uyma ilmî bir faaliyet olarak kalmaya devam mı etti? Müftüler için böyle bir zorunluluğun var olup olmadığını tespit etmek için Murat Sarıtaş, 10./16. yüzyılın sonlarında 1002/1594 tarihli bir fermanı inceler. Fermanda Balıkesir müftüsü Molla Lütfullah'a hitaben mahkemelerdeki kâdîlara sunduğu fetvalarına nakil yazması emredilir. Murat Sarıtaş bu fermanda taşra müftülerinin nakil yazma zorunluluğun yer almasının amacını, mahkemede kullanacak fetvanın esahh-ı akvâle uygun olup olmadığını belirleme olarak değerlendirmektedir. Ayrıca yine 16. yüzyılın sonlarında III. Murad'a (1574-1595) sunulmuş Hırzü'l-mülûk isimli siyasetnamede şeyhülislamın esahh-ı akvâle göre cevap vermesi gerektiği belirtmektedir. Murat Sarıtaş'a göre şeyhülislamların fetvalarına nakil yazma zorunluluğunun bulunmaması esahh-ı akvâlin kendileri tarafından zaten dikkate alındığını gösteriyor olabilir.[24] Bu dönem için şeyhülislamların esahh-ı akvâle göre ameli dikkate almasından yola çıkarak müftülerin de böyle bir bağlayıcılık içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Nitekim Pehlül Düzenli de 10./16. yüzyılın ortalarından itibaren müderrislik yapmaya başlayıp yüzyılın sonlarında şeyhülislam olan Hoca Saadeddin Efendi'ye (ö. 1008/1599) ait bir fetvada -yüzyılın ikinci yarısında olduğu anlaşılacak şekilde- müftülerin beratında esahh-ı akvâle uyma zorunluluğu bulunduğu bilgisini verir.[25]

Biz de bu çalışmamızda 10./16. yüzyılın ilk yarısında şeyhülislam olan Sâdî Çelebi'nin ikrara dair bir risalesini, takip edilen fetva usulü ve Hanefî mezhebine bağlılığa çekilen dikkat etrafında konu

22 Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan*, 59.

23 M. Âkif Aydın, "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006), 16.

24 Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan*, 176-177.

25 Pehlul Düzenli, "Fıkıh Usûlünün İşlevselliği Bağlamında Osmanlı Fetvaları", *Millî Mecmûa* 14 (2020), 37.

edinmekteyiz. İlgili yüzyılın önde gelen ulemâsı içerisinde yer alan bir Osmanlı fakihinin mezhep içi istidlal yöntemlerinden hangisiyle fetvasını oluşturduğunu, hangi kitapları kaynak olarak gördüğünü tespit etmeyi amaçlamaktayız. Dönemi itibarıyla Hanefî mezhebi birikiminin bu fetvadaki belirleyiciliğini incelerken, müftülerin menşurunda esahh-ı akvâle uyma zorunluluğuna dair literatürde yer alan tarihten daha öncesine işaret eden bir belge sunacağız.

1. Bir Osmanlı Müftüsü Olarak Sâdî Çelebi

Sâdî Çelebi (ö. 945/1539) 10./16. yüzyıl Osmanlı hukukçularının önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak müderrislik, kâdîlık görevlerinin ardından Osmanlı ilmiye sınıfının en üst bürokratik makamına yükselmiş ve Kanunî dönemi şeyhülislamlarından biri olmuştur. Sa'di Çelebi'nin tam künyesi Sa'dullah bin İsa bin Emirhan'dır. Babasından ve diğer âlimlerden ders gördükten sonra Mevlânâ Muhyiddin Mehmed Samsûnî'den mülâzemet alarak medreselerde müderrislik vazifesi elde etmiştir.[26] Samsunî'den şer'î ve aklî ilimleri öğrenmiş *et-Telvîh* ve *el-Hidâye* metinlerini okumuştur. Sa'di Çelebi, İbn Kemal'in (ö. 940/1534) medrese dışındaki özel öğrencilerinden olmalıdır.[27] Ayrıca İbn Kemal şeyhülislam iken Sa'di Çelebi de İstanbul kâdîsı olmuş, bu durum aralarında ilmî münasebete sebebiyet vermiş olmalıdır.[28] 1505'te mülâzemet mertebesine ulaştıktan sonra İstanbul'daki Başçı İbrahim Medresesi'ninde müderrisliğe başlamıştır. Sonra sırasıyla Edirne Taşlık Medresesi, İstanbul Vezir Mahmud Paşa Medresesi, Bursa'da Sultaniye medreseleri ve Sahn-ı Semân medreselerinden birinde görevini devam ettirmiştir. 1524 yılında ise İstanbul kâdîsı olmuştur. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde kâdîlığı esnasında onayladığı iki yüzden fazla vakfiye bulunur. Bu görev esnasında miras davalarında kassâmlık vazifesi de yapmıştır. Ayrıca dönemin önemli olaylarından biri olan Molla Kâbız davasında şeyhülislam İbn Kemal ile

[26] Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde Ahmed Efendi 968/1561, *eş-Şaka'iku'n-nu'maniyye fi ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye = Osmanlı Alimleri*, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 700; Mehmet İpşirli - Ziya Demir, "Sâdî Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/404.

[27] Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuara* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 465; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuara*; Esra Bembeyaz, *Şeyhülislam Sa'di Çelebi'nin (ö. 1539) Yapışdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7.

[28] Bembeyaz, *Şeyhülislam Sa'di Çelebi'nin (ö. 1539) Yapışdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi*, 8.

birlikte yargılama işinde bulunmuştur.[29] Kâdîlık görevini on yıl sürdürdükten sonra azledilip Sahn-ı Semân medreselerinden birinde müderrisliğe dönmüştür. Şeyhülislamı İbn Kemal'den sonra şeyhülislam tayin edilmiş ve vefatına kadar beş yıl bu görevi ifa etmiştir.[30] Eğitim, yargı ve fetva görevlerindeki başarısı ile bilinen, farklı ilimlere dair çalışmaları bulunan Sâdî Çelebi'nin fıkıhla ilgili telif ettiği metinlere baktığımızda fetva mecmuasının yanında belirli konular ile ilgili kaleme aldığı birçok fetva risalesinin de olduğunu görürüz. Sâdî Çelebi ayrıca şair kimliğiyle de ön plana çıkmıştır.[31]

2. Sâdî Çelebi'nin İkrara Dair Bir Fetva Risalesi

Sâdî Çelebi'nin *el-Fevâidü'l-behiyye: Ḥâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, Ḥâşiye ale'l-Ḳamûs li-Fîrûzâbâdî, Fetâvâ-yı Sâdîyye, Hâşiye alel-İnâye Şerhil-Hidâye lil Bâbertî*[32] gibi çalışmaları bulunmaktadır. Sâdi Çelebi'nin bizim çalışmamıza konu edindiğimiz risalesi ise fıkıhta yer alan ikrar konusu ile ilgili bir meselenin fetvasına dairdir. Risalenin ismi nüshanın başında "Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vâkı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi" şeklinde verilmiştir.[33]

[29] İpşirli - Demir, "Sâdî Çelebi", 35/404; Yeter Meryem Kurutaş, *Sa'di Sadullah Çelebi'nin Hayatı ve Fetâvâ-yı Sa'diyye Çerçevesinde Fetvaları* (Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 11-12; Bembeyaz, *Şeyhülislam Sa'di Çelebi'nin (ö. 1539) Yapışdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi*, 8-9.

[30] İpşirli - Demir, "Sâdî Çelebi", 35/404; Bembeyaz, *Şeyhülislam Sa'di Çelebi'nin (ö. 1539) Yapışdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi*, 14; Kurutaş, *Sa'di Sadullah Çelebi'nin Hayatı ve Fetâvâ-yı Sa'diyye Çerçevesinde Fetvaları*, 15.

[31] Kurutaş, *Sa'di Sadullah Çelebi'nin Hayatı ve Fetâvâ-yı Sa'diyye Çerçevesinde Fetvaları*, 22.

[32] Bu metin Sâdî Çelebi'nin öğrencisi Abdurrahman el-Amasî tarafından hocasının Hidâye şerhi olan Bâbertî'ye ait İnâye üzerine yazdığı notlardan ve yine hocasının fıkıhla ilgili bazı risalelerinden derlenmiş bir talikattır. Bkz. Esra Bembeyaz, *Şeyhülislam Sa'di Çelebi'nin (ö. 1539) Yapışdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 20; Günümüzde İbn Hümâm'ın Şerhu fethü'l-kadîr ve tekmilesi Kâdîzâde Ahmed Şemseddin'e ait Netâ᾽icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr metinlerinin içerisinde basılı halde bulunmaktadır. Bkz. Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümam 861/1457, *Şerhu fethü'l-kadir* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003).

[33] Bu risalenin yarısı Sadi Çelebi'nin öğrencisi Amasî tarafından Hâşiye alel-İnâye metnine dahil edilmiştir. Amasî hocasının ölümünden sonra bu risalenin tam metnine evraklar arasında ulaştığını ve teberrüken ikrar bahsinin başına aldığını söylemektedir. Ancak risalenin içerisinden atlamalar yapılmakla birlikte son kısımlar da hâşiye metnine hiç dahil edilmemiştir. İbnü'l-Hümam, *Şerhu fethü'l-kadir*, 8/331-334.

2.1. Risalenin Nüsha Özellikleri

Risalenin farklı nüshaları bulunmakla birlikte[34] bizim çalışmamıza esas aldığımız nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonu 3547 numaralı kayıtlı muhtelif risalelerden oluşan bir mecmuada yer almaktadır. Mecmuanın zahriyesinde "Mecmuat-ı resâili'l-muhtelifeti bi hattı Sadî Çelebi" ve "İbn Kemal merhumdan sonra şeyhülislam olan Sâdî Efendi hazretlerinindir" kaydı yer almakta, böylece risalelerin Sâdî Efendi'nin kendi hattıyla bir araya getirildiği anlaşılmaktadır. Bu bilginin yanında gayet temiz bir durumda olan mecmuanın tüm sayfalarının aynı sitilde güzel bir nesih yazısıyla istinsah edildiğinin görülmesi, satır kenarındaki dolguların ve risale bitimindeki çekimlerin birbiriyle benzeşmesi mecmuanın tamamının tek bir müstensih elinden çıktığını teyit etmektedir. On iki risaleden oluşan bu mecmuada yer alan bazı risaleler Sâdî Çelebi'ye ait olmayıp sadece istinsah ettiği risaleler iken, bir kısmı ise kendisinin bizzat telif ettiği metinlerdir. Çalışmamıza konu olan *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* isimli risale bu mecmuanın 28a-31a varakları arasında altıncı sırada yer almaktadır. Risalenin ferağ kaydında metnin Sâdî Çelebi tarafından Sahn-ı seman müderrisi iken yazıldığı belirtilir. Mecmuanın başındaki "bi hattı Sadî Çelebi" kaydına ilave olarak risalenin ferağ kaydında da "bi hattı müellifihi" yazısı bulunduğu için elimizdeki nüshanın müellif nüshası olduğu teyit edilmiştir.[35]

2.2. Risalenin Konusu

Sâdî Çelebi risalenin başında Kanuni Sultan Süleyman'ın bir meseledeki şüphenin kalkması için dönemin âlimlerine emir verdiğini kendisinin de bu emir üzere risaleyi yazdığını belirtir.[36] Hükmü aranan söz konusu mesele soru-cevap şeklindeki bir diyalog üzerine kurulu bir hak aramadan ibarettir. Söz konusu diyalog şu şekildedir:

[34] Risale ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 2838 numaralı mecmuanın 48a-b varaklarında, Nuruosmaniye Kütüphanesi 4475 numaralı mecmuanın 197-199 varaklarında yer almaktadır.

[35] Sa'dullah b. Îsâ b. Emirhan el-Kastamonî er-Rûmî Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3547-006), 31a.

[36] Sultanın emriyle yazıldığı belirtilen diğer risalelerin kimler tarafından kaleme alındığı ve nerede bulunduğu tarafımızca belirlenemese de Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 2196 numaralı mecmuanın 77-80 varak aralığında yine aynı mesele ile ilgili müellifi belli olmayan başka bir risale tespit edilmiştir.

- (1.Soru) Müddeî: Senin bana on iki bin dirhem borcun var.
- (1.Cevap) Müddeâ aleyh: Hayır. Benim sana beş bin dirhem borcum vardı, onu da ödemiştim.
- (2.Soru) Müddeî: Ödediğin beş bin dirhem, bu on iki bin dirhemin içinden miydi?
- (2.Cevap) Müddeâ aleyh: Evet, ondandı.[37]

Yukarıdaki meselede müddeâ aleyhin "evet" cevabının, müddeînin iddiası olan on iki bin dirhem borcun tamamını ikrar hükmünde olup olmadığı araştırılmaktadır.

2.3. Sâdî Çelebi'nin Konuya Dair Fetvası

Sâdî Çelebi konuya öncelikle meseleye dair fetvasının ne olduğunu belirtmekle giriş yapar. Ona göre müddeâ aleyh ikinci cevabındaki "evet" lafzıyla başta kabul etmediği borcun tamamını ikrar etmiştir. Çünkü müddeî, ikinci sorusunda işaret ettiği "on iki bin dirhemi" ilk sorusunda müddeâ aleyhin zimmetinde sabit bir borç olmakla vasıflandırmıştı. Müddeî, her ne kadar bu on iki bin dirhemi ikinci sorusunda kendisine ödenmesi gereken bir borç olarak tekrar vasıflandırmamışsa da aslında işaret yoluyla bu duruma değinmektedir. Eğer ikinci sorusunda borca işaret ettiği kabul edilmezse müddeînin bu konuşması bir fayda içermeyip geçersiz olacaktır. Oysa akıl sahibi kimsenin sarf ettiği söz, mümkün mertebe geçersiz kılınmaktan korunmalıdır. Bu sebeple müddeâ aleyh "evet, ondandı" veya "ondandı" şeklindeki ikinci cevabında, müddeînin sorusunda sorduğunu lafız olarak tekrar etmiş gibidir.[38] Yani Sâdî Çelebi'ye göre müddeâ aleyh cevabıyla aslında şöyle demektedir: "Evet, sana olan on iki bin dirhemlik borcumdandı".

2.4. Sâdî Çelebi'nin Fetvasında Kullandığı Birincil Kaynak ve Takip Ettiği Yöntem

Sâdî Çelebi olayın hükmüne ilişkin yukarıdaki kısa açıklamayı yaptıktan sonra fetvasını temellendirmeye başlar. Fetvasını taklîd yöntemiyle oluşturduğunu hissettiren bir dil kullansa da tahrîc yöntemiyle ilerlediğini söylemek mümkündür. Zira fetvası istenen me-

[37] Sadi Çelebi konuya dair istenen fetvanın diğer versiyonlarında müddeâ aleyhin ikinci cevabının "evet, ondandı" yerine "ondandı" şeklinde geçtiğini belirtir.

[38] Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'a fi'l-Fetvâ* (Esad Efendi, 3547-006), 28a-b.

selenin hükmünü doğrudan ortaya koyan bir Hanefî kaynağı göstermeksizin Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Mebsut*'unda yer alan bir meselenin dayandığı asılları esas almaktadır. Bu asıllar ile kendi meselesi arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu da girişte değindiğimiz üzere tahrîc metotlarından üçüncüsüne denk gelmektedir. Bu metotla Sâdî Çelebi, tahrîcle çıkarılıp Serahsî'nin sunduğu asılları fıkhî istidlalde kaynak görmüş ve bunları kendi meselesine tatbik etmiştir. Ancak içtihat kapısının kapandığı söyleminin baskın olduğu 10./16. yüzyıl dönemi için ulemânın zihnindeki taklid ve tahrîc kavramlarını net bir şekilde ortaya koymak kimi zaman mümkün olmayabilir. Nitekim ileride aktaracağımız üzere bu meselede Sâdî Çelebi ulemâ arasında Hanefî görüşü dışında başka mezheplerin kavilleri ile fetva verenlerin var olduğunu söylemektedir. Söz konusu ulemânın bu yola başvurması Sâdî Çelebi'ye göre mezhep içerisinde konuyla ilişkilendirebilecekleri bir asıl bulmada ihmalkâr davranmalarından kaynaklanmaktadır. Yine bir başka grup ise Serahsî'den konuyla ilgili farklı bir görüş daha olduğundan hareketle tercihte bulunmuşlardır. Oysa Sâdî Çelebi'ye göre bu iki görüş farklı konuları ele almakta, ortada tercih yapmayı gerektiren bir sebep bulunmamaktadır. Ayrıca bu grup Serahsî'den yanlış yorumlayarak aldıkları görüşü İtkânî'nin (ö. 758/1357) ve Hanbelî fakîh İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) ifadeleriyle desteklemişlerdir. Sâdî Çelebi'ye göre bu durum da İtkânî'yi yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır.[39] Sâdî Çelebî ise Hanefî kaynaklarda atıf yapacağı konuyla doğrudan ilgili olmasa da benzer bir mesele bulup, buradaki asılların muktezasınca hüküm vermekte fakat bu yöntemini taklid formatında izah etmektedir.[40]

Sâdî Çelebi'nin takip ettiği yöntem kadar kaynak olarak neden Serahsî'yi tercih ettiği de dikkat çekicidir. 8./14. yüzyıl öncesinde Mâverâünnehir, Horasan ve Harezm bölgelerinde yaşayan Hanefî otoriteler, 10./16. yüzyıl Osmanlı'sına gelindiğinde meşâyıh diye adlandırılmış; eserleri de fetva ve kazada muteber fıkıh kitapları olarak görülmüştür.[41] 5./11. yüzyıl Mâverâünnehir Hanefîlerinin en

[39] Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 30a-b.

[40] Osmanlı'da sarih nakil bulunmayan durumlarda fetva verme usulleri için bkz. Emine Arslan, *Nukûllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fıkhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 191-201.

[41] Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan*, 90; Hanefî mezhebi meşâyıh dönem aralığının belirlenmesine ilişkin yaklaşımlar için bkz. Seyit Mehmet Uğur, "Hanefî Mezhebinde

önemli temsilcilerinden biri ise Serahsî'dir.[42] Bilindiği üzere Osmanlı döneminde muteber kitapların belirlenmesi için fakihlerin sınıflandırılmasına yönelik çalışmalar yapılmıştır.[43] Bu çalışmalardan biri Sâdî Çelebi'nin de ilmî yakınlık içerisinde bulunduğu ve şeyhülislamlık makamında halefi olan İbn Kemal'dir. O, Hanefî hukukçuları yetkinlik derecelerine göre yedi sınıfa ayırmıştır. İhtilaflı görüşler arasında hangisinin tercih edileceği dikkate alınarak sırasıyla mutlak müctehid, mezhepte müctehid, meselede müctehid, tahrîc ehli, tercih ehli, temyîz ehli ve mukallit şeklinde sınıflandırılan Hanefî fukahası arasında es-Serahsî "meselede müctehid" tabakasının temsilcilerinden biri kabul edilmiştir. 10./16. yüzyıl bir Osmanlı hukukçusu olarak İbn Kemal tasnifiyle Hanefî mezhebi içinde üretilen hukûkî görüşleri ve fıkıh kitaplarını, hukûkî otoritelerine göre nasıl algıladığını bize göstermektedir. Bu durumda müctehid kavramı, mevcut hukuk pratiğini şekillendiren otoriter görüşlerin ve kitapların sahiplerini nitelemek için kullanılan bir kavrama dönüşmekte ve Serahsî de Hanefî müctehidler arasında kendisine en azından teorik olarak kuvvetli bir yer elde etmektedir.[44] Buna ek olarak Sâdî Çelebi gibi yine 10./16. yüzyıl Osmanlı alimi olan Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (ö.989/1581) *Ketâʾibü aʿlâmi'l-ahyâr min fukahâʾi mezhebi'n-Nuʿmâni'l-muhtâr* adlı eserinde Serahsî'yi "meselede müctehid" olarak vasıflandırmıştır.[45] Dolayısıyla bu vasıflandırmanın dönemin fetva usulünde kendisine atfedilen önemi ortaya koyduğunu ve bu tutumun Sâdî Çelebi için de geçerli olabileceğini söylemekte bir beis bulunmamaktadır. Öyle ki Sâdî Çelebi'nin söz konusu ikrar risâlesinin harici diğer risalelerinde ve *Hâşiye alel-İnâye* metninde birçok kez Serahsî'ye atıfta bulunduğunu görmekteyiz.

Sâdî Çelebi'nin fetvasını nasıl oluşturduğuna gelecek olursak öncelikle kendi meselesine tatbik ettiği asılların Serahsî'de hangi

Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyihın Rolü", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi* IV (2017), 99-112.

42 Muhammed Hamîdullah, "Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/544.

43 Pehlül Düzenli, "Osmanlı Fetvâsında 'Muteber Kaynak' ve 'Müftâ Bih Mesele' Problemi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 12.

44 Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan*, 141-142.

45 Kaşif Hamdi Okur, "Bir Osmanlı Fakîhinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 12, Sayı 23, 2014,* 12/23 (2014), 367.

mesele etrafında nasıl işlendiğine bakmamız gerekir. Bu meseledeki konuşma şu şekildedir;

- Müddeî: Borcun olan bin dirhemi öde.
- Müddeâ aleyh: Evet.

Yukarıdaki konuşmada aranan hüküm, cevabın ikrar içerip içermediğidir. Serahsî'ye göre bu konuşmadaki cevapta her ne kadar borcu kabul eden bir lafız kullanılmamışsa da "evet" lafzı müddeînin iddia ettiği borcu ikrar anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla Serahsî'ye göre bu meselenin hükmü, borcun varlığının ikrar edildiğidir.

Serahsî bu hükmü farklı açılardan iki asıla dayandırmaktadır. Bunlardan ilki nahiv ilminde de bir dil kaidesi olarak yer alan şu asıldır: "Cevap olmaya uygun bir sözcük zikredildiğinde, bununla konuşmanın öncesinde geçenler tekrar edilmiş gibi olur".[46] Serahsî bu asılı ise yukarıdaki meseleye şu şekilde uygular; konuşmadaki kişi "evet" lafzını tek başına değil, -bir soruya- cevap olarak kullanmıştır. "Evet" sözcüğü ise bizâtihî soruya cevap olmaya uygun bir sözcüktür. Müddeâ aleyhin cevap verdiği açığa çıkınca, muhatabının sözünü de tekrar etmiş olarak "evet, sana olan bin dirhem borcumu öderim" demiş gibi olmuştur.[47] Serahsî'nin bu ifadelerinde dikkat çeken bir durum vardır. Şöyle ki Serahsî "evet" lafzının cevap olmaya uygun olduğunu söylemekte ancak bunu bir soruya değil bir emre cevap olarak kurgulamaktadır. Sibeveyh'e (ö. 180/796) göre emir kalıbı Serahsî'nin kurgusunda olduğu gibi gerçekte uyarı veya azarlama için kullanılıyorsa soru anlamı taşır.[48] Dolayısıyla Serahsî'nin emir cümlesine cevaplamada ortaya koyduğu kurallar Arapça dil kuralları ile uyumludur diyebiliriz. Nitekim Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi'nin (1853-1935) aktardığı gibi emir kalıbını kullanan müddeî burada şöyle der gibidir: "Borcun olan bin dirhemi öde. Ne dersin?" Müddeâ aleyh de "evet" lafzıyla aslında bu soruya cevap vermektedir.[49]

[46] Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî 483/1090, *el-Mebsut* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1324), 4/15.

[47] Serahsî, *el-Mebsut*, 4/15.

[48] Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/343; Mustafa Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 169.

[49] Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, thk. Fehmi el-Hüseyni (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/66.

Serahsî'nin konuyu dayandırdığı ikinci asıl ise şudur: "Bir kimse cevap yerine, sözde zikri geçmeyip, önceki cümleye de bağımlı olmayan (müstakil) bir lafız kullansa -bu lafzıyla- yeni bir cümleye başlamış olur."[50] Bu lafızla kişi, yeni bir cümleye başladığı ve soruya cevap vermediği için muhatabının sözlerini tekrar etmiş olmaz. Ardından Serahsî bu asılı şu şekilde tamamlar; "fakat bu kişi cevap yerine, diğer kişinin sözünde yer alan herhangi bir lafza işaret eden bir zamir kullansa bu durumda yeni bir cümleye başlamış olmayıp, muhatabına cevap vermiş kabul edilir. Çünkü zamirle cevap verme lafzın kendisiyle cevap verme gibidir."[51] Yani kişi bu sözüyle yeni bir konuşma başlatmayıp, cevap verdiği için muhatabının önceki konuşmasını tekrar etmiş olmaktadır. Serahsî bu ikinci aslı bir meseleye şu şekilde uygular;

- Müddeî: Senin bana bin dirhem borcun var.
- Müddeâ aleyh: Onu vadelendir.

Bu örnekte müddeâ aleyh, müddeînin borç iddiasına bizâtihî cevap olmaya uygun "evet" gibi bir kelimeyle değil de "vadelendir" gibi müddeînin sözünde geçmeyen ama önceki cümleye bağımlı da olmayan (müstakil) bir kelimeyle karşılamaktadır. Bu sözüyle sanki cevap vermiyor da yeni bir cümleye başlıyor gibidir. Ancak kişi, müddeînin sözünde yer alan "borca" işaretle bir de zamir de ("onu") kullanmıştır. Dolayısıyla yeni bir cümleye başlamamakta aslında muhatabına cevap vermektedir.[52] Cevap cümlesinde ise muhatabın cümlesinin tekrar edildiği kabulüne göre kişi aslında "sana olan bin dirhem borcumu vadelendir" demiştir. Ezcümle kişi bu zamir içeren cevabıyla müddeînin iddai ettiği borcu ikrar etmiş olmaktadır.

50 Serahsî, *el-Mebsut*, 4/15.

51 Serahsî, *el-Mebsut*, 4/15 Serahsî aslında bu asılda "zamir" yerine "kinaye" kelimesini kullanmaktadır. Nahiv ekolleri Basra ve Kûfe olarak ikiye ayrılmakta "zamir" terimini Basra nahiv ekolu kullanırken, Kufe nahiv ekolü bunun yerine "kinâye" veya "meknî" terimlerini kullanmaktadır. Muhtemel ki ait olduğu Hanefî mezhebinin teşekkül ettiği Kûfe merkezli bu kullanım Serahsî'de temayüz etmiştir. Biz günümüz kullanımında göre anlaşılması daha kolay olsun diye "zamir" kelimesiyle tercüme etmeyi uygun bulduk. Bkz. Mehmet Faruk Araz, "Klasik Arap Literatüründe Zamirin Mercii ve Tebeyyünü Konusunda Kullanılan Kavramların Analizi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 160.

52 Serahsî, *el-Mebsut*, 4/15.

2.5. Sâdî Çelebi'nin Fetvasında Kullandığı Diğer Kaynaklar

Sâdî Çelebi fetvasını Serahsî'nin kendi metninde yer verdiği bir meseledeki iki asılla istidlâl ettikten sonra detaylar için farklı kaynaklardan referansta bulunmaya başlar. Bu minvalde ilk kaynağı Kıvamuddin İtkânî'nin *Gayetü'l-Beyan* adlı eseridir. Bu eser Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidaye'sini* şerh etmektedir. Hanefî fıkhının en tanınmış ve muteber metinlerinden biri olan *el-Hidâye* müellifin kendisinin, Kudûrî'ye (ö. 428/1037) ait *el-Muhtasar* ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmiʿu's-sagīr'inde* mevcut meseleleri bir araya getirmek suretiyle kaleme aldığı *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı eserinin şerhidir. Merginânî, Kudûrî'den yukarıdaki meseleye çok benzeyen bir alıntı yapmakta ve meseleyi şöyle örneklendirmektedir;

- Müddeî: Senin bana bin dirhem borcun var.
- Müddeâ aleyh: Onu tart/Onu peşin al/Onu vadelendir/Sana onu ödemiştim.

İtkânî bu meseleyi şerh ederken Merginânî'ye (ö. 593/1197) göre bu cevapların hepsinin borcu ikrar olduğunu belirtir ve daha önce Serahsî'nin aynı konuda verdiğini söylediğimiz asılı daha veciz bir şekilde ifade eder: "İbtidâya uygun olmayan binâya uygun olur." İtkânî bu asılla yeni bir cümle olamayan ifadenin geçersiz olmaktan kurtulacağını, bir anlam kazanacağını belirtir. Bu açıklamayı ise yine akıl sahibi kimsenin sözünün mümkün olduğunca boşa çıkarılmaması gerekliliği üzerine yapar. Burada İtkânî başka bir asıldan daha bahseder: "Söz hem ibtidâya hem de binâya uygun ise cümle ibtidâ için kılınır." İtkânî bu asılda ibtidâ için kılınan böyle cümlenin ise daha önce söylenenlere bağlanamayacağı şeklinde bir açıklama yapar. Ardından borcun süphe ile gerekmemesi için kişinin bu cevabıyla muhatabının daha önce söylediklerini tekrar etmiş gibi kabul edilmeyeceğini belirtir.[53] İtkânî bu son açıklamasıyla şerhini yaptığı yukarıdaki meselede müddeâ aleyhin cevabının hem ibtidâ hem de binâya uygun olduğunu, şüphe ile borç ilzamında bulunmamak için ibtidâya yorulması gerektiğini, dolayısıyla cevabın borcu ikrar içermediğini söylemiş gibidir. Risalenin sonlarında

[53] Ebu Hanife Kıvamüddin Emir Katib (Lutfullah) b. Emir Ömer b. Emir Gazi el-İtkani, *Gâyetü'l-beyân nâdiretü'z-zamân fî ahiri'l-evân : kitâbü'd-da'va-faslu fi'l-ihtilâf*, thk. Abdülâtî Muhyî Ahmed eş-Şarkavî (Kahire: İlmü'l-İhyai't-Türas ve'l-Hidemati'r-Rakmiyye, 2023), 12/351.

İtkânî'nin özellikle bu ikinci asıl için söylediklerinin çok yanlış anlaşıldığından yakınan Sâdî Çelebi gerek İtkânî'yi yanlış anlayarak gerek Hanefî mezhebi dışında kaynaklarla kendi fetvasının aksine fetva verenleri ileride sert bir şekilde eleştirecektir.

Sâdî Çelebi'nin bir diğer kaynağı Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfî şerhu'l-Vâfî*'sidir. Nesefî bu eserini *el-Hidâye*'nin eksik ve muğlak bıraktığı yönleri tamamlamak amacıyla yazmıştır. Nesefî *Hidâye*'de geçen yukarıda yer alan meseledeki cevapların ikrar anlamı taşıdığını söyler. Açıklaması Serahsî'nin izâhına benzerdir. Buna göre müddeâ aleyhin cevabında kullandığı "onu" zamiri (kinaye) müddeînin zikrettiği "bin dirheme" hasr edilmiştir. Müddeî, konuşmasında bu bin dirhemi ise borç olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla müddeâ aleyh cevabıyla sanki şöyle demektedir: "Benim sana ödemem gereken bin dirhemi tart/peşin olarak al/taksitlendir/sana ödemiştim." Nesefî böylece borcun ikrar edildiği kanaatindedir.[54]

Sâdî Çelebi sırada Osman b. Ali ez-Zeylâî'ye (ö. 743/1343) ait olan *Tebyinu'l-hakaik*'ten referans verir. Bu eser, Nesefî'nin *el-Vâfî*'sine kendi yazdığı özeti *Kenzu'd-dekaik'in* şerhidir. Zeylâî, Nesefî'ye ek olarak buradaki aslı şu şekilde belirler: "Söz, anlam ifade etsin diye cevap önceki konuşmalar tekrarlanmışçasına düzenlenir. Cevap olabilecek ve ibtidâ olamayacak her şey cevap olur. Binâya değil de ibtidâya uygun veya her ikisine de uygun olan ise cevap olmasındaki şüphe sebebiyle ibtidâ kılınır (yeni bir cümle kabul edilir)." Bu asılı söz konusu mesele için delil yapan Zeylâî aklî bir delillendirmeye girişir. Buna göre söz hem ibtidâya hem binâya uygun olduğunda[55] bununla muhatabına bir cevap verilip verilmediğinde şüphe açığa çıkacaktır. Borç zorunluluğu ise şüpheyle doğamaz. Eğer sözünde borca işaret eden bir zamir (onu) zikretmişse ibtidâ değil cevap olması (binâ) uygun olmuştur. Zamir zikretmemişse cevap olması uygun düşmez veya ibtidâ ve cevap olur ama cevabın bağımsız (müstakil) olduğu bu durumda[56] böyle şüphe içeren bir ifade ile borç ikrar edilmiş olmaz. Ancak "evet" gibi önce-

54 Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *el-Kâfî fî şerhi'l-Vâfî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1307), 176a.

55 Bu cümle ibtida olup yeni bir şeyden mi bahsediyor, yoksa bina olup önceki cümleye cevap mı veriyor konusunda belirsizlik ortaya çıkmıştır.

56 Cümlenin "… veya ibtidâ ve cevap olur ama cevap bağımsız (müstakil) ise" kısmını Sâdî Çelebi risâlesine almamıştır. Ancak Zeylâî'nin taş baskı metninde bu kısım yer almaktadır.

ki cümleye bağımlı (gayr-ı müstakil) bir ifade ile cevap verildiğinde bu, mutlak olarak ikrar anlamı taşır. Çünkü kişi "evet"i cevap olsun diye söylemiştir ve bu ifade de cevap olmaya uygundur. Böylece daha önce geçen hitap cevapta tekrar edilmiş gibi olur.[57] Zeylâî'nin ifadelerini daha rahat anlayabilmek için aşağıdaki tablo takip edilebilir;

Kullanılan İfade	Yeni Bir Cümle Olup Olmadığı	Cevap Olup Olmadığı	Önceki Cümleyi Tekrar Edip Etmediği	İkrar Anlamında Olup Olmadığı
Bizâtihî cevap olan gayr-ı müstakil ifade (Evet)	Binâ	Cevap	Tekrar var	İkrar olur
Zamir içeren müstakil ifade (Onu vadelendir)	Binâ	Cevap	Tekrar var	İkrar olur
Zamir içermeyen müstakil ifade (Vadelendir)	İbtidâ	Cevap değil	Tekrar yok	İkrar değil
Zamir içermeyen müstakil ifade (Vadelendir)	Hem ibtidâya (zamir içermeyip müstakil olduğu için) hem binaya (cevap amacıyla söylendiği için) uygun	Cevap olması şüpheli	Tekrar yok	İkrar değil

Görüldüğü üzere Zeylâî, İtkânî'ye benzer bir aklî istidlalde bulunur. Ancak kullandığı ifadeler İtkânî'ye göre daha açık olduğu için okuyucunun konuyu takip edebilmesi daha kolaydır. Muhtemel ki Sâdî Çelebi'nin muhatabını, İtkânî metnini yanlış anlamakla eleştirdiği nokta bu kapalılıktan kaynaklanmıştır. Zira Zeylâî müddeâ aleyhin, bizâtihi cevap için olan "evet" kelimesiyle değil de önceki cümleye bağımsız bir kelime ile karşılık verdiğinde amacının yine cevap vermek olduğuna dikkat çekmektedir. Eğer bu bağımsız kelimede müddeînin konuşmasında geçen bir kelimeye zamirle atıf varsa ("onu vadelendir") yeni bir cümleye başlamış olmaz aksine konuşmasını önceki cümlenin üzerine bina ederek cevap verir. Do-

[57] Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylai, *Tebyinü'l-hakaik fî şerhi Kenzi'd-dekaik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315), 5/7-8.

layısıyla muhatabının cümlesini tekrar etmiş ("sana olan borcumu vadelendir") gibi borcu ikrar eder. Eğer bu bağımsız kelimede müddeînin konuşmasında geçen bir kelimeye zamirle atıf yoksa ("vadelendir") yeni bir cümleye başlamış olur ve bu durumda konuşmasını önceki cümlenin üzerine bina etmez. Dolayısıyla muhatabının cümlesini tekrar ve borcu da ikrar etmemiş olması gerekir. Ancak yine de müddeâ aleyhin bu sözündeki amacı muhatabına cevap vermek olduğu için –cevapta da sualin tekrarı gerektiği için- acaba muhatabının sözünü tekrar ve borcu ikrar etmiş olur mu? İşte burası İtkânî'nin de hem ibtidaya hem binaya uygun olup sözde şüphe bulunduğunu söylediği yerdir. Bu noktadaki şüphenin varlığıyla Zeylâî müddeâ aleyhin sözüne cevap desek bile borcu ikrar anlamı taşımayacağı şeklinde açıklamaktadır. Sâdî Çelebi'ye göre bu ifadelerde ikrar anlamı bulunmayan cevabın "vadelendir", ikrar anlamı bulunan cevabın "onu vadelendir" olduğu anlatılmak istenirken ikinci cümlenin de ikrar ifade etmediği şeklinde yanlış yorumlanmıştır.[58]

Sâdî Çelebi'nin bir sonraki kaynağı Kâdîhan'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ Kâdîhan*'ıdır. Hanefî mezhebinde yazılan en muteber ve yaygın fetva kitaplarından biri olan eser için *el-Fetâva'l-Ḫâniyye* veya kısaca *el-Ḫâniyye* de denilmiştir. Eserin isminin bu şekilde kullanımına risalede zaman zaman Sâdî Çelebi'nin de yer verdiği görülmektedir. Kâdîhan'ın mesele için alıntılanan asılı ise şöyledir: "Söz, müddeînin iddia ettiği borca (mal) işaret eder (kinaye yapar) şekilde sarf edildiğinde ikrar anlamı taşır."[59]

Sâdî Çelebi konunun Hanefî mezhebinde dayandırılacağı birbirine yakın bu asılları farklı kaynaklardan verdikten sonra bu kaynakların çoğaltılabileceği ancak en nihayetinde onların da aynı anlamda birleşeceğini belirtir. Ona göre tüm bu kitapların ortaya koyduğu genel anlam benzer tüm meselelere tatbik edilecektir. Bu kitaplarda zikredilenlerin sadece bazı özel meseleleri kapsadığını söylemenin doğru olmadığını belirten Sâdî Çelebi, esasen mezhepte var olan asıllara dayandırarak hükmün alanını tahrîc yöntemiyle genişletmeye işaret eder gözükmektedir. Dolayısıyla risaleyi yazma

[58] Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 31a.

[59] Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr Kâdîhân, *Fetâvâ Kādîhân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/595.

sebebi olan "on iki bin dirhem" meselesindeki "evet" cevabının borcun bütününü ikrar anlamı taşıdığını ispat ettiği kanaatindedir.[60]

Sâdî Çelebi'nin kaynağı Serahsî aslında tüm bu asıllarla fıkıhta yerleşik bir kaide haline gelmiş "sual cevapta iade olunmuş addolunur" kuralını, neyin cevap olarak kabul edileceği noktasından tartışmaktadır. Buna göre kendisine sorulan meselede on iki bin dirhem borç iddiası başta inkar edilirken, sonrasında bu miktardan beş bin dirhem borç, on iki bin dirheme atıfla "evet, ondandı" cümlesi kurularak ikrar edilmektedir. Çünkü "evet" bizâtihî cevap olmaya uygundur ve ardından kullanılan zamir de önce zikredilene işaret eder. Ancak burada sorulması gereken başka bir soru daha vardır. Kişi burada başta sorulan miktarı değil, onun belli bir parçasına işaret etmişti. Peki bütünün içinden bir miktarın zikredilmesi bütünün tamamını ikrar anlamı taşır mı?

Müellif tam bu noktada fetva kitaplarından da kaynak vermektedir. Hangi fetva kitabına atıf yaptığını belirtmeksizin ona göre meselenin hükmünün ikrar olduğuna dair kendi söyledikleri çoğu fetva kitabında bahsedilenlerle de örtüşmektedir. Bu metinlerde fetvası verilmiş Farsça bir meseleyi kendi meselesine çok yakın bularak konuyu açar;

- **ازین جمله پنج درم دادنی است** (Ezin comle penç derem dâdenî est)

Bu bütünden beş dirhem verilmesi gerekir.

Fetvaya göre yukarıdaki ifadede müddeâ aleyh, müddeînin sözünde geçen bütüne işaretle beş dirhemin verilmesi gerektiğini söylemektedir. Müddeî de bu bütünü -muhtemel ki kendi ifadesinde- gerçekte borç olmakla vasıflandırdığı için müddeâ aleyh cevap verirken bu bütüne atıfta bulunarak "borç olan bütünden beş dirhem verilmesi gerekir" demiş gibidir.

Sâdî Çelebi kaynak olarak kullandığı bu fetva metninde aşağıdaki ifadenin ise neden ikrar anlamı taşımadığını ise şöyle izah eder;

- **پنج درم دادني أست، از آنچه دعوي مي كني**

İddia ettiğinden beş dirhem verilmesi gerekir.

[60] Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 29a.

Bu cümle, müddeî tarafından gerçekte borç olduğu iddia edilen bütüne işaretle verilmiş bir cevaptır. Yani müddeâ aleyh "borç olduğunu iddia ettiğinden beş dirhem verilmesi gerekir" demiş gibidir.

Sâdî Çelebi bu meselenin aklî istdilâlini detaylandırmayı uygun görür. Buna göre müddeî "bana on dirhem borcun var" dediğinde bu sözün delalet ettiği anlam, nefsu'l emrde müddeâ aleyhin zimmetinde on dirhem ödeme zorunluluğu olduğudur. Bu zorunluluk aslında sadece müddeînin iddiası olmakla mevsuftur. Ancak müddeâ aleyh bu anlama işaret edecek şekilde (mesela "onu vadelendir" deyip o borca işaretle bir zamir kullanarak) cevap verdiğinde, iddia sahibinin cümlesini tekrar etmiş gibi olur. Böylece verdiği cevabın zımnında, bu zorunluk kabul edilmiş, borç da ikrar edilmiş olur. Fakat kişi anlama değil de mevsufa işaret ederek cevap verdiğinde (mesela "iddia ettiğin borcu vadelendir" diyerek) iddia sahibinin cümlesini tekrar etmiş olmaz. Dolayısıyla bu durumda borç da ikrar edilmemiştir.[61] Bu ana kadar gösterdiği kaynakların delillendirmesine göre Sâdî Çelebi kendi meselesinde müddeâ aleyhin "evet, ondandı" cevabıyla şöyle dediği kanatindedir; "evet, ödediğim bu beş bin dirhem, sana olan on iki bin dirhem borcumun içindendi". Dolayısıyla bu ifade, müddeînin başta zikrettiği miktarın tamamını ikrar etmektedir.

Sâdî Çelebi tam bu noktada Kâdîhan ve Bezzâzî'den (ö. 827/1424) atıfla gelebilecek itirazlara değinmektedir. Kâdîhan'da geçen bir meseleye göre bir kişinin "bana bin dirhem borcun var" iddiasına "sana onu vermeyeceğim" diye karşılık verilse bu cevap ikrar anlamı taşımaz.[62] Yine gerek Kâdîhan gerek Bezzâzî'ye göre "bunun beş yüz dirhemi borç değildir" veya "bunun beş yüzünü bilmiyorum" şeklindeki cevaplar ile borcun bütünü değil sadece kalan beş yüz dirhem ikrar edilmiş olur.[63] Oysa Sâdî Çelebi zamirin, zimmette zorunlulukla nitelenmiş borca işaret ettiğini söylemişti. Dolayısıyla bu cevaplarla iddia edilen bin dirhemin hepsi ikrar edilmiş olmalıydı. Bu sebeple acaba Sâdî Çelebi'nin fetvasıyla

61 Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'a fi'l-Fetvâ* (Esad Efendi, 3547-006), 28b.
62 Kâdîhân, *Fetâvâ Kādîhân*, 2/594.
63 Kâdîhân, *Fetâvâ Kādîhân*, 2/595; Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *el-Fetava'l-Bezzaziyye*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/114.

Kâdîhan ve Bezzâzî'deki ifadelerin çeliştiğini mi düşünmemiz gerekir?[64]

Sâdî Çelebi bu çelişki iddiasını öncelikle kabul etmez. Sonra neden Kâdîhan ve Bezzâzî'deki meselenin ikrar anlamı taşımadığını şu asılla ortaya koyar; "nefy edatlarındaki olumsuzluk kendisinden önce söylenen tüm lafızların olumsuzlanması ihtimali taşır."[65] Bu durumda müddeâ aleyhin "bunun beş yüz dirhemi borç değildir" şeklinde olumsuz cevabı, müddeînin "bin dirhemlik borcu" da kabul etmediği anlamına gelebilmektedir. Sâdî Çelebi bu itiraza yaptığı açıklamasını tekrar Serahsî'ye dönerek onun ifadeleriyle desteklemek ister.

Serahsî'ye göre bir kimse diğerine "bu katırımın eğerini ver", "bu katırımın gemini ver" derse ve diğeri de zamirsiz bir şekilde mutlak olarak "hayır" diye karşılık verse bu kişi sadece istenen fiile olumsuz bir şekilde cevap vermemiş, aynı zamanda katırın, eğerin ve gemin karşı tarafın malı olduğunu da kabul etmemiştir. Dolayısıyla mutlak "hayır" cevabı borcun tamamını inkar etmektedir.[66] Sâdî Çelebi bu örneklerin "nefy edatlarındaki olumsuzluk daha önce söylenen tüm lafızların olumsuzlanması ihtimali taşır" aslının tatbiki olarak görmektedir. Bu açıklamada "hayır" sözcüğünün olumsuzlama anlamına geldiğine dikkat çekilir. Dolayısıyla "hayır" sözcüğünün gerektirdiği hüküm, olumlama için kullanılan "evet" sözcüğünün gerektirdiği hükmün zıddı olmalıdır. "Evet" sözcüğü ikrar sayıldığından, "hayır" sözcüğünün ikrar olmadığı anlaşılmış olur. Ancak kişi bir zamir kullanarak muhatabının sözüne atıf yaparak olumsuz cevap verse mesela "Hayır, sana onları vermeyeceğim" dese anlam değişecektir. Bu durumda cevap veren kişi "Senin katırının eğerini veya gemini vermeyeceğim." demiş gibi olacaktır. Bu olumsuz cevapla sadece istenen fiili reddedilmekte, aynın mülkiyetinin ise karşı tarafa ait olduğu ikrar edilmektedir.[67]

64 Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'a fi'l-Fetvâ* (Esad Efendi, 3547-006), 28b.

65 Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 28b.

66 Serahsî, *el-Mebsut*, 4/17.

67 Serahsî, *el-Mebsut*, 4/18 Sâdî Çelebi'nin alıntı yaptığı Mebsut'un bazı nüshalarında mutlak "hayır" cevabının da tıpkı zamirli hayır cevabı gibi önceki söylenenlerin tamamını inkar anlamına gelmediğine yönelik açıklamalar vardır. Dolayısıyla "hayır" cevabı sadece istenen fiili reddetme borcu ise ikrar anlamına gelmektedir. Ancak Sadi Çelebi'yi destekleyen borcu ikrar anlamına gelmediğini söyleyen nüshalar sayı olarak daha fazladır. Sadi Çelebi daha fazla nüshanın aktardığı görüşün esas olduğu

2.6. Sâdî Çelebi'nin Fetvasında Müftüler için Hanefî Mezhebine Bağlılık ve Esahh-ı Akvâl Vurgusu

Sâdî Çelebi fetvasını tamamen gerekçelendirdikten sonra Kanunî'nin "on iki bin dirhem" meselesininin fetvasına neden risale usulüyle izah istediğine ilişkin üstü kapalı bilgiler verir. İsim vermeden -ancak muhtemelen kendi dönemindeki- bu âlimlerin konuyla ilgili iki gruba ayrıldığını söyler. Kendi görüşünün aksini savunan grubu ise ağır bir şekilde eleştirir. Öncelikle bu iki grubun aklî delillerine ayrı ayrı yer vererek konuya giriş yapar. Büyük âlimler olarak vasıflandırdığı birinci grup "on iki bin dirhem" meselesindeki "evet ondandır" cevabının borcun tamamını ikrar anlamına geldiği fetvasını vermiştir. Sâdî Çelebi kendisiyle aynı görüşte olan bu âlimlerin fetvalarını nasıl delillendirdiğini de bize aktarmaktadır. Onlara göre müddeâ aleyh bu cevabıyla sorudaki beş bin dirhemin toplam borçtan olduğunu itiraf etmiş olur. Bu itiraf anlamı ise zorunlulukla ortaya çıkar. Böylece müddeîyi (on iki bin dirhem borcun var diye iddia edeni) ikrar etmiş olur. Bu grup "evet ondandır" cevabını tıpkı Sâdî Çelebi'nin de istinat ettiği asılların yer aldığı meselelerdeki "bundan bir kısmını ödedim", "ondan bir şey aldım" sözlerindeki ortaya çıkan onay anlamına benzetmektedirler. Yine bu alimler fetvası aranan asıl meseledeki "bu beş bin, on iki bin dirhemden miydi?" sorusuna "evet, ondandı" (**نعم منها**) cevabında geçen **من** (-dan) harf-i cerine dair bir nahiv asılı kullanırlar; "min (**من**), teb'îz ifade eder".[68] Bu asıla göre kişi min (**من**) harf-i cerini kullandığında bir bütünün parçasına işaret ettiğine göre "**منها**" "evet, ondandı" cevabıyla borcun bütününe işaret etmiştir. Sâdî Çelebi'nin belirttiğine göre bu âlimlerin delil olarak gösterdiği bir diğer asıl ise mantıktaki parça-bütün ilişkisi üzerine kurulu şu kuraldır; "parçanın, bütünle ilişkilendirilebilmesi için, bütünün gerçekleşmiş olması gerekir". Dolayısıyla söz konusu parçayı zikrederek, aslında borcun bütününe işaret eden "evet, ondandı" cevabıyla kişi, borcun tamamının zimmetinde gerçekleştiğini söylemiş olmaktadır. Yine Sâdî Çelebi'nin aktardığına göre yukarıda Kâdîhan ve Bezzâzî'den atıfla "bunun beş yüzü borç değildir" meselesindeki hükmün bu asıllarla çelişmiş gibi durmasını bu âlimler de Sâdî Çelebi gibi izah etmekte-

kanaatindedir. Bkz. Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 30a.

68 Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişam en-Nahvi 761/1360, *Mugni'l-lebib an kütübi'l-e'arib*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1991), 1 349/349.

dirler. Buna göre bu diğer meseledeki bütünün/borcun tamamının tahakkuk etmemesi cevabın nefy edatı taşıması yani cümlenin olumsuz kurulması ile ilgilidir.[69]

Sâdî Çelebi'nin yine büyük âlimler diye nitelediği ikinci grup, "on iki bin dirhem" meselesindeki "evet ondandır" cevabının borcun tamamını ikrar anlamına gelmediği fetvasını vermiştir. Sâdî Çelebi'ye göre bu grup Serahsî metninde ihtilaflı iki görüş olduğu düşüncesiyle birini tercih etmiş, Hanbelî fakih İbn Kudâme'nin *Muğni*'sinde yer alan bir görüşünü bu tercihlerine mesned göstermişlerdir. *Muğnî'de* "bana yüz dirhem borcun var" iddiasında olan kişiye "ben ondan elli dirhem sana ödemiştim" cevabının borcu ikrar olmadığı belirtilmektedir. Çünkü müddeâ aleyh "ondan" cevabıyla muhatabına ya "senin iddia ettiğinden" veya "benim üzerime olan borçtan" demek istemiş olabilir. İbn Kudâme'ye göre böyle ihtimalli sözle kişiye herhangi bir borç yüklenemez.[70] Bu grubun içinde Itkânî'nin benzer ifadelerini yanlış yorumlayarak fetvalarına delil gösterenler de vardır.

İşte bu noktada Sâdî Çelebi bu görüşte olanlar için oldukça sert ithamlarda bulunmaya başlar. Bunun asıl sebebi Hanbelî bir âlime atıf yapmalarıdır. Sâdî Çelebi öncelikle Hanefî mezhebine mensup bir müftünün Hanbelî mezhebi usulüne uyarak fetva vermesini yoldan uzaklaşma olarak görmektedir. Burada Hanbelî mezhebinin tercih edilmesine ise ayrıca şaşırmaktadır. Çünkü Hanbelî mezhebini Hanefî mezhebine yöntem olarak en uzak mezhep olarak tanımlamaktadır.[71]

Tam bu noktada Sâdî Çelebi böyle bir hatanın en alt kademedeki bir kâdî tarafından yapılmasını affedilebilir görmektedir. Ancak bu durumu ifta makamına atanmış bir müftü için kınanmayı veya görevden azledilmeyi gerektirmeyen basit bir hata olarak de-

69 Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 30a.

70 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâîlî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 7/276.

71 Hanefî mezhebi içerisinden İtkânî'nin metnini delil göstererek hükmün ikrar olmadığı fetvasını verenler ise ona göre metni doğru tercüme edip manayı anlayamamışlardır. Metnin ne demek istediğine yukarıda değinmiştik. Sadî Çelebi'nin yanlış anlaşılmaya sebep olduğunu düşündüğü kısmı ise kendi metnine almaması dikkat çekicidir. Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 31a.

ğerlendirmez. Çünkü onların menşurunda Hanefî mezhebi imamlarının esahh-ı akvâli ile amel etmelerinin yazılı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre esahh-ı akvâlin dışına çıkmak bir yana Hanefi mezhebinin dışındaki herhangi bir görüşle amel etmek dahi söz konusu değildir. Sâdi Çelebi'nin esahh-ı akvâle uymamakta mazur gördüğü en alt kademe kâdîlar kasaba kâdîlarıdır. Zira Osmanlı sisteminde kaza makamında görevli kâdîlar kasaba kâdîsı-mevleviyet kâdîsı olarak ikiye ayrılmaktadır. Kasaba kâdîları hukûkî yetkinlik açısından kaza sisteminin en alt basamağını oluştururken, mevleviyet kâdîları âlim olarak görülür. Bu fetva vasıtasıyla yine ilmiye sınıfının bir üyesi olan müftüler için de esahh-ı akvâle uyma zorunluluğunun resmi olarak 10./16. yüzyılın başlarında bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kendisi sahn-ı seman müderrisi iken bu fetvayı yazdığına ve 1524'ten hemen önce ve 1534'ten hemen önce iki kez sahn-ı seman müderrisliği yaptığına göre tarih 16. yüzyılın başları olmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı'da hukukî istikrarı sağlamak için Anadolu ve Rumeli mahkemelerindeki kâdîların menşuruna eklenen esahh-ı akvâle göre amel etme düzenlemesinin müftülerin menşurunda da benzer tarihlerde yer aldığı ortaya çıkmakta, bu konuya dair literatürde bu uygulamanın yüzyılın sonlarında var olduğu bilgisinin de yüzyılın başlarına çekilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu durumu son tahlilde kâdîların mahkemelerde müftülerin fetvalarını kullandıkları bilgisiyle göz önüne alırsak, Osmanlı'da 16. yüzyıldan itibaren kâdîlara getirilen esahh-ı akvâlle amel etme zorunluluğunun benzer tarihlerde müftüleri de kapsamasının yargı sisteminin tutarlı bir şekilde işlemesine gösterilen öneme işaret ettiğini belirtebiliriz.

Sonuç

Sâdî Çelebi fetvası padişah tarafından istenen "on iki bin dirhem" meselesinin hükmünü Hanefi mezhebinin içinde kalarak çözmeye çalışmıştır. Müftülerin mezhebin esahh-ı akvaline göre fetva vermeleri gerektiğini savunan Çelebi söz konusu meseleyi çözümlemenin yanında ilmiye sınıfından olduğu anlaşılan ve aynı konuda kendisinden önce fetva veren muhataplarından Hanefî mezhebinin esahh-ı akvâline göre fetva vermemelerine de tepki göstermekte ve ayrıca ilmiye sınıfının menşurlarına aykırı bir şekilde esahh-ı akval dışı Hanefi görüşlerini tercih etmelerini, dahası çözüm arayışlarında mezhep dışına çıkmalarını ağır bir şekilde eleştirmektedir. Çünkü ona göre kendi konusu özelinde ya bir Hanefi metni doğru anla-

şılmamıştır ya da tearuz olduğu zannıyla başka bir Hanefi metnindeki iki görüşten biri tercih edilmiştir. Sâdî Çelebi ise fetvasını mezhep içerisindeki Serahsî'de yer alan benzer meselelerin kaynağı olan asıllara ustalıkla istinat ettirmektedir. Bu asılları da dil, mantık ve usul-i fıkıh kuralları arasından seçerek meselesine tatbik etmektedir. Fetvasında kaynağının verdiği hükmü doğrudan kendi konusuna uygulayıp taklîd usulünü değil de meselenin dayandığı asılları adım adım işleterek tahrîc usulünü takip ettiğini söyleyebiliriz. Zira bu asılların kaynaklarda geçen söylem farklılıklarını değerlendirip mündemiç olan manayı en nihayetinde çıkararak hükmünü oluşturmaktadır. Vardığı bu hükme gelebilecek itiraz noktalarını da yine asıllarla çözmeye çalışmaktadır. Sâdî Çelebi risalesinde Mâveraünnehir Hanefilerinden başta Serahsî olmak üzere Nesefî, Kadîhan, İtkânî ve Bezzâzî ile Mısırlı fakih Zeylâî gibi âlimlere fetvasında sıklıkla atıf yapmıştır. Bu durum da Osmanlı fukahası üzerinde Maveraünnehir ve Mısır Hanefîliğinin etkin olduğu bilgisiyle uyuşmaktadır.

Diğer yandan Sâdî Çelebi fetvasına nasıl ulaştığını nakillerini göstererek ayrıntılı bir şekilde izah ettikten sonra, muhatabının yöntemini incelemekte ve bize esahh-ı akvâlle ilgili bir vesika sunmaktadır. Yöntem itibariyle Hanefî mezhebinden en farklı gördüğü Hanbelî fıkhına uymakla itham ettiği karşı görüşteki ulemâyı şaşkınlıkla karşılamaktadır. Zira Hanefî mezhebinin en sahih görüşleriyle amel etmesi görev kağıdında bir zorunluluk olarak yazılı olan söz konusu ulemâ yöntemi en farklı bu mezhepten çözüm teklif etmektedir. Bu vesile ile Sâdî Çelebi risaleyi yazdığı dönemde Osmanlı'da bu şekilde bir uygulamanın varlığından bizi haberdar etmektedir. Literatürde 10./16. yüzyılın sonlarında müftüler için böyle bir zorunluluğun bulunduğuna işaret eden tespitler yapılmıştır. Sâdî Çelebi'nin risalesinde yer alan bilgi ise bize Kanunî döneminde kaza sistemine getirilen esahh-ı akvâlle amel zorunluluğunun yüzyılın başlarında benzer zamanlarda fetva sistemi için de getirildiğini ve hukukî birliğin her iki mekanizma ile sağlanmasına yönelik bir devlet uygulamasının varlığını göstermektedir.

Kaynakça

Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürerü'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. thk. Fehmi el-Hüseyni. 4 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Araz, Mehmet Faruk. "Klasik Arap Literatüründe Zamirin Mercii ve Tebeyyünü Konusunda Kullanılan Kavramların Analizi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 157-175.

Arslan, Emine. *Nukûllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fıkhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.

Aslan, Nâsi. "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti". *Dinî Araştırmalar* II/4 (1999), 85-100.

Aydın, M. Âkif. "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006), 11-21.

Aydınî, Kadı el-Hâc Resul b. Salih. *el-Fetâvâ'l-adliyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1063.

Başoğlu, Tuncay. "Tahrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/420-422. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bembeyaz, Esra. *Şeyhülislam Sa'di Çelebi'nin (ö. 1539) Yapışdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-. *el-Fetava'l-Bezzaziyye*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Cici, Recep. "Osmanlı'da Fıkıh Risaleleri Literatürü: Alim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2017), 323-360.

Düzenli, Pehlul. "Fıkıh Usûlünün İşlevselliği Bağlamında Osmanlı Fetvaları". *Millî Mecmûa* 14 (2020), 36-43.

Düzenli, Pehlul. "Osmanlı Fetvâ Kaynaklarının Oluşumunda Baberti'nin Yeri ve Önemi". *Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu: Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda*, 451-462.

Düzenli, Pehlül. "Osmanlı Fetvâsında 'Muteber Kaynak' ve 'Müftâ Bih Mesele' Problemi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 9-78.

Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Irmak, Mustafa. *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

İbn Hişam en-Nahvi, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf, 761/1360. *Mugni'l-lebib an kütübi'l-e'arib*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1991.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâîlî Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 4. Basım, 1999.

İbnü'l-Hümam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, 861/1457. *Şerhu fethü'l-kadir*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

İpşirli, Mehmet - Demir, Ziya. "Sâdî Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/404-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

İtkani, Ebu Hanife Kıvamüddin Emir Katib (Lutfullah) b. Emir Ömer b. Emir Gazi el-. *Gâyetü'l-beyân nâdiretü'z-zamân fî ahiri'l-evân : kitâbü'd-da'va-faslu fî'l-ihtilâf*. thk. Abdülâtî Muhyî Ahmed eş-Şarkavî. 17 Cilt. Kahire: İlmü'l-İhyai't-Türas ve'l-Hidemati'r-Rakmiyye, 2023.

Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr. *Fetâvâ Kādîhân*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Kaya, Eyyüp Said. *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî Istidlâl*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.

Kaya, Süleyman. "Osmanlı Fetvası Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 79-125.

Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, 105-120.

Kaya, Süleyman. "Vekalet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 71-86.

Kınalızade Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-Şuara*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Kurutaş, Yeter Meryem. *Sa'di Sadullah Çelebi'nin Hayatı ve Fetâvâ-yı Sa'diyye Çerçevesinde Fetvaları*. Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Kâfî fî şerhi'l-Vâfî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1307.

Okur, Kaşif Hamdi. "Bir Osmanlı Fakîhinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 12, Sayı 23, 2014,* 12/23 (2014), 361-377.

Özen, Şükrü. "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Süleyman Kaya vd. 347-378. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* III/5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı] (2005), 249-378.

Sâdî Çelebi, Sa'dullah b. Îsâ b. Emirhan el-Kastamonî er-Rûmî. *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3547-006, 28a-31a.

Sarıtaş, Murat. *Fıkıh, Mezhep ve Sultan: 16. Yüzyıl Osmanlı Merkez Topraklarında Mahkeme Kararlarında Hangi Hukukî Görüşlerin Esas Alınacağı ile İlgili Emr-i Sultânîler*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, 483/1090. *el-Mebsut*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1324.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.

Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2018.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, 968/1561. *eş-Şaka'iku'n-nu'maniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye = Osmanlı Alimleri*. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Uğur, Seyit Mehmet. "Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyihın Rolü". *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi* IV (2017), 99-112.

Zeylai, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyinü'l-hakaik fî şerhi Kenzi'd-dekaik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315.

❋ ❋ ❋

KIRAAT İLMİ İCÂZETNÂMELERİNDE "TAHVÎL" OLGUSU

Hatice ŞAHİN AYNUR*
Esma ÇETİN**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 21 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 24 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Şahin Aynur, Hatice. Çetin, Esma. "Kıraat İlmi İcâzetnâmelerinde "Tahvîl" Olgusu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1405-1441.

DOI: 10.33415/daad.1703506

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 21 May 2025, **Accepted:** 24 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Şahin Aynur, Hatice. Çetin, Esma. "The Phenomenon Of 'Tahvil' İn The Ijazah Certificates Of The Science Of Qiraat". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1405-1441.

DOI: 10.33415/daad.1703506

❋ ❋ ❋

Öz

Bu makalede daha ziyade hadis ilminde kullanılan "tahvîl"in kıraat icâzetnâme geleneğindeki kullanımı incelenecektir. Hadis ilminde tahvîl, farklı isnâdları bulunan bir rivayeti naklederken isnâdların birinden diğerine geçmeyi ve bunların ortak râvîsinden sonra konulan özel işareti belirten hadis terimini karşılamaktadır. İlk dönemden itibaren muteber hadis kaynaklarında kullanılan "tahvîl", isnâdların uzadığı ve sayıların arttığı dönemlerde daha da yaygınlaşmıştır. Hadis

* Sorumlu yazar, Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, haticesaahin@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-5214-7547, Katkı oranı: %50 / Responsible Author, Associate Professor, Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology, haticesaahin@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-5214-7547, Contribution rate: 50%

** Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, esmacetin@duzce.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-7109-6383, Katkı oranı: %50 / Asst. Prof., Duzce University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, esmacetin@duzce.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-7109-6383, Contribution rate: 50%

alanında bu hâliyle yer alan tahvîl, kıraat icâzetnâmelerinde de benzer şekilde kullanılmaktadır. Bu bağlamda icâzetnâmelerde tahvîl, isnâdların her birinde bulunan ortak râvîden sonra senedler arasına hâ (ح) harfinin konulmasıyla gösterilmektedir. İcâzetnâmelerde tahvîl olgusunun kıraat ilmi alanında uygulanma imkânına işaret etmesi ve bu hususun akademik bir araştırmaya konu olmaması makalenin özgün yönünü göstermektedir. Bunun yanında icâzetnâmelerde tahvîlin kullanımını göstermek amacıyla tahvîl içeren bir icâzetnâmedeki isnâdların tek tek senedlerinin çıkarılması ve muttasıl sened sayısının tespit edilmeye çalışılması, makalenin temel amacıdır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'ân, İcâzetnâme, İsnâd, Tahvîl.

The Phenomenon Of 'Tahvil' İn The Ijazah Certificates Of The Science Of Qiraat

Extended Abstract

In the Islamic educational tradition, ijâzah can be summarized as "the authorization given by a qualified teacher (who already holds an ijâzah) to certain students deemed competent, in order to maintain, preserve, and advance the discipline." In other words, ijâzah, which literally means "permission to teach what one has learned," refers specifically to the certificate or diploma granted to a student who, upon successfully completing the courses within a particular curriculum under the supervision of an authorized teacher(the one who grants the ijâzah), attains the ability to transmit the same teachings to their own students. This situation also demonstrates that there was no involvement from the official authorities of the time in the ijâzah documents, and that the entire authority belonged to the teacher granting the ijâzah. It goes without saying that in Islamic history, the teachers issuing these ijâzah were fully aware of this responsibility. This is because of the fact that this ijâzah tradition was practiced almost identically for centuries across all Islamic lands not only reflects the religious, cultural, and educational unity of Muslims but also indicates their meticulousness in this issue. This tradition, initiated by Muslims with the sensitivity to protect their intellectual heritage and pass it on to future generations, became a formal procedure implemented in all Muslim countries by the 4th century AH and even influenced Christian Europe. Indeed, the *licentia docendi*, which emerged in Latin West in the 12th century and eventually evolved into modern certificates, diplomas, and degrees, carries the same meaning as the ijâzah.

A uniquely Muslim practice that developed under the influence of Islamic sciences such as hadith, tafsir, and qira'at, and later became a tradition, the ijâzah documents date back as early as the 3rd century AH. In Islamic cultural history, the earliest examples of ijâzah, issued to candidates considered competent after receiving education within a specific curriculum, are primarily found in the field of hadith. Later, they began to be used in other fields of knowledge as well. In the science of qira'at, one of these fields, the ijâzah serves as a kind of proof that the Qur'an recited by the Prophet Muhammad (peace be upon him) has remained unchanged both textually and phonetically. From the earliest period, based on the Prophet's guidance — "Learn the Qur'an from these four people…" — it is known that a robust tradition existed wherein the Qur'an was transmitted through listening (*sama'*) and presenting (*'ard*) directly from authorized reciters and transmitters. In later periods, within the framework of the concept of *fem-i muhsin*, meaning "receiving Qur'anic education from a competent authority," ijâzah in qira'at terminology can be defined as a written certificate of competence indi-

cating that the reader possesses the necessary qualifications to recite the Qur'an properly in accordance with established rules.

In accordance with the focus of our topic, when we consider the position of *tahwîl* within the tradition of ijâzah documents in the science of *qira'ah*, it does not involve a different definition or application other than the ones in hadith studies. As in hadith, after the common narrator found in each chain of transmission (isnâd), the letter hâ (ح) is placed between the chains, and the chains are presented in this way. The term *madâr*, which lexically means "loop, orbit, axis, center, or something around which other things revolve," is used to express this common narrator, who likewise unites the separate chains within the ijâzah isnâds. Unlike the science of hadith, however, ijâzah isnâds continue to multiply by the addition of those who become eligible to receive an ijâzah. This situation considerably complicates the identification of the individual chains in ijâzah isnâds within the framework of tahwîl due to the increasing number of chains. In this context, the article first provides the text of an ijâzah document containing tahwîl, then presents a diagram of the isnâds within the ijâzah, followed by a detailed listing of the individual chains. As far as our research could determine, the use of tahwîl in the tradition of ijâzah documentation within the science of qira'ah has not previously been the subject of academic study, which highlights the originality and scholarly value of this article.

This article examines how the concept of tahwîl, which originates from the field of hadith, is incorporated into ijâzah certificates within the science of qira'at. In hadith studies, tahwîl is a technical term that refers to the practice of transitioning from one chain of transmission (isnâd) to another when narrating a hadith that has diffirent chains of transmission, and to the special symbol placed after their common narrator. Used in authoritative hadith works since the earliest period, tahwîl became even more widespread in later times as isnâd chains grew longer and more numerous. Tahwîl, as it appears in the field of hadith, is similarly employed in ijâzah certificates within the science of qira'at. The absence of academic research on the use of tahwil in ijâzah certificates signifies the originality of this article. Moreover, the primary aim of the article is to demonstrate the use of tahwîl in ijâzah certificates by extracting the individual chains of transmission (isnâds) from an ijazah that includes tahwîl and attempting to determine the number of uninterrupted chains.

Keywords: Qirâ'ah, *Qur'an*, Ijâzah, Isnâd, Tahwîl.

Giriş

"Bir şeyi câiz kılmak, onaylamak, su akıtmak,[1] ruhsat ve icâzet vermek"[2] gibi anlamlara gelen icâzet, Arap dilinde جوز/ c-v-z kökünden türeyen ve if'âl babından mastar bir kelimedir. Kavram hâliyle ise genel olarak "şehâdetnâme ve diploma" gibi mânâlara yorumlanırken günümüzde "yetki, lisans ve patent" mukabilinde

1 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh fi'l-lüğa* (Kâhire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982), "cvz", 3/871.

2 Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb el-Isfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011), "cvz", 211.

kullanılan bir kavrama evrilmiştir.[3] Hadis, tefsir, kıraat gibi İslâmî ilimlerin gölgesi altında şekillenen, Müslümanlara özgü bir uygulama olan ve yüzyıllardır süregelen bir geleneği ifade eden icâzetnâmelerin geçmişi, hicrî 3. asra kadar dayanmaktadır. [4] İslâm kültür tarihinde, belli müfredat çerçevesinde verilen eğitimden sonra yetkin kabul edilen adaylara verilen icâzetlerin ilk örnekleri daha ziyade hadis alanındadır. Daha sonra kıraat alanında da yer almıştır. Bu meyanda kıraat ilminde ise icâzet, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından tilâvet edilen Kur'ân-ı Kerîm'in hem metin hem de fonetik boyutta değişmediğinin bir nevi canlı tanıklarını ihtivâ etmektedir. İlk dönemden itibaren "Kur'ân'ı şu dört kişiden alınız…"[5] hadisindeki yönlendirmeler doğrultusunda Hz. Peygamber'den (s.a.s.) itibaren yetkin/mahir kârî ve mukrîden Kur'ân'ı dinlemek (semâ) ve sunmak (arz) suretiyle sürdürülen sağlam ve köklü bir geleneğin varlığı bilinmektedir. Sonraki dönemlerde "Kur'ân-ı Kerîm eğitiminin ehil bir öğreticiden öğrenilmesi" anlamını karşılayan fem-i muhsin[6] kavramı çerçevesinde kıraat ilmi terminolojisinde icâzetnâme, "Kur'ân lafızlarının usûlüne uygun okunabilmesi için okuyucuda gerekli niteliklerin bulunduğunu belgeleyen, okuyucunun hocasından aldığı yetkiyi ve ilmî silsilenin devamlılığını gösteren yazılı bir yeterlilik belgesidir." şeklinde tanımlanabilir.[7]

Kıraat icâzetleri, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'in gerek metinde-lafızda gerekse edâ keyfiyetini ifade eden fonetik boyutta değiş-

[3] Yaşar Akaslan, "Bir İlm-i Kıraat İcâzetnâmesi: Mehmet Rüştü Âşıkkutlu'nun Öğrencisi Safvan Çakıroğlu'na Verdiği İcâzetnâme", *İhya* 9/1 (Ocak 2023), 442; İcâzetnâmenin diğer anlam ve kullanımları için bk. Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed *Mücmelü'l-lüğa* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984), "cvz", 1/494; Cemil Akpınar, "İcâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/393-94.

[4] Mesut Idrız, "İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 169; Makdisî George M., The rise of colleges: *Institutions of learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Pess, ts.), 151-152.

[5] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (b.y.: Dâru Tavkı'n-Necât, 2001), "Fezâilü'l-Kur'ân", 8.

[6] "Ağız" ve "güzel" kelimelerinden oluşan bir tamlamadır. Kur'ân-ı Kerîm'i doğru ve güzel bir şekilde kurallarına uygun olarak okuma adına kendisinden ders alınacak öğreticide bulunması zaruri olan bir özelliğe işaret etmektedir. bk. Nihat Temel, *Kur'ân Kıraatinde Vakf ve İbtida* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 21; Geniş bilgi için bk. Fetullah Bakırcı, *Kur'ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[7] Mehmet Ali Sarı, "İcâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/400.

şikliğe uğramadığını göstermektedir.[8] Dolayısıyla kıraat icâzet geleneği, önemine binaen kurrâ nezdinde titizlikle sürdürülmüştür. Bu bağlamda alanın otoritelerinden İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), kıraati bizzat üstadından ahzetmeyenin rivâyette bulunamayacağını belirtmiştir.[9] Yukarıdaki aktarımlar, kıraat alanındaki rivâyetlerin yazılı olmaktan ziyade hıfz, müşâfehe ve nihayetinde icâzet yoluyla muhafaza edildiğine ve aktarımının bu şekilde gerçekleştiğine; hatta bunun daha kıymetli sayıldığına işaret etmektedir.[10] Bu itibarla kıraat ilmindeki icâzetlerde, verildiği tarih bakımından icâzetnâmede yer alan son kişiden başlanarak Hz. Peygamber (s.a.s.), Cebrâîl (a.s.) ve Allah'a (c.c.) ulaşıncaya kadar kıraatin ahzedildiği tüm silsile, sened zinciri şeklinde sıralanmaktadır. Başka bir deyişle bu silsile, ilgili ilmin mevsûkiyetinin tespiti mahiyetindedir. Böylece icâzetten maksadın arada kopukluk olmaksızın muttasıl bir senedle Cebrâil'e (a.s.) oradan da Allah'a (c.c.) ulaşmak olduğu anlaşılmaktadır.

Kendi özel sistemi içerisinde kıraat icâzetnâmeleri, önemli bir ilmî ve tarihî vesika olmasının yanı sıra -sadece hadis ilmine münhasır olmamakla beraber hadis ilmi çatısı altında şekillenmiş olan- bilgiyi aslî kaynağına en titiz şekilde ulaştırma metodunun da önemli örnekleridir. Zira kıraat icâzetnâmelerinin, hadis isnâd usulünde kullanılan lafızlardan sistemin uygulanışına kadar ortak bir yöntemle şekillenmesi dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra birçok kıraat âliminin aynı zamanda muhaddis olması, her iki disiplinin de aynı ilmî hassasiyet ve isnâd geleneğini paylaşan ilim dallarının birer parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla icâzetnâmelerin tarihî vesika olmaları açısından en önemli bölümü olan sened kısmı, bu makalenin de konusu olan -her icâzetnâmede olmasa da- tahvîli içerebilmektedir. Kıraat ilminde tahvîl, farklı kıraat rivayet zincirlerinin ortak râvilerde birleşerek tek bir icâzetnâme üzerinde gösterilmesini sağlayan sistemli bir uygulamadır. Bu yöntem sayesinde hem kıraat icazeti verilen kişinin ilmî yetkinliği belgelenir hem de çoklu senedle inkıtasız biçimde günümüze ulaşması sağlanır. Kıraat ilminin sözlü ve uygulamalı yapısı dikkate alındığında

[8] Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmi İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1972), 49-50.

[9] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980), 3.

[10] Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/6.

bunun ilmî bir zorunluluk olduğu da ifade edilebilir. Bu sayede bir hocanın farklı yollardan aldığı rivayetler tek belgede toplanarak hem râvîlerin otoritesi hem de rivayetlerin güvenilirliği ispatlanmış olur. Ayrıca tahvîl, şaz veya uydurma rivayetlerin ayıklanmasında da önemli bir filtreleme görevi üstlenir.

Tahvîl ise sözlükte "dönüştürmek, yerini değiştirmek"[11] anlamlarına gelirken ıstılahta "Farklı isnâdları bulunan bir hadisi rivayet ederken isnâdların birinden diğerine geçmeyi ve bunların ortak râvîsinden sonra konulan özel işareti belirten terim."[12] olarak tanımlanmaktadır. Tanımdan da anlaşıldığı üzere hadis ilminin bir kavramı olan tahvîl, bir hadisin ayrı ayrı isnâdlarının, bu isnâdların her birinde bulunan ortak râvîden (medâr)[13] itibaren birleştirerek zikredilmesi isnâdın ve metnin her seferinde tekrarlanmasını engellemekte ve büyük bir kolaylık sağlamaktadır.[14] Muteber hadis kitaplarında yaygın bir şekilde kullanılan tahvîl, isnâdların her birinde bulunan ortak râvîden sonra senedler arasına konulan ve "hâü't-tahvîl" veya "hâü'l-havâle" şeklinde adlandırılan hâ (ح) harfiyle sembolize edilmektedir. Mutlak manada tahvîl denildiğinde bu harf kastedilmekle birlikte tahvîl için farklı harflerin remzedildiği de bilinmektedir. Ancak İbn Kesîr'in tespitine göre hâ harfinin tahvîlde kullanımı neredeyse üzerine icmâ edilen bir durumdur.[15] Bununla birlikte hâ harfinin hangi kelimenin kısaltması olduğu[16] ve rivayet sırasında okunup okunmayacağı hususları da tartışmalıdır.[17] Tahvîl ve işareti konusunun detayları konumuzu doğrudan ilgilendirmediğinden bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

[11] Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1993), 4/230.

[12] Bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Musa İbnü's-Salah eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-hadîs* (Lübnân: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, ts.), 203-204; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Riyâd: y.y., 1998), 3/595; Muhammed Mücîr el-Hatib, *Ümliye muhtasara usûlü't-tahrîc* (İstanbul: Ravza Yayınları, ts.), 5 vd.

[13] Medâr, senedlerin -sayıları ne kadar olursa olsun- kendisinde birleştiği râvîdir. Bu râvî, hadisi, mutlak olarak sadece kendisi rivayet eder. Dolayısıyla bu kişi, isnadın dayandığı esas şahıstır. Bk. Muhammed Mücîr el-Hatîb, *Ma'rifetü medâri'l-isnâd* (Dımeşk: Dâru'l-Meymân, 1424), 1/35.

[14] Emin Aşıkkutlu, "Tahvîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/440.

[15] Bk. Ahmed M. Şakir, *el-Bâ'isü'l-hasîs* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 134.

[16] Hâ (ح) harfi en yaygın şekliyle "tahvîl" veya "tahavvül" kelimelerinin kısaltması şeklinde geçmektedir. Bk. İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs,* 203.

[17] Geniş bilgi için bk. Emin Aşıkkutlu, "Tahvîl", 39/440.

Konumuz çerçevesinde tahvîlin kıraat ilmi icâzetnâme geleneğindeki konumu incelendiğinde, bunun hadis ilmindekinden farklı bir tanım ve uygulamayı içermediği görülmektedir/anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle kıraat ilmi icâzet geleneğinde de benzer bir yöntem takip edilmektedir. Hadiste olduğu gibi isnâdların her birinde bulunan ortak râvîden sonra senedler arasına hâ (ح) harfi konulmakta ve senedler bu şekilde verilmektedir. Sözlükte "döngü, yörünge, etrafında dönülen şey, eksen, merkez"[18] gibi anlamlara gelen "medâr" kelimesiyle ifade edilebilecek ortak râvî, icâzetnâme isnâdlarında da ayrı ayrı senedleri kendisinde birleştirmektedir. Hadis ilminden farklı olarak icâzetnâme isnâdları -uygulamaya dayalı bir ilim dalı olması nedeniyle- halen icâzetnâmeyi hak edenin eklenmesiyle katlanarak devam etmektedir. Bu durum ise tahvîl çerçevesinde icâzetnâme isnâdlarındaki senedleri tespit edebilmeyi sened sayısı arttığından oldukça güçleştirmektedir. Aktarılan bağlamda bu makalede tahvîl içeren bir icâzetnâme metni verilmiş, ardından icâzetnâmedeki senedlerin şeması aktarılmış ve icâzetnâmedeki senedler tek tek sıralanmıştır. Görülebildiği kadarıyla, kıraat icâzetnâme geleneğinde tahvîl olgusunun kullanımına dair başka bir araştırma konusunun yapılmamış olması, çalışmanın özgün değerine işaret etmektedir. Bu durum, literatürdeki boşluğun bir nebze de olsa doldurulmasının gereğini, konunun daha önce sistematik olarak ele alınmadığını göstermekle birlikte çalışmamızın literatüre mütevazi bir katkı sunacağını ümit etmekteyiz.

1. Mısır Cumhuriyeti Âsım'ın Hafs Rivâyeti Mufassal İcâzetnâme Örneği

Bu başlık altında Mısır'da verilen bir icâzetnâmenin kısmen giriş kısmı ve isnâd bölümünün tamamı aktarılacaktır. İcâzetnâmenin Türkiye'den seçilmemesi, ülkemizde verilen icâzetnâmelerde tahvîlin örnek olacak düzeyde kullanılmaması sebebiyledir. Ülkemizde halen eğitimi devam eden İstanbul Tarîki Sûfî Mesleği ve Mısır Tarîki Atâullah Mesleği çerçevesinde düzenlenen icâzetnâmelerde pratikte az da olsa tahvîl yapılmış olmasına karşın hâ (ح) işareti kullanıldığına rastlanılmamıştır.[19] Bu sebeple örnek icâzetnâme Mısır'dan seçilmiştir.

[18] Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 321-322.

[19] Örneğin Mısır tariki icazet silsilesinde yer alan Ahmed er-Rüşdî (Yusufefendizâde)'nin (ö. 1217/1802) öğrencilerinden Turşucuzâde Ahmed Hıfzî Efendi (ö. 1265/1849) hem Ahmed er-Rüşdî'den hem de Muhammed Coşkun Efendi'den

إجازة القراءة والإقراء بسندها المتصل برسول الله (صلى الله عليه وسلم)

إجازة القراءة والإقراء برواية حفص عن عاصم من طريق الشاطبية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الذي اصطفى من عباده حملة كتابه وأوجب عليهم تجويده والعمل به حيث قال في كتابه :ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير[20] ﴿﴾ فإن القرآن الكريم هو كتاب الله تعالى الذي أنزله ليخرج الناس من الظلمات إلى النور[21] وهو السراج المنير[22] وهو الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد[23] ﴿﴾ وقال صلى الله عليه وسلم : اقرأوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه[24] ﴿﴾ ثم الصلاة والسلام على سيدنا محمد خير من نطق بالقرآن وعلمه لأصحابه الكرام الذين حفظوه ونقلوه إلينا متواترا فصانوه عن التبديل والتحريف وعن الزيادة والنقصان فنقلوه إلينا غضا طريا وأدوه إلينا صريحا وبينوه في الأفاق رضوان الله عليهم أجمعين ﴿﴾

...

الشيخ الفاضل الذي قرأ على القرآن كاملا براوية حفص عن عاصم من طريق الشاطبية ختمة كاملة غيبا عن ظهر قلب وقد قرأ القرآن بالتحرير والإتقان والتجويد وصار غاية في الإتقان وأتمه بعون الله وطلب مني الإجازة فأجزته بأن يقرأ ويقرئ إجازة صحيحة بشرطها المعتبر عند أهل الأثر ﴿﴾ كما أجزته أيضا بمتون *التحفة*[25] *والجزرية*[26] وأذنت له أن يقرأ ويقرئ في أي قطر نزل به ﴿﴾

(1230/1815) kıraat okumuştur. İcâzetnâme(ler)de her iki silsile de zikredilmekle birlikte birinden diğerine geçişte tahvîl anlamını ifade eden (ح) harfine yer verilmemiştir. İcâzetnâmedeki ilgili kısım şöyledir:

...الشيخ أحمد الحفظي أفندي الشهير بترشجي زاده أكرمه الله تعالى بالحسنى والزيادة ﴿﴾ وهو أخذ القراءات من طريق الشاطبية والدرة والطيبة من أول القران إلى آخر الإسراء عن الشيخ الفاضل الكامل أحمد أفندي ﴿﴾ المعروف بيوسف أفندي زاده ﴿﴾ يسره الله له الحسنى والزيادة ﴿﴾ ...ثم أخذ القراءات من أول الكهف إلى آخر القران عن الشيخ الحافظ الحاج محمد العريف بشيخ جوشقون أفندي البلتي ﴿﴾

Pasajda da görüleceği üzere ilk olarak Turşucuzâde'nin Ahmed er-Rüşdî ile olan silsilesine, ardından ثم أخذ ifadesiyle Muhammed Coşkun Efendi ile olan silsilesine yer verilmiştir. Bk. *İcâzetnâme* (Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hâfız Ali Üsküdarlı, 41); Osman Bostan, "Bir Osmanlı Kıraat Âlimi: Ahmed er-Rüşdî", *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (30 Haziran 2022), 198-200; Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 37-40.

20 Fâtır 35/32.

21 Bk. İbrâhîm 14/1.

22 Bk. Ahzâb 33/46.

23 Fussilet 41/42.

24 Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), "Misafirîn", 252.

25 Cemzûrî'nin daha çok mübtedîlere yönelik olarak kaleme aldığı *Tuhfetü'l-etfâl* adlı söz konusu manzûme 61 beyit ve 10 bâbdan müteşekkil olup eserde, med, idgam,

وأخبرته أني تلقيت القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم عن الشيخ أدهم السيد شحاته الشرقاوي الذي قرأ على الشيخ حسن بن محمد بن حسن بن رجب وهو عن الشيخ أحمد حسن محمد أبو السعود صالح وهو عن الشيخ عرفان محمد إبراهيم الحاموني وهو عن الشيخ عبد الحكيم بن عبد اللطيف بن عبد الله بن سليمان شيخ المقارئ المصرية في وقته وهو عن الشيخ أحمد عبد العزيز الزيات رحمه الله تعالى وهو عن الشيخ عبد الفتاح هنيدي شيخ القراء في عصره وهو عن الشيخ محمد بن أحمد المتولي وهو عن الشيخ أحمد الدري المالكي الشهير بالتهامي وهو عن الشيخ أحمد بن محمد الشهير بسلمونه وهو عن الشيخ إبراهيم العبيدي ﴿﴾ كما أخبرته أنني قرأت القرآن كاملا بقراءة عاصم بن أبي النجود برواية شعبه وحفص بن سليمان على فضيلة الشيخ عيد أحمد العطار المدرس بمعهد القراءات بشبرا وأخبرني بأنه قرأ على الشيخ عواد علي الحفناوي برواية حفص عن عاصم من طريق الشاطبيه ﴿﴾

وقد قرأ الشيخ عيد أحمد العطار القراءات السبع على فضيلة الشيخ حسن سيد رباع الذي قرأ أيضا القراءات السبع على الشيخ عواد علي الحفناوي المذكور ﴿﴾ وهو عن الشيخ حسن بن حسن بن محمد بدير الجريسي (الصغير) ﴿﴾ وهو عن والده الشيخ حسن بن محمد بن بدير الجريسي (الكبير) وهو عن الشيخ المحقق المدقق العلامة محمد أحمد المتولي شيخ قراء مصر الأسبق وهو الشيخ أحمد الدري التهامي وهو عن الشيخ أحمد بن محمد الشهير بسلمونه وهو عن الشيخ إبراهيم العبيدي ﴿﴾ كما أخبرته أنني قرأت بعض القرآن بالقراءات السبع أيضا على الشيخ عيد أحمد العطار بسنده المذكور عن الشيخ حسن سيد رباع عن الشيخ عواد علي الحفناوي عن الشيخ حسن بن حسن بن محمد بدير الجريسي عن والده الشيخ حسن بن محمد بدير الجريسي الكبير عن الشيخ محمد أحمد المتولي ﴿﴾ كما أخبرته أني قرأت القرآن الكريم بالقراءات العشر الصغرى على فضيلة الشيخ مصباح بن إبراهيم بن محمد بن علي ودن الدسوقي أعلى القراء إسنادا في العشر الصغرى ﴿﴾

وأخبرني الشيخ مصباح بأنه أخذ القراءة عن الشيخ الفاضلي على ابو ليله الدسوقي الذي قرأ على الشيخ إسماعيل بن إسماعيل بن أبي النور الدسوقي وهو عن الشيخ عبد الله بن عبد العظيم الدسوقي ﴿﴾ كما قرأ العلامة الفاضلي على أبو ليله الدسوقي عاليا على الشيخ عبد الله بن عبد العظيم الدسوقي وهو على الشيخ علي الحدادي الأزهري وهو على الشيخ إبراهيم العبيدي ﴿﴾ الذي تلقى عن الشيخ على البدري (المتوفى سنة ١١٩٠ هـ) وعبد الرحمن بن حسن بن عمر الأجهوري (المتوفى سنة ١١٩٨ هـ) وقد قرأ كل منهما على الشيخ

lâm-ı tarif, sâkin nûn ve mîm'in hükümleri gibi konulara yer verilmiştir. Bk. Recep Koyuncu, "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-eṭfâl Adlı Manzûm Eseri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1510-1522.

26 *Mukaddimetü'l-Cezerî, Manzûmetü'l-Cezerî* ve *Mukaddime fi't-tecvîd* gibi isimlerle meşhur olmuş eserin tam ismi *Mukaddime(tü'l-Cezerî) fîmâ yecibü ʿale'l-kâriʾi en yaʿlemehû* veya *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*'dir. 107 beyit ve 18 bâbdan oluşan manzûmede, mahâric-i hurûf, sıfât-ı hurûf, medler, vakf-ibtidâ, maktû' ve mevsûl gibi konulara yer verilmiştir. Kırâat tedrisatının ilk dönemlerinde öğrencilere ezberletilen eser, alanda temel kabul edilen eserler arasındadır. Bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/555; Osman Bostan, "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 186-2028.

يوسف أفندي زاده شيخ القراء بالديار القسطنطينيه (المولود سنة ١٠٨٥ هـ) (المتوفى سنة ١١٦٧ هـ) وكانت قراءة الأجهوري على يوسف أفندي سنة ١١٥١ هـ بقلعة مصر وقت قدومه للحج ﴿﴾ وقد تلقى الشيخ يوسف أفندي عن الشيخين على المنصوري (المولود سنة ١٠٨٨ هـ) (المتوفى سنة ١١٣٤ هـ) والعلامة أحمد بن عبد الغني البنا الدمياطي (المولود بدمياط) (والمدفون بالبقيع بالمدينة سنة ١١١٧ هـ) وهو مؤلف كتاب ''إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر'' ﴿﴾

ح[27] وقد تلقى البدري والأجهوري أيضا عن أحمد بن عمر الأسقاطي عن ابن الدمياطي عن والده أحمد البنا الدمياطي صاحب''الإتحاف'' وقد قرأ الشيخان علي المنصوري وأحمد البنا الدمياطي على العلامة سلطان المزاحي (المولود سنة ٩٨٥ هـ) (المتوفى سنة ١٠٧٥ هـ) وقد تلقى المزاحي عن الشيخين يوسف الداني البصير وسيف الدين الفضالي (المتوفى سنة ١٠٢٠ هـ) عن الشيخ أحمد بن أحمد بن عبد الحق السنباطي (المتوفى سنة ٩٩٧ هـ) ﴿﴾ ح وقد تلقى العلامة أحمد البنا الدمياطي أيضا عن الشيخ علي الشبراملسي عن شيخ قراء وقته الشيخ عبد الرحمن اليمني (المولود سنة ٩٥٠ هـ) (المتوفى سنة ١٠٢٥ هـ) عن والده الشيخ شحاذة اليمني ﴿﴾ ح وقرأ عبد الرحمن اليمني أيضا على أحمد بن أحمد بن عبد الحق السنباطي الذي قرأ على الشيخ شحاذة اليمني ﴿﴾

1414| db

ح وقد تلقى الشيخان على البدري وعبد الرحمن الأجهورى أيضا عن الشيخين محمد الأزبكاوي وأحمد البقري المعروف بأبي السماح اللذين قرأ كل منهما على شيخ قراء وقته الشيخ شمس الدين محمد بن القاسم البقري (المولود سنة ١٠١٨ هـ) (المتوفى سنة ١١١١ هـ) عن الشيخ عبد الرحمن اليمني عن والده الشيخ شحاذة اليمني وقد قرأ الشيخ شحاذة اليمني على الشيخين ناصر الدين محمد بن سالم الطبلاوي وأحمد بن عبد الحق السنباطي ﴿﴾

وقد قرأ الطبلاوي والسنباطي على شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (المولود سنة ٨٢٣ هـ) (المتوفى سنة ٩٢٦ هـ) وقد تلقى الشيخ زكريا الأنصاري عن جماعة من تلاميذ الإمام ابن الجزري منهم أحمد بن أسد الأميوطي (المولود سنة ٨٠٨ هـ) (المتوفى سنة ٨٧٢ هـ) ونور الدين علي بن محمد صالح المخزومي البلبيسي وأبو العباس أحمد بن أبي بكر القليتائ ﴿﴾ وأبو النعيم رضوان بن محمد العقبي (المولود سنة ٧٦٩ هـ) (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ) وقد قرأوا جميعا على الإمام بن الجزري ﴿﴾

كما قرأ رضوان العقبي على الشيخ أبي القاسم محمد النويري المالكي شارح الطيبه (المولود سنة ٨٠١ هـ) (المتوفى سنة ٨٥٧ هـ) الذي قرأ على حافظ عصره ووحيد دهره الإمام أبي الخير شمس الدين محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري مؤلف طيبة النشر وغيرها (المولود بدمشق سنة ٧٥١ هـ) (المتوفى سنة ٨٣٣ هـ) ﴿﴾

وقد قرأ الإمام ابن الجزري على عدد من المشايخ منهم إمام الأزهر المعروف بابن اللبان ومنهم شيخ إقراء مصر في وقته الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن أحمد بن علي بن المبارك البغدادي الواسطي ثم المصري وهو عن

[27] ح simgesi burada tahvîlin varlığına işaret etmektedir.

شيخ قراء مصر أيضا الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصري المعروف بالصائغ وقد قرأ ابن اللبان والصائغ على صهر الإمام الشاطبي المعروف بالكمال الضرير أبي الحسن علي بن شجاع بن سالم بن علي بن موسى العباسي الذي قرأ على حجة القراء الإمام أبي القاسم بن فيره الرعيني الشاطبي صاحب المنظومة المباركة المعروفة بالشاطبية (المولود بشاطبة سنة ٥٣٨ هـ) (والمتوفى بالقاهرة سنة ٥٩٠ هـ) ﴿﴾

وقد قرأ الإمام الشاطبي على أبي الحسن علي بن هذيل البلنسي عن أبي داود سليمان بن نجاح الأندلسي ج[28] ﴿﴾ كما قرأ الإمام الشاطبي أيضا على أبي عبد الله محمد بن أبي العاصالنفري عن شيخه أبي عبد الله محمد بن الحسن عن علي بن عبد الله الأنصاري ﴿﴾ وقد قرأ سليمان بن نجاح وعلي بن سليمان الأنصاري على الإمام الحافظ أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني صاحب كتاب التيسير في القراءات السبع (المولود بقرطبة سنة ٣٧١ هـ) (المتوفى بدانية سنة ٤٤٤ هـ) ﴿﴾

وقد قرأ أبو عمرو الداني براوية حفص عن عاصم على أبي الحسن طاهر بن عبد المنعم بن غلبون (المولد بحلب) (والمتوفى بمصر سنة ٣٩٩ هـ) قال: حدثنا أبو الحسن علي بن محمد بن صالح الهامش الضرير المقري بالبصرة قال: حدثنا أبو العباس أحمد بن سهل الأشناني قال: قرأت على أبي محمد عبيد بن الصباح قال: قرأت على حفص وقال حفص قرأت عن عاصم ح ﴿﴾ وقال أبو عمر الداني: قرأت بها القرآن كله على شيخنا أبي الحسن طاهر بن غلبون وقال: قرأت بها على أبي الحسن الهاشمي وقال: قرأت على الأشناني عن عبيد عن حفص عن عاصم ﴿﴾

وهو حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي البزار الكوفي (المتوفى سنة ١٨٠ هـ) وهو عاصم بن أبي النجود وقيل ابن بهدلة ويكنى أبا بكر وهو من التابعين (توفى بالكوفه سنة ١٢٨ هـ) وقد قرأ عاصم على أبي عبد الرحمن السلمي و زر بن حبيش ﴿﴾ وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي على عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ﴿﴾ وقرأ زر بن حبيش على عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود ﴿﴾ وقرأ عثمان وعلي وزيد وابن مسعود[29] على رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي قرأ على الأمين جبريل عليه السلام كما أرسله به رب العالمين جل جلاله وتقدست اسمائوه ﴿﴾

---

[28] Burada kullanılan ج harfinin, metindeki konumundan hareketle جمع kelimesinin kısaltması olarak remzedildiği, burada aktarılan okuyuşları ve senedleri kendisinde toplamıştır mânâsında kullanılan bir sembol olduğu kanaatine varılmıştır. Esasen bu harfin buradaki kullanımını tahvîl yapılan bir yerde kullanıldığı için tahvîl çerçevesinde değerlendirmek de mümkündür. Bu durumda müntensihin sebk-i kalemiyle harfe nokta koyduğu varsayılmalıdır. Zira hadis alanında tahvîl için kullanılan işaretler arasında ج harfine rastlanılmamıştır.

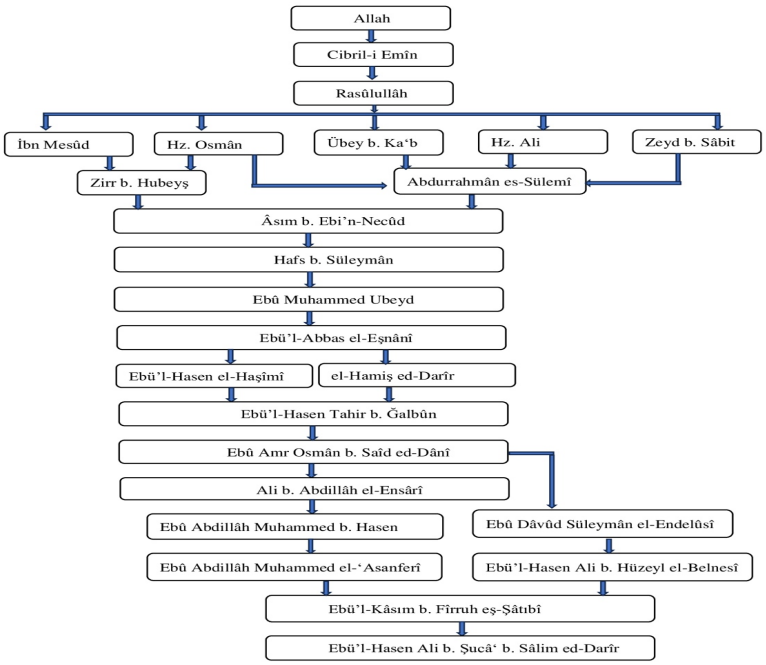
[29] Burada Hz. Ali, Hz. Osmân, İbn Mesûd ve Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'den (s.a.s.) okuduğu zikredilmiş fakat Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'den (s.a.s.) okuduğu zikredilmemiştir. Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'den (s.a.s.) okuduğu kaynakların aktarımıyla sabittir. Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a,* 55; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' b. Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr,* (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1421/2001), 3/462; Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 454; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b.

İcâzetnâmenin son kısımlarına konumuzu ilgilendirmediği için yer verilmemiştir.

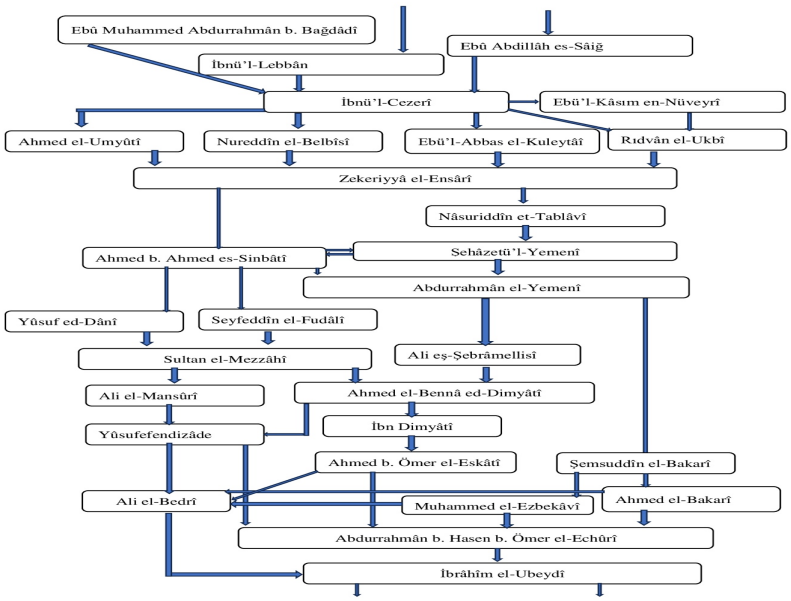
2. Mısır Cumhuriyeti Âsım'ın Hafs Rivâyeti Mufassal İcâzetnâme Örneğinin Şeması

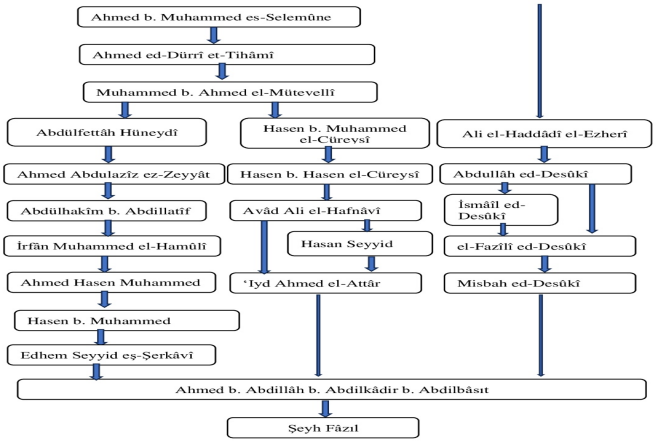
Yukarıda orjinal metni aktarılan icâzetnâme, içerisinde yer alan senedlerin daha rahat takip edilebilmesi amacıyla şemaya dönüştürülmüştür. Aktarılan icâzetnâme üzerinden senedlerin şeması ise şöyledir:

Tablo 1: İcâzetnâme senedlerinin şeması



Abdilberr, *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, (B.y.: Dâru'l-A lam, 1423/2002), 1/67. Bu sebeple biz aşağıda senedleri verirken Übey b. Ka'b'ı da muttasıl senedle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bağlayarak aktaracağız.


Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Bağdâdî
Ebû Abdillâh es-Sâiğ
İbnü'l-Lebbân
İbnü'l-Cezerî
Ebü'l-Kâsım en-Nüveyrî
Ahmed el-Umyûtî
Nureddîn el-Belbîsî
Ebü'l-Abbas el-Kuleytâî
Rıdvân el-Ukbî
Zekeriyyâ el-Ensârî
Nâsuriddîn et-Tablâvî
Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî
Sehâzetü'l-Yemenî
Abdurrahmân el-Yemenî
Yûsuf ed-Dânî
Seyfeddîn el-Fudâlî
Sultan el-Mezzâhî
Ali eş-Şebrâmellisî
Ali el-Mansûrî
Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî
İbn Dimyâtî
Yûsufefendizâde
Ahmed b. Ömer el-Eskârî
Şemsuddîn el-Bakarî
Ali el-Bedrî
Muhammed el-Ezbekâvî
Ahmed el-Bakarî
Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî
İbrâhîm el-Ubeydî


Ahmed b. Muhammed es-Selemûne
Ahmed ed-Dürrî et-Tihâmî
Muhammed b. Ahmed el-Mütevellî
Abdülfettâh Hüneydî
Hasen b. Muhammed el-Cüreysî
Ali el-Haddâdî el-Ezherî
Ahmed Abdulazîz ez-Zeyyât
Hasen b. Hasen el-Cüreysî
Abdullâh ed-Desûkî
Abdülhakîm b. Abdillatîf
Avâd Ali el-Hafnâvî
İsmâîl ed-Desûkî
İrfân Muhammed el-Hamûlî
Hasan Seyyid
el-Fazîlî ed-Desûkî
Ahmed Hasen Muhammed
'Iyd Ahmed el-Attâr
Misbah ed-Desûkî
Hasen b. Muhammed
Edhem Seyyid eş-Şerkâvî
Ahmed b. Abdillâh b. Abdilkâdir b. Abdilbâsıt
Şeyh Fâzıl

Yukarıda aktarılan icâzetnâme üzerinden tahvîlleri barındıran senedler bu şemada özetlenmekle birlikte aşağıda açık bir şekilde tek tek senedlere yer verilecektir. İcâzetnâme, toplam beş medâr şahsiyetin belirlenmesiyle senedlere ayrılmıştır. Burada medar şahsiyetlere odaklanılması hem seneddeki râvî sayısının teke düştüğü yerlerin belirlenmesi hem de sened sayısının aktarım ve hesaplamasını kolaylaştırma amacıyla yapılmıştır.

2.1. İbrâhîm el-Ubeydî'nin Medâr Şahsiyet Olduğu Senedler

Burada Hafs rivayeti icâzetnâmesinde yer alan son kişi yani icâzetnâmenin sahibi Şeyh Fâzıl ile ilk medâr şahsiyet İbrâhîm el-Ubeydî arasındaki senedlerin açılımı yapılacaktır. Bu çerçevede beş sened olduğu görülmüştür.

Birinci senede göre Şeyh Fâzıl, Ahmed b. Abdillâh b. Abdilkâdir b. Abdilbâsıt'tan, o Şeyh Edhem Seyyid Şehhâte eş-Şerkâvî'den, o Şeyh Hasen b. Muhammed b. Hasen b. Receb'den, o Şeyh Ahmed Hasen Muhammed Ebû Suûd Sâlih'ten, o Şeyh İrfân Muhammed İbrâhîm el-Hâmûlî'den, o Şeyh Abdülhakîm b. Abdillâtif b. Abdillâh b. Süleymân'dan, o Şeyh Ahmed Abdülazîz ez-Zeyyât'tan, o Şeyh Abdülfettâh Hüneydî'den, o Şeyh Muhammed b. Ahmed el-Mütevellî'den, o Şeyh Ahmed ed-Dürrî et-Tihâmî'den, o Şeyh Ahmed b. Muhammed es-Selemûne'den, o İbrâhîm el-Ubeydî'den ahzetmiştir.

İkinci senede göre Şeyh Fâzıl, Ahmed b. Abdillâh b. Abdilkâdir b. Abdilbâsıt'tan, o 'Iyd Ahmed el-Attâr'dan, o Şeyh Hasen Seyyid Rubâ'dan, o Şeyh Avâd Ali el-Hafnâvî'den, o Şeyh Hasen b. Hasen b. Muhammed Bedîr el-Cüreysî'den, o babası Şeyh Hasen b. Muhammed b. Bedîr el-Cüreysî'den, o Şeyh Muhammed Ahmed el-Mütevellî'den, o Şeyh Ahmed ed-Dürrî et-Tihâmî'den, o Şeyh Ahmed b. Muhammed es-Selemûne'den, o da İbrâhîm el-Ubeydî'den ahzetmiştir.

Üçüncü senede göre Şeyh Fâzıl, Ahmed b. Abdillâh b. Abdilkâdir b. Abdilbâsıt'tan, o 'Iyd Ahmed el-Attâr'dan, o Şeyh Avâd Ali el-Hafnâvî'den, o Şeyh Hasen b. Hasen b. Muhammed Bedîr el-Cüreysî'den, o babası Şeyh Hasen b. Muhammed b. Bedîr el-Cüreysî'den, o Şeyh Muhammed Ahmed el-Mütevellî'den, o Şeyh Ahmed ed-Dürrî et-Tihâmî'den, o Şeyh Ahmed b. Muhammed es-Selemûne'den, o da İbrâhîm el-Ubeydî'den ahzetmiştir.

Dördüncü senede göre Şeyh Fâzıl, Ahmed b. Abdillâh b. Abdilkâdir b. Abdilbâsıt'tan, o Şeyh Misbâh b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ali Veden ed-Desûkî'den, o Şeyh Fâzılî Ali Ebû Leyle ed-Desûkî'den, o Şeyh Abdullâh b. Abdilazîm ed-Desûkî'den, o Şeyh Ali el-Haddâdî el-Ezherî'den, o Şeyh İbrâhîm el-Ubeydî'den ahzetmiştir.

Beşinci senede göre Şeyh Fâzıl, Ahmed b. Abdillâh b. Abdilkâdir b. Abdilbâsıt'tan, o Şeyh Misbâh b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ali Veden ed-Desûkî'den, o Şeyh Fâzılî Ali Ebû Leyle ed-Desûkî'den, o Şeyh İsmâîl b. İsmâîl b. Ebi'n-Nûr ed-Desûkî'den, o Şeyh Abdullâh b. Abdilazîm ed-Desûkî'den, o Şeyh Ali el-Haddâdî el-Ezherî'den, o Şeyh İbrâhîm el-Ubeydî'den ahzetmiştir.

2.2. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Medâr Şahsiyet Olduğu Senedler

Şeyh Fâzıl ile İbrâhîm el-Ubeydî arasındaki senedleri aktardıktan sonra burada Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'nin medâr şahsiyet kabul edildiği ve İbrâhîm el-Ubeydî ile Zekeriyyâ el-Ensârî arasındaki sened listesi aktarılacaktır. İbrâhîm el-Ubeydî'nin iki hocası bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Alî el-Bedrî diğeri Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'dir. İbrâhim el-Ubeydî'nin bu iki hocası aracılığıyla Kâdî Zekeriyyâ'ya ulaşan her birinden yirmi sekiz olmak üzere toplam elli altı senedi bulunmaktadır.

2.2.1. İbrâhîm el-Ubeydî-Alî el-Bedrî ve Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî Arasındaki Senedler

İbrâhîm el-Ubeydî'nin birinci hocası Ali el-Bedrî aracılığıyla Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'ye ulaşan yirmi sekiz senedi bulunmaktadır. Bu durumda;

Birinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ali el-Mansûrî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

İkinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ali el-Mansûrî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfeddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Üçüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ali el-Mansûrî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den,

o Seyfeddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsûriddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Dördüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ali el-Mansûrî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuriddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Beşinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Altıncı senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfeddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yedinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuriddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Sekizinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfeddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuruddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Dokuzuncu senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Onuncu senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On birinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On ikinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On üçüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, o İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfeddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On dördüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, o İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On beşinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, o İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsûriddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On altıncı senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, o İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfuddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsıruddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On yedinci senede İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On sekizinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ

ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On dokuzuncu senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsıruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirminci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, Nâsıruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi birinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Muhammed el-Ezbekâvî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi ikinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Muhammed el-Ezbekâvî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuriddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi üçüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Muhammed el-Ezbekâvî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuriddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi dördüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Muhammed el-Ezbekâvî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi beşinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed el-Bakarî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi altıncı senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed el-Bakarî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsıruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi yedinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed el-Bakarî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsıruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi sekizinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Ali el-Bedrî'den, o Ahmed el-Bakarî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

2.2.2. İbrâhîm el-Ubeydî- Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî ile Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî Arasındaki Senedler

İbrâhîm el-Ubeydî'nin diğer hocası Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî aracılığıyla Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'ye ulaşan yirmi sekiz sened bulunmaktadır. Bu durumda;

Birinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ali el-Mansûrî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

İkinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ali el-Mansûrî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfeddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Üçüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ali el-Mansûrî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfeddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsûriddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Dördüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ali el-Mansûrî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuriddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Beşinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Altıncı senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfeddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yedinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuriddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Sekizinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfeddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuruddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Dokuzuncu senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Onuncu senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On birinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On ikinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Yûsufefendizâde'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On üçüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, o İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfeddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On dördüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, o İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On beşinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, o İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Yûsuf ed-Dânî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsıruddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On altıncı senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, o İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Sultân el-Mezzâhî'den, o Seyfuddîn el-Fudâlî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsûriddîn et-Tablâvî'den, o Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On yedinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On sekizinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-

Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

On dokuzuncu senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsıruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirminci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'den, İbn Dimyâtî'den, o Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî'den, o Ali eş-Şebrâmellisî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, Nâsıruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi birinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Muhammed el-Ezbekâvî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi ikinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Muhammed el-Ezbekâvî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuriddîn et-Tablâvîden, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi üçüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Muhammed el-Ezbekâvî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsuriddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi dördüncü senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Muhammed el-Ezbekâvî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi beşinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed el-Bakarî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi altıncı senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed el-Bakarî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsıruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi yedinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed el-Bakarî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Nâsıruddîn et-Tablâvî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

Yirmi sekizinci senede göre İbrâhîm el-Ubeydî, Abdurrahmân b. Hasen b. Ömer el-Echûrî'den, o Ahmed el-Bakarî'den, Şemsuddîn el-Bakarî'den, o Abdurrahmân el-Yemenî'den, o Şehâzetü'l-Yemenî'den, o Ahmed b.Ahmed es-Sinbâtî'den, o Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den ahzetmiştir.

2.3. Ebû Amr ed-Dânî'nin Medâr Şahsiyet Olduğu Senedler

Bu başlık altında Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî ile Ebû Amr ed-Dânî arasındaki senedler aktarılacaktır. Bu ikisi arasında ise on sekiz sened bulunmaktadır. Bu durumda;

Birinci senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ahmed b. Esed el-Umyûtî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o İbnü'l-Lebbân'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed el-'Asanferî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen'den, o Ali b. Süleymân el-Ensârî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

İkinci senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ahmed b. Esed el-Umyûtî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o İbnü'l-Lebbân'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Hüzeyl el-Belnesî'den, o Ebû Dâvûd Süleymân el-Endelûsî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

Üçüncü senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ahmed b. Esed el-Umyûtî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed el-'Asanferî'den, o Ebû Ab-

dillâh Muhammed b. Hasen'den, o Ali b. Süleymân el-Ensârî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

Dördüncü senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ahmed b. Esed el-Umyûtî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Hüzeyl el-Belnesî'den, o Ebû Dâvûd Süleymân el-Endelûsî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

Beşinci senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Nûruddîn Ali b. Muhammed Sâlih el-Mahzûmî el-Belbîsî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o İbnü'l-Lebbân'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed el-'Asanferî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen'den, o Ali b. Süleymân el-Ensârî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

Altıncı senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Nûreddîn Ali b. Muhammed Sâlih el-Mahzûmî el-Belbîsî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o İbnü'l-Lebbân'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Hüzeyl el-Belnesî'den, o Ebû Dâvûd Süleymân el-Endelûsî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

Yedinci senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Nûreddîn Ali b. Muhammed Sâlih el-Mahzûmî el-Belbîsî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed el-'Asanferî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen'den, o Ali b. Süleymân el-Ensârî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

Sekizinci senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Nûruddîn Ali b. Muhammed Sâlih el-Mahzûmî el-Belbîsî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebü'l-Hasen Ali b.

Hüzeyl el-Belnesî'den, o Ebû Dâvûd Süleymân el-Endelûsî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

Dokuzuncu senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Bekr el-Kuleytâî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o İbnü'l-Lebbân'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed el-'Asanferî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen'den, o Ali b. Süleymân el-Ensârî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

Onuncu senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Bekr el-Kuleytâî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o İbnü'l-Lebbân'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Hüzeyl el-Belnesî'den, o Ebû Dâvûd Süleymân el-Endelûsî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

On birinci senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Bekr el-Kuleytâî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Hüzeyl el-Belnesî'den, o Ebû Dâvûd Süleymân el-Endelûsî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

On ikinci senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Bekr el-Kuleytâî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed el-'Asanferî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen'den, o Ali b. Süleymân el-Ensârî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

On üçüncü senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebü'n-Naîm Rıdvân Muhammed el-Ukbî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o İbnü'l-Lebbân'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed el-'Asanferî'den, o

Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen'den, o Ali b. Süleymân el-Ensârî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

On dördüncü senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebü'n-Naîm Rıdvân Muhammed el-Ukbî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o İbnü'l-Lebbân'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Hüzeyl el-Belnesî'den, o Ebû Dâvûd Süleymân el-Endelûsî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

On beşinci senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebü'n-Naîm Rıdvân Muhammed el-Ukbî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Hüzeyl el-Belnesî'den, o Ebû Dâvûd Süleymân el-Endelûsî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

1430| db

On altıncı senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebü'n-Naîm Rıdvân Muhammed el-Ukbî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed el-'Asanferî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen'den, o Ali b. Süleymân el-Ensârî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

On yedinci senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebü'n-Naîm Rıdvân Muhammed el-Ukbî'den, Ebü'l-Kâsım Muhammed en-Nüveyrî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Hüzeyl el-Belnesî'den, o Ebû Dâvûd Süleymân el-Endelûsî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.

On sekizinci senede göre Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebü'n-Naîm Rıdvân Muhammed el-Ukbî'den, Ebü'l-Kâsım Muhammed en-Nüveyrî'den, o Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'den, o Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den, o Ebü'l-Hasen Ali b. Şucâ' b. Sâlim ed-Dârîr'den, o Ebü'l-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'den, o Ebû Abdillâh Muhammed el-'Asanferî'den, o Ebû Ab-

dillâh Muhammed b. Hasen'den, o Ali b. Süleymân el-Ensârî'den, o Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'den ahzetmiştir.[30]

2.4. Ebû Amr ed-Dânî ile Hz. Peygamber (s.a.s.) Arasındaki Senedler

Son aşamada Ebû Amr ed-Dânî ve Hz. Peygamber (s.a.s.) arasındaki senedlere yer verilmiştir. Bu arada ise on iki sened bulunmaktadır. Bu durumda;

Birinci senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen el-Haşîmî'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Zirr b. Hubeyş'ten, o İbn Mes'ûd'dan, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

İkinci senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlih ed-Darîr'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Zirr b. Hubeyş'ten, o İbn Mes'ûd'dan, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

Üçüncü senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen el-Haşîmî'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Zirr b. Hubeyş'ten, o Hz. Osmân'dan, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

Dördüncü senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlih ed-Darîr'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Zirr b. Hubeyş'ten, o Hz. Osmân'dan, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

[30] İcâzetnâmenin isnâdında Muhammed b. Muhammed b. Ali Yûsuf el-Cezerî'nin hocaları arasında Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ahmed b. Ali b. Mübarek el-Bağdâdî yer almasına karşın senedler içerisinde onun muttasıl senedi verilmemiş, diğer hocaları olan İbnü'l-Lebbân ve es-Sâiğ'in senedleri aktarılmıştır. Bu sebeple Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Bağdâdî kanalıyla var olan senedler burada yer almamaktadır.

Beşinci senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen el-Haşîmî'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den, o Hz. Osmân'dan, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

Altıncı senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlih ed-Darîr'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den, o Hz. Osmân'dan, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

Yedinci senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen el-Haşîmî'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den, o Übey b. Ka'b'dan, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

Sekizinci senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlih ed-Darîr'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den, o Übey b. Ka'b'dan, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

Dokuzuncu senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen el-Haşîmî'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den, o Hz. Ali'den, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

Onuncu senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlih ed-Darîr'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den, o Hz. Ali'den, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

On birinci senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen el-Haşîmî'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den, o Zeyd b. Sâbit'ten, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

On ikinci senede göre Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Hasen Tahir b. Abdilmümin Ğalbûn'dan, o Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlih ed-Darîr'den, Ebü'l-Abbâs el-Eşnânî'den, o Ebû Muhammed b. Ubeyd'den, o Hafs b. Süleymân'dan, o Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan, o Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den, o Zeyd b. Sâbit'ten, o Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzetmiştir.

Makalede aktarılan icâzetnâmenin barındırdığı senedler görebildiğimiz kadarıyla bunlarla sınırlıdır. Bu aktarımlar esas alındığında icâzetnâmenin sahibi Şeyh Fâzıl ile ilk medâr şahsiyet İbrâhîm el-Ubeydî arasında beş sened; İbrâhîm el-Ubeydî ile ikinci medâr şahsiyet Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî arasında elli altı sened bulunmaktadır. Bu ise Şeyh Fâzıl ile Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî arasında toplam iki yüz seksen sened olduğu anlamına gelmektedir. Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî ile üçüncü medâr şahsiyet Ebû Amr ed-Dânî arasında on sekiz sened bulunmaktadır. Bu ise Şeyh Fâzıl ile Ebû Amr ed-Dânî arasında beş bin kırk sened olduğuna işaret etmektedir. Ebû Amr ed-Dânî ile Hz. Peygamber (s.a.s.) arasında da on iki sened bulunmaktadır. Bu ise Şeyh Fâzıl'ın icâzetnâmesinde toplam atmış bin dört yüz seksen muttasıl sened bulunduğunu göstermektedir.

Yukarıdaki senedin deşifresinde Şeyh Fazıl'dan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan bütün aktarım kanalları teker teker gösterilemeyeceği için daha pratik bir yöntem olarak medâr olan şahsiyetler üzerinden bir tasnife gidilmiştir. Toplam sened sayısını bulmak için her bir medârın (ortak râvî) sonraki medâr ile arasındaki senedler açıkça yazıldıktan sonra gerekli matematiksel işlem yapılarak toplam sened sayısına ulaşılmıştır.

Bu icâzetnâmede dört ayrı tahvîl noktası bulunmaktadır. Her tahvîl noktası, kendinden önceki kanalların (senedlerin) her birinin ayrı ayrı detaylanarak çoğalmasına neden olan birer kavşak noktasıdır. Bir diğer ifade ile sened yazımında yapılan tahvîl işleminde ortak râvîler bir açıdan önceki râvîlerden gelen farklı isnad kanalla-

rı için kesişimin; diğer açıdan kendinden sonra detaylandırılarak ortaya çıkacak yeni kanalların başlangıç noktasıdır. Bu nedenle tahvîl, senedin, medârda birleşip ayrılmasıdır. Toplam sened sayısını hesaplamak için her tahvîl noktasındaki giriş ve çıkış sayıları çarpılarak bir sonraki aşamaya aktarılmaktadır. Dolayısıyla ortak râvî tabakasına kaç kanaldan giriş yapıldığı ve bu râvîden kaç kanalla çıkış yapıldığı çarpılmalı ve bu durum Hz. Peygamber'e (s.a.s) kadar böylece devam etmelidir. Sonuç olarak yapılan işlem sayesinde bu yapı zincirleme bir çarpan etkisi ile katlanarak artacaktır. Bu hesaplamayı matematiksel olarak şu şekilde aktarmak mümkündür:

(S_1) İlk tahvîl noktasına kadar: Şeyh Fazıl ⟶ İbrâhîm el-Ubeydî **= 5**

Giriş: 1 kanal Şeyh Fazıl'dan başlama

Çıkış: 5 kanal ile Ubeydî'de toplanma

Giriş x Çıkış = 1 x 5 = **5**

(S_2) İkinci tahvîl noktasına kadar: İbrâhîm el-Ubeydî ⟶ Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî **= 56**

Giriş: 5 kanal ile Ubeydî'den başlama

Çıkış: 56 kanal ile Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'de toplanma

5 x 56 = **280**

(S_3) Üçüncü tahvîl noktasına kadar: Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî ⟶ Ebû Amr ed-Dânî = **18**

Giriş: 280 kanal ile Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî'den başlama

Çıkış: 18 kanal ile Ebû Amr ed-Dânî'de toplanma

280 × 18 = **5040**

(S_4) Dördüncü tahvîl noktasına kadar: Ebû Amr ed-Dânî ⟶ Hz. Peygamber (s.a.s.) = **12**

Giriş: 5040 kanal ile Ebû Amr ed-Dânî'den başlama

Çıkış: 12 kanal ile Hz. Peygamber'de toplanma

5040 × 12 = **60.480**

{[(S_1) x (S_2)] x (S_3)} x (S_4) = T (toplam sened)

T = {[(5 x 56)] x 18} x 12 = 60.480

Değerlendirme ve Sonuç

Kıraat icâzetnâme geleneği, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) günümüze sahih kıraatlerin aktarımını sağlamanın yanı sıra ilmî bir geleneğin nasıl devam ettiğini göstermesi açısından da önemlidir. Bu nedenle kıraat icâzetnâmeleri çeşitli başlıklar altında birçok farklı açıdan incelenmeli ve İslâm ilim geleneğinde nereye oturduğu tartışılmalıdır. Zira İslâm ilim geleneği, hadis âlimlerinin de özel gayretiyle, dakik ve ilmin haysiyetine sadık bir usul geliştirmiş ve bu usul ile bilginin aktarım ve korunmasını gerçekleştirmiştir. Birçok unsuru ile beraber isnâd geleneği, bilginin doğruluk değerini tespitte, başta hadis olmak üzere bütün rivayet ilimlerinde üzerinde ittifak edilmiş bir metodu ifade etmektedir. Nitekim çalışma konumuz olan icâzetnâme, hadis ilmindeki usul ve kuralların büyük ölçüde korunduğunu hem seneddeki lafızlarıyla hem de aktarım sisteminin aynı metodik kurguya dayanmasıyla göstermektedir. Her şeyden önce bu icâzetnâmelerin her birisi inkıtasız/kesintisiz birer sened örneğini sunmaktadır.

Burada çalışmamızın ana konusu olan icâzetnâmenin yapısal olarak hadis senedlerinden ayrıldığı bazı önemli farklardan da bahsetmek gerekecektir. Bu farklar ise bize hadis isnâd metodunun kıraat ilmi içerisinde nasıl özelleştiğini göstermektedir.

İcazetnamedeki -seneddeki- (**قرأ عليَّ**) lafzı, talebenin, hocasına rivayeti doğru şekilde arzetmek suretiyle icâzeti elde ettiğini göstermektedir. Her ne kadar sema lafızları senedde yer almıyorsa da bu durum, hoca talebe ilişkisinin tek taraflı olduğu sonucuna götürmemelidir. Zira uygulamalı bir ilim dalı olması nedeniyle hocanın rivayeti aktarımı, akabinde de talim ve tashîhi önceliklidir. Bununla beraber icâzetnâme ile talebenin rivayet etme iznine sahip olması hocaya arzı üzerine kurgulanmış; bu usul (hocaya arz), -hadis icâzetnâmelerinde zorunlu şart olmamasına rağmen- kıraat ilminde ön plana çıkmıştır. Aynı gerekçe ile hadis ilminde tahammül ve edâ için kullanılan kitabet, ilam, vasiyet, münâvele gibi uygulamalara kıraat ilminde rastlanılmamaktadır. Zira hadis ilminden farklı olarak kıraat ilminde "uygulama" merkeze oturmakta, bu nedenle diğer tahammül metotları mütevatir kıraatin nakli ve hoca yetiştirme amaç ve tabiatı ile uyuşmamaktadır. Bununla beraber icâzetnâmedeki (**فأجزته بأن يقرأ ويقرئ إجازة صحيحة بشرطها المعتبر عند أهل**

الأثر) ibaresi bu icâzetnâmenin, muhaddislerin icâzet (rivayet izni) için belirttikleri şartlara uygun olduğunu da göstermektedir. Buradan hareketle kıraat icâzetnâmelerinde tahammül ve edâ çeşidi olarak sema, kıraat (arz) ve icâzet metodunun uygulandığı söylenebilir. Fakat hadisteki icâzet metodunda talebenin rivayeti hocadan bizzat dinleyip ona arzetme şartı yok iken kıraat ilminde bu arz olmaksızın talebeye icâzet verilmemekte; hatta bu durum kıraat ilmi açısından zorunlu bir şart olarak değerlendirilmektedir. Nitekim bir eserden hadis nakline izin vermek, ilmî telakki edilebilecek ise de eserden kıraat nakletmenin meşruiyeti söz konusu değildir.

Elimizdeki icâzetnâmede belli bir dönemde, râvîlerin art arda vefat tarihleri ile beraber zikredilmesi, senedin, zikri geçen dönemde müselsel hadis özelliği taşıdığını da göstermektedir; fakat bu durum bütün tabakalarda aynıyla tekrar etmemektedir.

Bu genel değerlendirmelerin yanı sıra icâzetnâmedeki tahvîl uygulaması, hadis isnâd sistemindeki ile aynı amaç için ve aynı şekilde kullanılmıştır. Bu şekilde kıraat icâzetnâmelerinde başından sonuna büyük bir titizlikle sened zinciri korunmuş; hem inkıtasız bir şekilde bize kadar ulaşmış hem de icâzernâmede talebeden Allah Rasûlü'ne (s.a.s.) ulaşan bütün aktarım kanalları içerecek şekilde gösterilmiştir. Elimizdeki icâzetnâmede bütün senedler ayrı ayrı hesaplandığında 60.000'in üzerinde bir rakamla karşılaşmaktayız. İlk bakışta zihne uzak gözükmesine rağmen Peygamber Efendimiz'den (s.a.s.) bu yana isnâd metodu ile aktarımın devamı ve bu senedde görüldüğü gibi senedlerin tek belge üzerinde "tahvîl" uygulaması ile gösterilmesi, bu sonucu doğal olarak ortaya çıkarmakta; bu da kıraatlerin okunuş ve aktarımına dair İslam ilim tarihinde ne denli büyük bir çabanın ortaya koyulduğunu göstermektedir.

Kıraat icâzetnâmeleri ile hadis rivayetlerinin ayrıldığı temel nokta hadis rivayet etmek için mütevatir haberlere dayanma zorunluluğu olmamasına rağmen, kıraat icâzetnâmeleri mütevatir rivayetler üzerine inşa edilmiştir. Bu da Kur'ân-ı Kerîm'in okuyuş vecihlerinin tevatür vasfına sahip olması zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Doğrudan Kur'ân'ın mevsukiyeti konusunu ilgilendireceği için kıraat icâzetnâmelerinin sahih ve mütevatir haber üzerine inşası zorunludur. Bununla beraber elimizdeki icâzetnâmede görüldüğü gibi senedde ortak râvî olan medâr şahsiyetler teke düşmektedir. Bu duruma birkaç açıdan bakmak gerekmektedir.

- Öncelikle Kur'ân-ı Kerim, başından sonuna kadar mütevatir olmasına rağmen, sened zinciri titizlikle korunmuştur. Aynı hassasiyeti hadislerde de gözlemliyoruz; bir hadis metni mütevatir bile olsa, bazen haberi vahit niteliğindeki senedlerle birlikte de nakledilmiş; mütevatir-ahad ayrımı yapmaksızın mevcut bütün bilgi muhafaza edilmiştir.

- Bir kıraat senedi, tek başına Kur'ân'ın tevatürünü ispat etmemektedir. Zira râvî sayısı teke düştüğü için bu sened, bireysel aktarım zinciri olarak -hadis ilmine göre- "ferd" adıyla literatüre girmiştir. Aslında bu senedlerin böyle bir amacı da yoktur. Fakat bu bireysel zincir, kıraat ilminin ilk asırdan itibaren nasıl aktarıldığını göstermesi bakımından önem arzetmektedir. Bunun yanı sıra, binlerce senedle birlikte Kur'ân'ın tevâtürünü ispatlayan sayısız delilin içinde bir parça olarak yer almaktadır. Bu nedenle icâzetnâmelerin, tekil olarak tevatürü ispatladığı değil de tevatürün bir parçası olduğu söyleyenebilir. Dolayısıyla her dönemdeki bu binlerce icâzetnâme bir araya getirildiğinde Kur'ân'ın tevatüren nakledildiği ispatlanmış olur. Sonuç olarak bu icâzetnâmeler, kıraat ilminin güçlü ve güvenilir bir nakil zincirine dayandığını ortaya koymaktadır.

- Hadis ilmindeki dönüm noktalarından biri olan hadislerin senedleri ile kitaba girmesinin rivayet geleneği üzerindeki etkisi kıraat ilminde aynı şekilde kendini göstermemiş; ilimlerin tedvini ve rivayetlerin kitaplaşmasından sonra da aynı uygulamalı aktarım hassasiyeti devam etmiştir.

- İcazet sisteminde, hadis ilmindeki usul ve kuralların büyük ölçüde korunduğunu görüyoruz. Bu durum hem hocaların ifadelerinden hem de kullandıkları özel eda lafızlarından açıkça anlaşılmaktadır.

- Bu icâzetnâmede de görüldüğü gibi kurucu unsuru hadis nakilleri olan isnad metodu belki de hadis ilmine kıyasla daha da katı bir şekilde aynıyla devam etmiştir.

- Bilginin muhafazası ve nakli konusunda geliştirilen isnad sistemi, genel olarak rivayet ilimlerinde metot olarak benimsenmiş, hatta üzerinde ittifak sağlanmıştır.

- Hadis nakillerindeki senedler tek bir rivayetin isnâdını göstermektedir; kıraat senedleri ise aynı anda birden çok kıraat rivaye-

tini, talebeye ulaşan bütün kanalları ile gösterebilmektedir. Bu anlamda sahih ve mütevatir olan farklı rivayetlerin tek senedde toplandığı görülmektedir.

- Kıraat senedleri sadece merfu rivayet örneği olarak bilgiyi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırmaktadır; zira bu senedler, kutsal kelamın naklini konu edinmekte; bu nedenle birincil kaynağa ulaşılması zorunlu olmaktadır. Bu da hadis ilminin mevkuf, maktu vb. şekillerde naklettiği haberlerin -sahih bile olsalar- kıraat ilmi açısından birincil bir değeri[31] olmadığını göstermektedir.

- İcâzetnâmeler bir tedrisat aracı olmuş, bir hoca, hangi râvîlerden kıraat ilmini aldı ise sadece o kanallara dair ders verme yetkisini talebesine vermiştir. Bu da ilmî yetkinliğin muhafazasını sağlamıştır.

- İcâzetnâmeler sayesinde kıraat farklarının mahiyeti, coğrafyalara göre kıraat uygulamalarının dağılımı ve genel olarak kıraat ilminin tarihsel serencamı anlaşılmakta; şaz veya uydurma rivayetlere karşı bu ekoller korunmaktadır.

- Kıraat ilmi açısından kıraat ilmine dair bilgilerin kayıt altına alındığı önemli eserlerin tedvininden sonra da bu usulün devamı; ayrıca ilimdeki teberrük amacını da bize hissettirmektedir. Fakat daha da önemlisi bu veri, ilmî bir geleneğin hiç inkıtaya uğramadığını ispatlamaktadır.

- Bu icâzetnâmeler, bazı oryantalistlerin kıraat senedlerinin güvenilirliğine dair iddialarına verilebilecek pratik bir cevabı da içermektedir; zira sened ilmi ve cerh-tadil usullerinin yanı sıra uygulamalı bir eğitimin sonucu olarak kıraat ilmi, sözlü naklin kuvvetini, geçerliliğini ve etkinliğini ortaya koymaktadır. Dünyanın farklı yerlerinde aynı kanallarla aynı kıraatlerin naklinin birbiriyle -pratikte de gözlemlendiği üzere- birebir örtüşmesi, tarihten bugüne sözlü naklin ne kadar güvenilir olduğunu kıraat ilmi üzerinden göstermektedir. Farklı coğrafyalardaki binlerce senedin aynı noktada buluşması bu senedlerin uydurma değil de çok sağlam bir geleneğin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Bu açıdan kıraat rivayetlerin-

[31] Bu ifade ile kastedilen, zayıf ve şaz bile olsa her bir bilgi ilim tarihi açısından değerlidir; fakat Kur'ân'ın mütevatir kıraatlerini tespitte sahih ve merfu olan dışındaki bilgilere itibar edilmemesidir.

deki aktarımın muhafazası, genel olarak hadis ilmi hakkındaki iddialara cevap verebilecek niteliği haizdir.

- Bu icâzetnâmeler üzerinden şeyh kategorisindeki hocaların kimlerden ders aldığı ve metotları belge ile sabit hale gelmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu icâzetnâmeler ilmi liyakati gösteren belgelerdir.

- Rivayette bazı şahısların teke düşmesi, medâr olan ortak râvînin şöhreti, alandaki uzmanlığı olarak kabul edilmeli, kendi döneminde başka birçok imamın da kıraat konusunda talebe yetiştirdikleri unutulmamalıdır. Ayrıca bu imamlar bilgileri, yazılı ve sözlü olarak aktarmanın yanı sıra uygulamalı bir eğitimle öğrenci yetiştirmişlerdir.

- Bu belgeler kıraate dair temel metinlerin hoca nezaretinde anlaşılıp öğrenilmesi, ezberlenmesi ve Kur'ân üzerinde sesli tatbik edilerek hoca onayının alınmasına verilmiş birer onay belgesidir.

- İcâzetnâmelerde "tahvîl" yapılmış olması; bir başka ifadeyle ortak râvîde birleşen bütün kanalların bir araya getirilmesi- tıpkı hadiste olduğu gibi- isnad sistemi açısından bu icâzetnâmedeki sistemleşmeyi göstermektedir. Bu sistem hem tek metin üzerinde birçok farklı senedi göstermeyi sağlamakta hem de en pratik şekilde rivayetin tarihsel sürecinin zarar görmeden aktarılmasını kolaylaştırmaktadır.

- Her bir kıraat rivayeti veya imamı için ayrı bir icâzetnâme düzenlemektense tek belge üzerinden bunu ortaya koymak her bir şeyhin ilmî yetkinliğini tek bir vesika üzerinden ispatlamasını sağlamaktadır.

- Hadis ilminden farklı olarak farklı rivayet ve okuyuş vecihlerini farklı hocalardan öğrenen kârîler, bunu tek belge üzerinde ortaya koymuş, bu nedenle de hacimce küçük olan bu belge yüzlerce; hatta binlerce senedi içeren belgelere dönüşmüştür. Tahvîl uygulaması, inkıtasız devam eden aktarımın yazılı onayını ispat gayesine hizmet etmiş, kıraat âlimleri için kurtarıcı bir uygulama olmuştur. Bu durumun doğal bir sonucu olarak da -elimizdeki senedde görüldüğü gibi- tek bir evrak üzerinde on binlerce senedin varlığı ortaya çıkmış olmaktadır.

- Bütün bu veriler ilim geleneğimizde senede verilen değeri ortaya koymakta ve bu değerin sadece hadis ilmi ile sınırlı kalmadığını ortaya koymaktadır.

Bu makaleden çıkan sonuçlardan birisi de bu çalışmanın bir deneme niteliği taşıdığı ve konunun derinlemesine incelemelere ihtiyaç duyduğudur. Yapılacak yeni çalışmaların alana katkı sağlayacağı şüphesizdir.

Kaynakça

Akaslan, Yaşar. "Bir İlm-i Kıraat İcâzetnâmesi: Mehmet Rüştü Âşıkkutlu'nun Öğrencisi Safvan Çakıroğlu'na Verdiği İcâzetnâme". *İhya* 9/1 (Ocak 2023), 442.

Akpınar, Cemil. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 21/393-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Aşıkkutlu, Emin. "Tahvîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 39/440. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bakırcı, Fetullah. *Kur'ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı.* İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Futûhu'l-Buldân*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Bostan, Osman. "Bir Osmanlı Kıraat Âlimi: Ahmed er-Rüşdî". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (30 Haziran 2022), 183-218.

Bostan, Osman. "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 185-212.

Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh.* b.y.: Dâru Tavkı'n-Necât, 2001.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd . *es-Sıhâh fi'l-lüğa.* Kâhire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982.

George M., Makdisî. The rise of colleges: *Institutions of learning in Islam and the West.* Edinburgh: Edinburgh University Pess, ts.

Idrız, Mesut. "İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 169-188.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb.* B.y.: Dâru'l-A lam, 1423/2002.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyyâ b. Muhammed. *Mücmelü'l-lüğa.* Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Ali. *Lisânü'l-'Arab.* Beyrût: Dâru Sâdır, 1993.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmi. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1972.

İbn Sa'd, Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr.* Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1421/2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr.* Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn.* Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.

İbnü's-Salah, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Musa eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. Lübnân: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, ts.
Üsküdarlı, Hâfız Ali. *İcâzetnâme*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 41.
Koyuncu, Recep. "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Eṭfâl Adlı Manzûm Eseri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1497-1533.
Mücir el-Hatib, Muhammed. *Ümliye muhtasara usûlü't-tahrîc.* İstanbul: Ravza Yayınları, ts.
Mücîr el-Hatîb, Muhammed. *Ma'rifetü medâri'l-isnâd.* Dımeşk: Dâru'l-Meymân, 1424.
Râgıb el-Isfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân.* Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
Sarı, Mehmet Ali. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 21/400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
Şakir, Ahmed M. *el-Bâ'isü'l-hasîs*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
Temel, Nihat. *Kur'ân Kıraatinde Vakf ve İbtida.* İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.
Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh.* Riyâd: y.y., 1998.

❋ ❋ ❋

DİJİTAL ORTAMLARDA HAKİKAT TEKELCİLİĞİ: KADININ X PLATFORMUNDA GÖRÜNÜRLÜĞÜNE YÖNELİK DİNİ NEFRET SÖYLEMLERİ*

Asena SİLER**
Bahset KARSLI***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 25 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 29 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Siler. Asena. Karslı, Bahset. "Dijital Ortamlarda Hakikat Tekelciliği: Kadının X Platformunda Görünürlüğüne Yönelik Dini Nefret Söylemleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1443-1474.

DOI: 10.33415/daad.1706045

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 25 May 2025, **Accepted:** 29 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Siler. Asena. Karslı, Bahset. "Monopoly Of Truth In Digital Environments: Religious Hate Speech Targeting Women's Visibility On X Platform". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1443-1474.

DOI: 10.33415/daad.1706045

❋ ❋ ❋

* Bu makale, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Bahset Karslı danışmanlığında Asena Siler tarafından hazırlanan ve 2023 yılında tamamlanan "Yeni Medyada Dini İçerikli Nefret Söylemi: Twitter'da Örnek Olay Çözümlemesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Antalya, Türkiye E-posta: silerasena@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-4623-0234, Katkı oranı: %50 / Phd. Cand. Akdeniz University, Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Sciences Antalya, Türkiye E-Posta: silerasena@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-4623-0234, Contribution rate: 50%

*** Sorumlu yazar, Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Antalya, Türkiye. E-posta: bkarsl@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-6810-0900, Katkı oranı: %50 / Responsible Author, Prof. Akdeniz University, Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Sciences, Sociology of Religion, Antalya, Türkiye. E-posta: bkarsl@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-6810-0900, Contribution rate: 50%

Öz

Bu çalışmanın temel amacı; X platformunda tesettürlü kadın görünümüne yönelik üretilen dini nefret söylemlerinin geleneksel izdüşümlerini keşfetmek, dindarlık algılarının nefret üretiminde nasıl bir role sahip olduğunu belirlemektir. Bu bağlamda araştırma X platformunda kadınların görünür olmasına ilişkin üretilen dini nefret söylemlerinin yapısı nasıldır ve bu söylemlerin geleneksel izdüşümleri nelerdir? probleminden hareketle X platformunda dolaşıma giren dini yorum ve anlayış farklılıkları nedeniyle oluşturulan nefret söylemlerini analiz etmeyi hedeflemektedir. Çalışmada Dijk'ın geliştirmiş olduğu eleştirel söylem analizi yöntemi tercih edilmiş, veriler makro düzeyde; tematik yapı, anlatım dili, ardalan ve bağlam bilgisi başlıklarında, mikro düzeyde ise; cümlelerin semantik uyumu, nedensel ilişkileri, gramatik yönü tek bir başlıkta ele alınmıştır. Araştırmanın örneklemini X platformunda tesettürlü bir kadının görünürlüğüne yönelik oluşturulan dini nefret söylemleri oluşturmaktadır. Ele aldığımız örnek, herkese açık hesaplara ait gönderiler olup, verilere "İslam", "Müslüman", "Haram" anahtar kavramları aratılarak ulaşılmıştır. Sonuç olarak X platformunda ötekinin görünen dini ve dindarlığı hakkında yorum yapan kullanıcılar, söylemlerini onay-ret ikileminde ve çatışma-dışlama zemininde inşa ettiklerinde dini nefret söylemleri üretmektedirler. Bu bağlamda X platformunda tesettürlü kadınlara yönelik dini içerikli nefret söylemlerinin geleneksel kodlara atıfla üretildiği, ayrıca dini kaynakların farklı yorumlanışı, dindarlık tipolojileri, grup aidiyetleri, mahremiyet algıları vb. dini konularda farklı anlayışlar nedeniyle de X platformunda dini nefret söylemlerinin üretildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Yeni Medya, Sosyal Medya, Nefret Söylemi, Dindarlık.

Monopoly Of Truth In Digital Environments:
Religious Hate Speech Targeting Women's Visibility On X Platform

Extended Abstract

The primary purpose of this study is to explore the traditional projections of religious hate speech produced on the X platform against the appearance of women wearing hijab, and to determine how perceptions of religiosity play a role in hate production. The fact that sharply constructed discourses, due to their algorithmic features, allow for more interaction causes the language of religion to be shaped according to this context. When users who produce and consume religious discourses in new media environments claim that the absolute truth is in themselves or their group, the discourse is sanctified. A monopoly of truth emerges, and religious discourses become the subject of hatred as they contain elements of marginalization, segregation, and stigmatization. In this context, the research aims to analyze religious hate speech against the appearance of hijab-clad women circulating in digital environments based on the problem of what the structure of religious hate speech circulating on platform X is and what the traditional projections of these discourses are.

The critical discourse analysis method developed by Teun A. Van Dijk was preferred in the study. The data were analyzed at the macro level under the headings of thematic structure, language of expression, background and contextual information, and at the micro level under a single heading of semantic harmony, causal relations, and grammatical aspects of sentences. The sample of the study consists of religious hate speech against women wearing hijab on the X platform. The examples we analyzed are the posts belonging to public accounts, and the

data were accessed by searching the key terms “Islam”, “Muslim”, and “Haram”. Although the study does not basically analyze the polarization of men and women, hate speech against women wearing hijab was selected as a sample since the religion of men is not visible in a formal sense, which prevents them from discussing their religiosity compared to women. While evaluating the data, the algorithmic and interaction features of the X platform (retweets, likes, comments, etc.) were considered.

Religious conceptions and ideological and interpretative differences in digital environments are not independent of one's social identity and perceptions of religiosity. Individuals' and groups' differences in interpretation of religious knowledge, actions, attitudes, and values, group affiliations, and conceptions of God and the afterlife can circulate in digital environments with discriminatory elements. When hate speech is produced in a prejudiced, stigmatizing, and marginalizing manner in the name of religion and God, users sanctify their interpretation and thought in their discourse and turn the language of communication in the digital environment into a paradoxical structure. The irresponsibility provided by digitality and its structure, far from face-to-face interaction, allows discourses to circulate in a sharp and sloganic manner. Sloganized religious discourses give dynamism to the discourse on the X platform and strengthen interaction by creating contradictions. When the religious discourses produced are sanctified and hate is made in the name of God and religion, religious exclusion and segregation begin. With this separation, the race to be the determinant of truth and piety in the digital environment increases the dimensions of hatred. Since hijab is understood as the formal appearance of a woman's piety, how this hijab should be has been the subject of constant debate in the context of privacy discussions from the past to the present. These debates continue in digital environments as identities and representations that cannot be sharply separated online and offline move to digital environments. However, what should be noted is the paradoxical nature of the change in the language of religion and new meanings. The circulation of the language of proselytization on the X platform with the rhetoric of religious separation and exclusion creates different grounds for conflict in the digi-religious field. Based on all these discussions, it is the main hope of this study to draw attention to the new tensions produced by the perceptions of religion and religiosity, religious truth and interpretation differences in the digital environment, to read issues such as privacy, identity, etc. through the typifications of religious women, as well as to reveal the negative reflections produced by the discussions on religious women, and to open the debate on how the digital language of religion.

Keywords: Sociology of Religion, New Media, Social Media, Hate Speech, Religiosity.

Giriş

Teknoloji ve internet alanında yaşanan ilerlemeler ile birey ve toplum, değişim ve dönüşümler yaşamaktadır. İnternet tabanlı teknolojilerin hayatımızdaki merkezi konumu itibariyle yaşam; sosyal pratikler, duygu, düşünce ve tutumlar gibi tüm boyutlarıyla dijitale taşınmaktadır. Günümüzde postmodern, akışkan, dijital, ağ, bilgi toplumu gibi çeşitli kavramlarla nitelenen toplumumuz internet

tabanlı teknoloji çağını yaşamakta, yeni medya ortam ve araçları hayatımızı dijitalleştirmektedir. Zaman ve mekânın sınırlarının esnek hale geldiği dijital çağda birey ve toplumların yeni medya ortamlarında temsili yeni anlamlar üretmeye başlamıştır. Toplumsallığın yeni anlamlar kazandığı yeni medya ortamlarında dini temsil ve içeriklerin yer alması da kaçınılmaz olmuştur. Dijitalleşme sürecinde dini bilgi, otorite ve ritüellerin temsili akışkanlaşmış ve medyatikleşmiştir.[1]

Yeni medya kavramı internet tabanlı teknolojilerin geçirdiği değişim ve dönüşümü, çift yönlü iletişime imkân veren tüm medya teknolojilerini içermektedir. Yeni medya ortamlarını geleneksel medyadan ayıran birtakım özellikleri vardır. Bunlar; dijitallik, etkileşimsellik, hipermetinsellik, yayılım, sanallık ve multimedya biçemselliğidir.[2] Yeni medya teknolojilerinin sağladığı bu çift yönlü iletişim özellikleri, çevrimiçi ortamları dijital etkileşimli kamusal alanlara dönüştürmüştür. Dijital etkileşimli kamusal alanlardan olan X platformu, kullanıcılara istedikleri her konuda söz söyleme hakkı sunmuş, fikir, ideoloji, tutum ve değerlerini dijital ortamda söylemsel olarak inşa etmelerine olanak sağlamıştır. Söylemler sosyal, kültürel, siyasi her düzeyde anlamları inşa etme ve bu anlamlar arasında toplumların bağ kurması açısından önemlidir.[3] Michel Faucault bireysel farklılıkların söylem farklılıklarına neden olduğunu, söylemin tarihsel açıdan ve içinde bulunulan zaman açısından farklılaşabildiğini söylemektedir.[4] Bu bağlamda tüm sosyal pratiklerimiz bir anlam ve bağlama sahiptir. Bu anlam ve bağlam içerisinde söylemler genellikle objektif olmaktan uzaktır ve söylemler çok boyutlu ilişkileri yansıtan öznelliğin ürünleridir.[5] X platformu gibi yeni medya ortamları, etkileşimsellik özelliği itibariyle kullanıcıları söylemlerini öteki ile bir ilişki biçimi[6] olarak dolaşıma sokmaya teşvik etmektedir. Birey veya gruplar kendi kimliklerini

1 Bk. Heidi A. Campbell - Ruth Tsuria (ed.), *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023).

2 Mutlu Binark, "Yeni Medya Çalışmalarında Yeni Sorunlar ve Yöntem Sorunu", *Yeni Medya Çalışmaları*, ed. Mutlu Binark (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007).

3 Hilal Çelik - Halil Ekşi, "Söylem Analizi", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (2013), 100.

4 Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Hil Yayın, 1987).

5 Michel Foucault, *Söylem ve Hakikat*, çev. Kerem Eksen - Murat Erşen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021).

6 Levent Ünsaldı (ed.), *Yabancı - Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik* (Ankara: Heretik Yayınları, 2021).

çelişki dinamiğiyle oluşturdukları zaman, yani farklı olanı ötekileştirerek nesneleştirdikleri durumlarda kendilerini özneleştirmektedirler.[7] Sosyal medyada "biz ve öteki" algısından hareketle "öteki"ne yönelik negatif ifadeler nefret söylemleri ile ilişkilidir.[8] Öteki ile kurulan söylemsel ilişki önyargı, dışlama, damgalama ve ayrımcılığın konusu olduğunda ise nefret söylemleri dolaşıma girmektedir.

Yeni medya ortamlarında dini pratikler yalnızca verilerin aktarılması değil aynı zamanda toplumsal gerçeklik temsilini ve bu gerçekliğin tecrübesini içeren somutlaşmış pratiklerdir. Dijital dini pratiklerimizin toplumsal karşılıkları olduğundan tarafsız ve açık iletişime indirgenemez. Dijital ortamdaki dini pratikler; imkân ve olanaklar, medyatik görünüm ve kültürel bağlamı kapsayan içeriklerdir.[9] Dijital dini içerikler gündelik dini algı ve anlayışlarımızın, deneyimlerimizin yansıtıldığı bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçevenin analizini yapmayı amaçlayan çalışmamız; dindarlık, tesettür, kadının yeni medyada görünümü vb. konular özelinde X platformunda söylemsel süreçlerle dindar kadın için inşa edilen kimliği tartışmaya açmayı hedeflemektedir. Yeni medya ortamlarında tesettürlü kadınlar hem dini hem de toplumsal cinsiyet temelli bir ayrıştırmanın ve ötekileştirmenin öznesi haline gelmektedir. Bu bağlamda yeni medya ortamlarında tesettürlü kadınlara yönelik oluşturulan her dini söylem şiddet-nefret içerir mi? Hangi dindarlık tipolojileri ve algıları söylemsel nefretin temelini oluşturmaktadır? gibi sorularının sorulması söylemsel nefret içeren gönderilerin geleneksel izdüşümünü keşfetmek, dindarlık tipolojilerinin bu nefretin üretiminde nasıl bir zemin oluşturduğunu belirlemek ve ideolojik arka plana ilişkin yorumlar yapabilmek adına önemlidir.

Türkiye'de yapılan araştırmalarda, sosyal medyada kadınlara yönelik üretilen söylem analizleri henüz sınırlı sayıda olsa da, bu alanda yapılan bazı çalışmalar dikkat çekicidir. Örneğin, Karaman-

7 Bahset Karslı, *Din ve Sosyal Bütünleşme: Farklılık ve Birlikte Yaşama: Göksun İlçesi Örnekliğinde Din ve Sosyal Bütünleşme* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), 101-102.

8 İlknur Tayınmak, "Nefret Söylemleri ve Nefret Suçlarının Sosyal Psikoloji Bakış Açısı ile İncelenmesi: Bir Derleme", *Nesne*, 9/22 (2021), 944.

9 Gregory Price Grieve, "Din", çev. Derya Eren Cengiz, *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 52-57.

Işıklı[10], Twitter'da dini ve etnik kimliklere yönelik nefret söylemlerinin nasıl üretildiğini ortaya koyarken, dijital anonimlik ve kutuplaşma dinamiklerinin bu süreci hızlandırdığını belirtmektedir. Benzer biçimde, Sönmez[11] toplumsal cinsiyet bağlamında sosyal medya üzerinden yürütülen söylem mücadelelerini analiz ederek, çevrimiçi alanın aynı zamanda bir karşı-söylem üretim mekânı olduğunu da göstermiştir. Kenevir[12] ise nefret söylemine kaynak olarak dini motivasyonun iki şekilde fonksiyonu olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki dini inancın içeriği kaynaklı bir motivasyondur. Bu nefret, zaman zaman bireysel yorumlamalardan kaynaklı olabileceği gibi bazen de dini liderlerin vaaz ve söylemlerinde yer alabilmektedir. İkincisi ise inancın merkezde olduğu motivasyon türüdür, burada nefret söyleminin hedef nesnesi bizzat dini yaşantıdır. Batı'da yürütülen çalışmalarda daha çok dijital ortamlarda İslamofobi temelli üretilen tesettürlü kadınlara yönelik nefret söylemlerine odaklanılmıştır. Alimahomed-Wilson,[13] Müslüman kadınların Batı bağlamında cinsiyetlendirilmiş İslamofobiye maruz kaldığını vurgulamaktadır. Benzer şekilde, #StopIslam etiketi üzerinden yapılan analizlerde Müslüman kadınların temsillerinin dijital platformlarda nasıl nefret nesnesine dönüştüğü ortaya konmuştur.[14] TikTok'ta içerik üreten Müslüman kadınların deneyimlerine odaklanan araştırmalar da[15] çevrimiçi ayrımcılığın çok katmanlı doğasına işaret etmektedir. Moon'un çalışması ise dini nefret söylemlerinin toplumsal ve kültürel gerilimlere dayandığını ortaya koymaktadır.[16] Ancak dindarlık

[10] Hasan Karaman - Şevki Işıklı, "Twitter'daki Dini ve Etnik Temelli Nefret Söylemlerinin Analizi", *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology* 7/25 (01 Eylül 2016), 137-152.

[11] Özge Sönmez, "Sosyal Medyada Kadına Yönelik Cinsiyetçi Söylem: #erkekyerinibilsin Twitter akımı örneği", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* Ö11 (21 Temmuz 2022), 397-415.

[12] Fatma Kenevir, "Sosyal Medyada Dini İnanç Etkileşimli Nefret Söylemi", Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri, ed. İhsan Çapcıoğlu-Fatma Çapcıoğlu (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 522.

[13] Sabrina Alimahomed-Wilson, "The Matrix of Gendered Islamophobia: Muslim Women's Repression and Resistance", *Gender & Society* 34/4 (01 Ağustos 2020), 648-678.

[14] Sabina Civila vd., "The Demonization of Islam through Social Media: A Case Study of #Stopislam in Instagram", *Publications* 8/4 (Aralık 2020), 52.

[15] Fatima El Sayed - Nader Hotait, "Exploring the Role of TikTok for Intersectionality Marginalized Groups: The Case of Muslim Female Content Creators in Germany", *Frontiers in Political Science* 6 (08 Kasım 2024), 1496833.

[16] Richard Moon, Putting Faith in Hate: When Religion Is the Source or Target of Hate Speech (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 115-147.

tipolojileri, mahremiyet anlayışları ve yorum farklılıkları temelinde gelişen iç grup nefret söylemleri, gerek ulusal gerekse uluslararası literatürde sınırlı ele alınmıştır. Bu çalışmada, X platformunda başörtülü kadınlara yönelik nefret söylemlerinin yalnızca görünür dini kimlik (tesettür) üzerinden değil, daha derinlikli bir biçimde dindarlık tipolojileri ve yorum farklılıkları üzerinden inşa edildiği varsayımından hareket edilmiştir. Zira dijital ortamlarda başörtülü kadınlara yöneltilen söylemlerin önemli bir bölümü, onların yalnızca "örtülü" olmalarına değil; ne tür bir örtünme biçimini benimsediklerine, hangi dini yorumla hareket ettiklerine ya da ne kadar "hakiki" dindar olduklarına dair tartışmalar üzerinden şekillenmektedir. Bu durum, dini nefretin yalnızca dışsal farklılığa değil, içsel bir dindarlık denetimine de yöneldiğini göstermektedir. Bu nedenle çalışmanın analitik odağı, görünür bir kimlik olan tesettürün ötesine geçerek, dindarlığın içsel çeşitliliği ve bu çeşitliliğin sosyal medya ortamında nasıl çatışmaya dönüştüğü üzerinde yoğunlaşmış, tesettürlü kadın kimliği ve görünürlüğüne değil bu kadınlara yönelik oluşturulan nefret söylemlerinin arkaik iz düşümlerine odaklanmıştır. Bu yönüyle araştırma, literatürde sıklıkla ihmal edilen "iç gruba yönelik nefret söylemi" olgusunu ele alarak, hem söylemsel hem de toplumsal düzlemde intra-dini çatışmaların dijital yansımalarını tartışmaya açması bakımından farklılaşmaktadır.

1. Dindarlık Algısının Nefret-Şiddet Üretmede Rolü: Hangi İslam?

Din ve dindarlık algısı, modernleşme ve post modern toplumsal değişim süreçleriyle dönüşüme uğramaktadır. Türkiye'de dindarlar, yaşanan dönüşümlerle ekonomi, siyaset, kültür vb. pek çok alanla etkileşim içerisinde yeni toplumsal kimlikler inşa etmişlerdir. Osmanlı dönemi dinselliği Cumhuriyetin ilanı ile ulus devletlerin radikal yapısal farklılıkları içerisinde yeni bir forma bürünmüştür.[17] Hangi tür din algısının ve ne tür bir davranışın dindarlık olarak algılandığı konusunda bir ittifak yoktur. Birey ve toplumların yaşama biçimleri, hayatı algılama şekilleri, değer-tutum ve davranışlara verdikleri önem, dini-siyasi ideolojiler vb. pek çok etken sosyal dindarlık algılarını şekillendirmektedir. Toplumsal ve kültürel bağlamlarda şekil alan ve sürekli değişen dindarlık tipolojileri, dini tutum ve davranışların yanı sıra bir zihniyete de karşılık gelmektedir. Din-

[17] Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslamiyat* 5/4 (2002), 17-18.

darların dini yaşama şekilleri ise dinin sosyal görünümlerini oluşturmaktadır.[18] Dinin sosyal görünümleri, yaşam biçimlerini belirleyen eylemler, inancın davranışa/söyleme dönüşen kısmı ve dindarlık konusunda genel geçer bir sınıflandırma ve tanım yapılamamaktadır.[19] Dindarlık görece farklılaşan bir kavram olduğundan birbirinden farklı pek çok anlam ifade edebilir. Genel bir tanım yapmak gerekirse dindarlık; bireyin dinsel ve toplumsal yapı ile kurduğu ilişki ve bağlılık düzeyinin öznel bir ifadesidir.[20] Allport dindarlığı, iç ve dış kaynaklı dindarlık olmak üzere iki başlıkta sınıflandırmaktadır. İç kaynaklı dindarlıkta bireyin yaşamının merkezinde din yer alır. Dış kaynaklı dindarlıkta ise birey, amaç ve isteklerini gerçekleştirmek için dini bir araç olarak kullanmaktadır. Birey, toplum tarafından onaylanmak, aidiyetlerini pekiştirmek, takdir ve beğeni toplamak gibi amaçlarla dini pratikleri yerine getirmektedir.[21] Bu bağlamda Türkiye'de yapılan çalışmalar, içsel-dışsal dini yönelim ile önyargı, dışlama ve din arasındaki ilişkinin dindarlık tipine, dinlere ve din ile ilişkinin yönüne göre farklılaşabildiğini göstermektedir.[22] Çalışmamız kapsamı itibariyle dindarlık tipolojilerini merkeze almamaktadır, fakat dijital ortamlarda dindarlık formlarının temsilini daha iyi analiz etmek ve bu dindarlık tipolojilerinin nefret söylemi üretiminde nasıl bir söylemsel iz düşüme denk geldiğini görmek için sosyal dindarlık tipolojilerini kısaca açıklamak gerekli görülmüştür.

Geleneksel/İlmihalci Dindarlık: Bu dindarlık tipolojisine göre birey ve Tanrı arasındaki mesafe ve iletişimi belirleyen doğrudan Tanrı'dır. Dini bilgi kaynağı olarak Kur'an ve sünnetin yanı sıra dini alanda ilk dönem âlimleri tarafından savunulan düşünce ve yazıları, ilmihal bilgilerini önemseyen, daha çok dinin fıkhi yönüne emir ve yasaklara uyma konusunun ön plana çıktığı dindarlık algısıdır.[23] Modernlik öncesi geleneksel toplumlarda dinin temel özelliği sem-

[18] Abdullah Özbolat, *Statü ve Din - Göç ve Eğitim Yoluyla Statü Edinme ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2017), 118.

[19] Erol Erkan, "Türkiye'de Dindarlığın Tespiti İle İlgili Çalışmalar ve Tahkiki Dindarlığın Ölçülmesiyle İlgili Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi* 60 (2014), 125-140.

[20] Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", 16.

[21] Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Samur (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 50.

[22] Bknz: Asım Yapıcı-Hasan Kayalık, "Dinsel Eğilimle Ön Yargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14/1 (2005), 413-426. - F. Gül Cirhinlioğlu, "Dini Yönelimler ve Önyargı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7/1 (2010), 1366-1384.

[23] Kemaleddin Taş, *Dindarlığın Sosyolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2023), 40.

bolik bütünleşmeleri gerçekleştirmesidir.[24] Bu bağlamda geleneksel dindarlık algısına sahip bireyler gündelik yaşamlarını, hukuki ve ahlaki ilişkilerini dinin koyduğu kurallara uygun olarak şekillendirmektedir. Toplumsal yaşamın tüm boyutlarında dini tutum ve değerler ön plana çıktığından sosyal yaşamda din görünür bir yapıdadır. Dini alana Kur'an ve sünnet girerken, geleneğin alanına daha önceki dini yorum ve uygulamalar girmektedir. Dolayısıyla gelenek geçmişe dayandırılarak sürekli şimdiye ve geleceğe bağlanmaktadır. Böylece her gelenek hak ile batıl ayrımı yaparak mensuplarını hakka yöneltmeyi hedeflemektedir. Bunun sonucu olarak da bir ideoloji aktarımı gerçekleşmekte "biz" duygusu ön plana çıkarılarak "biz"in dışında kalanlar öteki olarak konumlandırılmaktadır.[25] Çalışma boyunca geleneksel dindarlık ifadesi ile toplumsal ve dini geçmişe atıfla inşa edilen, dini grup ve ideolojiler etrafında şekillenen, fıkhi hükümlerin ön plana çıkarıldığı dindarlık tipolojisi kastedilmiştir.

Modern/Hümanist Dindarlık: Türkiye'de sekülerleşme ve modernleşme süreçleriyle İslami eylem ve değerlerin, kurumsal düzeyde dinselliğin görünürlüğünü yitirdiği dönemde ön plana çıkan bireysel dindarlık tipolojisidir. Dinin bireysel olarak ön plana çıktığı, özel ve öznel bir gerçeklik olarak yaşandığı dindarlık biçimidir.[26] Modern/Hümanist dindarlıkta dini hayat belirli bir kalıp ve şekilden ziyade vicdani ve öznel kararlara göre şekillenmektedir. Sekülerizasyon süreçleri dini açıklamaları devre dışı bırakarak dünyayı ve kendi öz yaşamlarını sürekli yorumlayan bireyler üretmektedir.[27] Buradan hareketle araştırmada modern dindar tipi ile iyilik, doğruluk, dürüstlük gibi ahlaki ilkelerin merkezi konumda olduğu, inancın önemsendiği ancak ibadet ve ilkelerin geri plana atıldığı, dini otoritelerin kabul edilmediği, kurumsaldan arınmış bir dindarlık kastedilmektedir.

Dijital/Akışkan Dindarlık: Dijital dindarlık, literatürde dindarlık tipolojileri içerisinde ayrı bir kategori olarak değerlendirilmese de dijital ortamlarda dindarlık biçimlerinin farklılaşan yapısı dolayısıyla ayrı bir tip olarak ele almayı uygun görmekteyiz. Buradan

[24] Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", 26.
[25] Halil İbrahim Akkuş - Ramazan Uçar, "Dindarlık Tipolojileri Bağlamında Türk Toplumu", *Toplum Bilimleri Dergisi* 24 (2018), 124.
[26] Taş, *Dindarlığın Sosyolojisi*, 48.
[27] Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 197.

hareketle dijital/sanal dindarlıklar ile hem geleneksel hem modern dindarlığın dijital platformlara aktarılmış, dindar kimliğin yeniden inşa edildiği dindarlık tipi kastedilmektedir. İnternet teknolojileri ve iletişim alanında yaşanan dönüşümler "Dijital Kültür", "Dijital Toplum" vb. alanları inşa etmiştir. Dijital iletişim teknolojileri kullanıcılarına "Dijital Nesil", "Dijital Göçmenler, Yerliler ve Melezler" gibi isimler verilmektedir. Dijital yerliler teknoloji çağında dünyaya gelmiş, gündelik işler, sosyalleşme, iletişim vb. tüm aktivitelerini dijital ortamlarda gerçekleştiren nesildir. Dijital göçmenler ise dijitalleşme dönemi öncesi dünyaya gelen dijital ortamlara sonradan dâhil olan nesillerdir.[28] Dijital ortamlara sonradan dâhil olanlar genellikle yeni medya ortamlarını genç nüfusa göre daha zor kullanarak içeriklerin üretiminden ziyade dolaşımı güçlendiren ve tüketen özellikler sergilemektedirler.[29] Dijital ortamlarda kullanıcı olan yerliler ve göçmenler dindar kimliklerini sunarken temelde dindarlık tiplerini yansıtmaktadırlar. Dijital ortamda bu tipolojilerin farklılığı ise; dindarlığın görünümü, sergilenmesi, etkileşim biçimi vb. açılardan algoritmanın özelliklerinin dikkate alınarak inşa edilmesidir. Böylece görünür hale gelen ve bir içerik olarak dolaşıma giren dini bilgi, eylem, tutum ve yargılar halka açık bir tüketim metaına dönüşmektedir. Sunum, görünüm ve etkileşimin konusu haline gelen din, popüler ve trend olana atıfla bireyin dijital kimlik inşasında rol oynamaktadır.

Dijitale taşınan din, inançtan ziyade bilgi ve otoritenin konusu yapılmaktadır. Byung Chul Han'ın düşüncesinden hareketle enformasyon olarak karşımıza çıkan dini kimlik, dini söylem, eylem, tutum ve düşünceler tahakküm ve otoritenin konusu olmaktadır. Han dijital toplumu enfokrasi toplumu olarak tanımlamaktadır. Ona göre enformasyon rejiminin özneleri ne uysal ne de itaatkârdır aksine kullanıcılar özgür, otantik ve yaratıcı görünen, kendini üreten ve kendini gerçekleştiren (performatif) yapıya sahiptir.[30] Han, rasyonelliğin zaman aldığını ve yoğunluğa sahip olduğunu ancak dijital ortamlarda kişinin rasyonel davranmaya zamanı olmadığını, iletişim teknolojilerinin hızlanmasının bizi rasyonellikten yoksun bıraktığını ifade etmektedir. Böylelikle sahte bir haber, bağlamın-

[28] Marc Prensky, "Digital Natives, Digital Immigrants", *MBC University Press* 9(5) (2001), 3-10.

[29] Teun A. Van Dijk, *Ağ Toplumu*, çev. Özlem Sakin (İstanbul: Kafka Kitap, 2018), 317.

[30] Byung Chul Han, *Enfokrasi Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi*, çev. Mustafa Özdemir (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022), 8.

dan koparılmış enformasyon içeren herhangi bir tweet mantıklı bir argümandan daha etkili bir biçimde dolaşıma girebilmektedir. Bu bağlamda X platformu medyatik bir sahne değil enfokratik bir arena olarak işlev görmektedir.[31] Sosyal medya içeriklerinin hızlı yayılması ve paylaşılması, sınırsız bir manipülasyon imkanı ve yayılım kapasitesine de imkan vermektedir.[32] X platformu enformasyonun en hızlı yayılmasına imkân sunan, etkileşim ve popülerlik sağlayan yeni medya ortamlarından biridir. Söylemsel popülerlik oluşturan X platformunda dindarlık tasavvurları, dini kimlikler, dini grup aidiyetleri, tebliğ ve tekfir faaliyetleri gibi konuların yer alması dinin dijitalleşmesi ve kutsalın dijital ortamlarda etkileşim için kullanılması gibi konular dini nefret söylemi tartışmalarını gündeme getirmektedir. Burada sorulması gereken önemli soru her dindarlık algısının şiddet-nefret üretip üretmediğidir. Nefret söyleminin üreticisi olan kullanıcılar hangi İslam'ı savunmakta ve hangi dindarlık algılarından hareketle diğerlerine yönelik nefret üretmektedir? Bu soruların cevabını net bir şekilde ortaya koymak zordur. Çünkü gündelik hayatta da kişi veya grupları tek tip bir kalıba veya dindarlık tipolojisine dâhil etmek güçtür. Ancak söylemsel pratiklerin, ideolojiler ve dini düşünce ile sunulması dini nefret üretiminde hangi dindarlık algısından hareketle nefretin üretildiği hakkında yorum yapmamıza imkân vermektedir.[33]

Dijital/Çevrimiçi dini söylemler ile dijital ortamlarda din ile ilgili yazılan, söylenen, çizilen veri akışı kastedilmektedir.[34] Campbell dijital dinin, çevrim içi ve çevrim dışı olarak keskin bir şekilde ayrılamayacağını, online ve offline uzamın yaşamımızı birbirine bağlayan bir köprü gibi düşünmemiz gerektiğini söylemektedir.[35] Dijital dini görünümler geleneksel dini anlayışa göre daha yavaş değişir ve bu esnada daha sabit görülür, bu durum dijital dini görünümleri akışkanlaştırmaktadır. Dini enformasyonun yeni medya ortamların-

31 Han, *Enfokrasi Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi*, 22-25.

32 Akan Yanık, "Sosyal Medyada Yükselen Nefret Söylemlerinin Temelleri" *Global Media Journal TR Edition*, 8/15 (2017), 365-380.

33 Asena Siler, *Yeni Medyada Dini İçerikli Nefret Söylemi: Twitter'da Örnek Olay Çözümlemesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

34 Campbell - Tsuria, *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak*.

35 Heidi A. Campbell, "Understanding the Relatioship between Religion Online anda Offline in a Networked Society", *Journal of the American Academy of Religion*, (2012), 1-30.

da dolaşıma girmesi muhatabı da muğlaklaştırmaktadır.[36] Birey, grup veya düşünce etrafında şekillenen, ben/biz ve öteki tanımları ile inşa edilen diji-dini kimlikler kendilerine dijital habituslar oluşturmaktadır. Bu habitusları oluştururken farklı dini yorum, düşünce ve dindarlık algılarına sahip bireyler savundukları düşünce, eylem ve tipolojilere uymayan diğerlerini ötekileştirdiklerinde söylemleri nefret söyleminin konusu olabilmektedir. Dinin tebliği amacıyla üretilen içeriklerde kişi mutlak hakikatin kendisi veya grubunda olduğu anlayışından hareket ettiğinde dijital ortamda tebliğ dili keskin bir yapıda sunulmakta, dijitalliğin hız ve görünürlük sağlama özellikleri nefret söylemlerinin üretilmesine ve yaygınlaşmasına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda araştırmamızda dindarlık algılarının, tebliğ-tekfir geleneğinin hangi açılardan dini nefret söylemlerine zihni arka plan sağladığı tesettürlü kadının görünümüne ilişkin X platformunda oluşturulan nefret söylemi örneği özelinde eleştirel söylem analizi yöntemi ile ele alınmıştır.

2. Araştırmada Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Çalışmada Teun A. Van Dijk'ın eleştirel söylem analiz yöntemi kullanılmıştır. Çalışma kapsamına dâhil edilen örneklere X platformunun arama sekmesinden "İslam", "Müslüman", "Haram" anahtar kavramları taratılarak verilere ulaşılmıştır. Haram anahtar kavramı özellikle tercih edilmiştir çünkü mahremiyet, ibadet ve gündelik yaşamda dinî yaşantı ve düzenlemelerle ilgili tartışmalar çoğunlukla "helal–haram" ekseninde karşımıza çıkmaktadır. Toplumun dindarlık tiplerini belirleyen bu kavramlar, dijital ortamlarda nefret söylemini üretme biçimlerini yansıtması bakımından işlevsel ve gerekli görülmüştür. Ele alınan gönderiler herkese açık kullanıcı hesaplarından seçilmiş olup, çalışma kapsamında gönderi sahipleriyle iletişime geçilmemiştir. Ulaşılan veriler içerisinde ele aldığımız örnek, sıradan bir kullanıcının oluşturduğu bir içerik olmasına rağmen etkileşim oranlarının yüksek olması, ayrıştırıcı ve ötekileştirici ifadelerin net bir şekilde kullanılması nedeniyle tercih edilmiştir. Bireysel bir dini duygu\tecrübenin paylaşımına yönelik olarak kullanıcı yanıtlarında mahremiyet algısı temelinde kişiye ve kişinin Müslümanlığına, dini nefretin yöneltilmesi ele aldığımız konu itibariyle önemli görülmüştür. Araştırmada gönderi sahibinin dindarlığı

[36] Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2022), 107.

ve tesettürü hatta paylaşmış olduğu tweeti değil, bu paylaşım temelinde X platformunda kadın görünürlüğüne yönelik oluşturulan dini nefret söylemleri analiz edilmiştir. Çalışma, X platformundaki kadın görünürlüğüne yönelik nefret söylemlerini bütüncül bir şekilde temsil etmeyi değil; belirli söylemler üzerinden derinlemesine bir çözümleme yapmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışma yöntemsel olarak T. A. Van Dijk'ın Eleştirel Söylem Analizi çerçevesinde tasarlanmış olup, bir "mikro-sosyolojik analiz" niteliğindedir. Dolayısıyla, tekil örnekler üzerinden söylemin işleyişini, ötekileştirme pratiklerini ve dindarlık algısının dijital ortamlarda hangi biçimlerde nefret söylemine dönüştüğünü görünür kılmayı hedeflemektedir. Çalışmanın alana katkısı, geniş ölçekli genellemeler yapmak değil; mahremiyet, hakikat tekelciliği ve dini kimlik bağlamında mikro düzeyde ortaya çıkan ayrıştırıcı söylemsel dinamikleri ortaya çıkarmaktır. Araştırma nefret söylemi türlerinden dini içerikli olanlarla sınırlı tutulmuş olup farklı dinlere yöneltilen (islomofobi vb.) nefret söylemleri kapsam dışı tutularak Müslümanların birbirine yönelttiği nefret söylemleri içerisinde tesettürlü kadına yönelik oluşturulan söylemler ele alınmıştır. Çalışmada temelde kadın-erkek kutuplaştırılması üzerinden bir analiz yapılmamakla birlikte dindar erkeklerin dini yaşantılarının biçimsel anlamda görünür olmaması, onların kadınlara nispeten dindarlıklarının tartışmaya açılmasını engellediğinden örneklem olarak tesettürlü kadınlara yönelik nefret söylemleri seçilmiştir. Veriler değerlendirilirken X platformunun algoritmik ve etkileşim özellikleri (retweet, beğeni, yorum vs.) göz önünde bulundurulmuştur.

Söylem analiz yöntemi yazılı bir metnin dil bilimsel ve bağlamsal analizlere tabi tutulmasıyla yapılan nitel veri analiz yöntemidir. Söylem analizi dilin toplumsal hayata dair pek çok unsuru barındıran bir dizi diyalektik ilişki içerisinde olduğu varsayımına dayanmaktadır.[37] Van Dijk söylemin toplumsal etkileşimde önemli bir yere sahip zihinsel temsiller ve biliş türleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Toplumsal katılımcı olarak dilin kullanıcıları iki biliş türüne sahiptir; birincisi kişisel biliş, diğeri ise toplumsal biliştir.[38] Teun A. Van Dijk bu biliş

[37] Murat Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (01 Mart 2010), 337.

[38] Teun A. Van Dijk, "Critical Discourse Analysis", *The Handbook of Discourse Analysis*, ed. Deborah Schiffrin vd. (USA: Blackwell Publishers, 2001), 340.

türlerine atıfla zihinsel temsiller modeli ile söylem pratiklerini anlamaya çalışmaktadır. Ona göre zihinsel temsiller kişilerin nasıl davranacağından, söylemsel pratikleri oluşturmaya kadar toplumsal temsillerin nasıl anlamlandırılacağı konusunda belirleyici bir role sahiptir.[39] Van Dijk zihinsel temsillerin daha çok biz ve onlar karşıtlığında sunulduğunu ifade etmektedir.[40] Söylemlerin üretiminde toplumsalı ön plana çıkaran Van Dijk, yönteminde cümle ve kelimeleri tek tek incelemek yerine sosyal yapı ve işlevleri üzerinde durmuş ve böylece söylemlerin karşılık geldiği sosyal yapıyı ortaya koymayı hedeflemiştir. Dijk'a göre söylemler ideolojilerin yeniden üretilmesinde ve yapılanmasında oldukça önemlidir. Birey ve grup üyelerinin söylemlerindeki dil kullanımı, grup üyelerini ikna etme, grup dışındakilere kendilerini açıklama ve savunma, değişim, onaylama, propaganda vb. her türlü iletişim faaliyeti için söylemlere ihtiyaçları vardır. İdeolojilerin nasıl oluştuğunu, değiştiğini ve yeniden üretildiğini anlamak için söylemsel ifade biçimlerini ele almak gereklidir.[41] Çalışmada eleştirel söylem analizi yöntemi verilerin makro ve mikro boyutlarıyla ele alınmasına imkân vermesi, dijital dini söylemlerin geleneksel karşılıkları, diji-dini söylemlerin toplumsal ve dini arka planı, dijital ortamda dini söylemlerin yapısının nasıllığını tartışmaya olanak sağlaması açılarından tercih edilmiştir. Ele alınan nefret söylemi örnekleri makro düzeyde; tematik yapı, ardalan ve bağlam bilgisi mikro düzeyde ise; gramatik özellikler, şekilsel ve cümle yapıları açısından tartışılmıştır.

3. X Platformunda Tesettürlü Kadının Görünümüne İlişkin Nefret Söylemi Örneği ve Analizi

Dindar kadının görünümü, muhafazakâr kadınların kamusal alanda görünür olmasıyla birlikte toplumsal bir olgu olarak tartışılmaya başlanmıştır. Aktaş'a göre Türkiye'de tesettür, gelenek ve modernlik, Batı ve Doğu, İslam ve modern yaşam arasında bir çatışma meselesi olarak tartışılagelmiştir. Dolayısıyla bu çatışmaların uzlaşmasının zorluğu oranında tesettür bir kimlik ve sürekli yeniden tanımlanan bir mesele olmuştur. Geleneğin ve modernliğin bir

[39] Güler Ülkü, "Söylem Çözümlemesinde Yöntem Sorunu ve Van Dijk Yöntemi", *Haber, Hakikat ve İktidar İlişkisi*, der. Çiler Dursun (Ankara: Kesit Tanıtım, 2004), 375.

[40] Tezcan Durna - Çağla Kubilay, "Söylem Kuramları ve Eleştirel Söylem Çözümlemeleri", *Medyadan Söylemler*, der. Tezcan Durna (İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2010), 70.

[41] Teun A. Van Dijk, *İdeoloji Multidisipliner Bir Yaklaşım*, çev. Ayşe Demir (Ankara: Hece Yayınları, 2019), 20-22.

temsili olarak kadının kıyafeti her zaman toplum tarafından müdahale edilebilir bir alan olarak görülmüştür. Bu temsiller içinde tesettür biçimler seviyesinde algılanmıştır. Çünkü Müslümanlar iki yüz yıldır modernizme karşı savunusunu ve karşıtlığını şekiller üzerine temellendirmiştir.[42] Türkiye'de tesettür modernistler için tehlikeli bir ideolojinin yansıması, dindarlar içinse ulaşılması ve elde edilmesi zor bir ütopyanın temsili olagelmiştir. Tesettürlü kadınlar nasıl giyinmeleri ve davranmaları, nasıl mutlu olacakları konusunda uyarılan, kendileri için daha hayırlı olanın ne olduğu başkaları tarafından belirlenen, temsilleri tartışmaya açılan bireyler hâline gelmiştir.[43] İdeal dindar tanımları ve kimlikler inşa edilirken bir ütopya olarak algılanan tesettür, değer inşasında önemli bir konuma sahiptir. İnşa edilen ütopyalar zenginleştirici unsurlardır ancak bilme istencinden koptukları oranda dogmatikleşirler.[44] Bilme istenci ve dogmalar zamanla siyasi alana taşınmış, kadının tesettürüyle görünür olması Türkiye'de siyasi alanın konusu olmuş ve dindarlık algıları, mahremiyet, dini kimlik etrafında tartışılan bir zemine oturtulmuştur. Kadın mahrem alanı terk ederek görünürlük kazanmıştır ve bu durum batıcıların gözünde asrileşmenin önünde bir engel olarak algılanırken, İslamcıların gözünde yozlaşmanın önündeki set olarak algılanmıştır.[45] Böylelikle İslami hareketler yalnızca siyasi karşıtlığı değil aynı zamanda karşı kültürel modernleşmeyi de sunmuştur.[46] Tarihi arka planında karşıtlıklar oluşturan dini görünümler ve dindarlık algıları dijitalleşme süreçleriyle yeni medya ortamlarına da taşınmıştır.

Dindar kadının kamusal alanda görünümü tartışmaları internet tabanlı teknolojilerin ilerlemesiyle birlikte yerini dijital ortamda dindar kadın kimliğinin temsili ve görünümü nasıl olmalıdır tartışmalarına bırakmıştır. Dijital ortamlarda yer alan dini tasavvurlar, ideolojik ve yorumsal farklılıklar, kişinin toplumsal kimliğinden ve dindarlık algılarından bağımsız değildir. Birey ve grupların dini bilgi, eylem, tutum ve değerlere ilişkin yorum farklılıkları, grup

42 Cihan Aktaş, *Türbanın Yeniden İcadı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2006), 325-355.

43 Ali Akdoğan - Erol Sungur, "Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı (Başörtüsü ve Tesettür Örneği Üzerinden Kimlik Tartışması", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2016), 68.

44 Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam Ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 13.

45 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 76.

46 Göle, *Melez Desenler İslam Ve Modernlik Üzerine*, 115.

aidiyetleri, Tanrı-ahiret tasavvurları dijital ortamlarda ayrıştırıcı unsurlarla dolaşıma girebilmektedir. Ayrıştırıcı, damgalayıcı ve ötekileştirici biçimde dolaşıma giren nefret söylemleri din ve Tanrı adına üretildiğinde kullanıcılar söylemlerindeki yorumunu, düşüncesini kutsallaştırmakta ve dijital ortamda tebliğ dilini paradoksal bir yapıya büründürmektedir.[47] Bu bağlamda çalışmamızda seçmiş olduğumuz örnekler üzerinde dindar kadının yeni medyada görünümüne ilişkin nefret söylemleri, dijital ortamda dindarlık algılarının ve yorum farklılıklarının geleneksel izdüşümlerini görmek, kadına yönelik dini nefret söylemlerinin X'te üretilme ve dolaşımda kalmasında rol oynayan faktörleri belirlemek, dijital ortamda dışlama, ayrıştırma ve ötekileştirmenin dine dayandırılarak dolaşımda kalması gibi unsurlar sosyolojik boyutlarıyla ele alınmıştır.

Tablo 1. X Uygulamasında Dini İçerikli Nefret Söylemi Örneği

Aratılan Kavramlar: "Müslüman" "Haram" "İslam"	**Tweetlerin Görüntülenme Tarihi: 05.03.2023**	**Tarih**	**Beğeni Sayısı**	**Retweet**	**Yorum Sayısı**
Nefret Söylemine Konu Olan Tweet	"İyi ki Müslümanım iyi ki ahiret var yoksa kafayı yerdim"	20.03.2021	4.095	71	10
Nefret Söylemi Örneği Birinci Yanıt	"Yüzündeki 35 kat makyaj ile giyim tarzı ile ve Twitter'da kendini haram olanlara ifşa etmen ile belli. Her Müslümanım diyen Müslüman olsa… Sana Müslüman değilsin demiyorum ama bir zahmet Müslüman gibi ol."	20.03.2021	2	0	1
Nefret Söylemi Örneği İkinci Yanıt	"Resim koyarak ahiretini yaktığından haberin var mı erkeklerin hayallerinde gezerek hangi İslam'dan bahsediyorsun merak ediyorum. Vay yazık size tavsiyem islamın ana kaynağı olan	21.03.2021	1	2	5

[47] Asena Siler - Bahset Karslı, "Ağ Toplumunda Dini Nefret Söylemi: Dijital Kürsü Şeyhliği", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1114-1137.

	Kur'anı okumanız gönderilen peygamberi dinlemeniz anlaşılan o ki öyle bir derdinizde yok kafanıza göre yaşayın şeytanda bundan memnun hayatta rahat yüzü görmeyeceksiniz benden söylemesi"				
Nefret Söylemi Örneği Üçüncü Yanıt	"Cenneti değişmem saçının teline derken, cehennemi görsen kafasında saç teli bırakmayacak cahilce konuşmanın bir nebzesi bu tweet. Tamamen modern Müslümanların, Farzı\TARZA.. çevirdikleri Cehaletlerinin ellerine döktüğü alana döndü. Çok hadis var. Aşalayıcı azap vardır buyruldu. Çok üzücü ciddi anlamda böyle bir mirasın, ayaklar altına alınarak ne hale gelmesi. Kusursuz olan İslam'dır insan değil ancak; Okumak gerekir. Çorap ve ayaklar sergilemek yerine. Eğer bu davada yürümek istiyorsan böyle devirde şarlatan olmamak lazım cennet için. eyvellah"	21.03.2021	3	0	3
ERİŞİM URL	**https://twitter.com/hapssuuu/status/1373279603201040384**				

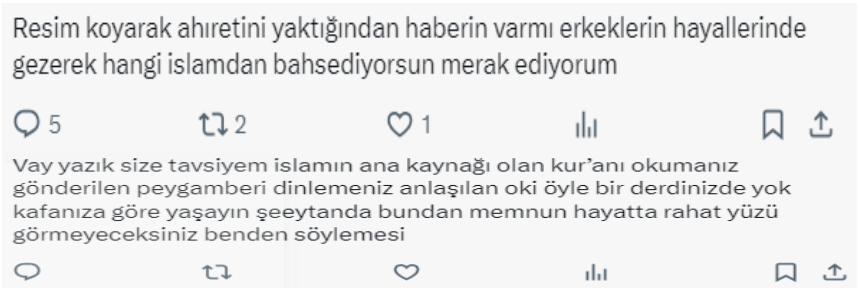
Görsel 1. Nefret Söylemine Konu Olan Tweet



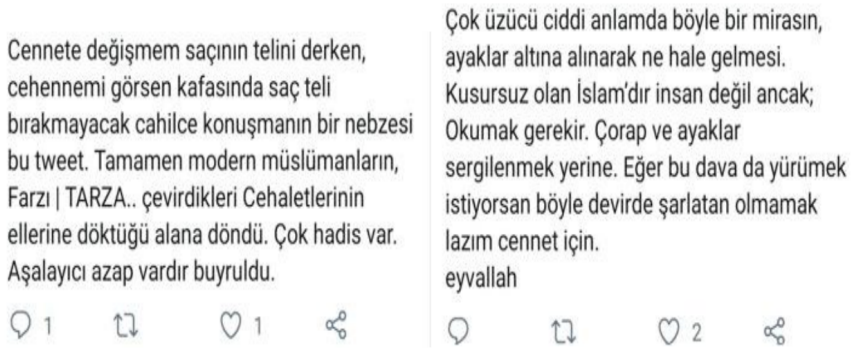
Görsel 2. Nefret Söylemi Örneği Birinci Yanıt



Görsel 3. Nefret Söylemi Örneği İkinci Yanıt



Görsel 4. Nefret Söylemi Örneği Üçüncü Yanıt



4. Makro Yapı

4.1. Tematik Yapı

20 Mart 2021 tarihinde X platformunda tesettürlü bir kadının "İyi ki Müslümanım iyi ki ahiret var yoksa kafayı yerdim" şeklinde paylaştığı gönderilere verilen yanıtlar çalışmamıza örnek olarak seçilmiştir. Paylaşılan gönderiye verilen birinci yanıtta kullanıcı "*Yüzündeki 35 kat makyaj ile giyim tarzı ile ve Twitter'da kendini haram olanlara ifşa etmen ile belli. Her Müslümanım diyen Müslüman olsa… Sana Müslüman değilsin demiyorum ama bir zahmet Müslüman gibi ol."* ifadeleriyle kullanıcı *"İyi ki Müslümanım…*" diyerek tweet atan tesettürlü kadını, profilinde bir fotoğrafın sosyal medyada yer almasından hareketle ve yüzündeki makyaj dolayısıyla nefret söylemine konu edilmiştir. Müslüman kadının kamusal alanda ve dijital platformda görünümüne ilişkin düşünceleri, dindar kadın hakkındaki kalıp yargıları burada dışlayıcı bir söylem oluşturmada ortaya çıkmıştır. Söz konusu yanıt kadınların tesettürünün nasıl olması gerektiği üzerinden "doğru Müslüman olma" kriterleri belirleyerek kişiyi ötekileştirmektedir. Müslüman gibi ol derken belli bir geleneğe atıfta bulunulmuş, bu geleneğin içerisinde bulunacaksa buna uygun davranması istenmiştir. Kadının Müslümanlığı doğrudan değil "Müslüman gibi ol" ifadesi ile dolaylı olarak bir dışlamanın konusu edilmiştir. Burada biz (doğru Müslüman) onlar (yanlış Müslümanlar) karşıtlığı temelinde nefret söylemi dolaşıma girmiştir. "Sana Müslüman değilsin demiyorum ama…" ifadesi ise dolaylı bir dışlama şeklidir. Van Dijk'a göre bu tarz söylemler sosyal olarak kabul edilebilir olma çabası şeklinde karşımıza çıkmaktadır.[48] Söylemi inşa eden kullanıcı yumuşak biçimde geleneksel norm ve değerlere atıfla kişiyi dışlamaktadır. Bu nefret söylemi kullanıcının zihninde dindarlığın belirli bir görünüm ve davranış kalıplarını içerdiğini, kullanıcının dini şekilci bir anlayışına sahip olduğunu temsil etmektedir. Bu örnekte zihinde temsil edilen şekle uymayan kişiye yönelik nefret söylemi dini ve sosyal değerlerle meşrulaştırılmıştır.

İkinci yanıtta ise "*Resim koyarak ahiretini yaktığından haberin var mı erkeklerin hayallerinde gezerek hangi İslam'dan bahsediyorsun merak ediyorum Vay yazık size tavsiyem islamın ana kaynağı olan Kur'anı okumanız gönderilen peygamberi dinlemeniz anlaşılan o ki*

[48] Dijk, *İdeoloji Multidisipliner Bir Yaklaşım*, 64.

öyle bir derdinizde yok kafanıza göre yaşayın şeytanda bundan memnun hayatta rahat yüzü görmeyeceksiniz benden söylemesi" " diyerek tesettürlü kadına yönelik olarak profilinde yer alan fotoğrafı sebebiyle dini inançları ve ahlaki yargılarının eleştirilmesi yoluyla dini içerikli nefret söylemi üretilmiştir. Kullanıcı, kadının profilinde fotoğraf bulunmasını ahiret hayatı için bir tehdit unsuru olarak ifade etmektedir. Bu yargısı kadının dindarlığının sınırlarını belirlemiş, kadını dini alanın belirlediği sınırlar içerisinde yer almadığı ithamıyla dışlamıştır. "Kur'an'ı okumanız, peygamberi dinlemeniz" şeklinde tavsiyeleri ile kullanıcı karşı tarafa (tweeti paylaşan kadına) dini bilgisinin eksikliği vurgusuyla kendi din algısını dini otorite ve ahlaki üstünlük anlamında yukarı bir konuma koymaktadır. Ayrıca "hayatta rahat yüzü görmeyeceksiniz" ifadeleri ile kendisi ile aynı din anlayışına sahip olmamayı dini bir yaptırım gibi sunmaktadır. Bu bağlamda "Kur'an", "peygamber", "şeytan", "ahiret" gibi dini sembollere atıfla kullanıcı dini otorite aracılığıyla nefreti pekiştirmek, söylemi etkili kılmak ve dışlamayı din adına dolaşıma sokmaktadır.

"*Cenneti değişmem saçının teline derken¸ cehennemi görsen kafasında saç teli bırakmayacak cahilce konuşmanın bir nebzesi bu tweet. Tamamen modern Müslümanların¸ Farzı\TARZA.. çevirdikleri Cehaletlerinin ellerine döktüğü alana döndü. Çok hadis var. Aşalayıcı azap vardır buyruldu. Çok üzücü ciddi anlamda böyle bir mirasın¸ ayaklar altına alınarak ne hale gelmesi. Kusursuz olan İslam'dır insan değil ancak; Okumak gerekir. Çorap ve ayaklar sergilemek yerine. Eğer bu davada yürümek istiyorsan böyle devirde şarlatan olmamak lazım cennet için. eyvellah*" şeklindeki üçüncü yanıtta ise kadının örtüsünün nasıl olması gerektiği, İslam'ın bu konuda söyledikleri ve modern Müslümanlık temaları etrafında nefret söylemi üretilmiştir. Kullanıcı modernliği karşıt olarak konumlandırarak, modern Müslümanların dini yanlış yorumladığı vurgusu yapmaktadır. Aynı zamanda hadis ve dini referanslar hatırlatılarak cehennemde cezalandırılma vurgusu yapılmaktadır. Bu durum yine nefretin dini içeriklerle meşrulaştırılmasına örnektir. Kadının tesettürü, çorap vb. konular özelinde inşa edilen söylem dindarlığın şekilsel biçimde algılandığına dair zihinsel bir şema sunmaktadır. Bu nefret söylemi kadının dış görünüşü üzerinden ahlaki yargılar üretmekte, kadın geleneksel mahremiyet algısına uymadığı gerekçesiyle dini alandan dışlanmaktadır. Her üç yanıtta da tesettürlü kadının medyada görünür olmasına yönelik olarak, mahremiyet, haram, cennet-

cehennem, İslami gelenek, makyaj, tesettürün şekli gibi temalar etrafında şekillenen dini içerikli nefret söylemleri üretilmiştir.

4.2. Şematik Yapı

4.2.1. Gönderinin Anlatım Dili

Nefret söylemlerinin yöneltildiği "İyi ki Müslümanım…" şeklinde tweet atan tesettürlü kadın gönderide dili aktif biçimde kullanmış, herhangi bir suçlama, sataşma, hakaret, karşıt düşünceye yönelik bir görüş ortaya koymadan ahirete imanın kendisinde oluşturduğu motivasyona yönelik X platformunda bir paylaşımda bulunmuştur. Bu gönderiye verilen yanıtlarda ise profilinde fotoğrafı bulunması sebebiyle tesettürlü kadına yönelik suçlayıcı, yargılayıcı, damgalayıcı unsurlarla bir nevi din dışına çıkartılarak kadına yönelik nefret söylemleri dolaşıma girmiştir. "Ahireti yakmak", "hangi İslam'dan bahsediyorsun", "Müslüman gibi ol", "azap" gibi ifadelerle kadın İslami kaidelere uymamak ve dini yaşamı gereğince yaşamamakla itham edilmiş, din dışına itilmiş, ötekileştirilmiştir. Dışlama ve ayrıştırma ile başlayan cümleler nasihat, yapılması gereken ve akıl vermekle sonlandırılmıştır. "Cehalet", "şarlatanlık" vb. ifadeler ile söylem hakaret, hedef gösterme, damgalama gibi unsurlar barındırmaktadır. "Sana müslüman değilsin demiyorum ama bir zahmet Müslüman gibi ol" ifadeleri içerisinde çelişki-ironi barındırmakla birlikte olması gereken Müslüman profili algısına ilişkin düşünceyi de içermektedir. Özellikle üçüncü yanıtta oldukça fazla anlatım bozukluğu ve yazım yanlışları göze çarpmaktadır. Her üç söylem örneği de dini referanslarla meşrulaştırılmış, dışlayıcı ve ayrıştırıcı bir dil içermektedir.

4.2.2. Ardalan Bilgisi

İnternet tabanlı teknolojilerin yaygın kullanımıyla dijitallik hayatımızın her alanını etkilemeye ve şekillendirmeye başlamıştır. Dijital ortamlarda bilgi, haber, eylem, tutum ve düşünceleri ifade etmek kolaylaşmış, söylemler vasıtasıyla gündelik hayatımız dijital ortamlara aktarılmaya ve karşılıklı etkileşim oluşturmaya başlamıştır. Yeni medya ortamlarının interaktif bir etkileşime imkân sağlamasıyla dindarlıklar da sanallaşarak yeni bir boyut kazanmıştır. Dini geleneği anlama biçimleri, dindarlık tipolojileri, dini yorum farklılıkları, grup aidiyetleri ve ideolojik farklılıklar gibi konular dijital din dili tartışmalarını gündeme getirmektedir. Dini enformasyonun dijital ortamda kolay üretilmesi, herkes tarafından dola-

şıma sokulabilmesi ve yaygınlık kazanmasıyla "malumat tefrikaya sebep olmuş", dinin temsili, dindarın görünümü vb. konularda tebliğ dili nefret ve şiddet unsurları barındıran şekilde dolaşıma sokulmaya başlanmıştır.[49] Ele alınan tweetlerde eleştiri konusu yapılan tesettürlü kadının görünümü tartışmaları geçmişte İslamcı hareketlerin kamusal alanda görünürlük kazanmasıyla tartışılmaya başlanan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadının örtünmesi gündelik yaşamın İslamlaştırılmasını simgelemekte, cinsiyet kimliklerinin, estetiğin ve mekânsal örgütlenme biçimlerinin değişik kavramlarını yansıtmaktadır. Örtü, Müslüman kadının iffeti, fazileti ve umumi hayata katılımındaki yasaklara dayalı geleneksel tanımlamasını hatırlatmaktadır.[50] Kadının çalışma hayatına girmesi, toplumda görünürlük kazanması, ahlak ve dinin kamuya yansıması olarak görülmüş, geleneksel dini yaşamın bir temsili olarak algılanmıştır. Bu bağlamda kadının tesettürü gelenek-modernlik karşıtlığı olarak tartışılagelen, modern sonrası dediğimiz günümüzü dâhil edebileceğimiz dijitalleşen toplumlarda da tartışılmaya devam eden bir konu olarak süregelmektedir.

İslam'ın kamusal alanda görünürlüğü olan tesettür meselesi, Türkiye'de ideolojik kutuplaşma ve ayrışma meselesi olarak tartışılmıştır. 1980 sonrası tarihsel hafıza, tesettür meselesini ayrıştırıcı ve ötekileştirici bir siyasi ortamda deneyimlediğinden, geleneksel kadın imajı; dindar kadın olarak algılanmış, modern kadın ise; batıya özenen, dini hassasiyetleri olmayan kadın temsilleri olarak görülmüştür. İlerleyen süreçlerde tesettürlü kadınlar kamusal alanda kimliklerini; dinin kadın giyimine koyduğu kuralların, namusa ilişkin kodların, var olan geleneksel kuralların şıklık ve moda ile uyumlu hale getirilmesiyle oluşturmuşlardır.[51] İslam geleneğinde kadın mahremiyetin alanına dâhil edilen bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla kadının mahrem olan alandan çıkışı, görünümü pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Mahrem kelimesi Arapça "haram" kelimesinden türeyen bir kelimedir. İslam ansiklopedisinde ise "helal olmayan", "yasaklanan şey" olarak tanımlan-

[49] Mehmet Görmez, "Yeni Bir İlm-i Kelama İhtiyacımız Var", *Açıkdeniz Dergisi* 3 (Mayıs 2022), 20-33.

[50] Göle, *Melez Desenler İslam Ve Modernlik Üzerine*, 110.

[51] Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 49.

mıştır.[52] "Gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancının bakışlarına, yasaklanan şeye ilişkin" olan mahrem sözcüğü, aynı zamanda "samimi, içli dışlı, herkesçe bilinmemesi icap eden, söylenmeyen, gizli şey" anlamlarına da gelmektir.[53] Mahremiyet kavramına ilişkin evrensel bir tanımlama yapmaktansa kavram ile alakalı coğrafi, kültürel, dini etkenlerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nitekim mahremiyet algısı toplumsal değişimlerden bağımsız olarak inşa edilmemektedir. Hilmi Yavuz'un tespitlerine göre "Batı kültürünün mahremiyet konsepti dokunulmazlık üzerine kurulu iken; buna karşılık Doğu kültürününki ise görünmezlik üzerine" inşa edilmiştir.[54] Batı kültüründe insan gövdesinin mahremiyeti onun "kamusal alanda dokunulmaz" olması ile güvence altında iken; doğu kültüründe, "mahrem olanın ötekinin bakışından saklanması, ötekinin bakışına kapalı tutulması" ile güvence altına alınmıştır.[55] Doğu toplumlarında görünmezlik üzerine inşa edilen mahremiyet algısı, kadının çalışma hayatına katılması ile birlikte görünürlük kazanmaya başlamıştır. Kamusal alanda görünür hale gelen dindar kadınlar, geleneksel yapı ve yerleşik düzen içerisinde tesettürlü bir kadın kimliği inşa etme sürecini deneyimlemişlerdir. Geleneksel dindarlık içerisinden çıkarak kamusal alanda kadınların eğitim, moda, eğlence, ekonomi vb. sektörlerde yer almaları, mahrem alanın toplumsal olarak görünürlük kazanması olarak değerlendirilmiştir. Modernleşme süreçleri içerisinde dönüşen mahremiyet algısı iletişim ve medya teknolojilerinin yaygınlık kazanmasıyla birlikte yeni bir dönüşüme sahne olmaktadır. Akışkanlaşan modernleşme süreçleriyle dini alana ait unsurlar ancak özgürlük, hoşgörü, insan hakları gibi mottolar üzerine inşa edilen kültürel ve ahlaki yaklaşımlarla hayatın içerisinde yer bulabilmektedir. Böylelikle akışkan modernite döneminde tesettür, kadının dindarlığının, dini kaide ve kültüre olan bağlılığının göstergesi sayılmakta, kadının makyajı, tarzı ise öznenin bireysel tercihlerinin ve özgürlüğünün bir sembolü olarak algılanmaktadır.[56] Başka bir ifadeyle din bir hayat tarzına dönüştüğünde "tarzı" belirleyen diğer bileşenlerce çözülmeye başlar, böylelikle her dönemde farklı dinsellikler oluşması kaçı-

[52] Salim Öğüt, "Mahrem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 29\388-389.
[53] Göle, *Modern Mahrem*, 20.
[54] Hilmi Yavuz, *Söz'ün Gücü* (İstanbul: Dünya Aktüel, 2003), 29.
[55] Yavuz, *Söz'ün Gücü*, 18.
[56] Akdoğan, Sungur, "Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı (Başörtüsü ve Tesettür Örneği Üzerinden Kimlik Tartışması", 75.

nılmazdır.[57] Oluşan yeni dinsellikler "öteki"ne yönelik hoşgörüsüz ve dışlayıcı söylemler ürettiğinde ise nefret söylemlerine neden olmaktadır.

Dijitalleşen dünya mahremiyete yeni bir boyut kazandırmış, görme ve görünme üzerine yeni bir mahremiyet algısı inşa etmiştir. Han, dijitalleşen toplumun mahremiyeti de şeffaflaştırdığını söylemektedir. Ona göre şeffaflık kişisel olanın içi görünen bir iletişime dönüşmesi ve sunulmasıdır. Şeffaflık tutkusu, enformasyon ve iletişimde mesafeleri ortadan kaldırarak mahrem alanların çıplak bir görünümünü ortaya çıkartmıştır.[58] Yeni medya ortamlarının yaygın kullanımı ile dijital ortama taşınan dini kimlikler akışkan bir yapıda, dijitalliğin özelliklerine uygun biçimde inşa edilmektedir.[59] Tesettür kadının dindarlığının görünümü olarak değerlendirildiğinden medyada mahremiyet tartışmaları da kadının görünümü ve paylaşımları etrafında şekillenmektedir. Geleneksel medyada genellikle "kurban" olarak kişiselleştirilen Müslüman kadınlar yeni medya ortamlarında kimliklerini dijitalliğe uygun biçimde melez kimlik icraları olarak sergileyebilmektedir.[60] Bu kimliklerin nasıllığına yönelik üretilen söylemler, X platformunda dini hakikatin mutlak temsilinin kendi dini anlayış ve yorumu olduğu düşüncesinden hareketle üretildiğinde; söylemler ötekileştirici, ayrıştırıcı, damgalayıcı unsurlar barındırmaktadır. X platformunun algoritmik yapısına göre inşa edilen söylemler; sert, keskin sınırlar oluşturan, manşet halde, kısa ve yoğun bir biçimde, çarpıcı ve meydan okuyucu bir yapıda dolaşıma sokulmaktadır. Kısaldıkça yoğunlaşan, yüz yüze etkileşimden uzak söylemler de keskin dini söylemleri pekiştirmektedir. X platformunda dinin çatışma-ayrışma aracına dönüştürülmesi, dini tebliğ dilinin sertleşmesi, tekfir retoriğinin yaygınlaşması, tahammülsüz ve hoşgörüsüz söylemlerin dolaşıma girmesi çatışmacı üslubun gündemler oluşturmasına ve dini nefret söylemlerine neden olmaktadır. X platformunda hakikat/bilgi tekelciliği, grup aidiyetleri, dindarlık ve mahremiyet algılarındaki farklılıklar gibi unsurlar kendisi ile aynı hakikati kabul etmeyene, bu hakikatin şeklini ken-

[57] Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık- İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 182.

[58] Byung Chul Han, *Şeffaflık Toplumu* (İstanbul: Metis Yayınları, 2022), 12-20.

[59] Bahset Karslı- Sezen Aycan, "Instagram ve Mahremiyet: Dindar Muhafazakâr Kadınların Paylaşımları Örneği", *Turkish Academic Research Review* 5/2 (2020), 245-266.

[60] Mia Lövheim- Evelina Lundmark, "Kimlik", çev. Derya Eren Cengiz, *Dijital Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 114.

disi gibi sunmayana karşı nefret dilinin dolaşıma girmesine de zemin hazırlamaktadır.

Şerif Mardin Türkiye'de dini; "bir eylem aracısı (mediator of action)" olarak incelemektedir.[61] Mardin, dini insanların eylemleri ve toplumsal yaşam üzerindeki etkisini kültürel fonksiyonlarla ilişkilendirerek ele almaktadır. Ona göre din, insanların çevrelerini özel gözlüklerle görmelerini sağlayan bir dizi kavramsal görüş imkânı sunan semboller kümesidir.[62] Bu semboller bireysel ve toplumsal din algısının oluşmasında ve bireyin dini pratiklerini şekillendirmede merkezi bir öneme sahiptir. Algılanan bireysel ve toplumsal semboller kümesinin dışında kalanlara karşı konumlanma, kimliği biz ve öteki olarak inşa etme dini içerikli nefret söylemlerine neden olabilmektedir. Semboller aracılığıyla toplumsal olarak icra edilen din, bireyin kendi yaşamını şekillendirdiği gibi başkalarına da tebliğ ve tebyin edilmesi gereken bir inanç ve eylem dünyasına sahiptir. Tebliğin yetersiz kaldığı veya gereksiz görüldüğü durumlarda damgalama, ötekileştirme, yargılama ve ayrıştırma unsurları devreye girmektedir. Böylelikle dini içerikli nefret söylemleri bir ötekileştirmenin konusu olmaktadır.[63] Kadının yeni medyada görünümüne ilişkin üretilen ele aldığımız nefret söylemi örneklerinde kullanıcılar söylemlerinde kendi yaşamlarını şekillendiren din algılarını paylaşmışlardır. Kullanıcıların dini yorumları, dindarlık algıları "iyi ki Müslümanım" şeklinde paylaşımda bulunmasına rağmen tesettürlü kadını profilinde yer alan fotoğrafı sebebiyle dini nefrete maruz bırakmıştır. Burada kadına yönelik tebliğin yetersiz kalması değil tebliğin gereksiz görüldüğü, ötekileştirici, dini alanın dışına iten birtakım söylemler benimsenmiştir. Belirtilmesi gereken önemli unsur kullanıcıların bir nefret üretme amacından ziyade, dini yaşam biçimlerine ve dindarlık algılarına uymayan kişiye karşı ürettikleri söylem retoriğinin taşıdığı dışlama pratikleridir. Bu pratikler çevrimdışı alanda bu kadar keskin ve sert biçimde gerçekleşmiyor olabilir fakat dijitalliğin mekanik yapısı içerisinde din dilinin sunumu anlamında önemli paradokslar barındırmaktadır. X platformunda yorumların daha acımasız ve sert olması, o kişilerle yüz-yüze etkileşim imkânının bulunmaması, anonim kimlikler, taraftar toplama,

61 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 37.
62 Mardin, *Din ve İdeoloji*, 63.
63 Betül Önay Doğan, "Çevrimiçi Dinsel Nefret Söylemi", *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli (Köprü Kitap, 2014), 212.

grup aidiyetlerini pekiştirme, karşıtlıklar üzerinden etkileşim alma, dini otoriteleşme, gündemler oluşturma vb. pek çok faktör dini nefret söyleminin nedeni olabilmektedir. Dinin birleştirici unsurları, X platformunda keskin tipleştirmeler ve yorumlarla bir gündem oluşturma, dışlama mekanizmasına dönüşebilmektedir. Keskin tipleştirmeler hayatın keskin virajlarında yoldan çıkmaya ve yuvarlanıp gitmeye sebep olmaktadır.[64] Dijital ortamlarda da dışlama ve ayrıştırma mekanizması iki şekilde işletilebilmektedir: Birincisi doğrudan "Müslüman biz"in dışında kalanlara yönelik iken, İkincisi "Müslüman biz"in yeniden tanımlanmasıyla dışarıda bırakılanlara yönelik ötekileştirici ve ayrıştırıcı söylemlerdir.[65] Müslüman biz tanımları dini yorum farklıkları, mezhepsel ayrılıklar, ideolojik kavgalar, grup içi ve dışı çatışmalar, dini bilgi birikimi ve geleneğe ilişkin farklı anlayışlar gibi pek çok unsuru içerisinde barındırarak farklılaşmaktadır. Ele alınan üç nefret söylemi örneğinde de tesettürlü kadının yeni medyada görünümü, bu tesettürün şekli, makyaj vb. konularda dindarlığın biçimsel olarak temellendirildiği, Kur'an, hadis, peygamber gibi geleneksel dini otoriteye dayanılarak kişinin dini eksiklikle dışlandığı ve ayrıştırıldığı görülmüştür. Bu eleştiriler Müslüman biz'in içerisine kimlerin dâhil olduğunu göstermektedir. Dindarlığın nasıl olması gerektiğine ilişkin yorum farklılıkları ayrıştırıcı ve ötekileştirici karşıtlıklar üzerine inşa edildiğinde, dijitalliğin algoritmik yapısı içerisinde dini nefret söylemleri dolaşıma girmektedir.

4.2.3. Bağlam Bilgisi

Diji-dini kimliklerini karşıtlar üzerine inşa eden kullanıcılar, kendileri gibi düşünmeyenlere karşı nefret üretiminde dini anlayış ve düşüncelerini de işin içine katmaktadırlar. Dini kabulleri, Tanrı tasavvurları, dini yorumları, tutum ve davranışları, konusunda "kesin inançlara" sahip bireyler; kendilerini ayrıcalıklı, bu dünyanın ve cennetin mirasçısı olarak görmeye meyilli olmaktadırlar. İnançlarını benimsemeyen diğerleri kötüdür ve kahrolacaklardır.[66] Dijitalliğin sağladığı sorumsuzlukla X platformunda nefret söylemleri kolayca üretilebilmekte ve dolaşıma sokulmaktadır. Bu platformda üretilen

[64] Levent Ünsaldı, "Takdim" *Yabancı - Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*, der. Levent Ünsaldı (Ankara: Heretik Yayınları), 12.

[65] Büke Koyuncu, *"Benim Milletim..." Ak Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 320.

[66] Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, çev. Erkıl Günur, (İstanbul: Olvido Kitap, 2019), 128.

nefretlerin tek bir sahibi yoktur, kolektif bir şekilde yaygın bir nefret üretimi söz konusudur. Ele aldığımız gönderilerde tesettürlü kadına yönelik "Müslüman gibi ol", "şeytanı memnun etmek", "ahiretini yakmak", "aşağılayıcı azap var", "cehalet", "gönderilen peygamberi dinle…" vb. ifadelerle kadın dini geleneğin dışına itilmekte, dini alanda cahillikle ve dinin gereklerine uymamakla hakaret içeren, dışlayıcı ve ötekileştirici bir üslupla nefret söylemine maruz kalmaktadır. Dini içeriklerle meşrulaştırılan, din adına dayatılan düşünce kutsal alana nispetle meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Diji-dini söylemler bağlamın sağladığı sorumsuzlukla, diğerlerine din adına sallanan bir sopaya dönüştürülebilmektedir. Örnek olarak aldığımız gönderilerde olduğu gibi kullanıcılar tesettürlü kadının görünümüne ilişkin üretilen nefret söylemlerinde Allah, peygamber, gelenek adına nefreti meşrulaştırmaktadır. Kendisini, ideolojisini, dini yorumlarını Allah'ın dininin savunucusu olarak gören "dindar" kullanıcılar, savundukları dindarlık tipolojilerine uymayan kadınları, "Müslüman biz"in dışındaki diğerlerini azaba layık görmekte, dini alandan ayrıştırmaktadırlar. Bu ayrıştırmaları hem dünya hem ahiret olarak inşa ederek adeta Allah tarafından görevlendirilmiş hakikat tekelcileri gibi hareket etmektedirler. Nitekim incelediğimiz örneklerde ahiret vurgusu ön plana çıkmaktadır. Hakikatin ve dijital ortamda dindarlığın belirleyicisi olma yarışı ise dijital ortamda dini içerikli nefretin boyutlarını arttırmaktadır. X platformu gibi algoritmaya sahip ortamlarda söylem sözün doğruluğu oranında değil, etkileşim ve popülerlik oranında dolaşımda kalmaktadır. X platformunda söylemler biz ve öteki gibi karşıtlar, farklılıklar temelinde inşa edildiğinde dinamikleşmektedir. Kullanıcılar karşıtlıklara aktif olarak katılarak, seyirci kalarak, beğenerek vb. bu dinamikliği sürdürürler. Böylelikle ayrıştırıcı, ötekileştirici söylemler daha kolay biçimde viral hale gelmektedir. Bu açıdan X platformu algoritmik bağlamı itibariyle nefret söylemlerinin dolaşımda kalmasını ve yaygınlaşmasını daha kolay hale getirmektedir.

4.3. Mikro Yapı

Ele aldığımız gönderi metinleri genel itibariyle kuralsız cümlelerden oluşturulmuş, yazım ve noktalama kurallarına dikkat edilmemiştir. Tesettürlü kadının tweetine yönelik olarak oluşturulan birinci ve ikinci yanıtta sen dili kullanılmışken, üçüncü yanıtta genel ifadeler ile dolaylı bir yanıt verilmiştir. Üçüncü yanıt semantik açıdan birbiriyle uyumsuz pek çok cümle içermektedir. Bu yüzden

devrik, yüklemsiz cümleler yanıtın anlaşılmasını zorlaştırmakta, noktalama ve cümle dizilimine dikkat edilmediğinden anlamsal bütünlük sağlanamamaktadır. Cümleler arası nedensellik ilişkileri dolaylı olarak kurulmuştur. Birinci yanıtın ilk kısmında kullanıcı "*Yüzündeki 35 kat makyaj ile giyim tarzı ile ve Twitterda kendini haram olanlara ifşa etmen ile belli*." Tweeti paylaşan tesettürlü kadının profiline fotoğrafını koymasına atıf ile bu durum neden gösterilerek cümlenin devamında "*Her Müslümanım diyen Müslüman olsa…*" Müslüman gibi olmama ifadesinin nedeni gerekçelendirmiş, mahremiyet algısından hareketle nefret söylemi üretilmiştir. İkinci yanıtta kullanıcı "*Resim koyarak ahiretini yaktığından haberin var mı erkeklerin hayallerinde gezerek hangi İslam'dan bahsediyorsun merak ediyorum*" diyerek resim koymanın sonucu olarak kadının ahiretini yaktığı ve erkeklerin hayallerinde gezdiği kanısına varmıştır. İki yanıtta da ortak olarak kadının profilinde bulunan fotoğraf sebebiyle "haram olana ifşa", "erkeklerin hayallerinde gezmek" gibi ifadelerle mahremiyet ve mahrem alanın dışına çıkılması gibi sebeplerle kadına yönelik nefret söylemi gerekçelendirilmiş, ahiret vurguları ile dini içerikli nefret söylemleri üretilmiştir. Üçüncü yanıt ise "*Cenneti değişmem saçının teline derken, cehennemi görsen kafasında saç teli bırakmayacak cahilce konuşmanın bir nebzesi bu tweet*" neden sonuç ilişkisi olmayan kullanıcının cümlenin devamında tesettürle ilgili eleştiri ile birlikte değerlendirildiğinde anlam kazanan bir cümledir. "*…böyle devirde şarlatan olmamak lazım cennet için. eyvellah*" şarlatan ifadesi ile dolaylı olarak hakaret içeren bir cümledir. Ele alınan yanıtlardaki itham ve dışlamalar kişiyi, görünümünü ve benzer kişileri hedef almaktadır. Yanıtlarda herhangi bir bilgiye ve kaynağa doğrudan atıf olmamakla birlikte *"…Kur'anı okumanız gönderilen peygamberi dinlemeniz…"*, "*…Çok hadis var. Aşağılayıcı azap vardır buyruldu…*" gibi ifadeler ile İslam geleneğine gönderme yapılmıştır. "*Aşağılayıcı azap vardır buyruldu…*" cümlesi kurulmuş ancak bu azabın nerede, kime yönelik, nasıl olduğuna ilişkin bir kaynağa gönderme yapılmamıştır. Ele aldığımız nefret söylemi örneklerinde kullanıcıların İslam dinine ait bir hüküm veya uygulamayı referans ile değil, dini nefreti bireysel din algılarından hareketle inşa ettikleri görülmektedir. Kimliklerin yansıması olmayan fiziki görünümlerin, tesettür söz konusu olduğunda bir dini kimlik olarak algılandığı, bu kimliğin görünümünün nasıl olması gerektiği konusunda kullanıcıların tesettürlü kadını dışlama, yargılama, öte-

kileştirme temelinde ahiret vurgularıyla dini içerikli nefret söylemleri oluşturdukları görülmüştür.

Sonuç

Yeni medya ortamlarının yaygın kullanımı ile birlikte dinin dijital temsili, dijital dindarlık, diji-dini kimlik ve diji-dini din dili gibi konular din sosyolojisi alanında da tartışılmaya başlanmıştır. Zaman ve mekân tasavvurlarının sınırlarını esnekleştiren yeni medya ortamlarında kullanıcılar, hem üretici hem tüketici olarak çift taraflı bir etkileşime katılma imkânı bulmaktadır. Kullanıcılar, yeni medyanın dijitallik, etkileşimsellik, hipermetinsellik, multimedya biçemselliği, sanallık gibi özellikleri aracılığıyla aktif veya pasif bir konumda içerik üretimlerine katılabilmektedir. X platformu söylemlerin hızlı üretildiği, dolaşımda kaldığı ve popüler olduğu yeni medya ortamlarındandır. X platformunun etkileşim, tıklanma, viral olma üzerine kurulmuş algoritması dini söylemleri de bu bağlama göre şekillendirmektedir. Dijital ortamlarda dini bilgi üretimi, dindarlığın biçimleri, tebliğ ve tebyin anlayışları geleneksel kodlarına atıfla ancak farklılaşarak karmaşık ve mekanik bir yapıda dolaşıma girmektedir. Dijital ortamlarda görme ve görünme üzerine inşa edilen dindarlıklar, sergilenen performans ürünlerine dönüşmüştür. Bu sergileme biçimleri algoritmanın özelliklerine uygun olarak farklılaşmakta, bazı sosyal medya ortamlarında sergileme ve sunum beden üzerinden gerçekleşirken, X platformu gibi ortamlarda bu sergileme söylemler üzerinden gerçekleştirilmektedir. X platformunda diğerlerinin görünen dini ve dindarlığı hakkında yorum yapma hakkı elde eden kullanıcılar, dini söylemlerini onay-ret ikileminde, çatışma-dışlama zemininde inşa ettiklerinde dini nefret söylemleri üretilmektedir.

Dijitalliğin sağladığı sorumsuzluk, yüz yüze etkileşimden uzak yapısı, söylemlerin keskin ve sloganik biçimde dolaşıma girmesine imkân sunmaktadır. Sloganlaştırılan dini söylemler, X platformunda söyleme dinamizm kazandırmakta, karşıtlıklar oluşturarak etkileşimi güçlendirmektedir. Üretilen dini söylemler kutsallaştırıldığında, nefret Allah ve din adına üretildiğinde ise dini dışlama ve ayrıştırma başlamaktadır. Kullanıcı kendisini, ideolojini, din algısını, dindarlık biçimini mutlak hakikat olarak gördüğünde nefreti, hem dünya hem ahiret zemininde üretmekte, böylece hakikat tekelciliği yapmaktadır. Bu ayrıştırma ile dijital ortamda hakikatin ve dindarlığın belirleyicisi olma yarışı ise nefretin boyutlarını arttırmaktadır.

Tesettür kadının dindarlığının şekilsel anlamda görünümü olarak anlaşıldığından geçmişten bugüne, bu tesettürün nasıl olması gerektiği mahremiyet tartışmaları bağlamında sürekli tartışma konusu olmuştur. Çevrimiçi ve çevrimdışı olarak keskin biçimde ayrılamayan kimliklerin ve temsillerin dijital ortamlara taşınmasıyla bu tartışmalar dijital alanlarda devam ettirilmektedir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus din dilindeki değişimin ve yeni anlamların paradoksal yapısıdır. Bu çalışmada temelde tebliğ dilinin X platformunda dini ayrıştırma ve dışlama retoriği ile dolaşıma girmesi ve diji-dini alanda farklı çatışma zeminleri oluşturması incelenmiştir. Ancak araştırma sınırlı sayıda örnek üzerinden yürütüldüğü için genelleme iddiası taşımamaktadır. Zira her söylem farklı bir dini anlayışa nispetle yorumlanabilecek şekilde özgündür. İleride yapılacak araştırmalarda dindarlık ve dindar kadın algılarının yanı sıra dini hakikat ve yorum farklılıklarının dijital ortamda ürettiği gerilimlerin izdüşümlerinin daha geniş ölçekli veri setleriyle ele alınması faydalı olacaktır. Özellikle mahremiyet, kimlik ve dindar kadın tipleştirmeleri üzerinden yürütülen tartışmaların daha kapsamlı bir şekilde incelenmesi, bu tartışmaların dindar kadınlara ilişkin ürettiği olumsuz yansımaların farklı boyutlarını ortaya konulması son derece önemlidir. Ayrıca, dijital din dilinin nasıllığına odaklanan araştırmaların çoğalması, dijital ortamların dini söylem üretimindeki rolüne dair daha derinlikli bir kavrayış sağlayacaktır.

Kaynakça

Akdoğan, Ali - Sungur, Erol. "Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı (Başörtüsü ve Tesettür Örneği Üzerinden Kimlik Tartışması)." *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2016): 67-78.

Aktaş, Cihan. *Türbanın Yeniden İcadı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2006.

Alimahomed-Wilson, S. "The Matrix of Gendered Islamophobia: Muslim Women's Repression and Resistance". *Gender & Society, 34*(4), (2020), 648–678. https://doi.org/10.1177/0891243220928232

Allport, Gordon W. *Birey ve Dini*. Çev. Bilal Samur. Ankara: Elis Yayınları, 2004.

Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları.* Çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Binark, Mutlu. "Yeni Medya Çalışmalarında Yeni Sorunlar ve Yöntem Sorunu." İçinde *Yeni Medya Çalışmaları*, editör Mutlu Binark, 15-34. Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.

Campbell, Heidi A. "Understanding the Relationship Between Religion Online and Offline in a Networked Society." *Journal of the American Academy of Religion*: 1-30.

Campbell, Heidi A. - Tsuria, Ruth (ed.). *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.

Cirhinlioğlu, F. Gül. "Dini Yönelimler ve Önyargı". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1366-1384.

Civila, S. vd., "The Demonization of Islam through Social Media: A Case Study of #Stopislam in Instagram", *Publications* 8/4 (Aralık 2020), 52.

Çelik, Hilal - Ekşi, Halil. "Söylem Analizi." *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27: 99-117.

Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık.* Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2022.

Dijk, Teun A. Van. *Ağ Toplumu.* Çev. Özlem Sakin. İstanbul: Kafka Kitap, 2018.

Dijk, Teun A. Van. "Critical Discourse Analysis." İçinde *The Handbook of Discourse Analysis*, editör Deborah Schiffrin vd., 352-371. USA: Blackwell Publishers, 2001.

Dijk, Teun A. Van. *İdeoloji: Multidisipliner Bir Yaklaşım.* Çev. Ayşe Demir. Ankara: Hece Yayınları, 2019.

Durna, T., & Kubilay, Ç. "Söylem kuramları ve eleştirel söylem çözümlemeleri". Ed. T. Durna, *Medyadan söylemler* (ss. 47-84). İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2010.

El Sayed, F.- Hotait, N. "Exploring the Role of TikTok for Intersectionality Marginalized Groups: The Case of Muslim Female Content Creators in Germany", *Frontiers in Political Science* 6 (08 Kasım 2024), 1496833.

Erkan, Erol. "Türkiye'de Dindarlığın Tespiti İle İlgili Çalışmalar ve Tahkiki Dindarlığın Ölçülmesiyle İlgili Öneriler". *EKEV Akademi Dergisi*, 2014, 60-125.

Foucault, Michel. *Söylem ve Hakikat.* Çev. Kerem Eksen - Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

Foucault, Michel. *Söylemin Düzeni.* Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Hil Yayın, 1987.

Görmez, Mehmet. "Yeni Bir İlm-i Kelama İhtiyacımız Var." *Açıkdeniz Dergisi* 3 (Mayıs 2022): 20-33.

Göle, Nilüfer. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine.* İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem.* İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Grieve, Gregory Price. "Din." Çev. Derya Eren Cengiz. İçinde *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak*, 51-74. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.

Han, Byung Chul. *Enfokrasi: Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi.* Çev. Mustafa Özdemir. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022.

Han, Byung Chul. *Şeffaflık Toplumu.* Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2022.

Hoffer, Eric. *Kesin İnançlılar.* Çev. Erkıl Günur. İstanbul: Olvido Kitap, 2019.

İlyasoğlu, Aynur. *Örtülü Kimlik – İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri.* İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Karaman, H.- Işıklı, Ş. "Twitter'daki Dini ve Etnik Temelli Nefret Söylemlerinin Analizi". *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology, 7*(25), (2016), 137–152.

Karslı, Bahset. *Din ve Sosyal Bütünleşme: Farklılık ve Birlikte Yaşama: Göksun İlçesi Örnekliğinde Din ve Sosyal Bütünleşme*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.

Karslı, Bahset - Aycan, Sezen. "Instagram ve Mahremiyet: Dindar Muhafazakâr Kadınların Paylaşımları Örneği." *Turkish Academic Research Review* 5/2 (2020): 245-266.

Kenevir, Fatma. "Sosyal Medyada Dini İnanç Etkileşimli Nefret Söylemi". Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri. ed. İhsan Çapcıoğlu-Fatma Çapcıoğlu. 499-526. İstanbul: Kriter Yayınevi, 1. Baskı., 2022.

Koyuncu, Büke. *"Benim Milletim..." Ak Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Lister, Martin vd. *New Media: A Critical Introduction*. London, New York: Routledge, Second Edition, 2009

Lövheim, Mia - Lundmark, Evelina. "Kimlik." Çev. Derya Eren Cengiz. İçinde *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak*, 100-124. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Moon, Richard. Putting Faith in Hate: When Religion Is the Source or Target of Hate Speech. Cambridge: Cambridge University Press, First Edition, 2018. https://doi.org/10.1017/9781108348423.

Öğüt, Salim. "Mahrem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/388-389. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Önay Doğan, Betül . "Çevrimiçi Dinsel Nefret Söylemi." İçinde *Medya ve Din*, editör Mete Çamdereli, 205-234. İstanbul: Köprü Kitap, 2014.

Özbolat, Abdullah. *Statü ve Din - Göç ve Eğitim Yoluyla Statü Edinme ve Dindarlık.* Adana: Karahan Kitabevi, 2017.

Özdemir, Murat. "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (1 Mart 2010): 323-343.

Prensky, Marc. "Digital Natives, Digital Immigrants." *MBC University Press* 9(5) (2001): 3-10.

Siler, Asena. *Yeni Medyada Dini İçerikli Nefret Söylemi: Twitter'da Örnek Olay Çözümlemesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Siler, Asena - Karslı, Bahset. "Ağ Toplumunda Dini Nefret Söylemi: Dijital Kürsü Şeyhliği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1114-1137.

Sönmez, Ö. Sosyal Medyada Kadına Yönelik Cinsiyetçi Söylem: #erkekyerinibilsin Twitter akımı örneği. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, Ö11*, (2022), 397–415.

Subaşı, Necdet. "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler." *İslamiyat* 5/4 (2002): 17-40.

Taş, Kemaleddin. *Dindarlığın Sosyolojisi.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2023.

Tayınmak, İlknur. "Nefret Söylemleri ve Nefret Suçlarının Sosyal Psikoloji Bakış Açısı ile İncelenmesi: Bir Derleme." *Nesne* 9/22 (2021), 938-957.

Ülkü, Güler. "Söylem Çözümlemesinde Yöntem Sorunu ve Van Dijk Yöntemi." İçinde *Haber, Hakikat ve İktidar İlişkisi*, editör Çiler Dursun, 371-389. Ankara: Kesit Yayınları, 2004.

Ünsaldı, Levent. "Takdim", *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik.* Der. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik Yayınları, 2021.

Uçar, Ramazan - Akkuş, Halil İbrahim. "Dindarlık Tipolojileri Bağlamında Türk Toplumu." *Toplum Bilimleri Dergisi* 24 (2018): 115-140.

Yanık, Akan. "Sosyal Medyada Yükselen Nefret Söylemlerinin Temelleri" *Global Media Journal TR Edition.* 8/15 (2017), 365-380.

Yapıcı, Asım – Hasan Kayalık. "Dinsel Eğilimle Ön Yargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (2005), 413-426.

Yavuz, Hilmi. *Söz'ün Gücü.* İstanbul: Dünya Aktüel, 2003.

Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

❋ ❋ ❋

SİYASET VE ULEMÂ ARASINDA GERİLİM: 18. YÜZYIL KAHİRE'SİNDE İRSÂDÎ VAKIFLARDAKİ HAKLARIN AİLELERE İNTİKALİ

Burak ERGİN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 03 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 28 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Ergin, Burak. "Siyaset ve Ulemâ Arasında Gerilim: 18. Yüzyıl Kahire'sinde İrsâdî Vakıflardaki Hakların Ailelere İntikali". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1475-1504.

DOI: 10.33415/daad.1690767

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 03 May 2025, **Accepted:** 28 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Ergin, Burak. "Tension Between Politics and the Ulamā: The Transfer of Rights in Irsādī Foundations to Families in 18th-Century Cairo". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1475-1504.

DOI: 10.33415/daad.1690767

❋ ❋ ❋

Öz

Beytülmâle ait arazilerin kamu yararı için tahsis edilmesi anlamına gelen irsâdî vakıf, Zengîler döneminde ortaya çıkmış, Eyyûbîler, Memlükler ve Osmanlılar döneminde gelişerek özellikle Arap topraklarında yaygınlaşmıştır. Buna paralel bir biçimde hukukçular söz konusu vakıfların meşruiyetiyle ilgili fetvalar vermişler ve fıkıh risaleleri yazmışlardır. Bu risalelerden biri de Saftî'ye aittir. Risalede Kahire valisi İbrahim Paşa ile şehir eşrafı arasında irsâdî vakıf gelirlilerinin hak sahiplerinin ölümünden sonra ailelerine intikaliyle alakalı bir gerilimi incelenmekte ve dönemin fakihlerinin görüşleri değerlendirilmektedir. Bu çalışmanın amacı, 12./18. yüzyıl Kahire'sinde ortaya çıkan söz konusu tartışmayı hukukî ve tarihî açıdan incelemektir. Bu tartışmayı hukukî bir bağlama oturtabilmek için

* Doktor Öğretim Üyesi, Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, Samsun Türkiye, Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8860-6741 burakergin068@gmail.com / PhD Faculty Member, Samsun University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Samsun Türkiye, Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8860-6741 burakergin068@gmail.com

irsâdî vakıflar ve mücerret haklarla ilgili Hanefî mezhebindeki değerlendirmelere kronolojik ve karşılaştırmalı bir yöntemle yer verilecek ve risaledeki problem analiz edilecektir. Dolayısıyla makalenin kapsamı mezkûr tartışma ve bunun beslendiği literatürdür. Çalışmanın bulguları, vakıf haklarının aileye intikali meselesinde sultanın geçici izin vermesine rağmen bunun sürekli hale getirilmesinin yasaklandığını, ancak hukukçuların böyle bir siyasi müdahaleye karşı çıktıklarını ve mücerret hakların geç dönem Hanefî mezhebinde mal olarak kabul edilmeye başlandığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Beytülmâl, Kamu Yararı, İrsâdî Vakıf, Mücerret Hak, Saftî.

Tension Between Politics and the Ulamā:
The Transfer of Rights in Irsādī Foundations to Families in 18th-Century Cairo

Extended Abstract

The irsādī waqf, which refers to the allocation of land belonging to the treasury for public benefit, emerged during the Zengid period and developed during the Ayyūbids, Mamluks, and Ottoman periods, becoming particularly widespread in Arab lands. In parallel with this development, jurists issued fatwas on the legitimacy of these foundations. The primary basis of these fatwas was that various groups, such as muftis, students, and people experiencing poverty, were entitled to the treasury's revenues. In addition, different institutions such as madrasahs, dervish lodges, and soup kitchens were also entitled to treasury revenues. Therefore, these foundations provided these people and institutions with their rights in the bayt al-māl. On the other hand, some jurists are against these foundations. According to these jurists, since the sultan does not own the lands belonging to the bayt al-māl, the foundation he made should not be binding and valid. One of the conditions of waqf is to endow the property one owns.

Occasionally, these foundations confronted the administrators and the ulemā, and tensions arose over the aforementioned foundations. When the political authority wanted to cancel these foundations and transfer their revenues to different funds, the jurists opposed this. Jurists emphasised that the sultan's or his regent's dispositions would be valid only when they were based on the principle of beneficence. They underlined that politics could not intervene in such foundations and that this was unlawful.

Over time, special fiqh treatises were written on irsādī waqfs, examining these waqfs from various perspectives. Indeed, Suyūtī contributed to the literature with two treatises examining these foundations' legal and historical development. Similarly, Hamevī wrote two short treatises in response to questions addressed to him. One of these treatises belongs to Isā b. Isā Saftī, a Hanafī scholar who lived in the 12th/18th century. In this treatise, he addresses a dispute between the governor of Cairo, Kapudan Ibrahim Pasha, and the city's notables concerning the inheritance of irsādī waqf revenues by family members. He conveys the views of jurists from various schools of thought who issued fatwas on the subject and analyzes these fatwas. He also mentions that a petition was submitted to Sultan Ahmed III to resolve the tension and includes the decree issued by the sultan in this context. Referring to previous literature in his treatise, Saftī evaluates the issue from legal and historical perspectives. One of his arguments for the legitimacy of such waqfs is the custom developed in Egypt regarding these waqfs. These foundations have maintained their existence through centu-

ries of application. On the other hand, certain social groups, such as the ulamā, the children of the ulamā, and people with low incomes, have the right to receive a share of the revenues of the bayt al-māl. These shares are distributed to their rightful owners through these foundations. Therefore, the abolition of these foundations would mean the elimination of the financial rights of these individuals. On the other hand, he opposes Ibrahim Pasha's intervention in the foundations in question, referring to the principle that the sultan's or his deputy's decisions are only legally valid when they are in accordance with the public interest.

This study examines the debate concerning irsādī waqfs that emerged in 12th/18th-century Cairo from a legal and historical perspective. To place this debate within a legal context, the study will employ a chronological and comparative approach to examine the late Hanafī schools' assessments of charitable endowments and the fiqh nature of the abstract rights involved. It will then analyse the problems addressed in Saftī's treatise, which draws on this literature. Therefore, the scope of the study is the literature that informs the aforementioned debate. According to the study's findings, the tension between the political authority and the notables was transferred to the central authority, and the sultan's decree temporarily permitted the transfer of rights to waqf revenues to the family, prohibiting this from becoming a permanent practice. However, the jurists of the period considered the revocation of the transfer of these rights to family members to be contrary to the law and opposed the intervention of political authority. Finally, this study finds that, in the context of this debate, abstract rights began to be treated as property among Hanafī jurists living in Arab lands between the 10th/16th and 12th/18th centuries.

Keywords: Islamic Law, Bayt al-māl, Public İnterest, Irsādī Waqf, Absolute Right, Saftī.

Giriş

Beytülmâle ait arazilerin vakfedilerek kamu yararına tahsis edilmesi anlamına gelen irsâdî vakıf uygulaması, Zengîlerle başlamıştır. Eyyûbîler döneminde devam eden bu uygulamayı Memlükler de sürdürmüş, Osmanlıların Arap topraklarına hâkim olmasıyla birlikte özellikle Kahire'de irsâdî vakıflarla ilgili hukuksal reformlar yapılmasına paralel bir biçimde mezkûr vakıflar varlığını korumuştur.[1]

İrsâdî vakıflar, medreseler başta olmak üzere ribât ve zâviyeler gibi tasavvufî merkezleri de finanse etmiştir. Ayrıca fakirler, yetimler ve dullar gibi ihtiyaç sahibi insanlara devlet tarafından kurulan bu tür vakıflarla yardım edilmiştir. Böylece beytülmâlden belirli

[1] Ahmed b. Muhammed el-Hanefî Hamevî, *el-Esiletü'l-Hanefiyyeti bi'l-evcibeti'l-Hameviyyeti*, "Hamevî'nin 'el-Esʾiletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye' Adlı Risâlesinin Tenkitli Neşri ve İrsâdî Vakıflara Dair Bir Değerlendirme", ed. Muhammed Abdullah Yeter, Ahmet Ekşi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 47-48.

oranda hisseleri olan kişilere hakları ulaştırılmaya çalışılmıştır. Uygulamaya paralel bir biçimde irsâdî vakıfların meşruiyetiyle ilgili hukukî tartışmaların başladığı görülür. Bu tartışmalar özellikle hayır cihetine yapılan vakıfların sultan tarafından bozulup bozulamayacağı etrafında şekillenir. Bazı hukukçular sultanın devlet hazinesine ait arazilere sahip olmadığı için yapılan vakfın bağlayıcı olmadığını ileri sürer.[2] Buna karşın hukukçuların önemli bir kısmı dini eğitim kurumlarının ve ihtiyaç sahiplerinin savaş yoluyla elde edilmeyen beytülmâle ait mallarda hak sahibi olduğunu ifade ederek bu tür vakıfların sultan tarafından bozulması suretiyle gelirlerinin farklı yerlere aktarılamayacağını belirtir.[3]

İrsâdî vakıflar konusu fetva eserlerinde incelenmesinin yanı sıra özel risaleler de ele alınmıştır. Bu risalelerin bir kısmı söz konusu vakıfların tarihî gelişimi, neden ortaya çıktığı ve hukukî durumu gibi meseleleri genel olarak incelerken bazıları ise spesifik problemlere cevap vermek için kaleme alınmıştır. Benzeri şekilde tarih eserlerinde siyaset ve ulemâ arasında bu vakıflarla alakalı gerilimlerin olduğuna dair örneklere rastlamak mümkündür. Özellikle bu tartışma ve literatür Kahire'de yoğunlaşır.[4] İrsâdî vakıflar hakkındaki bu tartışmalardan biri 12./18. yüzyıl Kahire'sinde siyaset ve ulemâ arasında gerçekleşen bir gerilim hakkındadır. Mezkûr vakıfların gelirlerinde hak sahibi olan kişiler buradaki haklarını vefat ettiklerinde çocuklarına devretmek istemiş, dönemin valisi ile eşraf ve ulemâ arasında bununla alakalı bir tartışma vuku bulmuş, olay payitahta kadar intikal etmiş ve bu konuda sultanın otoritesine başvurulmuştur. Bu olaya bizzat şahitlik eden Hanefî âlim İsa b. İsa es-Saftî (öl. 1143/1730), konu hakkında özel bir risale telif ederek tartışmanın bağlamını, çıkış sebebini ve taraflarını nakleder. Ayrıca meselenin hukukî boyutu dönemin fakihlerine sorulur. Bu fetvaları

2 Veli b. Yusuf Yegân el-İskilibî, *Mecmûatü'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 223), 108b.; Ahmet Akgündüz, *Şeyhü'l-İslam Ebüssu'ud Efendi fetvaları = Fetava-yı Ebüssuud Efendi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), 314.

3 Necmeddin el-Gaytî, "et-Teyidâtü'l-aliyye li'l-evkâfi'l-Mısrıyye", ed. Ömer Abdu Abbas el-Cümeylî, *Mecelletü Beytü'l-Meşvere* 7 (2017), 174-180; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Risâle fîmâ ruttibe ve urside bi-evâmiri'l-vüzerâi'l-Mısriyyîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pervez Paşa, 624), 114a-114b.

4 Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdulkadir b. Muhammed Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, ed. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 5/57; Gaytî, *et-Teyidâtü'l-aliyye*, 180-181.

risalesinde alıntılayan Saftî, tartışmaya bilfiil dâhil olarak konu hakkında deliller getirir.

Arap topraklarındakine benzer bir biçimde Osmanlı merkezinde de irsâdî vakıflarla ilgili tartışmalar olmuştur. Nitekim Anadolu ve Rumeli'de konu hakkında risaleler yazılmış ve fetvalar verilmiştir.[5] Ancak bu çalışmada söz konusu literatürün tamamını kuşatmak mümkün değildir. Dolayısıyla irsâdî vakıflarla ilgili tartışmalar Arap topraklarıyla özellikle Kahire'yle sınırlandırılacak, Anadolu ve Rumeli'deki literatür makalenin dışında tutulacaktır.

Makale, irsâdî vakıflarla alakalı yukarıda bahsettiğimiz 12./18. yüzyılda ulemâ ve devlet ricali arasında meydana gelen gerilime odaklanacak ve konuyu detaylı bir şekilde inceleyecektir. Çalışmanın söz konusu tartışmayla sınırlandırılmasının sebebi, dönemin fakihlerinin konu hakkındaki fetvalarının yanı sıra devlet otoritesinin bu meseleye karşı tutumuna dair detayların bilinmesidir. Nitekim Saftî, meselenin bağlamına dair ayrıntılı bilgiler sunduğu gibi dönemin farklı mezheplerine mensup fakihlerin yaklaşımını da aktarır. Ayrıca daha önceki irsâdî vakıflarla ilgili risalelere ve hukukî görüşlere yer verir. Diğer taraftan bu vakıfların Zengîlerden itibaren gelişimine ilişkin tarihî bilgiler sunar. Dolayısıyla çalışmamızda kronolojik olarak irsâdî vakıflar hakkında yazılan risaleler ve bazı fetvalar kısaca incelenecek, daha sonra ise bu literatürden beslenen Saftî'nin risalesinin ele aldığı problem hukukî boyutları ve tarihî bağlamıyla birlikte analiz edilecektir. Çalışmada risalenin kaynaklarının kronolojik olarak incelenmesinin tercih edilmesi olayın tarihî açıdan gelişimini göstermek açısından önemlidir. Nitekim risalede bu literatür sıkı bir biçimde işlenmekte ve irsâdî vakıfların asırlardan beri uygulandığına dikkat çekilerek meşruiyeti örf üzerinden temellendirilmektedir.

Modern dönemde vakıf konusuyla ilgili önemli çalışmalar vardır. Ancak irsâdî vakıflar hakkındaki fıkıh risaleleri[6] ve tarih eserlerinde mühim bir yer tutmasına rağmen konunun araştırmacılar arasında hak ettiği karşılığı bulamamıştır. Bununla birlikte Ahmet Akgündüz konu hakkındaki özellikle Osmanlı âlimlerinin görüşleri-

5 Kemaleddin İsmail b. Bâlî el-Karamânî Kara Kemal, *Risâle fî beyâni evkâfi's-selâtîn ve'l-ümerâ' ve fî beyâni ahvâli'ş-şî'ati'l-mütegallibe fî zamânînâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 9821), 1a.-3b.; *Risâletün fî vakfi's-selâtîn arza beyti'l-mâl* (Kütahya: Zeytinoğlu Halk Kütüphanesi, 476), 45a.-48b.

6 Bu risalelerin bir dökümüne çalışmanın sonunda yer verilmiştir.

ni incelemiştir.[7] Aynı şekilde Muhammed Abdullah Yeter ve Ahmet Ekşi ileride geleceği üzere Hamevî'nin (öl. 1098/1687) irsâdî vakıflar ilgili iki risalesinden birini tahkik etmişler ve risaleyi değerlendirerek literatüre katkı sağlamışlardır.[8] Çalışmamızda detaylı olarak inceleyeceğimiz Saftî'nin *Atiyyetü'r-Rahmân fî sıhhati irsâdi'l-cevâmiki ve'l-etyân* adlı risalesi tahkik edilmiş olmakla birlikte tarihî ve hukukî açıdan değerlendirilmemiştir.[9]

İrsâdî vakıflar hakkında diğer bir çalışma ise Kennet M. Cuno'ya aittir. O, Kahire'deki irsâdî vakıfları hukukî açıdan ele alır. Ancak incelemesini belirli bir döneme hasretmez; konuyu genel hatlarıyla değerlendirir.[10] O, makalesinde çalışmamıza konu olan 12./18. yüzyıldaki meseleyi detaylı bir biçimde ele almadığı gibi literatürdeki risalelerin bir kısmını ve bizim çalışmamızda yer verdiğimiz fetva ve görüşleri incelememiştir.

1. İrsâdî Vakfın Tanımı

İrsâd ve irsâdî vakıf kavramı Mısır, Suriye gibi Arap topraklarında kullanılır. Buna karşın Osmanlı merkezinde irsâd yerine *evkâf-ı selâtîn*, *sahih olmayan vakıflar* gibi ifadeler tercih edilerek bunların hukukî statüsünün sahih vakıflardan farklılığına ve sultanlar tarafından kurulduğuna dikkat çekilir.[11] Bununla birlikte İrsâdî vakıflarla ilgili gerek risale edebiyatında gerekse diğer fıkıh eserlerinde doğrudan teknik bir tanım yapılmaz. Bunun yerine kavramın içeriği kısaca açıklanır. Nitekim Süyûtî (öl. 911/1505) irsâdî vakfı: devlet başkanı ya da nâibinin beytülmâle ait arazileri vakfetmesi olarak izah eder. Ayrıca irsâdî vakıflar dışındaki diğer vakıflar için *hakikî vakıf* ifadesini kullanır.[12] Buna karşın Hamevî sadece irsâd

7 Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996), 541-560.

8 Yeter -Ekşi "Hamevî'nin 'el-Es῾iletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye' Adlı Risâlesinin Tenkitli Neşri ve İrsâdî Vakıflara Dair Bir Değerlendirme", 31-44.

9 İsa b İsa el-Bahrî es-Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân fî sıhhati irsâdi'l-cevâmiki ve'l-etyân*, ed. Abdülilâh Nebhân (et-Türâsü'l-Arabî, 1985), 61-89; İsa b. İsa el-Bahrî es-Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân fî sıhhati irsâdi'l-cevâmiki ve'l-etyân* (Riyad, 1227), 1a.-20b.

10 Kenneth M. Cuno, "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt: The Uses of the Concept of Irşād", *Islamic Law and Society* 6/2 (1999), 136-163.

11 Akgündüz, *Şeyhü'l-İslam Ebüssu'ud Efendi fetvaları = Fetava-yı Ebüssuud Efendi*, 314; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 205.

12 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *en-Naklü'l-mestûr fî cevâzi kabzi'l-ma῾lûmi min ğayri huzûr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 678), 236a.

kelimesini kullanır ve söz konusu kavramı beytülmâle ait gelirlerin hazineden hak sahibi olan kişi ve kurumlara tahsis edilmesi şeklinde açıklar.[13] İrsâdî vakıf kavramının tanımına ise geç bir dönemde rastlanır. Nitekim Osmanlı hukukçusu Ömer Hilmi Efendi (1842-1889) mezkûr kavramı "*Emvâl-i beytülmâlden olan bir mülkün menfaati taraf-ı pâdişahdan şer'an beytülmâlden istihkâk olan kimseye tayin ve tahsis buyurulmaktan ibarettir. Vakf-ı irsâdî ile vakf olunan evkâfa tahsisat ıtlâk olunur.*" şeklinde tanımlar.[14]

Literatürde irsâdî vakıfla hakikî vakıf arasındaki benzerlikler ve farklılıklar açıklanmaz. Bazı risalelerde sultanın beytülmâle ait arazilere sahip olmadığı için irsâdî vakfın hakikî bir vakıf olmadığına dikkat çekilir.[15] Ayrıca bunların özel bir vakıf türü olduğu belirtilir. Dolayısıyla hakikî vakıfla ilişkisi üzerine durulmaz. Bunun yerine irsâdî vakıfla beytülmâl arasında bir irtibat kurulur. Buradan hareketle kamunun yararına olan medrese vb. kurumlar ile ulemâ ve talebelerin desteklenmesi gerektiği vurgulanır. Ayrıca kalelerin inşa edilmesi, ihtiyaç sahibi insanlara hazineden yardım edilmesi gibi hususlar ifade edilir. Literatürden hareketle irsâdî vakıflarla hakikî vakıfların mukayesesi önem arz etmektedir. Her ne kadar literatürde bu ilişkiye yeterince değinilmemiş olsa da böyle bir mukayese irsâdî vakfın hukukî statüsünün anlaşılması açısından zorunludur. İrsâdî vakıflar hakikî vakıflardan şu yönlerden ayırılır:

1. Kurucu Bakımından: İrsâdî vakıf, devlet başkanı ya da nâibi tarafından tesis edilirken hakikî vakıflar mülk sahipleri tarafından kurulur.

2. Kaynak Bakımından: İrsâdî vakıfların konusu, devlete ait arazi veya gelir kaynaklarına dayanır. Buna karşılık hakikî vakıflar şahısların sahip oldukları mallardan yapılır.

3. Lehtar Bakımından: İrsâdî vakıflarda gelirler, yalnızca beytülmâlden hak sahibi olan kişi veya kurumlara tahsis edilir. Buna karşılık hakikî vakıflarda, vakfeden kişi dilediği şahısları veya kurumları vakıf lehtarı olarak belirleyebilir.

4. Şartların Bağlayıcılığı Bakımından: Hakikî vakıflarda kurucunun öne sürdüğü şartlara riayet edilmesi gereklidir. Buna karşın

[13] Hamevî, *Risâle fîmâ ruttibe ve urside* (Pervez Paşa, 624), 114b.
[14] Ömer Hilmi Efendi, *İthâfü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkâf* (İstanbul: Mektebetü'l-Âmire, 1307), 3.
[15] Süyûtî, *en-Naklü'l-mestûr* (Lala İsmail, 678), 236a.-236b.

irsâdî vakıflarda sultanın şartlarının bağlayıcı olup olmadığı dolayısıyla sonraki bir sultan tarafından önceki tahsisatların değiştirilip değiştirilemeyeceği tartışmalıdır.

5. Hukukî Mahiyet: İrsâdî vakıflar esasen beytülmâlde hak sahibi olan kişilere söz konusu payların ulaştırılmasını temin eden bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir. Zira hakikî vakfın temel şartı, kişinin mülkiyetindeki mallar üzerinde tasarrufta bulunmasıdır. Oysa irsâdî vakıftaki mülkiyet beytülmâle aittir.[16]

İrsâdî vakfın tarihî gelişimi ve uygulamadaki karşılığı konun anlaşılması açısından önemlidir. Bu çerçevede, Nûreddin Zengî tarafından kurulan vakıflar, irsâdî vakfın ilk tarihî örneği olarak zikredilmektedir.

2. İrsâdî Vakıfların Hukukî Açıdan Tarihî Serencamı

Nûreddin Zengî beytülmâle ait arazileri hayır işleri kapsamında olan medrese öğrencileri ile müderrislere, sûfilere, fakirlere ve ulemâya vakfetmek isteyince bunun hukukî durumunu Şâfiî fakih İbn Ebû Asrûn'a (öl. 585/1189) sorar. İbn Ebû Asrûn, bu tür vakıfları maslahata uygun görür ve bunların sahih olduğuna dair fetva verir. Onun bu fetvasına, dönemindeki Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup bazı âlimler de muvafakat eder.[17] Litetürde alıntılanan bu olay irsâdî vakıfların başlangıcı olarak kabul edilir. Bundan önce böyle bir uygulamanın olmadığına dikkat çekilir. Dolayısıyla irsâdî vakıf kurumu Nûreddin Zengî ile birlikte başlamıştır. Daha sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî (öl. 589/1193) selefi Zengî'yi takip ederek Mısır, Kudüs ve Şam'da kamuya ait pek çok araziyi hayır cihetlerine vakfeder.[18]

Memlükler dönemine gelindiğinde irsâdî vakıf uygulaması devam eder. Birçok Memlük sultanı ve emiri beytülmâle ait arazileri vakfetmeyi sürdürürler. Uygulamaya paralel bir biçimde bu vakıfla-

[16] Süyûtî, *en-Naklü'l-mestûr* (Lala İsmail, 678), 236a.; Kemaleddin İsmail b. Bâlî el-Karamânî Kara Kemal, *Risâle fî beyâni evkâfi's-selâtîn ve'l-ümerâ' ve fî beyâni ahvâli'ş-şî'ati'l-mütegallibe fî zamâninâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 9821), 114a.-114b.; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 192; Cuno, "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt", 143-145.

[17] Süyûtî, *en-Naklü'l-mestûr* (Lala İsmail, 678), 236a.-237b.; Hamevî, *el-Esiletü'l-Hanefiyyeti*, 47-48.

[18] Süyûtî, *en-Naklü'l-mestûr* (Lala İsmail, 678), 236a.-237b.; Ahmet Akgündüz, "İrsâdî Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/448.

rın hukukî durumu hakkında fetvalar verilir. Nitekim İbnü'l-Irâkî (öl. 826/1423), bu konuda Şâfiî âlimlerin görüşlerini aktarır. İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) ve Nevevî'nin (öl. 676/1277) bu tür vakıfları sahih olarak gördüklerini belirtir. Buna karşın Takiyyüddin es-Sübkî'nin (öl. 756/1355) irsâdî vakıflara hukukî açıdan olumlu bakmamaktadır. Sübkî bu tür vakıflara cevaz vermemekle birlikte hazineden kurulan vakıfların şartlarına uyulacağını belirtir ve bunların değiştirilmesine dair bir hüküm vermediğini ifade eder.[19] Sübkî'nin bu vakıfları sahih olarak görmemesi mülkiyetle ilgilidir. Zira kişinin bir malı vakfedebilmesi o mala sahip olmasına bağlıdır. Hâlbuki sultan beytülmâle ait arazilere malik değildir. Dolayısıyla yapılan vakıf caiz olmamalıdır.[20]

Memlüklerin son dönemine gelindiğinde irsâdî vakıflarla ilgili özel risaleler kaleme alındığı ve konu hakkında yeni bir literatürün ortaya çıktığı görülür. Nitekim Süyûtî ilk önce *el-İnsâf fî temyîzi'l-evkâf* adında bir risale telif etmiş daha sonra ise bu risalesini *en-Naklü'l-mestûr fî cevâzi kabzi'l-maʿlûmi min ğayri huzûr* ismiyle ihtisar etmiştir. Vakıfları kişinin sahip olduğu bir malı ve idarecilerin beytülmâle ait arazileri vakfetmesi şeklinde ikiye ayıran Süyûtî, irsâdî vakıfları hukukî açıdan meşru görür.[21]

Şâfiîler gibi Hanefîler de irsâdî vakıflarla ilgili fetvalar verirler. Nitekim Memlük âlimlerinden İbn Vehbân (öl. 768/1367) açıkça sultanın beytülmâle ait arazileri umumi bir faydaya dönük olarak vakfetmesinin hukukî olduğunu ve bundan dolayı sultanın ecir alacağını ifade eder. Ona göre hazine Müslümanların faydası için kurulmuştur. Beytülmâlin gelirleri vakıf kurulması suretiyle hukuka uygun bir biçimde sarf edildiğinde daha sonraki gelen zalim sultanların bunları şeriatın hilafına başka yerlere harcaması engellenir.[22]

---

19 Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref Nevevî, *Fetâvâ'n-Nevevî: el-Müsemmâ bi'l-mesâili'l-mensûra*, ed. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 155-156; Veliyyüddîn Ebû Zurʻa Ahmed b. Abdurrahim el-Kürdî İbnü'l-Irâkî, *Tahrîrü'l-fetâvâ ʿale't-Tenbîh ve'l-Minhâc ve'l-Hâvî (en-Nüket ʿale'l-muhtasarâti's-selâse)*, ed. Abdurrahman Fehmî, Muhammed ez-Zevâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 2/313.

20 Süyûtî, *en-Naklü'l-mestûr* (Lala İsmail, 678), 236a.

21 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b Ebî Bekr es-Süyûtî, *Resâilü havle'l-vakf: el-İnsâf fî temyîzi'l-evkâf*, ed. Muhammed Şevkî b İbrahim el-Mekkî (Riyâd: Mektebetü'l-Melik, 1999), 269.

22 Ebû Muhammed Emînüddîn Abdülvehhâb b. Ahmed ed-Dımaşkî İbn Vehbân, *İkdü'l-kalâʾid fî halli Kaydi'ş-şerâʾid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 1757), 175a.-175b.

İrsâdî vakıflarla ilgili tartışmalar Osmanlıların Memlük topraklarına hâkim olmasından sonra da devam etmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki ilk beylerbeyi olan Hayır Bey (öl. 928/1522), Yavuz Sultan Selim'e (öl. 926/1520) hazine gelirlerinin az olduğunu belirterek irsâdî vakıflara ait mülklerin tekrar beytülmâle aktarılması gerektiğini söyler. Ancak Yavuz bunu kabul etmeyerek hayır cihetine yapılan bu tür vakıfların devam ettirilmesini emreder.[23] Benzer şekilde Kanuni Sultan Süleyman (öl. 974/1566) döneminde irsâdî vakıflar meselesi yeniden gündeme gelir. Merkezden Ebussuûd'un (öl. 982/1574) fetvasıyla birlikte gelen bir fermanda önceki sultanlar tarafından yapılan vakıfların ya da hazineden satın alınarak vakıf haline getirilen arazilerin hukukî açıdan geçerli olmadığı, şayet bu vakıflar sahih kabul edilse bile mevcut vergilere ilaveten haraç konulacağı belirtilir. Bununla birlikte fermanda üç mezhepten birine göre söz konusu vakıfların meşru olduğuna ya da mezkûr arazilere haraç konulamayacağına ilişkin bir fetva verilmesi halinde buna uyulacağı ve bu görüşe istinaden mahkemede kâdı tarafından hükmedilmesi durumunda bu vakıfların geçerli olacağı belirtilir.[24]

Söz konusu fermana Zeynüddin İbn Nüceym (öl. 970/1563) ve Necmeddin el-Gaytî itiraz ederler ve irsâdî vakıfların hukukî açıdan meşru ve bağlayıcı olduğunu söylerler. Nitekim İbn Nüceym *et-Tuhfetu'l-marzıyye* isminde bir risale kaleme alır. O, mezkûr risalesinde sultanın beytülmâle ait araziyi satın almaksızın vakfetmesini geçerli kabul eder.[25] İbn Nüceym gibi Gaytî de risalesinde irsâdî vakıfların meşruiyetini inceler. O, Süyûtî ve İbn Nüceym'e nazaran irsâdî vakıfların meşru olduğuna dair daha kapsamlı bir hukukî temellendirmeye girişir. İrsâdî vakıfların ortaya çıkışı ve gelişimi bağlamında yukarıdaki tarihî anlatıyı aktaran Gaytî, konu hakkında olumlu fetva veren Şâfiî fakihlerin bir listesini verir.[26]

İrsâdî vakıflarla ilgili gündemin 11./17. yüzyılda da devam ettiği görülür. Nitekim Hamevî, irsâdî vakıflarla alakalı kendisine

[23] Hamevî, *Risâle fîmâ ruttibe ve urside* (Pervez Paşa, 624), 114b.115a.

[24] Gaytî, *et-Teyidâtü'l-aliyye*, 171-172; Abdurrahman Atçıl - Christopher Markiewicz, "Shariʿa and Governance in Ottoman Egypt: The Waqf Controversy in the Mid-Sixteenth Century", *International Journal of Middle East Studies*, (2024), 1-20.

[25] Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *er-Resâʾilü'z-Zeyniyye*, ed. Muhammed Ahmed es-Serrâc, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1998), 130-132.

[26] Gaytî, *et-Teyidâtü'l-aliyye*, 175-181.

yöneltilen sorulara dair iki risale kaleme almıştır. Risalelerin biri *el-Es'iletü'l-Hanefîyye bi'l-ecvibeti'l-Hamevîyye* diğeri ise *Risâle fimâ rüttibe ve urside bievâmiri'l-vüzerâi'l-Mısrıyyîn*'dir. İlk risalede Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin İmam Şâfiî'nin kabri yanında bulunan Salâhiyye Medresesi için kurmuş olduğu irsâdî vakıfların meşruiyeti ve vakfiyede yazılı olan kişilerin durumu sorulmaktadır. Vakfiyede Ebû Kâr köyünde mukim olan ve oradan göçen Hristiyanların cizyelerinin, Salâhiyye Medresesine, ondan arta kalan gelirlerin ise talebe ve ulemâya tahsis edildiği ve vakfiyeyle Hamevî'nin dönemine kadar amel edildiği belirtilmiştir.[27] İkinci risalede Mısır'da vezirler tarafından hayır cihetine yapılan irsâdî vakıfların hukukî durumu sorulmaktadır. Bu vakıfların gelirleriyle yetim ve dulların ihtiyaçları karşılanmakta, mescit ve medrese binaları inşa edilmekte ve burada vazifeli olan müderris, müezzin gibi görevlilere maaş ödenmektedir. Sultanın bu tür vakıfları bozup bozamayacağına dair Hamevî'den cevap vermesi istenir.[28] Hamevî, Salâhiyye Medresesi için kurulan vakfın sahih olduğunu; zira söz konusu bölgenin cizyesinin beytülmâle ait gelirler arasında yer aldığını belirtir. Hukuka uygun bir biçimde kurulan ve gelirleri beytülmâlden hakları bulunun ulemâ, yetim, fakir gibi lehtarlara sarf edilen irsâdî vakıflar da geçerlidir.[29] O, irsâdî vakıfların bağlayıcılığını ve bozulamayacağına sultanın tasarrufları üzerinden ele alır. Zira sultanın yaptığı tasarrufların maslahata uygun olması gereklidir ve onun insanların faydasını gözetmeksizin aldığı kararlar hukuken geçerli değildir.[30] Dolayısıyla Hamevî, irsâdî vakıfları beytülmâl gelirlerinin amacına uygun şekilde harcanmasının bir yolu olarak gördüğü için meşru ve bağlayıcı kabul eder. Ayrıca divandan; hak sahibi olan mücahitlerin, müderrislerin ve müftülerin yaptığı mesleğe teşvik amacıyla çocuklarına da belli bir miktar takdir edilebilir. Babalarının ölümüyle çocuklarının divandan hakları düşmez.[31]

Kronolojik olarak bakıldığında, Arap topraklarında irsâdî vakıfların hukukî meşruiyetine dair görüşlerin zamanla güçlendiği gö-

27 Hamevî, *el-Esiletü'l-Hanefiyyeti*, 45.
28 Hamevî, *Risâle fîmâ ruttibe ve urside* (Pervez Paşa, 624), 114a.
29 Hamevî, *Risâle fîmâ ruttibe ve urside* (Pervez Paşa, 624), 114a.-114b.; Hamevî, *el-Esiletü'l-Hanefiyyeti*, 45.
30 Ebû Yûsuf b Yakub b İbrahim b Habîb b Sa'd el-Ensarî, *Kitâbu'l-Harâc*, ed. Taha Abdurrauf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed (el-Mektebetü'l-Ezher li't-türâs, ts.), 78.
31 Hamevî, *Risâle fîmâ ruttibe ve urside* (Pervez Paşa, 624), 114B.

rülmektedir. Özellikle 11./17. yüzyılda Hanefî ve Şâfiî mezhebine[32] mensup fakihler, bu tür vakıfların sahih olduğunu belirtmiş; 12./18. yüzyıl Kahire'sinde de bu yaklaşım devam etmiştir.

3. Kahire'de İrsâdî Vakıflardaki Hakların Ailelere Devredilmesi

19 Ramazan 1121/1709 tarihinde Hüseyin Paşa Mısır Beylerbeyliği görevinden azledilerek yerine Kapudan İbrahim Paşa (öl. 1138/1726) atandı.[33] O, gelişinden kısa bir süre sonra şehrin ileri gelenlerinin vefatı akabinde onlara tahsis edilen gelirlerin/maaşların (cevâmiklerin)[34] araştırılması için devlet memurlarını görevlendirdi. Bu kişilerin bazılarının ölümlerinden kısa bir süre önce vakıftan aldıkları hisselerini; çocuklarına, ailelerine ve azatlı kölelerine irsâd yoluyla vakfettikleri, diğer bir kısmının ise hisselerini hayır cihetine vakfettikleri tespit edildi. Bunun üzerine İbrahim Paşa divan görevlisi ve din adamı olan Salih Efendi'den söz konusu vakıfların gelirlerinden hak sahibi olanların isimlerinin yazılı olduğu cevâmiklerle ilgili defterleri talep etti. Defterleri inceleyen İbrahim Paşa mezkûr kişilere yapılan tahsisatları iptal etmek isteyince kazasker ve Mısır'ın ileri gelenleriyle bir toplantı yaptı. Toplantıda bu konu hakkında ulemâdan fetva istenmesine karar verildi. Şayet hukukî açıdan bunların meşru olduğu ifade edilirse bu vakıflar olduğu gibi bırakılacak; eğer olumsuz bir cevap alınırsa herhangi bir itiraz olmaksızın cevâmikler idareye teslim edilecekti. Aşağıda detayları geleceği üzere dört mezhebe mensup fakihler bu tür vakıfların meşru olduğu ve vakıf lehtarlarının çocukları için yapılan tahsisatın da geçerli olacağına dair fetvalar verince şehrin ileri gelenleri, askeri bölükler, sancaktarlar, eşraf, ulemâ ve ağalar, defterdar Kayıtbey'in evinde toplandı. Söz konusu olayı anlatan Saftî, mezkûr mekânda fakihlerin verdiği fetvayı eşrafa okudu ve insanlar bu du-

[32] Tarihî süreç işlenirken Mâlikî ve Hanbelî hukukçuların görüşlerine çalışmanın hacmini aşacağından dolayı yer verilmemiştir. Bununla birlikte aşağıda Saftî'nin referanslara çerçevesinde bu iki mezhebe mensup bazı hukukçuların görüşleri kısaca aktarılmıştır.

[33] Nuran Koltuk vd. (ed.), "Osmanlı Belgelerinde Mısır" (Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın No: 120, 2012) (120), 43-44.

[34] Cevâmik: İş karşılığı verilen ücrettir. Özellikle verilen bu ücret devlet memurları, müderrisler ve askerler için kullanılır. Reinhart Dozy, *Tekmiletü'l-maacimi'l-Arabiyye*, çev. Muhammed Selim Nuaymî, Cemal el-Hayyât (Irak: Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-İ'lâm, 1979), 2/2/127; Muhakkik Nebhân'ın ön sözünde cevâmikin tanımı için bkz. Nebhân, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 61-62.

rumu güzel karşıladı. Bunun hukuka uygun olduğuna dair fetva ve görüşler İbrahim Paşa'ya gönderilir. Ancak Paşa bu durumu kabul etmez ve ölen kişilerin çocuklarının irsâdî vakıflardan olan gelirlerini kesmekte ısrar eder. Bunun üzerine şehrin ileri gelenleri Sultan III. Ahmed'e (öl. 1149/1736) ulemânın söz konusu fetvalarını da içeren ve durumu bildiren bir arz yazarlar. Bu arz sadrazam Köprülüzâde Numan Paşa'ya (öl. 1131/1719) ulaşınca sultana konuyu bildirir. Bunun üzerine mevcut hak sahibi kişilerin eskiden olduğu gibi gelirlerini almaya devam etmeleri emredilir ve buna dair bir ferman yazılarak Mısır'a gönderilir. Saftî, ferman geldiğinde insanların sevindiklerini ve sultana dualar ettiklerini vurgulayarak bu sevince dikkat çeker. Bununla birlikte fermanın içeriğinden bahsetmez.[35]

Mezkûr olaya Cebertî ilave bilgilerle birlikte farklı bir açıdan yer verir. Onun aktarımındaki en önemli husus sultandan gelen fermanın içeriğini nakletmesidir. Fermanda söz konusu olay bağlamında babaları tarafından çocuklara bırakılan gelirlerin devam edeceği; ancak bundan sonra irsâdî vakıflarda hakları olan kişilerin çocuklarının isimleri yazılarak hak sahibi olamayacakları emredilir. Böylece bu fermanla irsâdî vakıf gelirlerinin aile fertlerine bırakılması iptal edilir.[36]

3.1. İrsâdî Vakfın Hukukî Temelleri: Saftî'nin Savunusu

Doğum tarihi bilinmeyen ve Hanefî mezhebine mensup bir âlim olan Saftî'nin hayatına dair bilgiler oldukça sınırlıdır. Asıl adı İsa olan müellif, Mısır'ın aşağı bölgesindeki Buhayr vilayetinde yer alan Saft beldesine nispet edilmektedir. Ali el-Akdî (öl. 1134/1722) ve Ahmed et-Tunûsî ed-Dekdûsî (öl. 1133/1720) gibi âlimlerden tahsil görmüş olması, onun Mısır ilim havzasında yetiştiğini göstermektedir.[37]

Saftî'nin risalesi, sultan ve vezirler tarafından hayır cihetine yapılan irsâdî vakıfların meşruiyeti ve sonradan gelen idarecilerin bu vakıflar üzerinde tasarruf yetkisi olup olmadığı hakkındadır. İrsâdî vakıftan hak sahibi olan kişilerin ölümüyle çocuklarının bun-

35 Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 3a-3b., 15b-16b.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 65-66, 79.

36 Cebertî, *Târîhu ʿacâ'ibü'l-âsâr*, 1/64-65.

37 Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 1a.; Cebertî, *Târîhu ʿacâ'ibü'l-âsâr*, 1/233-234.

dan yararlanıp yararlanamayacağı ana problemdir. Bu hukukî mesele dönemin fakihlerine sorulur. Bahsi geçen olaya dair dört mezhebe mensup âlimlerin fetvaları nakledilir. Ayrıca, yukarıda kısaca işaret edildiği üzere, önceki yüzyıllarda Kahire'de irsâdî vakıflarla ilgili yazılan risaleler de referans olarak verilir. Saftî, risalenin telif sebebini konu hakkında dört mezhebe mensup fakihlerin görüşlerinin kaybolmamasıyla açıklar.[38]

İrsâdî vakıflarda hak sahibi olan kişiler vefat ettiğinde çocukları vakfın gelirlerinden faydalanmaya devam edebilirler mi? İbrahim Paşa ile ulemâ arasındaki gerilimin sebebi de budur. Saftî'nin bu konudaki cevabı olumludur. Ona göre bu tür vakıflarda hakları olan kişilerin ölümü halinde çocukları bunlardan yararlanmayı sürdürebilirler. Ayrıca Cebertî'nin anlatımından anlaşıldığına göre Mısır kazaskeri, vefat eden kişilerin çocuklarının vakıflardan faydalanmaya devam edeceğine dair karar vermiştir.[39]

Cebertî, irsâdî vakıfların nasıl uygulandığı ve tescil edildiğine dair ayrıntılı ve önemli bilgiler sunar. Zira onun tasvirine göre söz konusu vakıflardan yararlanan kişi vefat ettiğinde başka birinin ismi vakfa tescil edilir. Kaydedilen bu yeni isim bir âlim, müftü, fakir, yetim, dul vb. kişilerden biri olmalıdır:

> Bilinsin ki bu irsâdâtlar (vakıflar) ve araziler (etyânlar) Sultan Nâsır Yûsuf Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından beytülmâlden hak sahiplerine haklarının bir kısmı kolayca ulaşması için 6./12. yüzyılda beytülmâl gelirlerinden kurulmuştur. Daha sonraki melikler, sultanlar ve emirler günümüze kadar (bu uygulamayı benimseyip) ona uymuşlardır. Mescitler, tekkeler, ribâtlar, hankâhlar ve sebiller inşa etmişler, tarım arazilerini devletin mülklerinden çıkararak gelirlerini bu hayır kurumlarına tahsis etmişlerdir. Bu hayır kurumları, söz konusu arazilerin mahsullerinden ya da gelirlerinden faydalanmışlardır. Aynı şekilde nafakalarını sağlamak ve ilim tahsiline yardım etmek için bazı ilim talebelerine ve fakirlere iyilik ve sadaka yoluyla bu arazilerin gelirlerini bağlamışlardır. İrsâdî vakıftan faydalanan kişi vefat ettiğinde, kadı veya vakıf nazırı, onun yerine bu gelirlerden yararlanmayı hak eden bir başkasını onaylar. İsimleri, rızık kâtibi olarak bilinen ve kayıt tutan görevli memurun yanında

[38] Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 2b-3a.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 65-66.
[39] Cebertî, *Târîhu ʿacâ'ibü'l-âsâr*, 1/64-65.

> bulunan sultan divanının defterine ve kâdı siciline kaydedilir. Bu memur "efrâc" denilen söz konusu onayın mûcebini içeren bir senet (resmi bir evrak) yazar. Daha sonra defterdar ve paşanın alametini (mührünü) bu senet üzerine basar.[40]

Bu pasajda irsâdî vakıfların tarihî sürecine değinildiği gibi asırlardan beri yaygın bir biçimde uygulandığı vurgulanır. Ayrıca bu vakıfların devlet arazilerinden kurulduğu ve gelirlerinin eğitime ve yardıma muhtaç insanlara tahsis edildiği ifade edilmekte ve resmi olarak tescili detaylı olarak anlatılmaktadır. Literatürde irsâdî vakıf uygulamasının Nûreddin Zengî döneminde başladığı kabul edilmekle birlikte, söz konusu alıntıda bu vakıf türünün Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye nispet edildiği görülmektedir.

Kahire'de dönemin Hanefî fakihleri mezkûr vakıfların bağlayıcı olduğunu ve hukukî bir gerekçe olmadan bozulamayacaklarını söylerler. Nitekim Seyyid Ali el-Hüseynî (öl. 1**148**/1**736**) ve Ali el-Akdî, -Hamevî'nin de ifade ettiği gibi- ulemâ, talebe, miskin, dul kadınlar vb. kişilerin beytülmâlin gelirlerinden haklarının bulunduğunu belirtirler. Çünkü savaşmadan elde edilen hazine malları Müslümanların maslahatı içindir. Özellikle müftü, müderris gibi kimseler Müslümanların faydası için çalışmaktadır. Ayrıca baba, çocuklarının nafakasını temin etmekle mükelleftir. Diğer taraftan devlet başkanı ve nâiplerin yaptığı tasarruflar maslahata bağlıdır. Şayet onlar kamu maslahatının hilafına davranırlarsa bu tutum hukuka aykırıdır. Sultanın hukuka aykırı olarak vermiş olduğu kararlar ise geçerli olmadığı gibi uygulanması da gerekli değildir. Ayrıca Hanefî fakihler; müftü, müderris gibi kişilerin divandan hak sahibi olduklarını ve bunların çocuklarına da pay verilebileceğini; dolayısıyla söz konusu kişilerin vefatıyla çocuklarının paylarının düşmeyeceğini belirtmişlerdir. Nitekim İbn Nüceym mücahitlere ve âlimlere haraç gelirlerinden kendilerine ve ailelerine yetecek miktarda paranın verilmesi gerektiğini söyler. Daha sonra Saftî, Hanefî âlim Ahmed et-Tûnûsî ed-Dekdûsî'nin de bu görüşe katıldığını; ancak herhangi bir cevap yazmadığını söyler.[41]

Atıf yaptığı Hanefî fakihlerin görüşlerine aynen katılan Saftî, mezkûr yaklaşımı mezhebin eserlerinden yaptığı nakillerle destek-

40 Cebertî, *Târîhu ʿacâ'ibü'l-âsâr*, 3/262.
41 Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 4b-5a.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 66-68.

ler. Daha önceki risale yazarları olan Süyûtî, İbn Nüceym, Gaytî ve Hamevî'nin metinlerinden referanslar olarak verir. Böylece hukukî açıdan irsâdî vakıfların meşru olduğunu daha önceki literatürü referans vermek suretiyle gösterir.[42]

Aslında problemin odak noktasını, sultanın veya nâibinin irsâdî vakıflardaki hakların bir başkasına devrini engelleyip engelleyemeyeceğine dair yetkisi oluşturmaktadır. Zira İbrahim Paşa devlet tarafından kurulan vakıf gelirlerinin hak sahipleri tarafından aile üyelerine intikalini doğru bulmamakta ve bu tahsisatları iptal etmek istemektedir. Tam da burada, onun bu kararının hukuka uygunluğu tartışma konusudur ve dönemin Hanefî fakihleri bunu maslahata aykırı görmektedir. Bu bağlamda, Saftî sultanın tasarruflarının maslahatla sınırlı olduğuna dair Hanefî hukuk metinlerinden örnekler zikreder. Bu nakillerin temel amacı, Paşa'nın kararının maslahata uygun olmadığına dikkat çekmek ve devlet hazinesinden yararlanan kişilerin çocuklarının da bu hakka sahip olduğunu vurgulamaktır. Dolayısıyla, görüşlerine yer verilen hukukçulara göre İbrahim Paşa'nın vakıflardaki lehtarların çocuklarının haklarını iptal etmesi hukuka aykırıdır.

Devlet başkanı ya da nâibi kamuyla ilgili tasarruflarında kamunun maslahatını gözetmelidir. Nitekim Zeylaî'ye (öl. 743/1343) göre devlet başkanı maslahat görmesi halinde umuma ait bir yolun kullanımını sulh yoluyla satabilir. Buna göre devlet başkanı, beytülmâle ait bir araziyi maslahat olması halinde satarsa bu akit sahihtir.[43] Saftî bu yaklaşımdan hareketle yolu satın alan kişinin burayı vakfedebileceği sonucuna ulaşır. Çünkü Zeylaî'nin bu konudaki ifadeleri geneldir. Bu yaklaşım satın alanın satma, hibe, vakfetme gibi mülkiyet nakledici her türlü hukukî işlemi yapabileceğini gösterir. Teklif: Böyle bir satım işlemi beytülmalin ihtiyacından bağımsız olarak geçerlidir.[44]

Saftî, devlet başkanın kamu maslahatına uygun hareket etmesi gerektiğini ifade eder. O, bu bağlamda Kıvâmüddîn Emîr el-İtkânî'nin (öl. 758/1357) velisi olmayan birisinin öldürülmesi ha-

[42] Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 5a.-5b., 15a-15b.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 68-69, 78.

[43] Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ᾽ik fî şerhi Kenzü'd-dekâ᾽ik*, ed. eş-Şeyh Ahmed Azve İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 5/37.

[44] Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 6a.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 69.

linde kısas ya da diyet hakkının idarecilere ait olduğunu ve burada kamu yararının dikkate alınmasının lüzumuna dair görüşüne yer verir. Kamu yararı ise burada katilden sulh yoluyla diyet alınmasıdır. Devlet başkanının katili affetmeye yetkisi yoktur. Çünkü bu kamu yararını iptal etmek anlamını gelir.[45] İtkânî'nin söz konusu görüşüne yer veren Saftî, devlet başkanı ve nâibinin irsâdî vakıfları bozamayacağını; zira bunun kamu maslahatına aykırı olduğu sonucuna ulaşır.[46]

Mezhepler arasındaki farklı yaklaşımlar hukukî süreçleri doğrudan etkileyebileceğinden, Hanefîler dışındaki mezheplerin irsâdî vakıflara bakışı da değerlendirilmelidir. Zira sultan veya nâip, yalnızca Hanefî mezhebine bağlı kalmaksızın diğer mezheplerin görüşlerine başvurabilir ve hukukî tasarruflarını buna göre şekillendirebilir. Dolayısıyla Saftî, irsâdî vakıfların bağlayıcılığına dair diğer mezheplerin yaklaşımlarına yer verir.

3.2. Diğer Mezheplerin İrsâdî Vakıflara Yaklaşımı

Sultan veya nâibin, Hanefî mezhebi dışındaki fakihlerden bu tür vakıfların bağlayıcı olmadığı yönünde bir fetva alması durumunda, hukuken irsâdî vakıfları iptal edebilmesi mümkündür. Nitekim İbrahim Paşa ve irsâdî vakıf gelirlerinin varislere intikalini savunanlar, dört mezhebin âlimlerine danışmayı ve verilen cevaba göre hareket etmeyi kabul etmişlerdir. Bu durum, mezhepler arasındaki çeşitli değerlendirmelerin hukukî süreçleri etkileyebileceğini göstermektedir.

Hukukî açıdan diğer mezheplerin görüşleri önemli olduğu için Saftî, Hanefîler dışındaki âlimlerin fetvalarını aktarır ve ilk olarak Mâlikîlerin yaklaşımına yer verir. Ezher âlimlerinden Ahmed en-Nefrâvî (öl. 1125/1713) kendisine söz konusu tartışma bağlamında yöneltilen soruyu cevaplar. Ona göre irsâdî vakıflar sahihtir. Onun bu konudaki argümanlarından biri Mısır'da oluşan örftür. Nitekim Mısır'da sultanlar tarafından oluşturulan irsâdî vakıflar asırlardan beri nesilden nesile aktarılmış bir uygulamadır. Dolayısıyla sultanın bu tür hayırları devam ettirmesi gereklidir. Ayrıca Nefrâvî aşağıda

[45] Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-Fârâbî el-İtkânî, *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*, ed. Abdülâtî Muhyî Ahmed eş-Şerkâvî vd. (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, ts.), 8/432.

[46] Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 5b-6a.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 68-69.

detaylara geleceği üzere Karâfî'nin (öl. 684/1285) görüşüne atıf yapar; ancak onun yaklaşımını detaylandırmaz.[47]

Benzer şekilde diğer bir Mâlikî fakih Ezher Cami Şeyhi Muhammed Şenin (öl. 1146/1733) mezkûr vakıfların meşru olduğunu vurgular. Asker, kâdı gibi görevlilerin yanı sıra bunların aileleri de beytülmâlden hak sahibidirler. Şenin, Nefrâvî gibi Osmanlılardan itibaren Mısır'da bu konuda bir örf ve kanunun oluştuğunu ve onların Hz. Ömer'in yolunu benimsediklerine dikkat çeker. Nitekim Hz. Ömer ihtiyaç sahiplerine kamu hazinesinden belirli bir miktar tahsis etmiş, sonraki idareciler onun yolunu takip etmişlerdir. Söz konusu iki Mâlikî fakihin fetvalarına Ahmed eş-Şarkî (öl. 1146/1733), *Şerhu'l-Muvatta'* yazarı Muhammed ez-Zürkânî (öl. 1122/1710) ve Abdülbaki el-Kuleynî,[48] aynen katılmışlardır. Ayrıca Ahmed eş-Şarkî dönemin idarecilerinin bu vakıfları bozmasının hukukî olmadığını vurgulamıştır.[49] Muhammed Şenin'in irsâdî vakıflardaki lehtarların çocuklarının da bu vakıflardan hak sahibi olduklarını ifade etmesi önemlidir. Zira tartışmanın asıl noktası daha önce vurgulandığı üzere bu hakların ailelere bırakılıp bırakılamayacağı hakkındadır. Şenin'in ifadelerinden bu vakıflardaki hakların çocuklara intikal edebileceği anlaşılmaktadır.

Dönemin Mâlikî fakihlerinin görüşlerini nakleden Saftî, bu yaklaşımı teyit etmek amacıyla mezhebin otorite isimlerinden biri olan Karâfî'nin görüşünü aktarır. Karâfî'ye göre sultan Müslümanların maslahatı için beytülmalden vakıf kurabilir. Bu vakfın gelirlerinden ancak vakıfta koşulan şartlara sahip olan kişiler faydalanabilir. Sultanın böyle bir vakfın gelirlerini koşulan şartlara sahip olmayan kişilere yönlendirmesi hukukî değildir. Ayrıca sultan; imam, müezzin, kâdı gibi kişileri görevlendirebilir ve bunun karşılığında onlara maaş verebilir. Ancak kişi vazifesini yerine getirmezse bu maaşı alması caiz değildir.[50]

Dönemin Şâfiî fakihleri de diğer iki mezhebin mensupları gibi irsâdî vakıfların meşruiyetini aynı gerekçelere dayandırmışlardır. Nitekim Abdurabbih b. Ahmed ed-Darîr (öl. 1126/1714), Mansur

47 Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 10a.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 73.

48 Vefat tarihi tespit edilememiştir.

49 Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 9b-13b.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 73-77.

50 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Mâlikî Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* (Alemü'l-Kütüb, ts.), 3/5-7; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 12a-13b.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 67.

el-Menûfî (öl. 11**35**/17**23**) ve Ahmed el-Halifî (öl. 1127/1715), söz konusu olay bağlamında irsâdî vakıfların sultan tarafından iptal edilemeyeceğini savunmuşlardır. Ayrıca Abdurabbih bu tür vakıfların bozulmasının kamuya zarar vereceğini belirtmiştir. Saftî, bu fakihlerin yaklaşımını teyit etmek amacıyla, Şemseddin er-Remlî'nin (öl. 1004/1596) eserini referans olarak gösterir. Nitekim Remlî daha önceki pek çok Şâfiî fakih gibi maslahat olması halinde sultanın devlet arazilerini belirli cihetlere vakfedebileceğini ifade eder.[51]

Diğer mezhep mensupları gibi Hanbelî bir fakihe de söz konusu olay sorulmuştur. Ahmed el-Makdisî,[52] irsâdî vakıflardaki hak sahiplerinin paylarının iptal edilmesine karşı çıkar ve bunu zarar ilkesi üzerinden değerlendirir. Nitekim bahsi geçen kişilerin tahsisatlarının kesilmesi, onlara zarar vermek anlamına gelir. Hz. Peygamber ise "Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur"[53] buyurmuştur.[54]

Saftî'nin burada diğer mezhep görüşlerine yer vermesinin sebebi sultanın/naibinin irsâdî vakıfları iptal etmesi ya da gelirlerini başka bir yere sarf etmesine dair alınabilecek muhtemel bir kararın hukukî olmadığını gösterme amacına matuf olabilir. Nitekim sultan kâdıyı görevlendirirken belli bir mezhebin görüşüyle mahkemede karar vermesi için atayabilir. Literatürde kâdı ile sultan arasındaki ilişki vekâlet olarak kabul edilir. Nasıl ki vekil müvekkili belli şartlarla sınırlandırabiliyorsa aynı şekilde sultan da kâdıları muayyen bir mezhebin görüşüyle kayıtlandırabilir.[55] Dolayısıyla irsâdî vakıfların meşru olmadığına dair diğer mezhep hukukçularının görüş beyan etmesi bu tür gelirlerin farklı bir yere sarf edilmesinin yolunu açabilir.

51 Muhammed b Ahmed b Hamza Şemseddin el-Ensârî Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1948), 5/360; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 13b.-14b.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 77-78.

52 Bu âlimin biyografisi tespit edilememiştir.

53 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, ed. Şuayb el-Arnavut (Dâru'r-risaleti'l-alemiyye, 2009), Ahkâm" 17 (No:2340).

54 Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 15b.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 79.

55 Hayruddîn b. Ahmed b Alî el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye* (Bulâk: Mısru'l-Mahmiyye, 1300), 2/8; Murat Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan: 16. Yüzyıl Merkez Topraklarında Mahkeme Kararlarında Hangi Hukukî Görüşlerin Esas Alınacağı İle İlgili Emr-i Sultânîler* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 84-87, 185-198.

Görüldüğü üzere dönemin fakihleri önceki hukukî görüşlerden ve uygulamadan hareketle ortak bir kanaati paylaşmakta ve aynı gerekçeyi dikkate alarak irsâdî vakıfların iptali yönündeki bir kararı kabul etmemektedirler. Aslında bu tartışma, hukuku temsil eden ulemâ ile siyasi otorite arasındaki güç dengesine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Nitekim İbrahim Paşa, vakıf gelirlerinin ulemâ ve yerel elitlerin kontrolüne geçmesini suistimal olarak görürken, âlimler ve şehrin ileri gelenleri ise bu gelirleri çocuklarına aktarmakta ısrarcıdır.

Ulemânın söz konusu tartışma bağlamında sultanın otoritesini ve tasarruflarını maslahatla kayıtlandırması siyasetin belirli alanlara müdahalesinin hukukî açıdan sınırlandırılmasını gösterir. Ancak burada maslahatın yorumunun kim tarafından yapılacağı da önemlidir. Mezkûr tartışmada maslahatın çerçevesi hukukçular tarafından yapılmıştır. Görüşlerine yer verilen âlimlerin yaklaşımına göre buradaki maslahat çocukların vakıflardan pay almayı sürdürmelerindedir. Fakat burada maslahat devlet gelirlerinin usulsüz bir biçimde kişilere aktarıldığı şeklinde de yorumlanabilir.

Osmanlı Devleti'nin Arap topraklarına hâkim olduğu 10./16. yüzyıldan itibaren, irsâdî vakıflar konusunda yerel ulemâ ile merkezi otorite arasında zaman zaman çekişmeler yaşanmış ve bu konuda fermanlar gönderilmiştir. Nitekim Kanunî döneminde Ebussuûd'un fetvalarını da içeren bir fermanla irsâdî vakıfların bağlayıcı olmadığı belirtilerek fesih edilme girişiminde bulunulmuştur. Aynı şekilde İbrahim Paşa ile yerel elitler ve ulemâ arasında cereyan eden benzeri bir olay 1147/1735 tarihinde meydana gelir ve sultandan gelen bir fermanla çocuklara ve aile fertlerine irsâd yoluyla vakıflardaki gelirlerin bırakılması iptal edilir. Saftî ve dönenim ulemâsının kullandığı aynı delillerden hareketle Hanefî âlim Süleyman b. Mustafa el-Mansûrî (öl. 1169/1756) sultan tarafından hukuka aykırı bir biçimde verilen kararların geçerli olmadığını ifade eder.[56]

İrsâdî vakıflarda hakkın intikali meselesi, bu yetkinin hukukî niteliğiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim Cebertî'nin de belirttiği üzere, Mısır'da vakıflara dair haklar, alım-satıma konu olabilmektedir.[57] Ancak bu durum, Hanefî mezhebi açısından önemli bir sorun teşkil etmektedir. Zira Hanefî mezhebinin yerleşik ictihadına göre,

[56] Cebertî, *Târîhu ʿacâ'ibü'l-âsâr*, 1/221-222.
[57] Cebertî, *Târîhu ʿacâ'ibü'l-âsâr*, 3/362.

mücerret haklar[58] mal olarak kabul edilmediğinden, alım-satımı yapılamadığı gibi miras yoluyla intikali de mümkün değildir. Bundan dolayı Saftî, vakıflardaki hakların hukukî niteliğini bazı önemli Hanefîlerin yaklaşımına atıf yaparak ele alır. Dolayısıyla onun risalesinin daha iyi anlaşılabilmesi için mücerret haklarla ilgili geç dönem Hanefî doktrinindeki tartışmalar analiz edilecek ve risale bu tartışma bağlamına oturtulacaktır.

3.3. İrsâdî Vakıflardaki Hakların Hukukî Mahiyeti ve Bunların Aileye İntikali

İrsâdî vakıflardaki haklar alım-satım gibi mülkiyet devrine konu olabilen hukukî işlemler kapsamında değerlendirilebilir mi? Ayrıca mücerret haklardan ferâğ[59] edildiğinde karşılığında ücret alınabilir mi? Yoksa bunlar tamamen sultanın iradesiyle verildiği için bir atiyye olarak mı kabul edilmelidir?[60] Aslında mücerret hakların satımı konusu geç dönem Hanefî hukukçuları arasında tartışma konusudur. Nitekim İbn Nüceym vakıflardaki vazifelerden mal karşılığında ferâğ edilme meselesini örfle ilişkilendirerek ele alır. Zira vakıflardaki görevler sadece maaş karşılığı yapılan mücerret haktır. O, söz konusu meseleyi örfün delil oluşu çerçevesinde değerlendirir. İbn Nüceym, Hanefî mezhebinin genel yaklaşımının belirli bir bölgeye has olan örfe itibar edilmemesi yönünde olduğunu belirtir. Ancak mezhepteki birçok hukukçunun bu şekilde oluşan örfün delil olarak kullanılabileceği kanaatinde olduğunu da ifade eder. Ardından hususi örfün delil olması halinde, Kahire'de mücerret hak niteliğindeki bazı vazifelerden belli bir mal karşılığında ferâğ edilmesine dair örf oluştuğunu[61] ve bu tür işlemlerin meşru olabileceğini söyler.[62]

[58] Mücerret hak milk özelliğine sahip olmayan ve bir mahal üzerinde yerleşmemiş olan hak anlamına gelir. Örneğin şuf'a hakkı gayrimenkulün satımından önce mücerret bir hak olup herhangi bir mahalde sabit değildir. Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 125-128.

[59] Ferâğ: mücerret ve âdi bir haktan bir başkası lehine meccanen ya da bir bedel karşılığında feragat etme şeklinde tanımlanabilir. Bkz. Bayram Pehlivan, *Sultan, Reaya ve Hukuk: Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Tarım Topraklarının Mülkiyeti Sorunu* (Ankara: İlâhiyât, 2023), 303-304.

[60] Cevâmiklerdeki payın satımını alacağın borçlu dışında üçüncü şahsa satılması çerçevesinde değerlendiren Hanefî hukukçular da vardır. Bkz. Muhammed b. Abullah Ahmed b. el-Hatîb Timurtâşî, *Fetâvâ'l-imâm Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî el-Gazzî* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2713), 64b-65a.

[61] Bu doğrultuda Cebertî'nin Mısır'da cevâmiklerde hak sahibi olan kişilerin paraya ihtiyaç duyduklarında buradaki haklarını peşin para karşılığında sattıklarını ifade

İbn Nüceym'in söz konusu değerlendirmesine yer veren Hayreddin er-Remlî (öl. 1081/1671), ondan farklı düşünmektedir. Remlî'ye göre mücerret hakların satımı caiz değildir. Şayet kişi vakıftaki görevinden feragat ederek bunu başkasına bir bedel karşılığı devrederse bu bedele hak sahibi olamaz. Yapmış olduğu ferâğ geçerli olur ve vakıftan herhangi bir şey alamaz. O, bedel karşılığı ferâğ işleminin yapılabileceğine dair görüşün mezhebin temel yaklaşımına aykırı olduğunu vurgular. Nitekim pek çok önemli Hanefî hukukçunun da ifade ettiği üzere doktrinde mücerret haklar mal olarak kabul edilmemektedir. Remlî, bu konuyu kendisine yöneltilen çeşitli sorulara verdiği fetvalar çerçevesinde ele alır.[63] Bu sorulardan birisi Osmanlı döneminde tımarlardaki haklardan bedel karşılığı feragat etmenin hukukî boyutu hakkındadır. O, burada hak sahibinin herhangi bir müdahalesinin olamayacağını ve bu tımarların sultanın iradesiyle verildiğini belirtir. Nitekim sultan bunları hak sahibinden alarak başka kimselere verme salahiyetine sahiptir. Dolayısıyla tımar ve vakıflardaki bedel karşılığı ferâğ işleminin caiz olmadığını ileri sürer. O, bu konuda *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de geçen bir fetvayı referans olarak verir. Fetva, divandan atiyye alan kişinin vefatının ardından, iki oğlunun bu atiyyeye dair yaptıkları sulh hakkındadır. Oğullardan biri divandaki payından vazgeçmesi karşılığında kardeşine belli bir mal teklif ederek sulh yaparlar. Bezzâzi'ye (öl. 827/1424) göre böyle bir sulh batıldır. Zira divandaki atiyyelerin dağıtımı sultanın tasarrufuna bağlıdır. Başka birinin burada tasarruf yetkisi yoktur. Ancak sultanın hak sahiplerine hakkını vermesi gerekir. Aksi halde zulmetmiş olur.[64] Remlî'nin bu yaklaşımına göre irsâdî vakıflardaki gelirlerin dağıtımı sultanın yetkisi altında olmalıdır.

Remlî'nin atiyyelerin tahsis yetkisinin sultana ait olduğu yönündeki görüşüne benzer bir değerlendirme Haskefî'de (öl. 1088/1677) de görülür. O, Anadolu ve Rumeli'deki topraklarla alakalı açıklamasında sultanın kamu maslahatı için beytülmâlden

etmesi, İbn Nüceym'in belirttiği örfün varlığını teyit eder. Bkz. Cebertî, *Târîhu ʿacâ'ibü'l-âsâr*, 3/362.

62 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Mısrî el-Hamevî, *Gamzü ʿuyûni'l-besâ'ir ʿalâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/316-317.

63 Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, 1/158-159.

64 Şeyh Allâme Muhammed b Muhammed Şehâb b Yûsuf el-Kerderî el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, ed. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/198; Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, 2/102.

yapmış olduğu vakıflar meselesini mülkiyet çerçevesinde ele alır. Haskefî'ye göre miri arazilerin mülkiyeti nasıl ki devlete aitse aynı şekilde sultan tarafından hazineden vakfedilen arazilerin mülkiyeti de devlete aittir. Dolayısıyla bu tür arazilerde mülkiyete konu olan alım-satım, hibe, miras gibi hususlar cari olamaz.[65]

İbn Nüceym'in mücerret haklarla ilgili görüşünü değerlendiren Hamevî, onu tenkit eder. Zira İbn Nüceym *Eşbâh*'ın ilerleyen bölümlerinde açık bir biçimde mücerret haklar karşılığında bedel alınamayacağını ifade etmiş ve bundan hareketle vakıflardaki vazifelerden ücret mukabili ferâğ edilmesinin caiz olmadığını belirtmiştir.[66] Hamevî'ye göre müellifin vakıflardaki vazifelerin satılabileceğini ifade etmesine karşın eserinin ilerleyen bölümlerinde tam aksini savunması kendi içerisinde bir çelişkidir. Ayrıca Hamevî birçok kişinin İbn Nüceym'in örfü hastan hareketle vakıflardaki vazifelerin satılabileceğine dair görüşüne dayanarak bu uygulamanın caiz olduğunu düşündüklerini ekler. Bununla birlikte o, mücerret hakların satımına karşı çıkmaz ve bu konuda olumlu görüş belirten hukukçuların yaklaşımlarına yer verir.[67]

Mücerret haklar konusunu Pîrîzâde (öl. 1099/1688) özel olarak telif ettiği e*l-Vâzihu'n-nukûl fî hükmi'l-ferâği ve'n-nüzûl* adlı risalesinde ve *Eşbâh* üzerine yazdığı şerhinde ele alır. Pîrîzâde, vakıflardaki vazifelerden ferağ edilerek ücret alınmasına karşı çıkar. O, problemi mülkiyetten hareketle inceler. Ona göre mücerret hakların satımının cevazını temellendirmek için herhangi bir asıl/ilke mevcut değildir. Zira kişi gelirini elde etmiş olduğu araziye sahip değildir. Bir kimse sahip olmadığı bir şeyi başkasına temlik edemez. Vazifelinin buradaki sahip olduğu şey sadece geliridir. Ancak ulemâ ve idareciler zaruretten dolayı vazifelerin satımına müsaade etmişlerdir. Vazifelinin görevi ve hakkı iş yapmak olup bunu dilerse terk edebilir. Onun bu görevi başkasına temlik etme ya da yerine başka birisini getirme yetkisi bulunmamaktadır.[68]

---

65 Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 773), 204b.-205a.

66 Hamevî, *Gamzü ʿuyûni'l-besâ'ir ʿalâ mehâsini'l-Eşbâh*, 2/287-288.

67 Hamevî, *Gamzü ʿuyûni'l-besâ'ir ʿalâ mehâsini'l-Eşbâh*, 1/323.

68 Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyn Pîrîzâde, *Mecmûaʿtü Resâ'il Pîrîzâde*, ed. Hasan Özer - Mustafa Ateş (İstanbul: Dâru Bâbi'l-İlm, 2022), 405-406; Ayrıca konu hakkında Pîrîzâde'nin bir değerlendirmesi için bkz. Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyn Pîrîzâde, *Umdetü zevi'l-besâ'ir li-halli Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* (Ankara: Milli Kütüphane, Ragıp Paşa, 502), 35b-36b.

Pîrîzâde mücerret haklar karşılığında bedel alınmayacağına dair Hanefî fıkıh eserlerinden alıntılar yaptıktan sonra İbn Nüceym'in örf argümanı inceler. Pîrîzâde'ye göre mülkiyetle ilgili kıyasın/genel ilkenin terk edilebilmesi için umumi bir örfün ve zaruretin olması gereklidir. Bazı zamanlardaki bir kısım insanın ihtiyacı için kıyas/ilke terk edilemez. Her ne kadar Ebü'l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983) gibi bazı Hanefî hukukçular insanların muamelelerinden dolayı istihsan yapmak suretiyle bir takım hukukî işlemlere cevaz verseler de bir beldedeki örf cevazı gerektirmez. Örften hareketle bir uygulamanın caiz olabilmesi için ilk nesillerden beri bunun devam etmesi gerekir. Zira ilk nesilden beri uygulamanın varlığı Hz. Peygamberin bunu takrir ettiğini gösterir. Bu şekilde olmayan bir örf delil olamaz.[69]

Pîrîzâde bu açıklamaları yapmakla birlikte bu konudaki örfü tamamen işlevsiz olarak da görmez. O, *Eşbâh* üzerinde yazdığı şerhte imam, müderris gibi kamu yararına çalışan kişilerin vefatıyla bu görevlerin çocuklara verilmesi konusunu ele alır. O, söz konusu görevlilerin beytülmâlden haklarının bulunduğunu ve vefat ettiklerinde çocuklarına bu vazifelerin verilebileceğini belirtir. O, *el-Hizâne* aracılığıyla Pezdevî'nin (öl. 482/1089) *el-Mebsût*'undan aktardığına göre, beytülmâlden şer'î amaçlarla tahsis edilen görevlerde (imamlık, müezzinlik vb.) bulunan kimselerin vefatı hâlinde, aynı şer'î gayeleri taşıyan çocuklarının bu görevlere atanması caizdir. Bu durum, kamu yararının devamını sağladığı gibi yetimlerin gönüllerinin kırılmasını da önler. Pîrîzâde bu görüşün Haremeyn, Mısır ve Diyar-ı Rûm'da yerleşik bir örf olarak itirazsız şekilde uygulandığını vurgular. Küçük yaşta dahi olsa ölen kimsenin çocuklarının görevde bırakılması, ilimle meşgul olan ailelerin desteklenmesi ve âlim neslinin devamı açısından önemli görülmüştür. Nitekim Pîrîzâde'nin ifade ettiğine göre bu uygulamanın meşruiyetine dair birçok fakihten destekleyici görüşler de nakledilmiştir.[70]

Vakıflardaki söz konusu uygulama ve hukukçuların tartışmalarının farkında olan Saftî, literatürde mücerret haklar karşılığında herhangi bir bedel alınamayacağını ifade eden hukukçuların görüşüne yer vermez.[71] Sadece vakıflardaki haklardan ferâğ edilebilece-

[69] Pîrîzâde, *Mecmûaʿtü Resâʾil Pîrîzâde*, 407.

[70] Pîrîzâde, *Umdetü zevi'l-besâʾir li-halli Eşbâh* (Ragıp Paşa, 502), 262b-263a.

[71] Burada Şâfiî hukukçuların cevâmiklerdeki haklarından bir bedel karşılığında feragat edilmesiyle ilgili değerlendirmesi önemlidir. Zira Şebramellisî (öl. 1087/1676) gibi

ğine dair İbn Nüceym'in bahsettiği Mısır'da oluşan özel örfe atıfta bulunur. O, bir kişinin cevâmiklerdeki hakkından feragat edebileceğini ve bu hak karşılığında bedel alabileceğini ifade eder. Diğer bir ifadeyle ona göre irsâdî vakıf gelirlerindeki haklar mal gibi değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu haklar satılabilir. Buna göre cevâmiklerde kendi, ailesi ve çocuklarının ismi yazılı olan kişiler, ihtiyaç duyduklarında bundan ferâğ edebilirler. Ailesi ve çocukları ancak babalarının vefatından sonra söz konusu cevâmikte tasarrufta bulunabilir.[72] Saftî ve fetvasına yer verdiği Ali el-Akdî cevâmiklerdeki bu gelirlerin aile fertlerine bırakılmasını tam olarak miras hukuku çerçevesinde değerlendirmez. Nitekim Akdî'ye sorulan bir fetvada kız ve erkek çocukların cevâmiklerden eşit miktarda pay alacağını ifade etmesi konunun tamamen miras olarak değerlendirilmediğini göstermektedir.[73]

İrsâdî vakıftaki gelir istihkakını satın alan ve sultanın veya nâibinin emriyle çocuklarına ve onun çocuklarına bırakan kişi öldüğünde mirasçılarının olmaması durumunda söz konusu hakkı tekrar beytülmâle geri döner. Ancak varislerin olması halinde cevâmike sahip olan kişinin ölümüyle irsâdî vakıftaki gelir hakkı, mirasçıları olan çocuklarına ve eşine intikal eder. Cevâmiki satın alan kişi, irsâd yoluyla hakkını bıraktığı kişiler o hayatta iken ölürlerse bu hakta ferâğ ve onun dışında çeşitli hukukî tasarruflarda bulunabilir. Saftî, sultanın veya nâibinin izniyle bu tür vakıflarda hakları olan kişilerin diğer hakiki vakıflarda olduğu gibi dilediği şekilde tasarruf edebileceğini vurgular.[74]

Saftî'nin söz konusu vakıf gelirlerinin kişinin eşine ve çocuklarına bırakılabileceğine dair dayanağı, yukarıda geçtiği üzere beytülmâl gelirlerinden özellikle müderris, imam gibi kişilerin çocuklarına pay verilmesi gerektiğine dair yaklaşımdır. O, beytülmâl gelir-

Şâfiî hukukçular beytülmâlden maaş alanları ikiye ayırmaktadır: İhtiyaç sahibi olan bir kimse, kendisine tahsis edilen haktan bir bedel karşılığında feragat ederse bu bedeli alabilir. Ancak bu hakkı devralan kişinin aynı göreve atanıp atanmayacağı hususu devlet görevlilerinin takdirine bağlıdır. Maslahata uygun görüldüğü takdirde bu hakkı devralan kişiye verilebileceği gibi başka birine de tahsis edilebilir. Ancak kâtipler gibi sırf devlet görevlisi olan kişiler bir bedel karşılığı haklarını devredemezler. Bu hakkın ıskatı olarak kabul edilir ve yerine yeni birisinin atanması sultanın yetkisine bağlıdır. Bkz. Şebrâmellisî hâşiyesiyle birlikte. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, 5/481.

72 Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 19b-20a.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 82.

73 Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 18b-19a.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 81-82.

74 Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 6a-6b.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 69.

lerinden hak sahibi olanların çocuklarının faydalanmasıyla ilgili İbn Nüceym'in bir değerlendirmesini nakleder ve eleştirir. İbn Nüceym cizye, haraç, gibi savaş olmadan elde edilen gelirlerin kaleler ile köprülerin inşası ve tamiri, ulemânın, kâdıların, memurların ve onların çocuklarının ihtiyaçları için harcanabileceğini söyler. Çünkü bu gelirleri Müslümanlar savaş olmadan elde etmişlerdir. Beytülmâl ise onların faydası için kurulmuştur. Ayrıca söz konusu kişilerin çocuklarına da beytülmâlden belirli bir oran verilir. Nitekim çocuklarının nafakası bu kişiler üzerine vaciptir. Dolayısıyla İbn Nüceym haraç divanının gelirlerinden belli bir miktar tahsis edilen kişinin vefatıyla bu gelirin çocuklarına verileceğini; zira babalarının ölümüyle bunun düşmeyeceğini ifade eder. Mezhebin metinlerinin yaklaşımın da bu yönde olduğunu vurgular. Bununla birlikte meşâyihin gerekçelerinden söz konusu kişiler hayatta iken onların çocuklarına da bu mallardan verilebileceği anlaşılmaktadır. İbn Nüceym çocuklar küçükken babalarının ölmeleri durumunda onlara pay verilip verilemeyeceği hususunda ise açık bir nakil görmediğini ilave eder.[75] Saftî, İbn Nüceym'in babaları vefat ettikten sonra çocuklara pay verilip verilmeyeceğine ilişkin meşâyihten herhangi bir nakil görmediğine dair değerlendirmesine katılmaz. Saftî'nin naklettiğine göre Ebû Yusûf babalarının vefatı hâlinde çocuklarının divandan hak sahibi olacağını ifade etmiştir.[76]

Saftî, İbn Nüceym'in meşâyihten herhangi bir nakil görmediğine dair ifadesinden hareketle babaların ölümü halinde çocuklara pay verilmeyeceğine ilişkin bir görüşün kabul edilemeyeceğini söyler. O, bu konuda fetva usulüne başvurur. Nitekim fetva usulüne göre meşâyihin gerekçeleri ile mezhebin *Kenzü'd-dekâ'ik* gibi temel metinleri çeliştiğinde metinler esas alınır. Zira bu metnin zahirinden babanın ölümü halinde çocuklarına pay verileceği anlaşılmaktadır.[77] Aslında Saftî bu değerlendirmesiyle zâhiru'rivâyeyi temsil eden bir metinde geçen "ulemâya, kâdılara ve onların soylarına beytülmâl gelirlerinden verileceği" ifadesinin genelinden hareketle

[75] Zeynüddîn b. İbrâhim el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, ed. Zekeriyyâ Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 5/127.

[76] Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 7a.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 70; Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harâc* adlı eserinde söz konusu görüşünü tespit edemedik. Nitekim İbn Âbidîn de bunu tespit edemediğini söyler. Muhammed Emîn b Ömer b Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/218.

[77] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/5/127; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 6b-7a.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 69-70.

bu kişilerin ölümü halinde bile çocuklarına pay verilebileceği sonucunu çıkarmaktadır. Sonuç olarak devlet idarecilerinin hak sahiplerine haklarını vermesi gereklidir ve bunu engellemesi haramdır. Nitekim Zeylaî, beytülmâlden hak sahibi olanlara ailesinin ihtiyaçlarının sultan tarafından verilmesi gerektiğini ifade eder. Eğer bunu vermezse onların haklarını engellemiş olur. Bunun yapılması ise zulümdür.[78] Saftî, Zeylaî'den yaptığı bu nakille söz konusu tartışma bağlamında kendi yaklaşımını hukukî açıdan destekler. Zira Saftî'nin yorumuna göre İbrahim Paşa irsâdî vakıflardaki gelirleri vefat eden kişilere vermediği için hak sahiplerinin haklarına engel olmaktadır.

Saftî'nin irsâdî vakıflardaki haklar karşılığında bedel alınabileceğini savunması yerleşik Hanefî doktrininin yaklaşımına aykırı olmakla birlikte, yukarıda belirtildiği üzere bu görüşü benimseyen bazı hukukçular da vardır. Ayrıca irsâdî vakıflardaki haklar tam anlamıyla bir mülkiyet teşkil etmediğinden, dönemin hukukçuları bu konuyu miras hukukundan ziyade beytülmâl gelirlerinden çocuklara intikal eden haklar çerçevesinde ele almışlardır. Bu bağlamda özellikle dinî ve hukukî hizmetlerin aksamaması ve bu mesleklerin teşvik edilmesi amacıyla, söz konusu vakıflarda hak sahibi olan kişilere görev ve yetkilerin devredilebileceği ifade edilmiştir.

Sonuç

Zengîler döneminde ortaya çıkan irsâdî vakıflar, zamanla kayda değer bir gelişim göstermiş hem eğitim kurumlarının finansmanında hem de ihtiyaç sahiplerine yardım sağlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu vakıflar, yaygınlaşmasıyla birlikte hukukî açıdan tartışmalara yol açsa da Arap topraklarında yaşayan ulemânın genel olarak söz konusu vakıfları meşru kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zaman zaman devlet idarecileri irsâdî vakıfları feshetme girişiminde bulunmuşsa da toplumsal yapıya iyice yerleşmiş olması nedeniyle bu girişimler başarısız olmuştur.

İrsâdî vakıflardaki haklar zamanla alım satıma konu olabilen bir mal gibi değerlendirilmiş ve hak sahipleri tarafından bunlar ailelere intikal ettirilmek istenmiştir. Hanefî mezhebi doktrin açısında mücerret hakların mal mukabili devrine izin vermez iken özellikle geç dönem bazı hukukçuların belli bölgelerde oluşan örfe

[78] Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 5/283; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân* (Riyad, 1227), 8b.; Saftî, *Atiyyetü'r-Rahmân*, 72.

istinaden buna cevaz verdikleri görülmektedir. Bu gelişme idareciler ile ulemâ arasında tartışmaya neden olmuştur. Nitekim 12./18. yüzyılda İbrahim Paşa ile şehrin ileri gelenleri arasında yaşanan anlaşmazlık neticesinde ulemâdan bu konuda fetva istenmiştir. Saftî'nin anlatımına göre farklı mezheplere mensup pek çok fakih, söz konusu vakıfların hukuken meşru olduğunu ve vakıflardaki hakların çocuklara aktarılabileceğini belirtmiştir. Onların delili beytülmâl gelirlerinden hak sahibi olan bireylerin çocuklarının da bu gelirlerden pay alabileceği yönündedir. Öte yandan bu tartışma, sultanın veya nâibin tasarruflarının maslahat ilkesi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği, maslahata aykırı tasarrufların ise hukuken geçerli olamayacağı esasına dayanmaktadır. Ulemânın bir kısmı irsâdî vakıf gelirlerinin çocuklara aktarımının engellenmesini maslahata aykırı bularak hukuken geçersiz olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Buna karşın idareciler devlete ait arazilerden kurulan bu vakıflardaki hakların ailelere intikalini uygun görmemişlerdir.

İrsâdî vakıflarla ilgili gerek Arap topraklarında gerekse Anadolu ve Rumeli'de kayda değer bir literatür vardır. Bu literatürde vakıflar hukukî açıdan ele alınmaktadır. Ayrıca mezheplerin temel doktrin metinlerinde, tarih eserlerinde ve fetva mecmularında değerlendirmeler mevcuttur. Dolayısıyla bu literatür akademik açıdan daha derinlemesine bir incelemeyi hak etmektedir.

16-18. Yüzyıllar Arasında İrsâdî Vakıflar Hakkında Yazılan Risaleler

1. Süyûtî	*el-İnsâf fî temyîzi'l-evkâf*
2. Süyûtî	*en-Naklü'l-mestûr fî cevâzi kabzi'l-ma'lûmi min ğayri huzûr*
3. Kara Kemal	*Risâle fî Beyâni Evkâfi's-Selâtîn ve'l-Ümerâ' ve fî Beyâni Ahvâli'ş-Şî'ati'l-Mütegallibe fî Zamâninâ*
4. Necmeddin el-Gaytî	*et-Teyidâtü'l-aliyye li'l-evkâfi'l-Mısrıyye*
5. Hamevî	*el-Es'iletü'l-Hanefîyye bi'l-ecvibeti'l-Hamevîyye*
6. Hamevî	*Risâle fimâ rüttibe ve urside bievâmiri'l-vüzerâi'l-Mısrıyyîn*
7. İsa b. İsa es-Saftî el-Hanefî	*Atiyyetü'r-rahmân fî sıhhati irsâdi'l-cevâmiki ve'l-etyân*
8. Anonim	*Risâletün fî vakfi's-selâtîn arza beyti'l-mâl*

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet. "İrsâdî Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/448-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Akgündüz, Ahmet. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996.

Akgündüz, Ahmet. *Şeyhü'l-İslam Ebüssu'ud Efendi fetvaları = Fetava-yı Ebüssuud Efendi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.

Atçıl, Abdurrahman - Markiewicz, Christopher. "Shariʿa and Governance in Ottoman Egypt: The Waqf Controversy in the Mid-Sixteenth Century". *International Journal of Middle East Studies*, 1-20.

Bezzâzî, Şeyh Allâme Muhammed b Muhammed Şehâb b Yûsuf el-Kerderî. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. ed. Sâlim Mustafa el-Bedrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Târîhu ʿacâ'ibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

Cuno, Kenneth M. "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt: The Uses of the Concept of Irşād". *Islamic Law and Society* 6/2 (1999).

Dozy, Reinhart. *Tekmiletü'l-maacimi'l-Arabiyye*. çev. Muhammed Selim Nuaymî, Cemal el-Hayyât. Irak: Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-İ'lâm, 1979.

Ensarî, Ebû Yûsuf b Yakub b İbrahim b Habîb b Sa'd. *Kitâbu'l-Harâc*. ed. Taha Abdurrauf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed. el-Mektebetü'l-Ezher li't-türâs, ts.

Gaytî, Necmeddin. *et-Teyidâtü'l-aliyye*. "et-Teyidâtü'l-aliyye li'l-evkâfi'l-Mısrıyye". ed. Ömer Abdu Abbas el-Cümeylî. *Mecelletü Beytü'l-Meşvere* 7 (2017), 141-197.

Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Risâle fîmâ ruttibe ve urside bi-evâmiri'l-vüzerâi'l-Mısriyyîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pervez Paşa, 624.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *el-Esiletü'l-Hanefiyyeti*. "Hamevî'nin 'el-Esʾiletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye' Adlı Risâlesinin Tenkitli Neşri ve İrsâdî Vakıflara Dair Bir Değerlendirme". ed. Muhammed Abdullah Yeter, Ahmet Ekşi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 27-53. https://doi.org/10.59777/ihad.1394742

Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Mısrî. *Gamzü ʿuyûni'l-besâ'iri ʿalâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dürrü'l-müntekâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 773.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b Ömer b Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ʿale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî. *er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye*. ed. Muhammed Ahmed es-Serrâc, Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dâru's-Selâm, 1998.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. ed. Zekeriyyâ Umeyrât. Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

İbn Vehbân, Ebû Muhammed Emînüddîn Abdülvehhâb b. Ahmed ed-Dımaşkî. *İkdü'l-kalâ'id fî halli Kaydi'ş-şerâ'id*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 1757.

İbnü'l-Irâkî, Veliyyüddîn Ebû Zur'a Ahmed b. Abdurrahim el-Kürdî. *Tahrîrü'l-fetâvâ ʿale't-Tenbîh ve'l-Minhâc ve'l-Hâvî (en-Nüket ʿale'l-muhtasarâti's-selâse)*. ed. Abdurrahman Fehmî, Muhammed ez-Zevâvî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.

İskilibî, Veli b. Yusuf Yegân. *Mecmûatü'l-Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 223, 1a.-323b.

İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-Fârâbî. *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*. ed. Abdülâtî Muhyî Ahmed eş-Şerkâvî vd. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, ts.
Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Mâlikî. *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*. Alemü'l-Kütüb, ts.
Kazvînî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünen-i İbn Mâce*. ed. Şuayb el-Arnavut. Dâru'r-risaleti'l-alemiyye, 2009.
Kemaleddin İsmail b. Bâlî el-Karamânî Kara Kemal. *Risâle fî beyâni evkâfi's-selâtîn ve'l-ümerâ' ve fî beyâni ahvâli'ş-şî'ati'l-mütegallibe fî zamânînâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 9821.
Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdulkadir b. Muhammed. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. ed. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Fetâvâ'n-Nevevî: el-Müsemmâ bi'l-mesâili'l-mensûra*. ed. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
Nuran Koltuk vd. (ed.). "Osmanlı Belgelerinde Mısır". Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın No: 120, 2012. 120.
Ömer Hilmi Efendi. *İthâfü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkâf*. İstanbul: Mektebetü'l-Âmire, 1307.
Pehlivan, Bayram. *Sultan, Reaya ve Hukuk: Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Tarım Topraklarının Mülkiyeti Sorunu*. Ankara: İlâhiyât, 2023.
Pîrîzâde, Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyn. *Mecmûa'tü Resâ'il Pîrîzâde*. ed. Hasan Özer - Mustafa Ateş. İstanbul: Dâru Bâbi'l-İlm, 2022.
Pîrîzâde, Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyn. *Umdetü zevi'l-besâ'ir li-halli Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*. Ankara: Milli Kütüphane, Ragıp Paşa, 502.
Remlî, Hayruddîn b. Ahmed b Alî el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî. *el-Fetâva'l-Hayriyye*. Bulâk: Mısru'l-Mahmiyye, 1300.
Remlî, Muhammed b Ahmed b Hamza Şemseddin el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1948.
Saftî, İsa b İsa el-Bahrî. *Atiyyetü'r-Rahmân fî sıhhati irsâdi'l-cevâmiki ve'l-etyân*. ed. Abdülilâh Nebhân. et-Türâsü'l-Arabî, 1985.
Saftî, İsa b. İsa el-Bahrî. *Atiyyetü'r-Rahmân fî sıhhati irsâdi'l-cevâmiki ve'l-etyân*. Riyad, 1227.
Sarıtaş, Murat. *Fıkıh, Mezhep ve Sultan: 16. Yüzyıl Merkez Topraklarında Mahkeme Kararlarında Hangi Hukukî Görüşlerin Esas Alınacağı İle İlgili Emr-i Sultânîler*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *en-Naklü'l-mestûr fî cevâzi kabzi'l-ma'lûmi min ğayri huzûr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 678.
Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b Ebî Bekr. *Resâilü havle'l-vakf: el-İnsâf fî temyîzi'l-evkâf*. ed. Muhammed Şevkî b İbrahim el-Mekkî. Riyâd: Mektebetü'l-Melik, 1999.
Timurtâşî, Muhammed b. Abullah Ahmed b. el-Hatîb. *Fetâvâ'l-imâm Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî el-Gazzî*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2713.
Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-Fetâvâ*. ed. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
Zeylaî, Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b. *Tebyînü'l-hakâ'ik fî şerhi Kenzü'd-dekâ'ik*. ed. eş-Şeyh Ahmed Azve İnâye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
Risâletün fî vakfi's-selâtîn arza beyti'l-mâl. Kütahya: Zeytinoğlu Halk Kütüphanesi, 476.

❋ ❋ ❋

AVRUPA HUKUKUNUN HUKUK-I AİLE KARARNAMESİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ*

Sümeyye SARITAŞ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Haziran 2025, **Kabul Tarihi:** 09 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Sarıtaş, Sümeyye. "Avrupa Hukukunun Hukuk-ı Aile Kararnamesi Üzerindeki Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1505-1547.

DOI: 10.33415/daad.1711161

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 June 2025, **Accepted:** 09 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Sarıtaş, Sümeyye. "The Influence of European Law on the Ottoman Law of Family Rights". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1505-1547.

DOI: 10.33415/daad.1711161

❋ ❋ ❋

Öz

Bu makale Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ni bir yandan dönemin Osmanlı toplumunun ihtiyaçlarına çözüm arayan, diğer yandan Avrupa medeni kanunlarında yer alan bazı hükümleri Osmanlı aile hukukuna uyarlamaya çalışan bir metin olarak ele almaktadır. Özellikle evlilik yaşının sınırlandırılması, nikah öncesi ilan şartı, evlendirme velayetinin daraltılması gibi düzenlemeler, Fransız Medeni Kanunu ile başlayan Avrupa'daki kanunlaştırma sürecinin ortaya çıkardığı hukuk anlayışının etkilerini açıkça yansıtmaktadır. Avrupa medeni kanunlarında yer alan hükümlerin kararnamede yer bulabilmesi, başkanlığını Seyyid Bey'in yürüttüğü Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun belirlediği şu iki ilke ile mümkün olmuştur: Hanefî mezhebiyle sınırlı kalmaksızın diğer müçtehitlerin görüşlerinden yararlanmak ve şer'î hükümlere aykırı olmamak kaydıyla yabancı hukuk sistemlerinden hüküm iktibas etmek. Böylelikle Avrupa hukukundan alınan bazı düzenle-

---

* Bu makale, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Aile Hukukunda Kanunlaştırma" isimli doktora tezinden üretilmiştir. Tez sürecindeki yol gösterici katkıları ve yapıcı eleştirileri için danışmanım Prof. Dr. Murteza Bedir'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

** Dr., sumeyye_ozdemir@hotmail.com, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0002-4381-4798 / PhD., sumeyye_ozdemir@hotmail.com, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0002-4381-4798.

meler farklı müçtehitlerin görüşleriyle temellendirilerek kararnameye dahil edilebilmiştir. Bu iki ilke, Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun hazırladığı mazbatada fıkıh ve usûl-ı fıkıh çerçevesinde temellendirilmiştir. Bu makalede, söz konusu temellendirmeyi yapan kişinin Seyyid Bey olduğu öne sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hukuk-ı Aile Kararnamesi, İhzâr-ı Kavânîn Komisyonu, Kanun-ı Medeni Tali Komisyonu, Seyyid Bey.

The Influence of European Law on the Ottoman Law of Family Rights

Extended Abstract

This article examines the Ottoman Law of Family Rights (Hukūk-ı Āile Kararnāmesi, hereafter OLFR), promulgated in 1917, as a legal outcome of the jurisdictional shift from the office of the Shaykh al-Islām (Meşihat) to the Ministry of Justice. OLFR sought not only to respond to the emerging social needs of late Ottoman society but also to integrate selected provisions from European civil codes into the evolving framework of Ottoman family law. Provisions such as the minimum age for marriage, the requirement of public announcement before the conclusion of marriage and restrictions on the guardian's authority to marry off a ward serve as prominent examples of legal interventions aimed at restructuring the family on a statutory basis. These provisions reflected a response to social transformation and illustrated how selected articles were shaped under the influence of modern legal frameworks within the scope of OLFR.

The nature of OLFR makes it necessary to examine the legal bodies responsible for its formulation and the scope of their authority. In 1916, the Ihzār al-Qawānīn Commission and its subcommittees were established to draft legislation. Before these commissions began their work, however, a preparatory body known as the Supplementary Civil Code Commission (Kanun-ı Medenī Tālī Komisyonu) was formed to determine the foundational principles of legislation. Chaired by Seyyid Bey, the commission adopted three key principles: (1) to draw upon the opinions of other *mujtahids* without being limited to the Ḥanafī school; (2) to incorporate norms from foreign legal systems as long as they did not contradict Islamic legal principles; and (3) to formulate legal provisions in clear and specific language, minimizing the discretionary power of judges. In the official report (lāyiha) prepared by the commission, both the use of non-Ḥanafī opinions and the justification for adopting foreign norms were grounded in the methodological framework of *uṣūl al-fiqh*.

The principles established by the commission marked a new phase in the codification experience of fıqh, which had begun with the enactment of the Mecelle in the late 19th century. With these two principles, the boundaries of fiqh were significantly expanded, and all obstacles to benefiting from other legal systems were effectively removed. Thus, it became possible to incorporate into the OLFR provisions deemed necessary by the prevailing legal rationales of the period.

The question of who formulated these foundational principles is of particular significance. Evidence suggests that Seyyid Bey played a central role in this process. Notably, there are strong parallels between the report issued by the Supplementary Civil Code Commission and Seyyid Bey's 1333/1917 book titled *Usûl-i Fıkıh*, especially in the way that the use of non-Ḥanafī views is juridically justified. These similarities indicate that the person who formulated the legal rationale behind the commission's principles was most likely Seyyid Bey, the only commission member with recognized expertise in uṣūl al-fiqh.

The principles established by the Supplementary Commission were implemented in the OLFR. This allowed for the incorporation into the OLFR of specific provisions that had no precedent in classical fiqh but were deemed necessary by the Ottoman law makers of the period to restructure the family institution, through selective borrowing from European civil codes. Within this context, the article analyzes how specific provisions -such as marital capacity, limitations on guardianship, and the requirement of public notice- reflect the influence of European law and how these provisions were framed within a framework of Islamic legal justification.

The article is structured in three main sections. The first section examines the transfer of jurisdiction from the Meşihat to the Ministry of Justice and the institutional context in which this occurred. The second section focuses on the actors drafting the OLFR and their adopted principles. The third section explores the influence of European law through specific provisions -particularly those related to age, capacity and public announcement- and examines how these norms were legitimized within the context of Islamic jurisprudence.

In conclusion, this article argues that the use of European laws in the OLFR does not constitute a case of legal reception or wholesale borrowing; instead, it shows that certain norms of European civil codes, which reflected the general legal tendencies of the time, were transformed into statutory law through a process that ensured compatibility with Islamic jurisprudence and were justified based on fiqh.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Law of Family Rights (Hukūk-ı Āile Kararnāmesi), Ihzār al-Qawānīn Commission, Supplementary Civil Code Commission (Kanun-ı Medenī Tālī Komisyonu), Seyyid Bey.

Giriş

1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi (HAK), Osmanlı hukuk tarihinde yalnızca aile hukukunun ilk sistematik kodifikasyonu değil; aynı zamanda Fransız Medeni Kanunu ile başlayan Avrupa aile hukuku anlayışı ile fıkıh arasında şekillenen yeni bir aile hukuku tasavvurunun tezahürüdür. Evlenme yaşı, nikah ehliyeti, ilan şartı ve akıl hastalarının evliliğinin kısıtlanması gibi Avrupa medeni hukukunun aileye dair yaklaşımını yansıtan bazı düzenlemeler, fıkhî zeminde temellendirilerek HAK'a dahil edilmiştir.

Literatürde HAK üzerine yapılan çalışmalar çoğunlukla mezhepler arası tercih, kadın haklarının gelişimi ya da ulemanın bu sürece verdiği tepkiler üzerinde yoğunlaşmıştır. Buna karşılık, doğrudan Avrupa medeni kanunlarından alınarak HAK'a dahil edilen bazı hükümlerin farklı mezheplerden alınan hükümlerle temellendirilmesi meselesi, mevcut çalışmalarda şimdiye kadar ele alınmamıştır. Bu makale, HAK'ı Avrupa hukukunun etkileri bağlamında yeniden okuyarak söz konusu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın üç iddiası bulunmaktadır. Birincisi, bazı hükümler doğrudan Avrupa medeni kanunlarından etkilenerek HAK'a dahil edilmiş ve bu hükümler temellendirilirken farklı mezheplerin ya da müçtehitlerin görüşlerinden istifade edilmiştir. İkincisi, HAK'ın hazırlanma süreci ile Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun belirlediği ilkeler arasındaki bağlantı literatürde ilk kez sistematik olarak ortaya konulmaktadır. Mevcut çalışmalarda HAK ile söz konusu komisyon birbirinden bağımsız ele alınmışken, bu makale Hukuk-ı Aile Komisyonunun söz konusu ilkelere dayanarak HAK'ı hazırladığını ortaya koymaktadır. Üçüncüsü ise, bu ilkelerin fıkhî zeminin inşa edilmesinde belirleyici rol oynayan kişinin, Tali Komisyon başkanı Seyyid Bey olduğudur. Bu açıdan bakıldığında Seyyid Bey yalnızca bir komisyon başkanı değil; kararnamenin hazırlanmasını mümkün kılan önemli aktörlerden biridir.

Kararnameyi, yalnızca bir hukuk metni olarak değil aynı zamanda devlet eliyle kurgulanan yeni bir aile anlayışının yansıması olarak ele alan bu makale üç bölümden oluşmaktadır: Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Meşihatın hukuki yetkilerinin tamamının Adliye Nezaretine devredilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı için ilk bölümde bu yetki devrinin arka planı incelenmektedir. İkinci bölüm, kararnamenin kimler tarafından ve hangi esaslarla hazırlandığına odaklanmaktadır. Üçüncü bölümde ise, evlenme yaşı, ehliyet ve ilan şartı gibi düzenlemeler üzerinden Avrupa hukukunun kararname üzerindeki etkisi ve bunun fıkhî açıdan nasıl açıklandığı ortaya konulmaktadır.

Makalede, Avrupa Hukuku ile kast edilen dönemin öne çıkan kanun metinleri olan Fransız, Alman ve İsviçre Medeni Kanunlarıdır. Bu karşılaştırmalı inceleme, HAK'ın 19. yüzyılda başlayan kanunlaştırma hareketleri içindeki yerini değerlendirmek için önemli bir zemin sunmaktadır.

1. Kararnameye Giden Süreç: Aile Hukukunu Meşihat mı Adliye Nezareti mi Tedvin Edecek?

19. yüzyılda Osmanlı'da kapsamlı hukuki ve kurumsal reformlar yapılmıştır. Bu kapsamda, modern öncesi dönemde *ilmiye* ile büyük ölçüde iç içe olan *adliye*, 19. yüzyılın ilk yarısında *ilmiye*den bağımsız bir yapıya kavuşarak 19. yüzyılın son çeyreğinde Adliye Nezaretine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, Meşihat ile Meşihatın aleyhine yetkileri genişletilen Adliye Nezareti arasında şer'î meselelere

taalluk eden düzenlemeleri kimin yapacağına dair bir gerilim ortaya çıkarmıştır.[1] Bu gerilim Mecelle'nin hazırlanma sürecinde görünür hale gelmiştir. Zira şer'î hükümlerin kanunlaştırılması görevi, Meşihat yerine Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyeye bağlı olarak kurulan Mecelle Cemiyetine verilmiş, bu da kamuoyunda eleştirilere neden olmuştur. Yeni Osmanlıların yayın organı *Hürriyet Gazetesi*'nde yer alan bir yazıda bu eleştiriler şu şekilde dile getirilmiştir:

> Biz de şunda hiçbir mana bulamadık ki bizim sayısız memurlarıyla beraber koca bir Bâb-ı Meşihatımız var iken İstanbul gazetelerinin rivayetine göre kitabın tertibi Cevdet Paşa maiyetinde teşkil olunan mahsus bir cemiyete havale edilmiş. Acaba bu cemiyet yeni bir şeriat mı icat edecek, yoksa Bâb-ı Meşihât öyle bir kitâb-ı şer'î tertibinden aciz midir?[2]

Ahmet Cevdet Paşa'nın aktardığına göre Mecelle Cemiyetinin adliye bünyesinde çalışması dönemin şeyhülislamı Hasan Efendi ve bazı ulema tarafından eleştirilmiş; hatta Hasan Efendi havale kitabına İmam Züfer'in zayıf görüşünün alınmasının, Mecelle'nin adliyeye (daire-i adliye) bağlı olarak faaliyet göstermesinden kaynaklandığını, Mecelle Daire-i İlmiye'de hazırlanıyor olsaydı bunun yapılamayacağını iddia etmiş ve bu eleştirisini Sultan Abdülaziz'e iletmiştir. Bu olayların ardından Ahmet Cevdet Paşa Mecelle Cemiyeti başkanlığı görevinden azledilmiş ve cemiyet çalışmalarını Meşihata bağlı olarak sürdürmüştür.[3] Cevdet Paşa, şer'iye mahkemeleri mevcutken nizamiye mahkemelerinin kurulması sırasında da bu minvalde güçlü eleştirilerin dile getirildiğini belirtmiştir.[4]

II. Meşrutiyet sonrasında aile hukukunun kanunlaştırılması gündeme geldiğinde benzer bir yetki çatışması tekrar ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Meclis-i Mebusanda Mecelle'nin tadil edilmesi ve aile hukukunun kanunlaştırılması için Mecelle Cemiyetinin tekrar kurulması teklif edilmiştir. Meşihata bağlı Islahat-ı İlmiye Encümeni tarafından hazırlanan ve bu cemiyetin Meşihat bünyesinde faaliyet göstermesini öngören "Mecelle Cemiyeti Nizamnamesi" tasarısı

1 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953), 4/95.
2 Namık Kemal, "Mülâhaza", *Hürriyet 49* (31 Mart 1869), 3-4.
3 *Tezâkir*, 4/95.
4 *Tezâkir*, 4/85.

Meclis-i Mebusana sunulmuştur.[56] Ancak bu nizamname Meclisin 18 Ağustos 1909 tarihli 137. oturumunda gündeme geldiğinde mebuslar arasında bu cemiyetin ilmiyede mi yoksa adliyede mi faaliyet göstereceği hususunda bir tartışma yaşanmış, sonrasında da Meclis-te yeterli sayıda mebus bulunmadığı gerekçesiyle müzakere edilmemiştir.[7] Meclis-i Mebusanın sonraki oturumlarında medeni kanunun tamamlanmasının çok acil bir ihtiyaç olduğu sıklıkla vurgulanmasına ve bu çerçevede hazırlanan Mecelle Cemiyeti Nizamnamesi hatırlatılmasına[8] rağmen zabıtlarda bunun müzakere edilmediği görülmektedir. Nizamnamenin müzakere edilmemesine ilişkin zabıtlarda açık bir gerekçe bulunmamaktadır. Bununla birlikte, nizamnamede Mecelle Cemiyetinin Meşihata bağlı olarak çalışacağının belirtilmesinin, nizamnamenin taslak olarak kalmasına yol açmış olabileceği iddia edilebilir. Zira Mecelle hazırlanırken İmam Züfer'in zayıf görüşünün tercih edilmesi dahi ciddi tartışmalara neden olmuş ve şeyhülislam bu konu hakkındaki şikayetini doğrudan padişaha iletmiştir. Bu tarihsel tecrübe, İttihat ve Terakki yönetiminin medeni hukukun kanunlaştırılma sürecinde Meşihatın "muhafazakâr" bir tutum sergileyeceği yönündeki kanaatini güçlendirmiş; bu nedenle söz konusu sürecin Meşihatın dışında, Adliye Nezareti bünyesinde yürütülmesi gerektiği düşüncesini beslemiş olabilir.

Öte yandan Mecliste ortaya çıkan bu yetki çatışmasının Meşihatın devlet içerisindeki konumunun yeniden tanımlanmasına yönelik yeni bir durum olduğu, dönemin basınında şeyhülislamın Meclis-i Mebusana karşı sorumlu olup olmadığıyla ilgili bir tartışma etrafında kaleme alınan yazılardan anlaşılmaktadır. Şeyhülislamın Meclis karşısındaki konumunun irdelendiği bu yazılarda Meşihat makamının idari ve hukuki statüsüne dair görüşler dile getirilmiştir.[9] Bu

5 *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi* (D. 1, İç. S. 1, 11 Haziran 1325, C. 4), 625;"Mecelle Cemiyeti Hakkında Hükümetten Vârid Olan Kanun Layihasının Ta'diline Dair Encümen-i İlmiye Mazbatası", *Beyânu'l-Hak* 41 (24 Ağustos 1325), 917-919.

6 *MMZC* (D. 1, İç. S. 1, 5 Ağustos 1325, C. 6), 9; "Mecelle Cemiyeti Nizamname Layihasının Suret-i Muaddelesidir", *Beyânu'l-Hak* 42 (31 Ağustos 1325), 933-935.

7 *MMZC* (D. 1, İç. S. 1, 5 Ağustos 1325, C. 6), 540-543.

8 *MMZC* (D. 1, İç. S. 2, 9 Teşrinisani 1325, C. 1), 47; *MMZC* (D. 1, İç. S. 2, 25 Teşrinisani 1325, C. 2), 242; *MMZC* (D. 1, İç. S. 2, 30 Teşrinisani 1325, C. 1), 291; *MMZC* (D. 1, İç. S. 2, 2 Kanunuevvel 1325, C. 1), 303; *MMZC* (D. 1, İç. S. 2, 9 Teşrinisani 1325, C. 1), 47; *MMZC* (D. 1, İç. S. 2, 25 Şubat 1325, C. 3), 56; *MMZC* (D. 1, İç. S. 3, 22 Kanunuevvel 1326, C. 2), 45; *MMZC* (D. 2, İç. S. 1, 2 Temmuz 1328, C. 2), 307; *Tanîn* 846 (11 Ocak 1911), 5.

9 Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 97.

bağlamda, 1909 tarihli bir gazete yazısında, şeyhülislamının şer'iye mahkemelerinin Meşihattan alınıp Adliye Nezaretine bağlanacağı ve Meşihatın hükümet işlerinden el çekeceği zamana kadar geçici olarak kabinede yer alabileceği ileri sürülmüştür.[10] Bu yazı, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1916 kongresinde açıkça dile getireceği fikirlerin aslında çok daha önce teşekkül etmeye başladığını ortaya koymaktadır.[11] Bununla birlikte, bu söylemin Meclis-i Mebusanda rahatça savunulabileceği siyasi ortam henüz oluşmadığı için, bu görüşü benimseyenler uygun zamanı beklemeyi tercih etmiş ve Meşihata bağlı olarak çalışacağı açıkça belirtilen Mecelle Cemiyeti Nizamnamesinin müzakere edilmesini bilinçli biçimde engellemiş olabilirler. Sonuç olarak, aile hukukunun kanunlaştırılmasında yetkili kurumun kim olacağı hususunda yaşanan yetki çatışmasının ve dönemin basınında yer bulan Meşihatın konumuna dair tartışmaların da gösterdiği üzere, söz konusu nizamnamenin müzakere edilmemesi yalnızca bir gecikme değil, aynı zamanda modernleşen Osmanlı devletinde ilmî/fıkhî otoritenin kimde olacağına dair Mecelle'den itibaren süregelen kurumsal mücadelenin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu nizamname, Mecliste müzakere edilmediği için Meşihat bünyesinde Mecelle Cemiyeti açılamamıştır. Ancak 1914 yılında şeyhülislam olan Hayri Efendi Meşihatı daha etkin bir yapıya kavuşturmak amacıyla Meşihatta kapsamlı reformlara girişmiş; bu çerçevede bir nizamname ile fetva odasında Telif-i Mesâil ve Taharri-i Mesâil olmak üzere iki yeni komisyon kurmuştur.[12] Telif-i Mesâil şubesinin görevleri arasında aile hukukunun tedvin edilmesi amacıyla kitaplar hazırlamak ve asrın ihtiyacı olan meselelerde sadece Hanefî mezhebinden değil diğer üç mezhepten de istifade ederek *nâsa erfak ve asrın maslahatına evfak* bazı hükümleri irade-i seniyye ile yürürlüğe sokmak da yer almaktadır.[13] Böylelikle bu

[10] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, haz. A. Cüneyt Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Klasik, 2011), 97.

[11] Ayrıntılı bilgi için bkz.: *İttihat ve Terakki'nin Son Yılları: 1916 Kongresi Zabıtları* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1992).

[12] *Düstur: Tertîb-i Sânî* (Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, 1334), 6/948-950.

[13] "Madde 6: Telîf-i Mesâil Şubesi mezheb-i Hanefîyyede gayr-i müftâbih addolunan bir kavli, maslahat-ı asra evfakiyetinden nâşî ihtiyar eder veya ilcâ-yı maslahatla eimme-i selâse mezâhibine ait bir kavli tercihan muvafık görür ise bu babda müdellelen bir mazbata tanzim ve fetva eminine tevdi eder. Mazbatanın muhtevi bulunduğu kavli Makam-ı İftâ'nın bi't-tasvîb arzı üzerine irâde-i seniyye iktiran ettikten sonra esas-ı iftâ olur."Bkz.: *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 6/949.

nizamname ile zamanın ihtiyaçları göz önünde bulundurularak Hanefî mezhebinin müftâ-bih olmayan görüşlerinden ve diğer üç mezhebin görüşlerinden istifade etmenin yolu Meşihat için resmi olarak ilk kez açılmıştır.[14]

Bahsi geçen düzenlemenin ardından Te'lîf-i Mesâil komisyonu, aile hukuku alanında tedvin yapmak üzere çalışmalarına başlamıştır. Bu süreçte *Kitâbu'n-Nikâh*, *Kitâbu't-Talâk* ve *Kitâbu'n-Nafakât* adlı eserler tedvin edilmeye başlanmış; ancak bu kitapların hazırlanma sürecinde Hayri Efendi'nin görevinden istifa etmesi nedeniyle heyetin hazırladığı eserler içerisinde yalnızca Ali Haydar Efendi'nin tedvin ettiği *Kitâbu'n-Nafakât* basılabilmiştir.[15] Komisyonun hazırladığı diğer iki eser ise taslak olarak kalmış ve yayımlanamamıştır.[16]

Fetvahanenin irade-i seniyye ile Hanefî mezhebinin dışına çıkma imkânı, Osmanlı topraklarında kriz haline gelmiş sorunlara çözüm üretmek için atılan önemli bir adımdır. Bu çerçevede 1916 yılında farklı mezheplerden görüş alınarak; mefkûd olan, akıl hastalığına yakalanan ya da cüzzam gibi hastalıklara sahip olan kocaların eşlerine, mahkemeye başvurarak nikahlarını feshettirme hakkı tanıyan iki fetva hazırlanmış ve bunlar irade-i seniyye ile yürürlüğe konmuştur.[17] Ancak bu iki fetvanın doğrudan padişaha sunularak yürürlüğe konması, İttihat ve Terakki'nin önde gelen isimleri tarafından Meclis'in yasama yetkisinin gasp edilmesi olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle Hayri Efendi eleştirilmiştir. Hayri Efendi ise, bu durumu yazılı kanunların bulunmadığı aile ahkâmında müftâbih olan bir görüş yerine başka bir görüşü tercih etme şeklinde açıklamaya çalışmış, ancak bu savunması ikna edici bulunmamıştır.[18]

[14] Ferhat Koca, "Fetvâhâne", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/499.

[15] *Kitâbu'n-Nafakât* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333).

[16] Eserlerle ilgili detaylı bilgi için bkz.: Sümeyye Sarıtaş, "Aile Hukukunun Kanunlaştırılması Sürecinde Türkçe Olarak Kaleme Alınmış Ahkâm-ı Nikâh ve Ahkâm-ı Talâk Literatürü", *Mehmed Sürûrî, Nikâh ve Talâk Ahkâmı İnceleme-Metin-Tıpkıbasım*, ed. Tuba Erkoç Baydar (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 40-44.

[17] *Düstur: Tertîb-i Sânî* (İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928), 8/478-482, 853-857.

[18] Ebü'l-Ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 111-112.

Hayri Efendi söz konusu tartışmalarda kendisine çok yüklenildiğini ve bu sebeple istifa ettiğini belirtmiştir.[19]

Bu gelişmeler sebebiyle Meşihatın mezkur girişimi kısa süreli olmuştur. Zira İttihat ve Terakki yönetimi, Hayri Efendi'nin çıkardığı irade-i seniyyelerin hemen ardından İhzâr-ı Kavânîn Komisyonlarını kurarak aile hukukunu da kapsayacak şekilde fıkhî düzenlemeleri kodifiye etme yetkisini Adliye Nezaretine devretmiştir.[20] Bu komisyonların oluşturulmasıyla Fetvahane hukuk yapım sürecinin tamamen dışına itilmiş, komisyonlar çalışmaya başladıktan kısa bir süre sonra Meşihatın yargı alanındaki yetkileri de alınmıştır. Böylece klasik dönemde ulemanın denetiminde şekillenen fıkıh, bu dönemde Adliye Nezaretinin merkezi otoritesi altında yürütülen yeni bir kodifikasyon sürecine dönüşmüştür. Bu değişim, aynı zamanda hukukun nasıl ve neye göre yapılacağına dair temel anlayışın da değiştiğine işaret etmektedir. Bu dönüşümün hangi ilkeler doğrultusunda şekillendiği ise en açık biçimde, Kanun-ı Medeni Tali Komisyonu tarafından belirlenen esaslar üzerinden takip edilebilmektedir.

2. Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin Hazırlanma Süreci

Gerek HAK'ın hazırlanma sürecinde gerek şer'iye mahkemelerinin Adliye Nezaretine bağlanmasında dönemin Adliye Nâzırı Halil Bey'in (Menteşe) çok önemli bir rolü bulunmaktadır. Zira Halil Bey hatıralarını kaleme aldığı eserinin Enver Paşa'nın Harbiye Nâzırı olduğu dönemi (1914-1918) anlattığı bölümünde, Merkez-i Umumide nâzırların katıldığı bir toplantıda kendisinin şer'î mahkemelerin Adliye Nezaretine raptedilerek yargıda birliğin sağlanmasını ve bu mahkemelerin yetkisindeki aile hukukunun tedvin edilerek Meclisin sorumluluğuna verilmesini teklif ettiğini belirtmiştir. Halil Bey bu teklifin makul bulunduğunu, İttihat Terakki Cemiyetinin kongresinde sunularak cemiyetin programına dahil edilmesine karar verildiğini ve kamuoyunda yargıda birliğin propagandasının yapılması amacıyla yazılar yazılması görevinin Ziya Gökalp'e devredildiğini ifade etmiştir. Bundan dolayı bu fikrin de ona ait olduğu şeklinde yanlış bir algı oluştuğunu, halbuki onun birikiminin böyle bir teklife

[19] Mustafa Hayri Efendi, *Meşrutiyet, Büyük Harp ve Mütareke Günlükleri (1909-1922): Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 385.

[20] *Ceride-i Adliye* VII/149 (Ağustos 1332), 65.

uygun olmadığını dile getirmiştir. Kongrede hazırlanacak tasarının hazırlanması görevinin de Gökalp ile birlikte kendisine verildiğini, ancak Gökalp'in istemediği işleri yapma hususunda tembellik yaptığını, bundan dolayı tasarıyı sadece kendisinin hazırladığını belirtmiştir.[21] Bu nedenle öncelikle kararnamenin ana aktörü sayılabilecek Halil Bey'in biyografisine kısaca değinmek yararlı olacaktır.

1874 doğumlu Halil Bey ilk, orta ve lise tahsilini İzmir'de tamamladıktan sonra İstanbul'da Mekteb-i Hukuk'a başlamıştır. Hukuk-ı Aile Komisyonunda yer alan Mahmud Esad ile Mansûrîzâde onun İzmir İdadisinden hocalarıdır.[22] Mekteb-i Hukuk'ta okuduğu sırada (1894) polisler tarafından takip edildiğini fark edince Paris'e gitmeye karar vermiştir.[23] Anılarında Paris'te Hukuk Mektebi'ne gideceğini belirtmiş, ancak gidip gitmediğine dair bir bilgi vermemiştir. 1898 yılında memleketine dönmüş ve Meşrutiyet ilan edilene kadar orada çiftçilikle meşgul olmuştur.[24] Meşrutiyet'in ilan edilmesinin ardından Meclise giren Halil Bey,[25] Said Halim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde Said Halim Paşa'nın Hariciye Nâzırlığından istifa etmesi üzerine[26] 24 Ekim 1915'te Hariciye Nâzırlığına getirilmiştir.[27] Ardından 2 Mayıs 1916 tarihinde Hariciye Nâzırı Halil Bey vekâleten Adliye Nâzırlığı görevini üstlenmiştir.[28] Halil Bey vekâleten Adliye Nâzırı olarak göreve başladıktan hemen sonra medeni hukukun tadil edilmesi ve aile hukukunun kanunlaştırılma-

21 Halil Menteşe, *Halil Menteşe'nin Anıları: Osmanlı Mebusan Meclisi Reisi* (İstanbul: Hürriyet Vakfı, 1986), 181.

22 Halil Bey İzmir Erkek Lisesi'nin 50. yılı için düzenlenen programda yaptığı konuşmada bu iki hocasını şu şekilde anmıştır: "*Biz İzmir İdadisinde serbest ve samimi yaşamıştık. Hocalarımız vazife-perest, hür fikirli insanlardı. Mahmud Esad Efendi merhum, sarıklı, değerli bir zat idi. İzmir Vilayetinin de Hukuk Reisi idi. Fransızca da, tercümesi bilhassa çok kuvvetli idi. Hastalığında bile derslere gelirdi…Hocamız Said skolastikten, mistikten tamamıyla münezzeh, hürriyetperver, geniş görüşlü bir muallimdi.*" Ayrıntılı bilgi için bkz.: Abidin Çevik, *Abidin Çevik, Halil Menteşe'nin Hayatı Ve Siyasi Faaliyetleri* (Osmangazi Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 10.

23 Menteşe, *Halil Menteşe'nin Anıları*, 110; Çevik, *Halil Menteşe'nin Hayatı*, 10.

24 Menteşe, *Halil Menteşe'nin Anıları*, 116-117.

25 Menteşe, *Halil Menteşe'nin Anıları*, 127.

26 M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/558.

27 Çevik, *Halil Menteşe'nin Hayatı*, 39.

28 Ercan Karaismailoğlu vd., "Her Türlü Yoksulluk İçinde Tekemmüle Doğru bir Hatve: Ceride-i Adliye, Makale Fihristi ve Yazar Dizini (1909-1929)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 30 (Güz 2020), 141.

sı için mayıs ayında Adliye Nezaretine bağlı İhzâr-ı Kavânîn Komisyonunu kurmuştur.[29]

Komisyonların kurulmasından kısa bir süre sonra Haziran/Temmuz 1916'da, Almanya'dan Adliye Nezareti müşavirliğine getirilen Dr. Karl Rudolf Heinze'nin[30] adliye teşkilatının ıslahını konu edinen yazıları Ceride-i Adliye'de yayımlanmıştır.[31] "Harp ve Osmanlı Adliyesi" başlıklı yazısında Heinze, Osmanlı Devleti'nin harpten muzaffer olarak çıkmasının ardından ıslahatlara girişileceğini ve bu kapsamda *şerâitini câmî bir Hukuk-ı Aile Kanunu*'nun yapılacağını dile getirmiştir.[32] Ayrıca kanunlar hazırlanırken yabancı devletlerin kanunlarından istifade edilebileceğini açıkça ifade etmiştir.[33] Bu yazının yayımlandığı sıralarda kanunları hazırlayan komisyonların çalışmalarına devam ettiği dikkate alındığında, Heinze'nin yabancı kanunlardan istifade edileceğini belirtmiş olması dikkat çekicidir.

Bu yazının ardından Heinze'nin, Alman Medeni Kanunu'nun tedvin sürecini kaleme aldığı yazısı yayımlanmıştır.[34] Bu yazıda Heinze, söz konusu kanunu dönemin muasır Avrupa kanunları arasında en gelişmiş ve en mükemmel kod olarak takdim etmiş;[35] Almanya'da yargı birliğinin sağlanmasında ve iktisadî kalkınmada bu kanunun etkili olduğunu vurgulamıştır.[36] Alman Medeni Kanu-

[29] Ağustos 1332, 65.

[30] Rıdvan Abdurrahman Demirtaş, "Darülfünun'dan Bir Ceza Hukukçusu Portresi: Cevdet Ferit Basman", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 34 (2022), 9.

[31] Rudolf Heinze, "Harp ve Osmanlı Adliyesi", *Ceride-i Adliye* VII/150 (Eylül 1332), 110-112; Rudolf Heinze, "Alman Hukuk-ı Medeniyesinin Suret-i Tedvini", *Ceride-i Adliye* VII/153 (Kanunuevvel 1332), 300-306; Rudolf Heinze, "Makam-ı Nezârete Takdim Edilen Islahat Programı Layihası", *Ceride-i Adliye* VII/157 (Nisan 1333), 529-561.

[32] Heinze, "Harp ve Osmanlı Adliyesi", 110.

[33] Heinze, "Harp ve Osmanlı Adliyesi", 111.

[34] Heinze, "Alman Hukuk-ı Medeniyesinin Suret-i Tedvini", 300-306. Transkripsiyonu için bkz.: Rudolf Heinze, "Alman Hukuk-ı Medeniyesinin Suret-i Tedvini", çev. Serhan Yıldırım, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 19-20 (Bahar-Güz 2015), 85-92.

[35] Heinze, "Alman Hukuk-ı Medeniyesinin Suret-i Tedvini", çev. Serhan Yıldırım, 88.

[36] "Geçen asrın son zamanlarında başlayıp yakın senelerde fevkalâde ehemmiyet ve vüs'at peyda eden Alman hayât-ı iktisâdiyesi satvet ve şevket-i hâzırâsının şüphesizdir ki büyük bir kısmını kanun-ı mezkûre medyûndur. Vahdet-i hukukiye temin edildikten sonra memleketin her tarafında bir inkişaf, daha doğrusu bir inkılâb-ı iktisadî vücuda gelmiş ve on beş sene zarfında servet-i memleket hadsiz hesapsız artmıştır." Bkz.: Heinze, "Alman Hukuk-ı Medeniyesinin Suret-i Tedvini", çev. Serhan Yıldırım, 92.

nu'nun tedvini hakkındaki bu yazı 1916 Aralık ayında yayımlanmıştır. Aynı yılın Mayıs ayında İhzâr-ı Kavânîn Komisyonları çalışmalarına başlamış ve aynı sene içerisinde Alman Medeni Kanunu'nun tercümesi yayımlanmıştır.[37] Bu yazının, tercüme ve komisyon faaliyetleriyle eş zamanlı oluşu, Heinze'nin görüşlerinin yalnızca entelektüel bir katkı değil, aynı zamanda bilinçli bir yönlendirme çabasıyla kaleme alındığını göstermektedir. Nitekim bu yazının kaleme alındığı dönemde Osmanlı'nın iktisadi durumunun savaş sebebiyle oldukça kötü durumda olduğu ve Osmanlı mahkeme sisteminde yargıda birliğin bulunmadığı dikkate alındığında, Heinze'ın iktisadi gelişme ve yargıda birliğe dikkat çekmesi, onun Alman Medeni Kanununu Osmanlı için çözüm önerisi olarak sunduğunu düşündürmektedir.

Heinze benzer şekilde "Fikr-i Mahsûs Layihaları" başlıklı Adliye Nezaretine sunduğu raporunda Alman Medeni Kanunu detaylı olarak tanıtmış, özellikle Fransız Medeni Kanunu'na kıyasla üstün yönlerine işaret etmiştir.[38] Heinze'nin tüm bu yazıları birlikte değerlendirildiğinde, onun söz konusu kanunun Osmanlı hukuk reformunda kaynak alınmasını veya iktibas edilmesini teşvik etmeye çalıştığı açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim daha önceki bir yazısında yeni kanunların hazırlanmasında yabancı hukuk sistemlerinden yararlanılabileceğini belirtmiş olması da bu yönlendirme niyetini teyit etmektedir.[39]

Bu çerçevede, 1916 yılı itibariyle Osmanlı'da mevcut olan ve İhzâr-ı Kavânîn Komisyonlarının teorik olarak müracaat edebilecekleri üç medeni kanun tercümesine kısaca değinmek faydalı olacaktır. İlki, 1804 yılında yürürlüğe giren ve *Code Civil* adıyla bilinen Fransa Medeni Kanunu'dur. Bu kanun, Nezaret Hilmi tarafından tercüme edilerek 1885-86 (1303) yılında *Kod Sivil Yani Fransa Kanun-ı Medenisi yahut Hukuk-ı Adiye Kanunnamesi* adıyla yayımlanmıştır.[40]

Diğer iki kanun ise Alman ve İsviçre Medeni Kanunlarıdır. Her ne kadar Alman Medeni Kanunu İsviçre Medeni Kanunu'ndan önce

[37] *Alman Kanun-ı Medenisi Tercümesi*, çev. Mişon Ventura (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334).

[38] *Ceride-i Adliye* VII/160-161-162 (Eylül 1333), 851-862.

[39] Heinze, "Harp ve Osmanlı Adliyesi", 111.

[40] *Kod Sivil Yani Fransa Kanun-ı Medenisi Yahut Hukûk-ı Âdiye Kanunnamesi*, çev. Nezaret Hilmi (İstanbul: Dikran Karabetyan Matbaası, 1303).

yürürlüğe girmiş olsa da Osmanlı muhitindeki tercümelerde bu sıra takip edilmemiştir. Önce, 1907 yılında kabul edilip 1912'de yürürlüğe konulan İsviçre Medeni Kanunu tercüme edilmiştir. Bu tercüme Nezaret Haçeryan tarafından 1913 yılında yapılmış ve *İsviçre Kanunname-i Medenisi* başlığıyla Ceride-i Adliye'nin 104 (Nisan 1914)-126 (Şubat 1915) sayılarında yayımlanmıştır.[41]

1900 yılında yürürlüğe giren Alman Medeni Kanunu'nun tercümesi 1334 (1915/1916) yılında Mişon Ventura[42] tarafından yapılmış ve *Alman Kanun-ı Medenisi* adıyla Matbaa-i Âmire'de yayımlanmıştır.[43]

2. 1. İhzâr-ı Kavânîn Komisyonları

Osmanlı Devleti'nde aile hukukunun kanunlaştırılmasına yönelik ilk somut adım, 1916 yılında Adliye Nezaretine bağlı olarak kurulan İhzâr-ı Kavânîn Komisyonu ile atılmıştır.[44] Kanunların hazırlanması amacıyla oluşturulan bu komisyon 1916 Mayıs'ında çalışmalarına başlamıştır. Komisyonun ilk toplantısına katılan dönemin Adliye Nâzırı Halil Bey, toplantıda aile hukuku düzenlemelerinde her milletin kendi örf ve esaslarına sadık kaldığını belirtmiş ve Osmanlı Devleti'nin de "ahkâm-ı esâsiyeyye" bağlı kalarak bu süreci yürüteceğini ifade etmiştir. Konuşmasının devamında komisyondan beklentisini "*Terakkiyât-ı hâzıra* ve ihtiyâcât-ı âhiremize muvafık surette Kanun-ı Medenimizin ıslahına muvaffakiyetlerini temenni eylerim" şeklinde ifade etmiştir.[45] Bu ifadeler, fıkhî meşruiyeti gö-

41 "İsviçre Kanunname-i Medenisi", çev. Nezaret Haçeryan, *Ceride-i Adliye* IV/104 (Mart 1330), 5671.

42 Kitapta tercümeyi kimin yaptığına dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte Ali Adem Yörük ile Rıdvan Demirtaş'ın Darülfünun Hukuk Fakültesi hocalarının doldurdukları fotoğraflı hal tercümesi fişleri üzerine yaptıkları çalışma, mütercim bilgisi belirtilmeksizin yayımlanan bu tercümenin Mişon Ventura'ya ait olduğunu ortaya koymuştur. Bkz.: Ali Adem Yörük - Rıdvan Abdurrahman Demirtaş, "İstanbul Darülfününu Hukuk Fakültesi Hocalarının Üniversite Reformunun Arefesinde Doldurdukları Hal Tercümesi Fişleri", *Cumhuriyetin Yüzüncü Yılına Armağan*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2024), 652, 661.

43 *Alman Kanun-ı Medenisi Tercümesi*, çev. Mişon Ventura (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334).

44 *Ceride-i Adliye* 149, 65.

45 "Kanun-ı Medenimizin hukuk-ı aileye taalluk eden layihalarını ihzâr etmek üzere ayrı bir komisyon teşkil edilmiştir…. Hukuk-ı aileye taalluk eden ahkâmda her millet kendi esâsâtına ve ananesine sadık kalmıştır. Biz de tabi bu hususta ahkâm-ı esâsiyemize merbut kalacağız… Terakkiyât-ı hâzıra ve ihtiyâcât-ı âhiremize muvafık surette kanun-ı medenimizin ıslahına muvaffakiyetlerini temenni eylerim." Bkz.: *Ceride-i Adliye* 149, 65.

zetmenin yanında dönemin toplumsal ihtiyaçlarına yanıt arayışını ve çağın gereklerine uyum çabasını da yansıtmaktadır.

Halil Bey, mayıs ayında gerçekleştirilen ikinci toplantıda medeni hukuk, aile hukuku ve ticaret hukuku için ayrı komisyonlar kurulduğunu ve bu komisyonların ortak meselelerde birlikte çalışacağını dile getirmiştir. Bu çerçevede İhzâr-ı Kavânîn Komisyonlarının alt komisyonu olarak Kanun-ı Medeni Komisyonu, Hukuk-ı Aile Komisyonu ve Kanunname-i Ticaret Komisyonu kurulmuştur.[46]

Bu noktada dikkat çeken önemli bir husus, aile hukukunun Kanun-ı Medeni Komisyonundan ayrılarak ayrı bir alt komisyon bünyesinde ele alınmış olmasıdır. Bu tercih, aile hukukunda düzenleme ihtiyacının medeni hukukun diğer dallarına nazaran daha öncelikli ve acil görülmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Zira o dönemde Osmanlı'da medeni kanun işlevi gören Mecelle aile hukukunu kapsamıyordu. Bu nedenle Kanun-ı Medeni Komisyonu Mecelle üzerinde tadil yapmakla, Hukuk-ı Aile Komisyonu ise doğrudan yeni bir kanun hazırlamakla görevlendirilmiştir.

2.2. Hukuk-ı Aile Komisyonu

Aile hukukunu hazırlamakla görevlendirilen Hukuk-ı Aile Komisyonu, medrese geleneği ile Mekteb-i Hukuk formasyonunu temsil eden beş üyeden oluşmaktadır.[47] Bu çeşitlilik klasik fıkıh ile Avrupa hukukunu uzlaştırma çabasının yalnızca metin düzeyinde değil, bizzat kanun yapım sürecinde de gözetildiğini gösterir. Bu bağlamda, komisyon üyelerinin eğitim ve meslek geçmişlerine kısaca bakmak faydalı olacaktır.

Isparta mebusu olan komisyon başkanı Mahmud Esad Efendi, klasik dinî ilimler tahsilinin ardından Mekteb-i Hukuk'tan mezun olmuştur. 1896'da Mekteb-i Hukuk'un müfredatına dahil edilen *Kitâbu'n-nikâh* dersinin ilk müderrisi olmuş, bu dersin notlarını daha sonra *Kitâbu'n-Nikâh ve't-Talâk* adıyla yayımlamıştır.[48] Çok eşlilik konusunda kaleme aldığı yazılarda bu uygulamayı savunan bir yaklaşım benimsemiştir. Ancak söz konusu metinler II. Meşruti-

[46] "İhzâr-ı Kavânîn Komisyonları", *Ceride-i Adliye* 149, 65, 66; Ahmed Selahaddin, "Şuûn-ı Hukukiye", *Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* I/2 (Mayıs 1332), 221-222.

[47] *Ceride-i Adliye* 149, 66.

[48] Mahmud Esad Seydişehri, *Kitâbu'n-Nikâh ve't-Talâk* (Dersaâdet: Matbaa-i Hayriye, 1326).

yet öncesine ait olduğundan,[49] kararnamenin hazırlık safhasına doğrudan müdahil metinler değildir.

Komisyonun diğer milletvekili üyesi olan Mansûrîzâde Said Efendi, klasik medrese eğitiminin yanı sıra şahsi gayretiyle Fransızca öğrenmiş ve Darülfünun Hukuk Fakültesi'nde Fıkıh Tarihi dersleri vermiştir. Çok eşlilik konusunda Mahmud Esad Efendi'den ayrılan Mansûrîzâde bu uygulamanın sınırlandırılması gerektiğini savunmaktadır.[50] Bu yöndeki yazılarını kararnamenin hazırlandığı dönemde kaleme alan Mansûrîzâde bu yönüyle sürece doğrudan fikrî müdahalede bulunmuştur. Daha önce belirtildiği üzere hem Mahmud Esad Efendi hem de Mansûrîzâde, dönemin Adliye Nâzırı Halil Bey'in İzmir İdadisinden hocalarıdır.

Komisyonun ilmiye kökenli iki üyesinden ilki, Fetvahane İ'lâmât Mümeyyizi Muavini olarak görev yaparken komisyona dahil edilen Hafız Şevket Efendi'dir. Darülfününun Ulûm-ı Âliye bölümünden birincilikle mezun olmuş, ardından Mekteb-i Hukuk'ta okutulan derslerin imtihanlarını başarıyla vererek oranın sertifikasını almıştır. Komisyona katılmadan önce çeşitli kurumlarda nikah, vasiyet ve ferâiz dersleri vermiş; ayrıca nikah üzerine bir eser kaleme almıştır. Özgeçmişinde kararnameye dair mukayeseli bir şerh hazırladığını, ancak kararname yürürlükten kaldırıldığı için bunu yayımlayamadığını kaydetmiştir.[51]

İlmiye kökenli diğer üye ise Mahkeme-i Evkâf kadısı olarak görev yaparken komisyona dahil olan Mustafa Fevzi Efendi'dir.[52] Bazı çalışmalarda bu isim Saruhan mebusu ve son Şerʿiye ve Evkâf Vekili Mustafa Fevzi Efendi (Sarhan) ile karıştırılmaktadır. Ancak Ceride-i Adliye'de yer alan komisyon listelerinde o dönemde vekil olanların isimlerinin yanına vekil oldukları belirtilmiş olmasına rağmen Mah-

[49] Söz konusu yazılar (13 Eylül 1314/25 Eylül 1898) Malumat gazetesinde yayımlanmış ve ardından da kitap olarak basılmıştır. Bu yazılara Fatma Aliye Hanım karşılık vermiş ve sonrasında da Mahmud Esad ona cevap vermiştir. Konuyla ilgili yapılmış bir çalışma için bkz.: Rıza Savaş, "Modernleşme Sürecinde İki Osmanlı Aydını: Fatma Aliyye-Mahmud Esad Tartışması", *Kutlu Doğum 2004: Din–Kültür ve Çağdaşlık* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 247-256.

[50] Abdullah Kahraman, "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2001), 223-262.

[51] Muhammed Selman Çalışkan, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Tefsir ve Tefsir Tarihi Müderrislerinden Manisalızâde Hafız Mustafa Şevket Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (İstanbul: Bayrampaşa Belediyesi, 2010), 289, 299, 300.

[52] "İhzâr-ı Kavânîn Komisyonları", *Ceride-i Adliye* 149, 66.

keme-i Evkâf kadısı Mustafa Fevzi Efendi'nin isminin yanında herhangi bir kayıt mevcut değildir. Ayrıca dergide Kanun-ı Medeni Komisyonunu üyeleri arasında Saruhan Milletvekili Mustafa Fevzi Efendi de yer almaktadır.[53] Buna göre Hukuk-ı Aile Komisyonundaki kişi mebus olan Mustafa Fevzi (Sarhan) değildir. Mahkeme-i Evkâf kadılığı kaydı dışında bu isme ilişkin başka bir biyografik bilgiye rastlanmamıştır.

Komisyonun en dikkat çekici üyelerinden biri ise hiç şüphesiz Şûra-yı Devlet azasıyken komisyonda görevlendirilen Türk asıllı Tunuslu hukukçu Ali Bâş Hanbe'dir.[54] Ali Bâş Hanbe Paris Hukuk Fakültesi'nde hukuk eğitimi almış; bazı kaynaklara göre burada hukuk doktorasını da tamamlamıştır. Eğitimini müteakip Tunus'a dönmüş, 1906'dan itibaren Fransız sömürge idaresine karşı başlattığı siyasi faaliyetleri nedeniyle 1912'de sınır dışı edilmiş, ardından Paris'e, oradan İstanbul'a geçmiştir.[55] 1914'te Şura-yı Devlet azalığına tayin edilen Ali Bâş Hanbe, burada HAK komisyon başkanı Mahmud Esad Efendi ile Kanun-ı Medeni komisyonu üyelerinden Sadettin Bey ve Seyyid Haşim Bey ile birlikte çalışmıştır.[56] Komisyon üyeleri arasında yurt dışında hukuk eğitimi almış yegâne isim olan Ali Baş Hanbe'nin, bu özelliği sebebiyle komisyonda görevlendirildiği anlaşılmaktadır.

Farklı hukuk anlayışlarını ve kurumsal gelenekleri temsil eden bu üyelerin aynı komisyonda bir araya getirilmiş olması, Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin yalnızca teknik bir kodifikasyon değil, çok katmanlı bir hukuk yapım süreci olduğunu göstermektedir. Bu sürecin nasıl yürütüldüğü ise komisyonun çalışma usulü üzerinden takip edilebilmektedir.

2.3. Komisyonun Çalışma Usulü

Hukuk-ı Aile Komisyonunun da içinde yer aldığı İhzâr-ı Kavânîn Komisyonlarının çalışma yöntemini belirleyen iki düzenleme mevcuttur. İlki, komisyonların iç işleyişini ve kanun yapma süreçlerini düzenleyen 17 Ağustos 1916 tarihli *Kavânîn Layihalarını*

53 "İhzâr-ı Kavânîn Komisyonları", 65.

54 "Mehmet Şeker, "Ali Bâş Hanbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/382.

55 Sezai Balcı, "Teşkilat-ı Mahsusa Başkanı Tunuslu Ali Baş Hanbe - I", *Toplumsal Tarih* 209 (Mayıs 2011), 2-7.

56 Menteşe, *Halil Menteşe'nin Anıları*, 162.

*İhzâra Memur Komisyonların Usûl-i Mesâisine Dair Talimatname'*dir.[57] İkincisi ise bu talimatnamenin ardından kanun yapımında izlenecek esasları belirlemek üzere oluşturulan Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun ortaya koyduğu prensiplerdir.[58] Bu iki düzenleme birlikte ele alındığında, kararnamenin hazırlanma sürecinde uygulanan yöntemler ile komisyonun hangi kurallara göre çalıştığına dair daha somut ve izlenebilir bir çerçeve ortaya çıkmaktadır.

2.3.1. 17 Ağustos 1916 Tarihli Kavânîn Layihalarını İhzâra Memur Komisyonların Usûl-i Mesâisine Dair Talimatname

İhzâr-ı Kavânîn Komisyonlarının işleyişini düzenlemek amacıyla hazırlanmış olan 12 maddelik bir talimatname yürürlüğe konmuştur. Bu talimatnamenin tam adı şöyledir: "Kavânîn layihalarını ihzâra memur komisyonların usûl-i mesâisine, makâm-ı nezâretle münasebetine ve ruesâ ve azasına itâ edilecek mebâliğe dair talimatnamedir."[59]

Talimatname, komisyonların hem kendi iç işleyişini hem de Adliye Nezareti ile olan kurumsal ilişkisini düzenlemektedir. Birinci madde dışındaki diğer maddeler, daha çok layihaların hazırlanış süreciyle ilgili teknik esaslara ilişkindir.[60] Buna karşılık, birinci madde doğrudan layihalar hazırlanırken hangi esasların dikkate alınacağına yöneliktir. Bu maddeye göre komisyonlar layihaları hazırlarken *muamelât-ı nâsa erfak, ihtiyâcât-ı zamana evfak* ve

57 *Ceride-i Adliye* 149, 67-68.

58 "İhzâr-ı Kavânîn Komisyonları: Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", *Ceride-i Adliye* 160-161-162 (Eylül 1333), 863-946; *Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333).

59 *Ceride-i Adliye* 149, 67-68.

60 İsminden de anlaşılacağı üzere talimatnamede bu komisyonların çalışma usulleri düzenlenmiştir. Buna göre 1. maddede komisyonların layihaları hazırlarken neye dikkat edecekleri, 2. maddede esbâb-ı mûcibe takrirlerinin nasıl hazırlanacağı, 3. maddede layihaların müzakeresi esnasında ihtilaf çıkması halinde nasıl hareket edileceği, 4. maddede birden fazla komisyonu ilgilendiren düzenlemelerde komisyonların işbirliği içinde olacakları, 5. maddede layihalar hazırlandıktan sonra tekrar tetkik ve müzakere edilerek esbâb-ı mûcibe takrirleriyle birlikte Adliye Nezaretine teslim edileceği, 6. maddede gerekli görüldüğü takdirde bir kanuna giriş layihası (medhal-i kanun layihası) eklenebileceği, 7. maddede her toplantı için zabıtname tutulacağı ve bir nüshasının da Adliye Nezaretine verileceği, 8. maddede komisyonların her üç ayda bir Adliye Nezaretine çalışma raporu sunacakları, 9. maddede komisyonların ihtiyaç duydukları eserlerin nasıl temin edileceği, 10. maddede toplantı kayıtlarını kimin tutacağı, 11. maddede müsteşarın her toplantıya katılmasının zorunlu olduğu, 12. maddede komisyon üyelerine bu hizmet karşılığında verilecek maaşlar düzenlenmiştir. Bkz.: *Ceride-i Adliye* 149, 67-68.

memleketin iktisadi açıdan ilerlemesine yardımcı olacak hükümleri esas alacaklardır. Bu amaçla, yalnızca mevcut fıkhî ve hukuki hükümlerle sınırlı kalmaksızın, diğer milletlerce kabul edilen ve uygulanmakta olan esaslardan da yararlanılabileceği ifade edilmiştir.[61] Bu maddede fıkhî ahkâm Hanefi mezhebi ile sınırlandırılmadığı gibi farklı hukuk sistemlerinden yararlanabileceği de açıkça ifade edilmiştir.[62] Ancak bu istifadenin sınırları ve uygulanma biçimine ilişkin talimatnamede ayrıntılı bir düzenleme yer almamaktadır. Bu belirsizlik, kısa bir süre sonra kurulan Kanun-ı Medeni Tali Komisyonu tarafından hazırlanan layihayla giderilmiştir.

Talimatnamenin yedinci ve sekizinci maddeleri, komisyonların her toplantı için zabıt tutmalarını ve üç ayda bir Adliye Nezaretine çalışma raporu sunmalarını öngörmektedir.[63] Nitekim bu doğrultuda bazı komisyonlara ait raporlar Ceride-i Adliye'de yayımlanmıştır.[64] Ancak Hukuk-ı Aile Komisyonuna dair herhangi bir zabıt veya çalışma raporu yayımlanmamıştır. Bu durum, Hukuk-ı Aile Komisyonunun tartışmalarına, karar alma süreçlerine veya görüş ayrılıklarına dair doğrudan bilgi edinilmesini ne yazık ki imkânsız kılmaktadır.

Bu nedenle komisyonun hangi meselelerde nasıl bir yaklaşım benimsediği ancak kararnamenin nihai metni ile Tali Komisyonun belirlediği esaslar üzerinden dolaylı olarak takip edilebilmektedir. Bu noktada, Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun ortaya koyduğu ilkeler, HAK'ın hazırlanışında izlenen yöntemi anlamak bakımından temel bir referans işlevi görmektedir.

2.3.2. Kanun-ı Medeni Tali Komisyonu

Komisyonların Mayıs 1916'da kurulmasının ardından çalışmalara başlayan Kanun-ı Medeni Komisyonunun 12 Ağustos 1916 tarihli toplantısında[65] komisyon üyesi Seyyid Haşim Bey,[66] kanun tasarılarının hangi esaslara dayanılarak hazırlanması gerektiği soru-

61 *Ceride-i Adliye* 149, 67.

62 "Gerek ahkâm-ı fıkhiyeden ve gerek milel-i sâirece kabul ve tatbik edilmiş esâsâttan istifade edilecektir." Bkz.: *Ceride-i Adliye* 149, 67.

63 *Ceride-i Adliye* 149, 68.

64 *Ceride-i Adliye* VII/154-155 (Şubat 1332), 385-392.

65 *Ceride-i Adliye* VII/150 (Eylül 1332), 128.

66 Mahmut Esat Kalıpçı, "'Nağmesi Yarıda Susan Erganun': Son Dönem Osmanlı Hukukçularından Seyyid Haşim Bey", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 10 (Güz 2010), 93.

sunu gündeme getirmiştir. Bu soru üzerine yapılan müzakerelerde, öncelikle genel ilkelerin belirlenmesi, ardından tasarıların bu esaslara göre hazırlanması gerektiği görüşü benimsenmiştir. Bu doğrultuda Seyyid Bey'in başkanlığında Ebül'l-Ulâ Mardin, Seyyid Haşim Bey, Abdurrahman Münib Bey ve Muammer Raşid Bey'den oluşan Kanun-ı Medeni Tali Komisyonu kurulmuştur ve bu komisyon ağustos ayı içerisinde çalışmalarına başlamıştır.[67]

Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun hazırladığı layiha hem müstakil bir metin olarak basılmış[68] hem de *Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası* adıyla Ceride-i Adliye'de[69] yayımlanmıştır. Seksen sayfadan oluşan bu kapsamlı layiha üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kanunların hazırlık sürecine yön verecek üç temel ilke belirlenmiş,[70] ikinci bölümde Medeni Kanun Komisyonu tarafından öncelikle ele alınması gereken 24 hukuki mesele tespit edilmiş,[71] üçüncü bölümde ise hazırlanması öngörülen medeni kanunun kitap ve bâblarına ilişkin bir fihrist sunulmuştur.[72] Aşağıda bu üç esas ve bunların kararnameye yansımaları ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

2.3.2.1. Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Belirlediği Esaslar

Layihanın giriş bölümünde, Osmanlı yargı pratiğinde başlangıçtan itibaren Hanefî mezhebinin esas alındığı ve Mecelle'nin de bu doğrultuda hazırlandığı belirtilmiştir. Ancak, yalnızca Mecelle'nin tedvin sürecinde benimsenen yöntemle yetinilmesi hâlinde mevcut hükümlerin aynen korunacağı ve böylece istenen değişikliklerin gerçekleştirilemeyeceği ifade edilmiştir. Bu çerçevede, farklı fıkhî mezheplerde dönemin ihtiyaçlarına daha uygun birçok hükmün bulunduğu özellikle vurgulanmış; bu nedenle tadillerin yalnızca Hanefî veya Şâfiî gibi belirli mezheplerle sınırlandırılmayacağı açıkça ifade edilmiştir.[73] Bu değerlendirmelerin ardından, komisyonun

67 *Ceride-i Adliye* 150, 128.

68 *Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası*, 1333.

69 "İhzâr-ı Kavânin Komisyonları: Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", *Ceride-i Adliye* 160-161-162 (Eylül 1333), 863-946.

70 "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 863-864.

71 "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 865-936.

72 "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 937-942.

73 "Beyana hacet yoktur ki, Devlet-i ʿÂliye'nin bidâyet-i te'sisinden beri Mehâkim-i Osmâniyece fıkh-ı Hanefî düstûru'l-amel ittihaz edilegeldiğinden (1284) târîhinde teşkîl olunan Mecelle Cemiyeti tarafından zikrolunan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye mez-

benimsediği üç temel esasa yer verilmiştir. İlk esas şu şekilde formüle edilmiştir:

> Nusûs-ı kâtıa-ı şer'iye ile sabit ahkâm-ı şer'iyeye muhalif olmamak şartıyla beyne'l-fukahâ muhtelefün fih olan mesâil-i ictihâdiyede akvâl-i fukahâ bi'l-istikra' tetkik olunarak hangi müçtehidin kavli ihtiyâcât-ı hâzıraya tevafuk ediyorsa onun re'yi bi't-tercih Mecelle'nin o babdaki mevâdd-ı mahsûsası ona göre tadil olunacaktır.[74]

Bu esasa göre kat'i delillerle sabit olan şer'î hükümlere aykırı olmamak kaydıyla, fukahâ arasında ihtilaf bulunan meselelerde, *hangi müçtehid*in görüşü zamanın ihtiyaçlarını karşılıyorsa, *Mecelle*'nin ilgili maddesi o doğrultuda tadil edilecektir. Layihada bu yaklaşımı desteklemek üzere kat'î-zannî ahkâm ayrımına yer verilmiş ve asıl ahkâm-ı şer'înin, kati naslarla sabit olan hükümlerden ibaret olduğu, fıkıh imamları arasında ihtilaflı olan meselelerin ise zannî ahkâm olduğu belirtilmiş ve fıkıh mezheplerin tamamının şeriata nispetinin eşit olduğu vurgulanmıştır. İhtilaflı meselelerde halife hangi müçtehidin görüşüyle amel edilmesini emretmişse onunla amel etmek vacip olduğu için bu esasın encümen tarafından tereddütsüz bir şekilde kabul edildiği ifade edilmiştir.[75]

Layihada "hangi mezhep" yerine "hangi müçtehit" ifadesinin tercih edilmiş olması, tetkik edilecek görüşlerin kapsamının dört mezhebin görüşlerini de aşacak şekilde geniş tutulduğunu göstermektedir. Nitekim HAK'ta küçüklerin velileri tarafından evlendirilmesini yasaklayan düzenleme, Ebu Bekir el-Esam ile İbn Şübrüme gibi müçtehitlerin görüşlerine dayanarak yapılmıştır.

İkinci esas ise şu şekilde formüle edilmiştir:

> İhtiyâcât-ı cedîdenin vaz'ına lüzum gösterdiği ahkâmda, ahkâm-ı mevzûa ve fıkhiyemiz ile insicam ve tenazuru

heb-i Hanefî üzere tertip ve tanzim olunmuştur. Bu kere icrasına lüzum görülen tadilatta cemiyet-i mezkûrenin eserine iktifa edilecek olsa maksat husûle gelmeyeceği cihetle kanun-ı mezkûru hali üzere terk etmek lazım gelecek, halbuki şair mezâhib-i fıkhiyede zamanın ihtiyâcâtına muvafık pek çok ahkâm bulunduğundan icra edilecek tadilatta Hanefî veya Şâfiî gibi muayyen bir mezheple mukayyet olmamak esası bi't-tezekkür bu cihet şu suretle tespit olunmuştur." Bkz.: "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 865-936.

74 "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 863.

75 "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 863.

> muhafaza şartıyla bi'l-umûm müessesât-ı hukûkiyeden istifade edilecektir.[76]

Bu ikinci esasa göre, yeni ihtiyaçların ortaya çıkardığı hukuki düzenlemelerde öncelikle fıkhi ahkâma müracaat edilecektir. Ancak ihtiyaç duyulan hüküm fıkıh literatüründe bulunamadığı takdirde, mevcut şer'î hükümlerle uyumun ve bütünlüğün korunması şartıyla diğer hukuk sistemlerine ait müesseselerden yararlanılabilecektir. Her ne kadar burada müessese ile neyin kast edildiği açıkça belirtilmemişse de bu esasın gerekçesinde "*diğer tesisât-ı hukûkiyeden iktibas-ı ahkâm edilmek esası kabul edilmiştir*"[77] ifadesine yer verilerek, esasen hüküm iktibasının kastedildiği vurgulanmıştır.

Bu esasa dayanarak fıkıhta doğrudan karşılığı bulunmayan bazı düzenlemelerin HAK'a dahil edildiği görülmektedir. Örneğin mürâhik ve mürâhikaların evlenebilmesi için hâkimden izin alınması ve evlilik öncesi ilan şartı gibi hükümler klasik fıkıh literatüründe doğrudan yer almazken, bu ilke doğrultusunda HAK'a eklenmiştir.

Söz konusu esasın kabul edilmesi birinci esasa kıyasla daha güç olduğundan, layihada bu ilkenin fıkhî açıdan gerekçelendirilmesine özel bir önem atfedilmiştir. Öncelikle, bu prensibin kabul edilmemesi hâlinde, hakkında açık şer'î bir yasak bulunmayan birçok cari muamelenin sırf fıkhın cüz'î bir hükmüne uymadığı gerekçesiyle batıl veya fasit sayılacağı ifade edilmiştir. Oysa muamelât alanında mümkün olduğunca fesadı sahihe çevirmeye yönelik yaklaşımın şârîʿin maksadına daha uygun düştüğü dile getirilmiş; bu doğrultuda kolaylaştırmayı teşvik eden ayet ve hadislere yer verilmiştir.[78]

Ayrıca bu ilke usûl-i fıkıh aracılığıyla da temellendirilmiştir. Hanefîlerin istihsân, Mâlikîlerin ıstıslâh, Şâfiîlerin ise istıshâb adını verdikleri içtihat yöntemleriyle bu yöntemlerin dayandığı "Meşakkat teysiri celbeder"; "Hacet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur"; "Zaruretler memnu olan şeyleri mübah kılar"; "Eşyada aslolan ibâhadır" gibi külli kaidelerin bu ilkeyi şer'an mümkün kıldığı belirtilmiştir.[79]

Son olarak, kanunların muamelât-ı nâsa erfak ve ihtiyâcât-ı zamana evfak fıkhî ve hukuki hükümler doğrultusunda hazırlanma-

[76] "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 864.
[77] "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 864.
[78] "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 864.
[79] "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 864.

sını öngören Kanun-i Esasi'nin 118. maddesinin de bu ilkeyi emrettiği ifade edilmiştir.[80]

Tüm bu gerekçelerin ardından bu iki esas birleştirilerek kanun yapılırken takip edilecek metot şu şekilde formüle edilmiştir:

> İşte bu esasa binaen husûsât-ı mezkûrede evvela ahkâm-ı fıkhiyeye müracaat etmek, bulunamadığı takdirde bi-kadri'l-imkan ahkâm-ı mevzûa ve fıkhiye ile insicam ve tenasübü muhafaza eylemek şartıyla diğer tesîsât-ı hukûkiyeden *iktibas-ı ahkâm* edilmek esası kabul edilmiştir.[81]

Buna göre, kanun yapım sürecinde ilk olarak mezhep sınırlaması olmaksızın fıkhî içtihatlara müracaat edilecek, bunlar arasında uygun bir çözüm bulunamaması halinde fıkıh ve mevcut düzenlemelerle çatışmamak kaydıyla diğer hukuk sistemlerinden hüküm iktibas edilebilecektir.

Komisyonun belirlediği bu iki esasın tamamlayıcısı niteliğinde, hâkimin takdir yetkisini sınırlayan üçüncü bir ilkeye daha layihada yer verilmiştir:

> Mevâdd-ı kanuniyenin tertip ve tanziminde her cihet mümkün olduğu kadar tasrih edilerek hîn-ı tanzimde hükkâma fazla salahiyet-i takdiriye bahşedilmeyecektir.[82]

Bu ilkeye göre, kanun metinleri mümkün olduğunca açık ve ayrıntılı şekilde kaleme alınmalı; böylece hâkime geniş bir takdir yetkisi tanınmamalıdır.[83] İlk iki esasın bu ilkenin belirlenmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira farklı mezheplerden alınan hükümlerle ve çeşitli hukuk sistemlerinden iktibas edilen hükümlerle oluşturulan bir kanunun doğru ve tutarlı biçimde uygulanabilmesi, metnin ayrıntılı olmasını ve hâkime bırakılan takdir alanının daraltılmasını gerektirmektedir.

Komisyonun belirlediği bu esaslar, 19. yüzyılda başlayan fıkhın kanunlaştırılma sürecini yeni bir evreye taşımıştır. Zira bu iki esasla birlikte artık fıkhî sınırlar olabildiğince genişlemiş, farklı hukuk sistemlerinden istifade etmenin önünde de hiçbir engel kalmamış-

80 "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 864.
81 "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 864.
82 "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 864.
83 "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 864.

tır. Böylece, dönemin hukuk anlayışının gerektirdiği hükümlerin HAK'a dahil edilmesi mümkün hale gelmiştir.

Son olarak, böylesi bir dönüşümü mümkün kılan esasların kim tarafından formüle edildiği sorusu önem arz etmektedir. Mevcut veriler, Kanun-ı Medeni Tali Komisyonu başkanı Seyyid Bey'in bu süreçte belirleyici bir rol üstlendiğine işaret etmektedir. Nitekim 1333 (1917) yılında yayımladığı *Usûl-i Fıkıh* adlı eseri ile Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası arasında, özellikle farklı mezheplerden görüş almanın fıkhî temellendirilmesi bakımından dikkat çekici paralellikler bulunmaktadır.[84] Ayrıca, Tali Komisyon üyeleri arasında usûl-i fıkıh alanında öne çıkan yegâne isim de Seyyid Bey'dir. Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde, söz konusu esasların usûl-i fıkıh çerçevesinde meşruiyet zeminini inşa eden kişinin Seyyid Bey olduğu anlaşılmaktadır.

3. Avrupa Hukukundan Etkilenerek Kararnamede Yer Bulan Hükümler

Tali Komisyonun belirlediği esaslar HAK'ta uygulanmıştır. Bu sayede, fıkıhta karşılığı bulunmamakla birlikte dönemin hukuk yapıcıları tarafından aile kurumunun yeniden düzenlenmesi bağlamında gerekli görülen bazı hükümler, Avrupa medeni kanunlarından iktibas edilerek kararnameye dahil edilebilmiştir.

Komisyonun bu esasları fiilen uyguladığı, kararnamenin esbâb-ı mûcibe layihasındaki ifadelerden de açık biçimde anlaşılmaktadır. Layihada geçen "*Hususiyle mezâhib-i muhtelifeye mensup olan fukahâ akvâlinde ihtiyâc-ı asra tevafuk edenleri bulmak mümkün ve şu suretle müslimler için îcâbât-ı medeniyeye müstenit olan kanunu, esasât-ı fıkhiyeye istinat ettirmek sehl olduğundan…*"[85] cümlesi bu bağlamda dikkat çekicidir. Bu ifade, çağdaş hukuk düzeninin gerektirdiği normların (îcâbât-ı medeniye) fıkhî temellere dayandırılmak istendiğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

---

[84] Kanun-ı Medeni Tali Komisyonu Layihası üzerinde çalıştığımız ayrı bir makalede bu husus etraflıca değerlendirilecektir. Bkz.: Seyyid Bey, *Usûl-ı Fıkıh: Medhal*, haz. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 132, 144, 284-285, 533-534; "Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası", 863-864.

[85] "Kavânîn-i münteşire: Münâkehât ve Müfârakâta Müteallik Layiha-yı Kanuniyenin Esbâb-ı Mûcibesi Hakkında Komisyon Tarafından Tanzim Edilen Mazbata", *Ceride-i Adliye* VII/163-167 (Şubat 1334), 950-951.

Benzer şekilde, kararnamenin 9. maddesine ilişkin gerekçede yer alan "*Bu rey zamanımızın efkâr-ı hukukiye ve ictimâiyesine daha muvafık bulunduğundan…*"[86] ifadesi de dönemin hukuk düşüncesiyle uyumlu hükümler oluşturulmaya çalışıldığını göstermektedir. Bu tür ifadeler, komisyonun yalnızca fıkıh mezhepleri arasında tercihte bulunmakla yetinmediğini; aynı zamanda, dönemin baskın hukuk anlayışı olan Avrupa hukukuyla uyumlu bir aile hukuku inşa etmeye çalıştığını açıkça ortaya koymaktadır.

Tali Komisyonun belirlediği prensiplerin uygulamaya yansıması, kararnamede yer alan bazı hükümlerde açıkça gözlemlenebilmektedir. Özellikle klasik fıkıhta ya hiç yer almayan ya da farklı şekilde düzenlenen bazı maddelerde, Avrupa medeni kanunlarından iktibas edilen uygulamaların kararnameye dahil edildiği görülmektedir. Bu çerçevede nikah ehliyeti, velayetin sınırlandırılması ve ilan şartı gibi düzenlemeler bağlamında Avrupa hukukunun kararname üzerindeki etkisi incelenecektir.

3.1. Nikah Ehliyeti

HAK, nikah ehliyeti bağlamında fıkıh doktrininden önemli ölçüde ayrılan düzenlemeler içermektedir. Zira gerek Hanefî mezhebinde gerek diğer mezheplerde nikah ehliyeti yaşla değil, kişinin belirli akli ve fiziksel olgunluğa eriştiği büluğ ile kazanılmaktayken,[87] kararnamede Avrupa medeni kanunlarında olduğu gibi kanunen belirlenen evlilik yaşına ulaşmış olma şartına bağlanmıştır.[88] Kararnamenin 4-9. maddelerinde yer alan düzenlemeler bireylerin nikah ehliyetini yaş, temyiz gücü ve gerektiğinde hâkim takdiri gibi unsurlar üzerinden değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, klasik fıkıhtaki ehliyetten farklı olarak, evlenme ehliyetini kademeli biçimde sınırlandıran yeni bir anlayış inşa etmektedir. Bu çerçevede kararnamede evlenmenin yalnızca fiziksel değil zihinsel bir olgunluk da gerektirdiği kabul edilerek, klasik dönemde büluğ ile kazanılan nikah ehliyeti kararnamede fiilen rüşt yaşına ertelenmiştir. Aşağıda evlenme yaşı, ayırt etme gücü ve velayet bağlamında kararnamenin nikah ehliyetine yönelik bu yeni yaklaşımı incelenecektir.

---

86 "Komisyon Tarafından Hazırlanan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası", 954.

87 Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/537-538.

88 *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/762.

3.1.1. Evlenme Yaşı

Kararnameyi hazırlayanlar, nikah ehliyeti kapsamında evlilik yaşıyla ilgili önemli düzenlemeler yapmışlar ve bu düzenlemelerin gerekçelerine esbâb-ı mûcibe layihasında yer vermişlerdir. Bu düzenlemelerin temelinde, Avrupa kanunlarında evlilik için belirli bir yaş şartının öngörülmesi yatıyor olmalıdır. Zira 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa'da yapılan kanunlarda evlenecek kişilerin bedensel, ruhsal ve zihinsel olgunluğa erişmiş olmaları gerektiği kabul edilmiş ve buna bağlı olarak evlenme yaşına yönelik düzenlemeler yapılmıştır.[89] Kanunlarda evlilik yaşı belirlenirken genellikle iki farklı yaş sınırı öngörülmüştür. Birincisi "olağan evlenme yaşı" olarak adlandırılan ve kişinin herhangi bir ek izin veya onaya ihtiyaç duymadan evlenebilmesine kanunen izin verilen asgari yaştır. İkincisi ise "olağan üstü evlenme yaşı" olarak ifade edilen, istisnai durumlarda bireylerin evlenmesine izin verilen yaştır. Bu yaşta olanların evlenebilmeleri için veli onayı ve hâkim izni gibi ek şartlar aranır.[90] Olağan ve olağanüstü evlenme yaşları kanunlarda farklılık göstermektedir.

HAK evlenme yaşını beş maddede (HAK, m. 4-8) düzenlemiştir. Dördüncü madde ve ona ilave bir düzenleme içeren sekizinci madde tam ehliyetlilere, beşinci ve altıncı maddeler nakıs ehliyetlilere, yedinci madde ise ehliyetsizlere ilişkindir.

3.1.1.1. Olağan Evlenme Yaşı: Tam Ehliyetliler

"Ehliyet-i nikahı haiz olmak için hâtibin 18 ve mahtûbenin 17 yaşını ikmal etmiş olmaları şarttır (HAK, m. 4)."

Kararnamenin 4. maddesi, evlenme ehliyeti için erkeklerin 18, kadınların ise 17 yaşını tamamlamış olmaları gerektiğini ifade etmektedir.[91] Her ne kadar esbâb-ı mûcibe layihasında bu yaş sınırlarında Ebû Hanife'nin büluğun üst sınırına dair görüşünün tercih edildiği belirtilmekteyse de, maddenin lafzı bunu desteklememektedir.[92] Zira maddede büluğa hiçbir şekilde atıfta bulunulmamıştır.

89 *Kod Sivil Yani Fransa Kanun-ı Medenisi*, 47; *Alman Kanun-ı Medenisi Tercümesi*, 290-291; "İsviçre Kanunname-i Medenisi", *Ceride-i Adliye* IV/106 (Nisan 1330), 5778-5779.

90 Mustafa Dural vd., *Türk Özel Hukuku: Aile Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2015), 3/48-52.

91 *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/762.

92 "Komisyon Tarafından Hazırlanan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası", 953.

Eğer gerçekten mazbatada belirtildiği gibi büluğun üst sınırını belirlemek amaçlanmış olsaydı bu durum maddede "Ehliyet-i nikahı haiz olmak için *büluğa ermemiş olan* hâtibin 18 ve mahtûbenin 17 yaşını ikmal etmiş olmaları şarttır" kaydıyla açıkça ifade edilebilirdi. Dolayısıyla maddenin lafzı, klasik fıkıhtaki büluğ merkezli anlayıştan açık bir kopuşu ve yaş esasına dayalı ehliyet sisteminin benimsendiğini göstermektedir.

Dört mezhebe göre, büluğa eren bir erkek, veli veya hâkim iznine ihtiyaç duymaksızın nikah ehliyetine sahiptir.[93] Buna karşılık, kararname, biyolojik olgunluğu tek başına yeterli görmemekte; zihinsel ve duygusal gelişimi de dikkate alarak nikah ehliyetini belirli yaşlarla sınırlandırmaktadır. Bu yönüyle 4. madde, Avrupa medeni kanunlarında yer alan ve bireylerin hiçbir ilave izne ihtiyaç duymaksızın evlenebildikleri "olağan evlenme yaşı" anlayışıyla örtüşmektedir.[94]

Bununla birlikte kararname, yalnızca olağan evlenme yaşını belirlemekle yetinmemiş; bu yaş sınırının altındaki bireylerin evlenmesini istisnai durumlarda mümkün kılan "olağanüstü evlenme yaşı" kapsamında değerlendirilebilecek hükümlere de yer vermiştir.

3.1.1.2. Olağanüstü Evlenme Yaşı: Nakıs Ehliyetliler ve Hâkimin Takdir Yetkisi

"18 yaşını itmam etmemiş olan mürâhik baliğ olduğunu beyan ile müracaat ettikde hali mütehammil ise *hâkim izdivacına müsaade edebilir* (HAK, m. 5).

17 yaşını itmam etmemiş olan mürâhika bâliğa olduğunu beyan ile müracaat ettikde hali mütehammil ve velisinin izni munzam ise *hâkim izdivacına müsaade edebilir* (HAK, m. 6)."[95]

Kararnamenin beşinci ve altıncı maddeleri, dördüncü maddede belirlenen yaş sınırının (kadınlar için 17, erkekler için 18) altında kalan bireylerin evlenmesini düzenlemektedir. Bu maddelerde, tam ehliyet yaşı ile ehliyetsizlik arasında yer alan bireyler için *mürâhik* terimi kullanılmaktadır. Fıkıhta mürâhik, büluğun alt sınırı (kızlar

93 Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/537-538.

94 *Kod Sivil Yani Fransa Kanun-ı Medenisi*, 47; *Alman Kanun-ı Medenisi Tercümesi*, 290-291; "İsviçre Kanunname-i Medenisi", *Ceride-i Adliye* IV/106 (Nisan 1330), 5778-5779.

95 *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/762.

için 9 erkekler için 12 yaş) ile üst sınırı arasında yer alan, henüz büluğa ermemiş kişileri tanımlamak için kullanılan bir kavramdır.[96] Oysa kararnamede, bu hükmün büluğa ermeyenlere yönelik olduğuna dair herhangi bir açık kayıt bulunmamaktadır. Aksine bu düzenlemenin yaşça tam ehliyet sınırının altında kalan bireyler için geçerli olduğu ve bu bireylerin büluğa erip ermediği dikkate alınmaksızın *mürâhik* terimiyle ifade edildiği anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda kararname, mürâhik kavramını klasik anlamının ötesine taşıyarak, ehliyetsiz bireylerin (sağîr) ve tam ehliyetli bireylerin (kebîr) dışında kalanları kapsayan ara bir kategoriye dönüştürmektedir. Bu bireylerin büluğa erip ermemesi kararname bağlamında belirleyici bir unsur olmaktan çıkmıştır. Zira kararnamenin yedinci maddesine göre büluğa ermemiş bireylerin evlenme ehliyeti zaten bulunmamaktadır.[97] Bu nedenle burada asıl mesele, büluğa ermiş olsa bile yaş bakımından tam ehliyet sınırına ulaşmamış bireylerin konumudur.

Fıkıh doktrininde ise haklara ehil olma bakımından böyle bir ara statü mevcut değildir. Kişi ya *sâğir* (büluğa ermemiş) ya da *kebîr* (büluğa ermiş) olarak değerlendirilir. Büluğa ermemiş kişi mümeyyiz ise nakıs ehliyet sahibidir; nikah akdi yapabilir, ancak velisinin icazetiyle bu akit bağlayıcı hale gelir. Büluğa ermiş birey[98] ise nikah akdi bakımından tam ehliyetli sayılır ve herhangi bir ek izne ihtiyaç duymaz.[99] *Mürâhik* terimi klasik fıkıhta sadece büluğa ermemiş bireyler için kullanılırken,[100] kararname bu kavramı yaş ekseninde yeniden yorumlamış ve büluğa ermiş olsa dahi belirli bir yaşın altında kalan bireylerin nikahını hâkim iznine tabi tutmuştur.

Bu yönüyle kararname, biyolojik olgunluğu evlenme ehliyeti için yeterli görmemekte; bireyin zihinsel ve toplumsal olgunluk düzeyini esas alarak, "nakıs evlenme ehliyeti" olarak tanımlanabilecek bir ara statü tesis etmektedir. Bu statüdeki bireylerin evlenebilmesi, kararnamenin açık ifadesiyle hâkimin takdirine bırakılmış-

96 Nihat Dalgın, "Mürâhik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/40.

97 *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/763.

98 Hanefi mezhebi dışındaki mezheplere göre kadının nikah ehliyeti yoktur. Ayrıca Hanefi mezhebi içerisinde de bu meselede ihtilaf vardır. Büluğa ermiş erkeklerin nikah ehliyetinin olduğu hususunda bütün mezheplerin ittifakı olduğu için burada erkek birey kast edilmektedir. Bkz.: Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/537-538.

99 Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/537-538.

100 Dalgın, "Mürâhik", 32/40.

tır.[101] Bu ise klasik fıkıhtaki anlayıştan ayrılan yeni bir yetkiyi gündeme getirmektedir.

3.1.1.2.1. Hâkimin Takdir Yetkisi

Kararnamenin beşinci ve altıncı maddelerinde yer alan "hâkim izdivacına müsaade edebilir" ifadesi, hâkime takdir yetkisi tanındığı izlenimini vermektedir. Zira bu iki madde, hâkimin uygun görmesi hâlinde evliliğe izin verebileceğini, aksi hâlde bu izni vermekten imtina edebileceğini ifade etmektedir.[102]

Bununla birlikte, bu ifadeyle fıkıhtaki izn-i kadı uygulamasına benzer şekilde yalnızca prosedürel bir onayın kast edilmiş olduğu da ileri sürülebilir. Bu uygulamada hâkim, taraflar arasında evliliğe engel bir durum bulunmadıkça izni vermekle yükümlüdür; takdir yetkisine sahip değildir.

Üçüncü bir ihtimal olarak, hâkimin burada yalnızca evlenecek kişilerin büluğa erip ermediklerini tespit etmekle yetkili olduğu, diğer bir deyişle hâkimin yetkisinin yalnızca fizyolojik değerlendirmeyle sınırlı bulunduğu da öne sürülebilir. Ancak bu yorum madde metniyle çelişmektedir. Zira ilgili maddede "hâli mütehammil ise hâkim izdivacına müsaade edebilir" denilerek büluğun tespiti "hâli mütehammil" ifadesiyle ayrıca zikredilmiştir.[103] Bu durumda bu ihtimal elenmekte, geriye yalnızca iki olasılık kalmaktadır: bu ya gerçek anlamda bir takdir yetkisidir ya da yalnızca prosedürel bir onaydan ibarettir. "Müsaade edebilir" ifadesiyle hâkimin prosedürel onayının mı yoksa hâkimin takdir yetkisinin mi kast edildiğini anlamak için kararnamenin sekizinci maddesiyle karşılaştırma yapmak faydalı olacaktır. İlgili madde şu şekildedir:

> 17 yaşını itmam etmiş olan kebîre, bir şahıs ile tezevvüç etmek üzere müracaat ettikde hâkim keyfiyeti velisine

[101] Mazbatada bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: "Bi'l-cümle eimme hazerâtı tarafından kabul buyurulduğu üzere baliğ olduğu beyanıyla tezevvüç etmek isteyen mürâhik ve mürâhikanın hâlinin mütehammil olup olmadığı hakkında hakime hakk-ı takdîr i'tâ edilerek beşinci ve altıncı maddeler bu esaslar üzerine kaleme alındı." Bkz.: "Komisyon Tarafından Hazırlanan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası", 954.

[102] Sadreddin Efendi de bu durumu şu ifadelerle eleştirmektedir: "Ma'azalik izinname alacaksa hakim efendi de onu elbette verecektir. Re'yine menût imiş gibi (müsaade verebilir) denilmesi sû-i isti'mâlâta kapı açar." Bkz.: Ahmet Yasin Küçüktiryaki, *Sadreddin Efendi'nin Hukuk-ı Aile Kararnamesine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi SBE, 2009), 99.

[103] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/762.

> tebliğ eder ve veli itiraz etmediği veya itirazı varit görülmediği halde izdivacına müsaade eyler (HAK, m. 8).[104]

8. maddede görüldüğü üzere, 17 yaşını doldurmuş bir kızın evliliğinde velisinin itirazının bulunmaması veya bu itirazın geçerli sayılmaması durumunda hâkimin evliliğe izin vermek zorunda olduğu, maddede "izdivacına müsaade eyler" şeklinde açıkça ifade edilmiştir. Bu maddedeki "eyler" ifadesi hâkimin takdir yetkisine sahip olmadığını; belirli şartlar gerçekleştiğinde izni vermekle yükümlü olduğunu göstermektedir. Buna karşılık, beşinci ve altıncı maddelerdeki "müsaade edebilir" ifadesi ise hâkimin evliliğe izin verip vermeme anlamında takdir yetkisi bulunduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, kararnamenin beşinci ve altıncı maddelerinde yer alan "müsaade edebilir" ifadesi ile sekizinci maddede geçen "müsaade eyler" ifadesi arasındaki fark, hâkime tanınan yetkinin niteliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, kararnameyi kaleme alanların bu ifadeleri bilinçli bir şekilde hâkimin takdir yetkisinin sınırlarını belirlemek amacıyla seçtikleri anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, kararnamede yer alan *müsaade edebilir* ifadesinin büluğun tespiti ya da hâkimin prosedürel onayı şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Her iki ihtimalin de bizzat kararnamenin maddeleriyle çelişmesi, bu ifadeyle gerçek anlamda bir takdir yetkisinin tanındığını kuvvetle göstermektedir. Ancak dikkat çekici olan şudur ki, hiçbir mezhepte, büluğa ermiş bir kişinin evlenmesi hususunda hâkime böyle bir takdir yetkisi tanınmamaktadır. Zira bütün mezheplere göre, büluğa ermiş bir erkek, herhangi bir makamın iznine gerek duymadan nikah akdi yapabilir.[105] Buna rağmen, kararnamede büluğa ermiş kişi için dahi hâkime bu yetki tanınmıştır. Bu çerçevede, fıkıh doktrininde yeri olmayan bu tür bir takdir yetkisinin kararnameye nasıl dahil edildiği sorusu önem kazanmaktadır. Fransız, Alman ve İsviçre Medeni Kanunlarının o dönemde yapılan tercümeleri incelendiğinde olağan evlenme yaşının altında olan bireylerin evlenmesinin ancak istisnai hallerde ve hâkim izni gibi ilave prosedürlerle mümkün kılındığı görülmektedir.[106] Bu durumda,

---

104 *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/763.

105 Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/537-538.

106 *Kod Sivil Yani Fransa Kanun-ı Medenisi*, 47; *Alman Kanun-ı Medenisi Tercümesi*, 291; "İsviçre Kanunname-i Medenisi", çev. Nezaret Haçeryan, *Ceride-i Adliye* IV/106 (Nisan 1330), 5779.

kararnamedeki düzenlemenin dönemin Avrupa medeni kanunlarından etkilenilerek oluşturulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Kararnamenin konuyla ilgili hükümleri bu etkiyi açıkça göstermektedir

3.1.1.3. Ehliyetsizler Üzerindeki Evlendirme Velayetinin Sınırlandırılması

Kararnamede nikah ehliyeti yalnızca biyolojik gelişime indirgenmemiş; bireylerin evliliğin sorumluluklarını kaldırabilme kapasitesi de dikkate alınarak daha kapsamlı bir sistem benimsenmiştir. Bu doğrultuda, sadece büluğa ermiş olmak evliliğe ehil olmak için yeterli sayılmamış, tam ehliyet için yaş sınırı belirlenmiş ve bu sınırın altındaki bireylerin evlenmeye elverişli olup olmadıkları konusunda hâkime takdir yetkisi tanınmıştır. Kararnamede, bu yaklaşım bir adım daha ileriye taşınarak çocukların velileri tarafından evlendirilmesi yasaklanmış; ayrıca, ayırt etme gücünden yoksun olan bireylerin evlenmeleri de bir zaruretin varlığına bağlanarak, bu kişilerin evlendirilmesine yönelik velayetin kapsamını oldukça daraltmıştır. Ayrıca bu tür durumlarda son karar mercii olarak hâkime takdir yetkisi de verilmiştir. Böylece, klasik fıkıhta velinin evlendirme yetkisi oldukça geniş bir alanı kapsarken, HAK ile velinin bu yetkisi önemli ölçüde sınırlandırılmış ve hâkime bu hususta takdir yetkisi verilmiştir.

3.1.1.3.1. Çocuklarda Velinin Nikah Velayetinin Kaldırılması

"12 yaşını itmam etmemiş olan sağîr ile 9 yaşını itmam etmemiş olan sağîre hiçbir kimse tarafından tezvîc edilemez (HAK, m. 4)."[107]

Bu maddede, kararnamenin yedinci maddesinde belirlenen yaş sınırının (kızlar için 9, erkekler için 12)[108] altındaki çocukların ve

[107] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/763.

[108] Kararnamede zikredilen 9 ve 12 yaş sınırları, yeni bir düzenleme olmayıp Mecelle'nin de benimsediği klasik doktrine dayanmaktadır. Zira kararname öncesindeki uygulamada da bu yaşlar öncesinde büluğ iddiası dikkate alınmamıştır. Bu *Mecelle*'nin 986. maddesinde de "Sinn-i bulûğun (büluğ yaşının) mebdei erkekte tam 12, kızda 9 ve müntehâsı ikisinde dahi tam on beş yaştır. Bir erkek 12 ve bir kız dokuz yaşını tekmil edip de baliğ olmazsa oluncaya dek mürâhik ve mürâhika denilir" şeklinde ifade edilmiştir. Kararnamenin yedinci maddesi *Mecelle*'nin 988. maddesinde "Mebde-i sinn-i büluğa varmayan bir çocuk bâliğim deyu dava eylese kabul olunmaz" şeklinde

bu sınırın üzerinde olmakla birlikte henüz büluğa ermemiş olan çocukların evlendirilemeyeceği hükme bağlanmaktadır. Bu madde kararnamede, fıkıhtaki evlendirme velayetinin dışına çıkıldığını göstermektedir. Zira dedenin ve diğer velilerin evlendirme velayetleri hususunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları mevcutsa da babanın çocuğunu evlendirme velayeti olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır.[109]

Bununla birlikte, fıkıh kitaplarında Ebu Bekir el-Esam ile İbn Şübrüme'nin çocukları hiç kimsenin evlendiremeyeceği görüşünde oldukları ifade edilmektedir. Kararnamenin yedinci maddesinde çocukların menfaatinin gözetilmesi amacıyla bu görüşün tercih edildiği esbâb-ı mûcibe layihasında belirtilmiştir.[110]

Ancak bu madde, dört mezhebin ittifakla kabul ettiği velinin evlendirme velayetini ortadan kaldırdığı için ciddi eleştirilere konu olmuştur. Bu eleştirilerde, çocukların menfaatini korumak için İbn Şübrüme'nin görüşünü almak yerine, Hanefî mezhebindeki kapsamı oldukça geniş bir şekilde tanımlanmış olan velayet yetkisinin daraltılması yoluna gidilmesi ve bu bağlamda Şâfiî mezhebinin görüşü tercih edilerek velayetin yalnızca baba ve dedeye; yahut Mâlikî mezhebinin görüşü tercih edilerek yalnızca babaya hasredilmesinin daha isabetli olacağı ifade edilmiştir. Böyle yapılması halinde yapılan düzenlemenin hem dört mezhepten birine muvafık olacağı hem de icmâya aykırı olmamış olacağı dile getirilmiştir.[111]

Bu tür çözüm önerilerinin tercih edilmemiş olması, kararnameyi hazırlayanların asıl amacının çocuk evliliklerini tümüyle yasaklamak olduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda, Avrupa medeni kanunlarında olduğu gibi, evliliğe asgarî bir yaş sınırı getirilmesi amaçlanmış olmalıdır. Zira o dönemde tercümesi yapılmış olan Fransız, Alman ve İsviçre Medeni Kanunlarında evlilik için asgari yaş sınırının getirildiği görülmektedir.[112] Her ne kadar kararnamede bu sınır büluğa tekabül ediyor gibi görünse de, büluğ sonrasında da

ifade edildiği gibi bu yaştan önce büluğ iddiasının dikkate alınmayacağını göstermektedir. Bkz.: *Düstur: Tertîb-i Evvel* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293), 3/43.

109 Yunus Apaydın, "Velâyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/17.

110 "Komisyon Tarafından Hazırlanan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası", 953-955.

111 Küçüktiryaki, *Sadreddin Efendi'nin Hukuk-ı Aile Kararnamesine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, 102-108.

112 *Kod Sivil Yani Fransa Kanun-ı Medenisi*, 47; *Alman Kanun-ı Medenisi Tercümesi*, 290; "İsviçre Kanunname-i Medenisi", *Ceride-i Adliye* IV/106 (Nisan 1330), 5779.

evlilik hâkimin takdir yetkisine bırakılarak bu sınır daha ileri bir yaşa taşınmıştır.

3.1.1.3.2. Ayırt Etme Gücünden Yoksunluk ve Velayetin Daraltılması

İslam Hukukunda evlenecek kişilerin ayırt etme gücüne sahip olmaları şart değildir. Bu durumda, velileri onlar adına nikah akdini gerçekleştirme yetkisine sahiptir. Hanefî mezhebinde bu yetki mutlak niteliktedir; Şâfiî mezhebinde olduğu gibi yalnızca zaruret durumlarında başvurulabilecek istisnai bir yetki değildir. Bununla birlikte, Hanefî mezhebinde mecnun veya kısıtlı bireylerin evlendirilmesi, bir tür zaruret hali olarak değerlendirilmiş; bu nedenle bu kişilerin birden fazla kişiyle evlendirilmeleri caiz görülmemiştir.[113]

Buna karşılık, kararnamenin dokuzuncu maddesi temyiz gücünden yoksun bireylerin evlendirilmesini, hem zaruretin varlığına hem de hâkimin iznine bağlamıştır. İlgili madde şu şekildedir:

> "Mecnun ile mecnûnenin bir zarurete mebni olmadıkça nikahları caiz değildir. Zaruret bulunduğu takdirde hâkimin izniyle nikahları velileri tarafından akdolunur (HAK, m. 9)."[114]

Esbâb-ı mûcibe layihasında bu maddenin Şâfiî mezhebine dayandığı belirtilmiştir.[115] Ancak Sadreddin Efendi söz konusu düzenlemenin, Şâfiî mezhebinin görüşünü yansıtmadığını ifade ederek bu maddeyi *muhâlif-i şer'* bir madde olarak nitelendirmiştir. Zira Şâfiî mezhebinde muhayyerlik hakkı kullanılmadığı sürece kimsenin nikahta zaruret olmadığını iddia ederek nikahı feshedemeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca Şâfiî mezhebinde hâkim izni şartı öngörülmediği gibi başka herhangi bir mezhepte de bu şartın bulunmadığını ifade etmiştir.[116]

Avrupa kanunlarında bireyin evlenebilmesi için sadece biyolojik olarak değil, aynı zamanda zihinsel olarak da yeterli olması gerektiği anlayışı benimsendiği için temyiz gücüne sahip olmayanların

[113] *Kitâbu'n-Nikâh* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazmalar, 178), 97.
[114] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/763.
[115] "Komisyon Tarafından Hazırlanan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası", 955.
[116] Küçüktiryaki, *Sadreddin Efendi'nin Hukuk-ı Aile Kararnamesine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, 112-113.

evlendirilmesi hususunda ciddi sınırlamalar getirilmiştir.[117] HAK'ı düzenleyenler Avrupa kanunlarındaki bu sınırlamaların etkisiyle Şâfiî mezhebinin görüşünü almış olmalıdırlar. Zira esbâb-ı mûcibe layihasında "*bu rey zamanımızın efkâr-ı umumiyesine ve ictimaiyesine daha muvafık*"[118] denilerek buna işaret edilmiştir.

Bu noktada, evlenme ehliyetinin yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda zihinsel olgunlukla ilişkilendirilmesi; diğer bir deyişle temyiz gücünden yoksun bireylerin evliliklerinin olabildiğince sınırlandırılması, kararnamenin Avrupa medeni kanunlarından etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir. Zira Fransız, Alman ve İsviçre Medeni Kanunları'nda, temyiz gücü evlilik için asli bir şart olarak kabul edilmiş ve bu şartı taşımayanların evlenmesi yasaklanmıştır.[119]

Ne Hanefî mezhebinde ne de diğer mezheplerde, Avrupa medeni kanunlarındaki gibi temyiz gücü bulunmayan bireylerin evliliğini açık ve kategorik biçimde yasaklayan bir görüş yer almadığı için kararnameyi hazırlayanlar çocuk evliliğinin yasaklanmasında olduğu gibi burada da doğrudan bir yasaklamaya gitmek yerine, Şâfiî mezhebinin görüşünü alarak ancak bir zaruret durumunda ve hâkimin izniyle evlenmelerine cevaz vermek suretiyle bu tür evlilikleri mümkün olduğunca sınırlandırmayı tercih etmiş olmalıdırlar.

3.2. Nikahın İlanı

Nikahın tarafların rızasının yanı sıra belirli şekil şartlarına bağlanması, bütün hukuk sistemlerinde kabul edilen bir esastır. Bu şartlar, kamu düzeninin korunması, evliliğin aleniyet kazanması ve gizli birlikteliklerin engellenmesi gibi amaçlara hizmet eder. Bu bağlamda, şahitlik ve evlenme niyetinin kamuya ilan edilmesi en temel şartlar arasında yer alır.[120]

---

[117] Fransız ve Alman Medeni Kanunlarında temyiz gücü olmayanların evliliğini yasaklayan açık bir madde bulunmadığı gibi velilerinin onları evlendirebileceğini bildiren bir madde de bulunmamaktadır. Zira velilerin onlar adına yapabilecekleri fiiller arasında evlendirme zikredilmemiştir. Buna karşın İsviçre Medeni Kanununda ise açıkça yasaklanmıştır: "Ancak kuvve-i temyiziyeye mâlik olan eşhas akd-i nikâh edebilirler. Kuvve-i akliyeyi ihlal eden bir illete düçar olan eşhas akd-i nikâh eylemekten katiyen mahcurdurlar (m. 97)." Bkz.: "İsviçre Kanunname-i Medenisi", *Ceride-i Adliye* IV/106 (Nisan 1330), 5779.

[118] "Komisyon Tarafından Hazırlanan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası", 954.

[119] "Komisyon Tarafından Hazırlanan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası", 955.

[120] Dural vd., *Türk Özel Hukuku: Aile Hukuku*, 3/62.

19. ve 20. yüzyıllarda hazırlanan medeni kanunlarda nikah öncesinde aranan şekil şartlarının başında, evlenmek isteyen bireylerin bu iradelerini resmi makamlara bildirmeleri ve bu niyetin kamuya ilan edilmesi zorunlu tutulmuştur.[121] Buna karşılık İslam Hukukunda ilan Mâlikî mezhebi dışındaki mezhepler tarafından faydalı bir uygulama olarak görülmesine rağmen nikahın şartı olarak değerlendirilmemiştir. Üstelik fıkıhtaki ilan, çoğunlukla nikahtan sonra yapılan ve evliliğin duyurulmasını amaçlayan bir bildirim niteliğindeyken[122] Avrupa hukuk sistemlerinde yer alan ilan ise nikah akdinden önce gerçekleştirilen ve evlenme niyetinin resmi makamlarca kamuya duyurulmasını zorunlu kılan prosedürel bir yükümlülüktür.[123] Bu iki yaklaşım arasındaki fark Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin hangi modeli benimsediği sorusunu önemli hale getirir.

HAK'ta, Avrupa kanunlarına benzer şekilde, nikahın şekil şartlarını düzenleyen ilk madde ilan şartına ilişkindir. Kararnamenin 33. maddesinde bu durum "Akd-i nikâhın icrasından evvel keyfiyet ilan olunur." şeklinde ifade edilmiştir.[124] Esbâb-ı mûcibe layihasında İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren cuma günleri mescitlerde nikahların ilan edildiği ifade edilmiştir. Ancak kararnamede ilanın nasıl yapılacağına dair herhangi bir açıklama mevcut değildir.[125] Aynı şekilde esbâb-ı mûcibe layihasında da ilanın yapılışına dair açıklama bulunmamaktadır.

Bu belirsizliği gidermek amacıyla, kararnamenin yürürlüğe girmesinden kısa bir süre sonra 31 Aralık 1917 tarihli *Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ne Müteallik Muâmelât-ı İdariye Hakkında Nizamname* (Bundan sonra: HAK-İMN) yayımlanmıştır.[126] Bu nizamnamenin ilk sekiz maddesi doğrudan ilan sürecine ilişkin olup bu süreci ayrıntılı biçimde düzenler.[127]

[121] *Kod Sivil Yani Fransa Kanun-ı Medenisi*, 51-52; *Alman Kanun-ı Medenisi Tercümesi*, 293; "İsviçre Kanunname-i Medenisi", *Ceride-i Adliye* IV/106 (Nisan 1330), 5780.

[122] Fahrettin Atar, "Nikâh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/116.

[123] *Kod Sivil Yani Fransa Kanun-ı Medenisi*, 51-52; *Alman Kanun-ı Medenisi Tercümesi*, 293; "İsviçre Kanunname-i Medenisi", *Ceride-i Adliye* IV/106 (Nisan 1330), 5780.

[124] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/766.

[125] "Komisyon Tarafından Hazırlanan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası", 956.

[126] *Düstur: Tertîb-i Sânî* (İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928), 10/52-57.

[127] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 10/52-54.

Nizamnamenin ilk dört maddesi, klasik Osmanlı uygulamasında *izn-i kadı* ya da *marifet-i kadı* olarak bilinen sistemin daha formel hale getirilmiş bir versiyonu niteliğindedir. Bu maddelere göre, evlenmek isteyenlerin bilgilerinin yer aldığı ilmühaberin mahkemeye sunulmasının ardından hâkim, tarafların evlenme ehliyetine sahip olup olmadıklarını, aralarında bir evlenme engelinin bulunup bulunmadığını ve varsa kızın velisinin itirazını denetlemektedir.[128]

Nizamnamenin beşinci maddesi ve devamındaki maddeler, mahkemece yapılan belge incelemesinin ardından, tarafların evlenmeye ehil oldukları ve evlenmeye engel bir durumun bulunmadığı tespit edildiğinde başlayan ilan sürecine ilişkindir.[129] Bu sürecin işleyişi nizamnamede şu şekilde ifade edilmiştir: "Akd-i nikâhın icra edileceğinden bahisle bu babda bir diyeceği olanların tarihi ilandan itibaren on gün zarfında itirazlarını mahkemeye beyan eylemeleri lâzım geleceği ilan olunur (HAK-İMN, m. 5)." Bu hüküm uyarınca, evlilik niyeti kamuya duyurulmakta; bu hususta bir itirazı olanların ilan tarihinden itibaren on gün içinde mahkemeye başvurarak görüş ve itirazlarını bildirmeleri istenmektedir.[130]

Altıncı maddede ilan metninin bir nüshasının halkın göreceği yerlere asılacağı, ayrıca gerekli görülmesi halinde bir örneğinin gazetede yayımlanabileceği belirtilmiştir.[131] İtiraz sürecine ilişkin hükümler, nizamnamenin yedinci ve sekizinci maddelerinde düzenlenmiştir.[132] İtirazların karara bağlanmasının ardından ilan süreci tamamlanır ve nikah akdinin icrasına geçilir.

Bu noktada, kararnamede yer alan ilan düzenlemesinin Avrupa medeni kanunlarında yer alan ilan prosedürüne benzemekle birlikte HAK öncesindeki uygulamanın da bu düzenlemeye entegre edildiği anlaşılmaktadır. Bir yandan Avrupa hukuklarının medeni nikah için öngördüğü ilan şartı benimsenirken, diğer yandan Osmanlı geleneğinde var olan izn-i kadı/izinname uygulaması bu yapıya dahil edilmiştir. Sonuç itibariyle, izn-i kadıdan ilan şartına uzanan bu dönüşüm, HAK'ın hazırlanma sürecinde tıpkı Tali Medeni Komisyonun esasları doğrultusunda hem fıkıhtan hem de Avrupa medeni kanunlarından yararlanıldığını açıkça göstermektedir.

[128] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 10/52-54.
[129] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 10/53-54.
[130] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 10/53.
[131] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 10/54.
[132] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 10/54.

3.3. Tefrik ya da Hükmen Ölüm Kararının Akabinde Mefkûdun Eşinin Bir Başkasıyla Evlenmesinin Ardından Mefkûdun Dönmesi

Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin 126 ve 129. maddeleri arasında gaipliğe dayalı tefrik düzenlemelerine yer verilmiştir.[133] 126. madde nafaka tahsilinde güçlük çeken ve 127. madde nafaka tahsilinde güçlük çekmeyen mefkûdun eşinin tefrikine hükmedilmesini öngörmüştür. 128. maddede ise, mefkûdluk sebebiyle verilen tefrik kararından sonra kadının başka biriyle evlenmesi durumunda mefkûd kocanın geri dönmesi halinde ikinci evliliğin geçerliliğini koruyacağı belirtilmiştir:

> "Mevadd-ı sâbıka mûcebince tefrikine hükmolunan kadın âhar bir şahıs ile tezevvüç ettikten sonra zevc-i evvelin zuhuru nikâh-ı ahîrin infisâhını mucip olmaz (HAK, m. 128)."[134]

Bu madde, hâkimin tefrike hükmettiği durumlarda, kadının yaptığı ikinci evliliğin mefkûd koca sonradan dönse bile, geçerliliğini koruyacağını ifade etmektedir. Zira hâkimin verdiği tefrik kararı, ilk nikah akdini sona erdirmekte; böylece kadın, iddet süresini tamamladıktan sonra yaptığı ikinci evlilik geçerli olmaktadır.

Buna karşılık, kararnamenin 129. maddesi, mefkûdun ölümüne hükmedilmesi hâlinde kadının başka biriyle yaptığı evliliğin, mefkûdun geri dönmesi durumunda geçersiz olacağını düzenlemektedir:

> "Vefatına hükmolunan kimsenin zevcesi âhar bir şahısla tezevvüç ettikten sonra zevc-i evvelin hayatı tahakkuk etse nikâh-ı sânî münfesih olur (HAK, m. 129)."[135]

Bu iki madde karşılaştırıldığında, kararnamede tefrik kararı ile ölüm hükmü arasında net bir ayrım yapıldığı ve mefkûdun dönmesi durumunda bunlara farklı hukuki sonuçların bağlandığı görülmektedir. Oysa klasik Hanefî fıkhında, bu iki durum arasında hukuki sonuç bakımından bir fark bulunmamaktadır. Gerek mefkûdun vefatına hükmedilmesi gerekse hâkimin tefrik kararı vermesi durumlarında kadın, iddetini tamamladıktan sonra başka birisiyle evlenebilir. Mefkûd geri döndüğünde ise bu ikinci evlilik geçerlili-

[133] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/777.
[134] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/777.
[135] *Düstur: Tertîb-i Sânî*, 9/777.

ğini korur. Diğer bir deyişle, kararname öncesinde hâkim ister mefkûdun vefatına hükmetsin ister tefrike hükmetsin kadının yaptığı ikinci nikah geçerlidir.[136] Bu hususa ilişkin fetva şu şekildedir:

> Zeyd mevki-i harpte a'dâ ile muharebe ettikten sonra mefkûd olup hayat ve memâtı malum olmasa Zeyd'in memâtı gâlib-i zan olacak mertebe müddet mürurundan sonra mevtiyle hükmolunmak sahih olur mu? el-Cevap: Olur.
> Bu surette Zeyd'in mevtine hükmün lühûkundan sonra zevcesi Hind ba'de inkızâi'l-idde nefsini ahara tezvic ve veresesi dahi terekesini mesele-i mirasları veçhile taksim etmeye kadir olurlar mı? el-Cevap: Olurlar.[137]

Mazbatada mezhebin yerleşik görüşünün dışına çıkıldığında bunun gerekçesine yer verilmiştir. Bu maddeye ilişkin olarak vefatına hükmedilen mefkûdun eşi başka biriyle nikahlandığında ikinci nikahının münfesih olmayacağına dair *Behcetü'l-Fetâvâ*'da bir fetvanın bulunduğu, buna karşılık *Reddü'l-Muhtâr*'da Ebüssuûd'a atfen bu durumda ikinci nikahın münfesih olacağına dair bir görüşün yer aldığı belirtilmiştir.[138] Ayrıca bir kimsenin hayatta olduğunun sonradan ortaya çıkması halinde, onun ölümü hakkındaki hükmün batıl olacağı ve buna bağlı olarak ikinci nikahın da münfesih olması gerektiği ifade edilmiştir. Nitekim hâkimin vefatına hükmetmesi sebebiyle karısı başkasıyla evlenen ve malı mirasçılarına taksim edilen mefkûdun yaşadığı ortaya çıksa, mirasçılar harcadıkları miktarı tazmin etmekle yükümlü olmasalar da ellerinde kalan malı mefkûda iade etmeleri gerekir. Bu durum verilen ölüm hükmünün batıl olduğunu göstermektedir. Ancak buna rağmen mefkûdun yaşadığının ortaya çıkması karısının ikinci evliliğini münfesih kılmamaktadır. Komisyon, mal ve nikah hakkında bu şekilde iki ayrı sonuç doğmasının bir hükmün "kısmen batıl, kısmen sahih" olması anlamına geleceğini, bunun ise fıkhen ve mantıken kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Bu nedenle bu maddenin Ebüssuûd'un görü-

[136] Ali Haydar Efendi konuyla ilgili kaleme aldığı eserinde bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Mefkûdun hîn-ı velâdetinden itibaren 90 yaşını ikmâl etmekle mevtine hükmolunarak emvali taksim kılındıktan sonra hayyen gelse verese yedlerinde aynen bulduğu malı ahzeder. Ama telef olanı tazmin ettiremez. Nitekim bervechi mezkûr mevtine hükmolunmakla zevcesi iddetini bi'l-ikmâl zevc-i ahara varıp badehu mefkûd geliverse zevcesini zevc-i sâniden alamayacağı gibi (40 mesele)." Bkz.:Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd* (Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1309), 23.

[137] Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, 21-22; *Ceride-i İlmiye* I/1 (Recep 1332), 24-25.

[138] *Ceride-i Adliye* VII/163-167 (Şubat 1334), 961.

şüne dayanılarak kaleme alındığı ifade edilmiş,[139] ancak bu görüşün detayı hakkında bilgi verilmemiştir. İlgili pasaj şu şekildedir:

> Vefatına hükmolunan zevcin zevcesi şahs-ı âhar ile izdivaç ettikten sonra berhayat olarak zuhuru hâlinde alelıtlak nikâh-ı sânînin münfesih olmayacağına dair *Behcetü'l-Fetâvâ*'da bir fetva mevcut ise de *Reddü'l-Muhtâr*'da Ebüssuûd merhuma atfen bilakis nikâh-ı sânînin münfesih olacağı muharrerdir.[140]

Reddü'l-Muhtâr'da İbn Âbidin'in aktardığına göre Tahtavî, Ebüssuûd'un Şeyh Şahin'den "Kadın birinci kocasınındır, çocuklar ise ikinci kocanındır" şeklinde bir nakilde bulunduğunu gördüğünü ifade etmiştir.[141] *Reddü'l-Muhtâr*'da Ebüssuûd'un bu görüşü benimsediğine dair bir ifade yer almamaktadır. Öte yandan Ebüssuûd'a atfedilen bu görüş başka bir kaynakta tespit edilememiştir. İbn Âbidin'in bu naklin sonuna iliştirdiği "**تأمل**" ifadesi[142] onun da bu nakle şüphe ile yaklaştığını göstermektedir. Dolayısıyla bu görüşün mezhebin yerleşik görüşünün dışına çıkılması hususunda dayanak teşkil edecek nitelikte olmadığı anlaşılmaktadır.

Bu noktada, kararnameyi hazırlayanların klasik fıkıhta bulunmayan bu ayrımı neden yaptıkları sorusu önem kazanır. Çünkü kararname öncesinde mefkûdun aleyhine verilen tefrik kararı ile vefat hükmü arasında sonuç bakımından bir fark bulunmamaktadır.

Söz konusu ayrım, Avrupa medeni kanunlarında yer alan ölüm karinesiyle[143] gaiplik[144] ayrımının etkisiyle açıklanabilir. Nitekim Avrupa medeni kanunlarındaki gaiplik kararı kişinin ölümüne ya da hayatta olduğuna dair kesin bir karar değildir.[145] Ölüm karinesinin aksine bu karar yalnızca ilgili kişilerin haklarını düzenleyebilmek adına alınan geçici bir hükümdür. Gaiplik kararı, önceki evliliği sona erdirmediğinden, kişinin yeniden evlenebilmesi için mahkeme

139 *Ceride-i Adliye* 163-167, 961-962.
140 *Ceride-i Adliye* 163-167, 961.
141 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısr, 1966), 4/297.
142 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, 4/297.
143 Mustafa Dural vd., *Türk Özel Hukuku: Kişiler Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2014), 2/26.
144 Dural vd., *Kişiler Hukuku*, 2/30.
145 Dural vd., *Kişiler Hukuku*, 2/34.

kararıyla boşanmanın gerçekleşmesi gerekir.[146] Kararnamenin 129. maddesi bu yönüyle gaiplik kararıyla paralellik göstermektedir.

Bununla birlikte, HAK'ı hazırlayan komisyonun mezhebin yerleşik görüşünden ayrılarak mefkûdun öldüğüne dair verilen hükümle karısının nikahının tefrik edilmesini ayırmasında Avrupa medeni kanunlarındaki gaiplik kararının etkisinin olduğunu söylemek için İslam Hukukunda ara bir kategori olarak gaiplik kararının olup olmadığına da bakılması gerekmektedir.

Modern öncesi fıkıh doktrininde insan ya sağ ya da ölü olarak tasavvur edilmiş; kişinin ölümüne veya hayatta olduğuna dair kesin bir hüküm oluşturmayan gaiplik kararı şeklinde üçüncü bir durumun varlığı kabul edilmemiştir. Mefkûdun malları için vasi tayin edilmesi, karısının nafakasını temin edebilmesi için kocası aleyhine borçlanmasına izin verilmesi gaibin sağ olarak kabul edildiğini gösteren emarelerdir. Öte yandan İslâm hukukunda kişinin öldüğüne dair baskın kanaat oluşacak kadar bir süre geçtikten sonra gaibin hükmen ölü kabul edilmesi bir açıdan gaiplik kararına benzemektedir. Zira doktrinde hükmen ölü kabul edilen gaibin geri dönmesi ihtimalinin dikkate alınması ve bununla ilgili hükümlerin mevcut olması[147] hükmen ölü kabul edilen gaibin ölümüne kesin gözüyle bakılmadığını göstermektedir. Buradan yola çıkarak, kararnamede hükmen ölüm kararının nikahı kendiliğinden sona erdirmemesi gerektiği yönündeki yaklaşımın, Avrupa medeni hukuk sistemlerinden etkilenerek kararnameye dahil edilmiş olduğu söylenebilir.

Sonuç

Bu makalede, Hukuk-ı Aile Kararnamesi sadece içerdiği hükümlerle değil, aynı zamanda ortaya çıktığı tarihsel ve kurumsal bağlamla birlikte; özellikle kararnamenin Meşihat ile Adliye Nezareti arasında yaşanan yetki aktarım süreciyle olan doğrudan ilişkisi çerçevesinde ele alınmaktadır. Meşihatın hukuki yetkilerinin Adliye Nezaretine devredilmesi, salt idari bir değişiklikten ibaret olmayıp; hukuk yapımında yön ve yöntem bakımından köklü bir dönüşümü ifade etmektedir. Kararname, bu dönüşümün aile hukukuna yansıyan somut sonucudur.

[146] Dural vd., *Kişiler Hukuku*, 2/35; "İsviçre Kanunname-i Medenisi", *Ceride-i Adliye* IV/106 (Nisan 1330), 5779.

[147] Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, 23.

Kararnamenin muhtevası, bu kurumsal yön değişikliğinin yalnızca idarî bir yeniden yapılanma olmadığını; bu değişiklikle birlikte aynı zamanda içerik düzeyinde, dönemin değişen toplumsal ihtiyaçlarına cevap verme arayışıyla bağlantılı olarak bazı yeni hükümlerin HAK'a dahil edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, söz konusu yeni hükümlerin tamamının dönemin ihtiyaçlarından kaynaklandığını söylemek güçtür. Fiilî bir toplumsal talep bulunmamasına rağmen, Avrupa medeni hukukunun etkisiyle kararnameye dahil edilen düzenlemeler de mevcuttur. Bu çerçevede, nikah ehliyeti, velayetin olabildiğince sınırlandırılması ve ilan gibi bazı hükümler, Avrupa hukukun izlerini taşımaktadır. Her ne kadar bu düzenlemeler, fıkıh kitaplarında yer alan bazı görüşlerle temellendirilmeye çalışılmış olsa da, bu görüşler tarihsel olarak uygulamada karşılığı bulunmayan ya da klasik doktrinde marjinal kabul edilen görüşlere dayanmaktadır.

Kararnameyi hazırlayanlar kararnamenin hükümlerinde Avrupa hukukundan faydalandıklarını açıkça ifade etmemiştir. Ancak kararname hazırlanmadan önce kanunların hazırlanmasında hangi esasların dikkate alınacağını belirlemek üzere oluşturulan Tali Medeni Komisyonunun belirlediği esaslarda farklı mezheplerden görüş alınabileceğinin yanı sıra mevcut ahkamla çelişmeyen unsurların yabancı hukuk sistemlerinden alınabileceği kabul edilmiştir. Bu çalışmada, *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*'nin hükümleriyle Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun belirlediği esaslar arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. Şimdiye dek kararname üzerine yapılan çalışmalarda bu bağlantının ihmal edilmesinin temel nedenlerinden biri, söz konusu ilkelerin yalnızca Medeni Kanun hazırlık süreciyle sınırlı olduğunun varsayılması olmalıdır. Oysa kararnamenin birçok maddesi, bu ilkelerin somut bir yansıması niteliğindedir.

Bu çalışmada ayrıca, Tali Komisyon tarafından belirlenen esasların fıkhî meşruiyet zeminini inşa eden ismin Seyyid Bey olduğu ortaya konulmuştur. Onun *Usûl-i Fıkıh* adlı eseri ile komisyonun hazırladığı layihada yer alan ifadeler arasında gözlemlenen içeriksel paralellikler ve komisyon üyeleri arasında usûl-i fıkıh alanında öne çıkan tek isim oluşu, bu kanaati desteklemektedir.

Kaynakça

Ahmed Selahaddin. "Şuûn-ı Hukûkiye". *Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* I/2 (Mayıs 1332).

Ahmet Cevdet Paşa. *Tezâkir*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953.

Ali Haydar Efendi. *Risâle-i Mefkûd*. Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1309.

Apaydın, Yunus. "Velâyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Atar, Fahrettin. "Nikâh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Balcı, Sezai. "Teşkilat-ı Mahsusa Başkanı Tunuslu Ali Baş Hanbe - I". *Toplumsal Tarih* 209 (Mayıs 2011), 2-7.

Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bostan, M. Hanefi. "Said Halim Paşa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/557-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Çalışkan, Muhammed Selman. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Tefsir ve Tefsir Tarihi Müderrislerinden Manisalızâde Hafız Mustafa Şevket Efendi'nin Hayatı ve Eserleri". *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. 287-306. İstanbul: Bayrampaşa Belediyesi, 2010.

Çevik, Abidin. *Abidin Çevik, Halil Menteşe'nin Hayatı Ve Siyasi Faaliyetleri*. Osmangazi Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Dalgın, Nihat. "Mürâhik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Demirtaş, Rıdvan Abdurrahman. "Darülfünun'dan Bir Ceza Hukukçusu Portresi: Cevdet Ferit Basman". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 34 (2022), 5-32.

Dural, Mustafa vd. *Türk Özel Hukuku: Aile Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2015.

Dural, Mustafa vd. *Türk Özel Hukuku: Kişiler Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2014.

Ebü'l-Ula Mardin. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Heinze, Rudolf. "Alman Hukuk-ı Medeniyesinin Suret-i Tedvini". *Ceride-i Adliye* VII/153 (Kanunuevvel 1332), 300-306.

Heinze, Rudolf. "Alman Hukuk-ı Medeniyesinin Suret-i Tedvini". çev. Serhan Yıldırım. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 19-20 (Bahar-Güz 2015).

Heinze, Rudolf. "Harp ve Osmanlı Adliyesi". *Ceride-i Adliye* VII/150 (Eylül 1332), 110-112.

Heinze, Rudolf. "Makam-ı Nezârete Takdim Edilen Islahat Programı Layihası". *Ceride-i Adliye* VII/157 (Nisan 1333), 529-561.

İbn Âbidîn. *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısr, 2. Basım, 1966.

Kalıpçı, Mahmut Esat. "'Nağmesi Yarıda Susan Erganun': Son Dönem Osmanlı Hukukçularından Seyyid Haşim Bey". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 10 (Güz 2010).

Karaismailoğlu, Ercan vd. "Her Türlü Yoksulluk İçinde Tekemmüle Doğru bir Hatve: Ceride-i Adliye, Makale Fihristi ve Yazar Dizini (1909-1929)". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 30 (Güz 2020).

Küçüktiryaki, Ahmet Yasin. *Sadreddin Efendi'nin Hukuk-ı Aile Kararnamesine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi SBE, 2009.

Mahmud Esad Seydişehri. *Kitâbu'n-Nikâh ve't-Talâk*. Dersaâdet: Matbaa-i Hayriye, 1326.

Menteşe, Halil. *Halil Menteşe'nin Anıları: Osmanlı Mebusan Meclisi Reisi*. İstanbul: Hürriyet Vakfı, 1986.

Alman Kanun-ı Medenisi Tercümesi. çev. Mişon Ventura. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.

Mustafa Hayri Efendi. *Meşrutiyet, Büyük Harp ve Mütareke Günlükleri (1909-1922): Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Namık Kemal. "Mülâhaza". *Hürriyet 49* (31 Mart 1869).

"İsviçre Kanunname-i Medenisi". çev. Nezaret Haçeryan. *Ceride-i Adliye* IV/104 (Mart 1330).

"İsviçre Kanunname-i Medenisi". çev. Nezaret Haçeryan. *Ceride-i Adliye* IV/106 (Nisan 1330), 5777-5784.

Kod Sivil Yani Fransa Kanun-ı Medenisi Yahut Hukûk-ı Âdiye Kanunnamesi. çev. Nezaret Hilmi. İstanbul: Dikran Karabetyan Matbaası, 1303.

Sarıtaş, Sümeyye. "Aile Hukukunun Kanunlaştırılması Sürecinde Türkçe Olarak Kaleme Alınmış Ahkâm-ı Nikâh ve Ahkâm-ı Talâk Literatürü". *Mehmed Sürûrî, Nikâh ve Talâk Ahkâmı İnceleme-Metin-Tıpkıbasım*. ed. Tuba Erkoç Baydar. 13-51. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.

Savaş, Rıza. "Modernleşme Sürecinde İki Osmanlı Aydını: Fatma Aliyye–Mahmud Esad Tartışması". *Kutlu Doğum 2004: Din–Kültür ve Çağdaşlık*. 247-256. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Seyyid Bey. *Usûl-ı Fıkıh: Medhal*. haz. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.

Şeker, Mehmet. "Ali Bâş Hanbe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/382. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yakut, Esra. *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*. haz. A. Cüneyt Köksal, Murat Kaya. İstanbul: Klasik, 2011.

Yörük, Ali Adem - Demirtaş, Rıdvan Abdurrahman. "İstanbul Darülfünunu Hukuk Fakültesi Hocalarının Üniversite Reformunun Arefesinde Doldurdukları Hal Tercümesi Fişleri". *Cumhuriyetin Yüzüncü Yılına Armağan*. ed. Fethi Gedikli. 639-703. İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2024.

Ceride-i İlmiye I/1 (Recep 1332).

Ceride-i Adliye VII/149 (Ağustos 1332).

Ceride-i Adliye VII/150 (Eylül 1332).

Ceride-i Adliye VII/154-155 (Şubat 1332).

Ceride-i Adliye VII/160-161-162 (Eylül 1333).

Ceride-i Adliye VII/163-167 (Şubat 1334).

Düstur: Tertîb-i Evvel 3. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293.

Düstur: Tertîb-i Sânî 6. Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, 1334.

Düstur: Tertîb-i Sânî 8. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928.

Düstur: Tertîb-i Sânî 9. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928.

Düstur: Tertîb-i Sânî 10. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928.

"İhzâr-ı Kavânîn Komisyonları". *Ceride-i Adliye* 149 (Ağustos 1332), 65-68.

"İhzâr-ı Kavânîn Komisyonları: Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası". *Ceride-i Adliye* 160-161-162 (Eylül 1333), 863-946.

İttihat ve Terakki'nin Son Yılları: 1916 Kongresi Zabıtları. İstanbul: Nehir Yayınları, 1992.

Kanun-ı Medeni Tali Komisyonunun Layihası. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

"Kavânîn-i Münteşire: Münâkehât ve Müfârakâta Müteallik Layiha-yı Kanuniyenin Esbâb-ı Mûcibesi Hakkında Komisyon Tarafından Tanzim Edilen Mazbata". *Ceride-i Adliye* VII/163-167 (Şubat 1334), 950-963.

Kitâbu'n-Nikâh. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazmalar, 178.

"Mecelle Cemiyeti Hakkında Hükümetten Vârid Olan Kanun Layihasının Ta'diline Dair Encümen-i İlmiye Mazbatası". *Beyânu'l-Hak* 41 (24 Ağustos 1325), 917-919.

"Mecelle Cemiyeti Nizamname Layihasının Suret-i Muaddelesidir". *Beyânu'l-Hak* 42 (31 Ağustos 1325), 933-935.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (D. 1, İç. S. 1, 11 Haziran 1325, C. 4).
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (D. 1, İç. S. 2, 9 Teşrinisani 1325, C. 1).
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (D. 1, İç. S. 2, 25 Teşrinisani 1325, C. 2).
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (D. 1, İç. S. 2, 30 Teşrinisani 1325, C. 1).
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (D. 1, İç. S. 2, 2 Kanunuevvel 1325, C. 1).
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (D. 1, İç. S. 2, 9 Teşrinisani 1325, C. 1).
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (D. 1, İç. S. 2, 25 Şubat 1325, C. 3).
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (D. 1, İç. S. 3, 22 Kanunuevvel 1326, C. 2).
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (D. 2, İç. S. 1, 2 Temmuz 1328, C. 2).
Tanîn 846 (11 Ocak 1911).

❋ ❋ ❋

KURTUBÎ'NİN TEFSİRİNDE SAHÂBE DÖNEMİ OLAYLARINA İLİŞKİN İTİKADÎ/KELÂMÎ YAKLAŞIM

Saliha TÜRCAN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 04 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 29 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Türcan, Saliha. "Kurtubî'nin Tefsirinde Sahâbe Dönemi Olaylarına İlişkin İtikadî/Kelâmî Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1549-1578.

DOI: 10.33415/daad.1691107

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 04 May 2025, **Accepted:** 29 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Türcan, Saliha. "The Creedal/Theological Approach in al-Qurṭubī's Tafsir Regarding Events from the Era of the Companions". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1549-1578.

DOI: 10.33415/daad.1691107

❋ ❋ ❋

Öz

Bu çalışmanın amacı, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) bazı ayetlerin tefsirinde sahâbe dönemi olaylarını ayetlerle ilişkilendirme biçimini ve bu tutumun arkasındaki itikadî yönelimi incelemektir. Yöntem olarak, Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâm'il-Kurân* adlı tefsirinde sahâbe ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilendirdiği ayetler seçilmiş ve Kurtubî'nin yaklaşımını belirginleştirmek için kısmen diğer tefsirlerle karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu çerçevede araştırmanın odağını, Kurtubî'nin ayetleri sahâbe ile ilişkilendirme tarzı ve bu ilişki üzerinden geliştirdiği yorumların mahiyeti oluşturmaktadır. Çalışmanın özgün yönü, Kurtubî'nin sahâbe anlayışını merkeze alarak ayetleri yorumlama tarzının, diğer müfessirlerin genel yaklaşımlarından ayrıldığı noktalara odaklanmasıdır. Bu bağlamda çalışmada elde edilen bulgular şunlardır: Kurtubî'nin, tarihsel olayları -özellikle Hulefâ-yi Râşidîn'in hilâfeti ve sahâbe arasındaki iç savaşları- itikadî bir bakış açısıyla ayetler üzerinden temellendirme tavrı, benzer yaklaşımı sergileyen sınırlı sayıdaki müfessirlerle karşılaştırıldığında çok daha belirgin bir şekilde öne çık-

* Dr. Öğr. Üyesi, Burdur MAKÜ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sturcan@mehmetakif.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0001-5339-2560 / Assist. Prof., Burdur MAKÜ University Faculty of Theology, sturcan@mehmetakif.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0001-5339-2560.

maktadır. Sonuç olarak Kurtubî, diğer müfessirlerin doğrudan sahâbenin fazileti ve tezkiyesiyle ilişkilendirmediği bazı ayetleri de bu bağlamda yorumlamakta ve böylece sahâbeye dair yerleşik anlayışı yeni delillerle desteklemektedir. Kurtubî'nin özgünlüğü, ayetleri sahâbenin fazilet ve tezkiyesine dayalı olarak onların tutum, davranış ve uygulamalarını itikadî bir perspektiften değerlendirmesinde ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İtikâdî Tutum, Sahâbe Anlayışı, Hulefây-i Râşidin, Sahâbenin Fazileti.

The Creedal/Theological Approach in al-Qurṭubī's Tafsir Regarding Events from the Era of the Companions

Extended Abstract

This study aims to examine al-Qurṭubī's method of correlating Qur'ānic verses with events from the Companions' (Ṣaḥābah) era, as well as the creedal orientation underlying this approach. Methodologically, this study selects verses that al-Qurṭubī directly or indirectly associates with the Companions from his *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān* and undertakes a comparative examination with other tafsirs to elucidate his exegetical approach. Within this framework, the research focuses on al-Qurṭubī's manner of associating the verses with the Companions and the nature of the interpretations he develops on the basis of this association. The study's originality lies in its emphasis on the distinctive aspects of al-Qurṭubī's exegetical approach, which centers on his conception of the Companions, compared to the general tendencies of other exegetes. The findings reveal that al-Qurṭubī, in a more pronounced manner than the limited number of exegetes who adopt a similar approach, interprets certain historical events -particularly the caliphates of al-Khulafa al-Rashidun and the civil strife among the Companions- from a theological perspective by grounding them in Qur'ānic verses. Although the virtues and purification of the Companions are frequently addressed in the exegetical tradition, it is observed that al-Qurṭubī, in the exposition of certain verses, brings issues related to the era of the Companions into his tafsīr with a creedal/theological perspective, sometimes in ways that differ from the general exegetical literature. In conclusion, al-Qurṭubī interprets even those verses that other exegetes do not directly associate with the virtues and purification of the Companions within this framework, thereby reinforcing the established understanding of the Companions with new textual evidence. His distinctiveness emerges in his exegetical practice of evaluating the Companions' attitudes, conduct, and practices from a theological perspective, grounded in their virtues and purification.

Qurtubī's absolute defense of the justice of the Companions and his handling of events based on their virtue reflect his theological stance. In this direction, al-Qurtubī's explanations of the events of the Companion period in his commentary are analyzed in this study as a theologically grounded reading of history. In this respect, the study aims to reveal how al-Qurtubī handled historical events on the grounds of theology by associating them with verses and how his understanding of the Companions shaped this attitude. al-Qurṭubī addressed the issue of the virtue of the Companions through a theological approach, grounding it in the texts within the framework of Allah's purification (*tazkiyah*) and testimony. In this respect, according to him, negative evaluations of the virtue and justice of the Companions mean ignoring Allah's decree that he knew the Companions' actions with His eternal knowledge, yet He purified them. The commentator's belief that all of the Companions were just is related to his view that they were free

from deliberate sin and injustice to others. According to al-Qurṭubī, attributing lies to the Companions is a hazardous attitude. This is because lying is the most significant fault and shame after disbelief in Allah. Therefore, accusing one of the Companions of being a liar also insults him. What al-Qurṭubī means here by attributing lies to the Companions is that their narrations are not accepted. al-Qurṭubī's approach to the caliphate debates during the era of the Companions and the disputes that arose among the Companions bears a religious character rather than a political one. Although al-Qurṭubī essentially regarded the appointment of a caliph as a matter of ijtihad, it is noteworthy that when it comes to the caliphate of the al-Khulafa al-Rashidun, he adopts a theologically oriented and, to some extent, deterministic view of history. al-Qurṭubī's substantiation of the caliphates of the Rāshidūn Caliphs through Qur'ānic verses exemplifies his aforementioned creedal approach. In his explanations regarding the caliphate of the Rashid Caliphs, al-Qurṭubī objects to the Shīʿī approach based on *nass*; however, he himself also adopts a *nass*-based stance on the issue. Thus, through this approach, the exegete partially aligns with the Shīʿa-whom he criticizes regarding their views on appointing the imām-in the sense that both adopt a creed-based stance. It should be noted, however, that al-Qurtubī relies on the narrations transmitted through *tawātur*, that is, primarily on the Qur'ānic verses, as the basis for the legitimacy of Abū Bakr's caliphate; and in interpreting the expressions within these verses, he refers to *ijmāʿ*. Based on the explanations he transmits, al-Qurṭubī not only interprets the conflicts among the Companions as an *ijtihād*, but also grounds their *ijtihād* in *nass*.

Keywords: Tafsir, Creedal Attitude, The View towards the Companions, al-Khulafa al-Rashidun, Virtue of the Companions, Eternal Knowledge.

Giriş

Tefsir ameliyesi dil, rivayet ve diğer bilgi alanlarının verilerinden istifade edilen, ancak bütün bunların müfessirin kişisel kabul, nitelik ve yetenekleri çerçevesinde işlevsel hale geldiği bir alandır. Müfessirin kabulleri temelde itikadî ve kelâmî tutumlarını içerir. İtikadî ve kelâmî tutumlar müfessirin Kur'ân, sünnet, peygamber, tarih vs. tasavvurunu derinden etkileyen, ilgili nassları anlarken ve izah ederken onu belirgin bir şekilde yönlendiren özelliklerdir. Müfessirin tarih tasavvurunun itikada dayalı olmasının ya da itikadî tutumlardan etkilenmesinin temel göstergesi, tarihî olayları sahip olduğu inançları çerçevesinde okuması ve inancına ters düşmeyecek şekilde te'viller geliştirmesidir. Çalışmada "itikâdî eksenli tarih okuması" olarak nitelendirdiğimiz bu yaklaşım, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) sahâbe dönemi olaylarını ayetlerle ilişkilendirme biçiminde açıkça görülmektedir. O bu tavrını, sahâbenin fazileti ve tezkiyesi üzerine bina etmektedir. Esasen sahâbenin fazileti ve tezkiyesi, Ehl-i sünnet çizgisinde telif edilen tefsirlerin genelinde doğrudan sahâbeye dair ayetler bağlamında ve birbirine benzer şekilde

ele alınmaktadır. Ancak Kurtubî, diğer müfessirlerden farklı olarak, sahâbeyle doğrudan ilgili ayetlerin yanı sıra görünürde ilgisiz olan bazı ayetleri de sahâbenin fazileti ve tezkiyesi çerçevesinde yorumlamaktadır. Dahası, bu anlayışı bir adım daha ileri taşıyarak sahâbeye siyasî meselelerde hata ve günah nispet edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Zira ona göre sahâbenin tercihleri Allah'a itaat kapsamındadır ve Allah muradını onların bu hareket tarzıyla tezahür ettirmiştir.

Kurtubî'nin tefsirinde, ayetlerin muhtevasını özellikle dört halifenin hilâfet süreçleri ve sahâbenin birbiriyle savaşmasıyla ilişkilendirdiğini gösteren örneklerde itikadî eksenli tarih okuma biçimi belirgin bir şekilde görülmektedir. Bilindiği gibi sahâbe dönemi olaylarından râşid halifelerin iş başına geçme ve görevi sürdürme süreçlerine ilişkin, özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle birlikte ortaya çıkan iç karışıklıklar temelde siyâsi sebeplere dayanmaktadır.[1] Bununla birlikte savaşan grupların müslüman olması ve "müslümanı öldürmek" gibi büyük bir günahın gündeme gelmesi, olayların dinî boyut kazanmasında etkili olmuştur. İman-amel ilişkisi temelinde ortaya çıkan görüş ayrılıkları gitgide derinleşmiş, genişlemiş ve pek çok fırkanın teşekkül etmesine sebep olmuştur. İslâm'ın erken döneminde temelde siyasî anlaşmazlıklardan neşet eden ve süreç içerisinde itikadî/kelamî bir düşünceye evrilen tavır ve görüşler, farklı İslâmî bilgi alanlarının kendi amaç ve yöntemleri çerçevesinde ilgilendikleri bir konu olagelmiştir. Tefsir literatüründe de sahâbe dönemi olaylarına çeşitli bağlamlarda yer verilmiştir. İlgili literatür içerisinde Kurtubî, râşid halifelerin hilâfetine ve sahâbenin birbirleriyle savaşmasına ilişkin değerlendirmeleriyle dikkat çeken bir müfessirdir. Onun bazı ayetleri tefsir ederken sahâbe dönemindeki hadiseleri ele alışında itikâda dayalı bir tarih bakışının kendisini ciddi anlamda yönlendirdiği görülmektedir. Kurtubî'nin bu yaklaşımında yine itikâdî eksenli düzlemde oluşan sahâbeye ilişkin algısının etkili olduğu belirtilmelidir. Bu nedenle çalışmada önce Kurtubî'nin sahâbe tasavvuru, ardından da râşid halifelerin hilâfeti ve sahâbenin birbiriyle savaşması meselelerine yaklaşımı ele alınacaktır.

[1] Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası Alevî-Sünni Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 54-140.

Sahâbenin fazileti meselesini ve sahâbe dönemi olaylarını çeşitli yönleriyle ele alan; ayrıca Kurtubî'nin hilâfet meselesine yaklaşımını konu edinen çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmaların bir kısmı genel olarak sahâbenin fazileti, sahâbenin siyasî meselelerde Kur'ân'a atıfta bulunma biçimleri ve aralarındaki mücadelenin arka planı üzerinde durmaktadır.[2] Tefsir literatürüyle doğrudan ilişkili olan kimi çalışmalarda da Kurtubî'nin sosyal hayata ilişkin çıkarımları konu edilmiştir. [3] Ancak mevcut literatürde sahâbenin fazileti ve tezkiyesi ile hilâfet süreçlerinin, Kurtubî'nin itikâdî eksenli tarih okuma biçimini ortaya koyacak şekilde ele alındığı bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu bağlamda, çalışmamız literatürde daha önce doğrudan incelenmemiş olan bu alana odaklanmaktadır. Çalışmada yalnızca sahâbeye dair ayetlerin tefsiri değil; aynı zamanda Kurtubî'nin farklı ayetleri sahâbe ile irtibatlandırarak yorumladığı pasajlar da incelenmiştir. Ayrıca yer yer diğer müfessirlerin yaklaşımlarıyla mukayeseye gidilerek Kurtubî'nin özgün yönleri tespit edilmiştir.

Kurtubî'nin Ayetlerin İzahında Sahâbeye Dair İtikâdî/Kelâmî Eksenli Yaklaşımı

Sahâbe nesli müslüman kültürde her zaman sonraki nesillerden ayrı tutulmuş ve daha faziletli addedilmiştir. Sahâbenin müslümanlar nezdindeki bu yüksek konumu, onların Hz. Peygamber'in sohbetine mazhar olmalarına, onun arkasında durmalarına, fedakarlıklarına ve bu özellikleriyle de ayet ve hadislerde övülmelerine dayanmaktadır. Sahâbenin fazileti meselesi iki noktada ele alınmıştır. Bunlardan birincisi sahâbe neslinin tamamının sonraki bütün nesillerden üstün olmasıdır. Farklı düşünen bazı alimler[4] olmakla birlik-

[2] Söz konusu çalışmalar için bkz. Abdurrahim Yeşilmen, "Sahâbe Neslinin Diğer Nesillerden Üstünlüğü Meselesi", *Akademik-Us* 14/Aralık (2023), 115-138; Kenan Ayar, *Sahâbe Dönemi Siyasî Olaylarında Kur'ân'ın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014); Ahmet Akbulut, *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası Alevî-Sünnî Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017).

[3] Murat Bahar, Tefsir Sosyal Hayat İlişkisi -İmam Kurtubî'nin Bakara Sûresi Tefsiri Örneği- (İstanbul: Kitabi, 2017); adlı çalışmasında konuyla ilgili olarak bir başlıkta Bakara sûresi 30. ayetin tefsirinde hilâfet bağlamında Kurtubî'nin yorumlarının kendi dönemindeki sosyal ve siyasal hayatla ilişkisini konu etmektedir. Muhittin Ay, Tefsir ve Sosyal Hayat İlişkisi (Tefsîru'l-Kurtubî ve Tefsîru'l-Menâr örneği) (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024) adlı tezinde klasik ve modern tefsirin temsilcileri olarak seçtiği Kurtubî tefsiri ve Menar tefsirindeki sosyal ve siyasal hayata dair yaklaşımları mukayese etmiştir.

[4] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkıllânî, *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a*, thk. Semîre Ferhât (Beyrut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, 1422), 483-484; Ebü'l-

te hâkim olan kanaat sahâbenin tamamının fert fert diğer nesillerden üstün olduğudur.[5] İkincisi ise sahâbe neslinin kendi arasındaki tefâdülüdür. Sahâbe arasındaki tefâdül meselesi çoğunlukla Hz. Peygamber'in hadislerine dayandırılmış ve tafdilde çeşitli kriterler esas alınmıştır.[6] Bununla birlikte sahâbe arasındaki anlaşmazlıkların tefâdül meselesine ilişkin yaklaşımları etkilediği görülmektedir. Özellikle sahâbe arasında çıkan savaşlar sahâbe ile ilgili olumsuz yorumların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim bu savaşlarda gruplaşan müslümanlar birbirlerini küfre düşmekle dahi itham etmişler[7] ve sonrasında ortaya çıkan fırkaların her birinin sahâbe tasavvuru kendi itikâdî anlayışlarına dayalı olarak şekillenmiştir. Mesela, Ehl-i Sünnet'e göre sahâbenin tamamı âdil kabul edilirken, Şîa, Hâriciler, Râfiziler gibi gruplara göre sahâbenin tamamı âdil değildir.[8] Yine Ehl-i Sünnet itikâdında göre râşid halifeler arasındaki tefâdül sıralaması Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde iken[9] Şiâ'da -erken dönemden sonra- en faziletli sahabi Hz. Ali'dir.[10]

Ehl-i Sünnet'e mensup olan Kurtubî'nin sahâbeye yaklaşımı da mensup olduğu fırkanın düşüncelerinden bağımsız değildir. Onun

Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 7/6-7.

5 Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillah es-Sûrekî (Haydarâbad: Dâru'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1357), 48; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Risâle fi'l-müfâdale beyne's-sahâbe*, thk. Sa'îd el-Afgânî (Şam: el-Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1940), 19-172; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım vd. (Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1425), 4/527, 11/223.

6 Sahâbede fazilete konu olan hususlar için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Fezâilü's-Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/535.

7 Mesela Haricîler'in Cemel savaşına katılanları küfürle itham etmeleri, Vâsıl b. Atâ'nın ise iki taraftan birinin fasık olduğu ama hangi tarafın fasık olduğunu bilmediğine dair beyanı hakkında bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 99.

8 Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasar-ı Tecrîdi Sarih Tercümesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 19. Ayrıca İmamiyye Şîası'nın sahâbenin adâletine yaklaşımı için bkz. Abdülalim Demir, *İmamiyye Şîasında Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2022), 74-134.

9 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *Fıkhu'l-Ekber* (el-İmaratü'l-'Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1419), 41; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Seğr*, thk. Abdullah Şâkir el-Cüneydî (Suûd: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1413), 170.

10 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 151; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed Şemsuddîn ez-Zehebî, *el-Müntekâ min Minhâci'l-i'tidâl fî nakdi kelâmi'l-rafdi ve'l-i'tizâl*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb, ts., 474.

sahâbe ile ilişkilendirdiği ayetlerdeki yorumlarında sahâbenin fazileti meselesini itikâdî bir düzlemde ele aldığı açıkça görülmektedir. Müfessirin yaklaşımında Ehl-i Sünnet dışındaki fırkaların sahâbeyi değerlendirme biçimlerine itirazları da oldukça belirgindir. Kurtubî'ye göre sahâbenin fazileti zatî kıymetlerinin yanı sıra nassa dayanmaktadır. Bu görüşünü "*Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*..." [11] ayeti ve Hz. Peygamber'in "İnsanların en hayırlıları benim çağdaşlarım olanlardır…"[12] hadisiyle destekler. Bu faziletin temelinde Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmuş olmaları yer alır. Kurtubî, bu görüşün âlimler arasında yaygın olduğunu ve Hz. Peygamber'in sohbetine ulaşmanın hiçbir amel ile denk tutulamayacağını belirtir. [13] Kurtubî'ye göre sahâbenin sonraki nesillerden üstün olması ferden ferda tamamını kapsayan bir durumdur. Fetih Sûresi 29. ayete getirdiği yorumda bu görüşünü tespit etmek mümkündür. Ayette geçen "onunla beraber olanlar" ifadesinde kastedilenlerin sahâbe olduğunu belirten müfessir, ayette bahsedilen sıfatların ashabın tamamına ait olduğunu düşünmektedir.[14] Ayetin devamındaki ekin benzetmesini,[15] Hz. Peygamber ve ashabının risâletin ilk dönemlerinden itibaren giderek güçlenmelerini temsil eden bir tasvir olarak yorumlar. Kurtubî, bu benzetmeyi en isabetli temsillerden ve en güçlü açıklamalardan biri olarak değerlendirmekte, ayrıca benzer bir yorumu Dahhâk'a nispet edilen görüş üzerinden de aktarmaktadır. Bu görüşe göre, benzetmedeki ekin Hz. Peygamber'i, filiz ise onun ashabını temsil eder. Onlar başlangıçta az ve zayıfken, zamanla çoğalmış ve güçlenmişlerdir.[16] Kurtubî, ayetin Hz. Peygamber'in ashabından bahsettiğine dair açıklamaların yanı sıra sahâbeden bahsettiğini düşündüğü diğer ayetlere ve ashabın faziletini vurgulayan çeşitli rivayetlere de yer vermiştir. Ashabın faziletine dair pek çok rivayet olduğunu belirten müfessir onlara dil uzatmaktan sakınmak gerektiğini ise özellikle vurgulamış,[17] onları küçümsemenin Allah'a karşı gelmek ve müminlerin yolundan sap-

[11] Âl-i İmrân 3/110.

[12] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavk'ın-Necât, 1422), "Ashâbu'n-Nebî", 1.

[13] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni-İbrahim Atfiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısrıyye, t.y.), 4/171.

[14] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/292.

[15] *"İncil'deki misalleri ise bir ekindir: filiz veren, git gide güçlenen, kalınlaşan, nihayet gövdesi üzerinde duran bir ekin ki çiftçiyi sevindirir."*

[16] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/295.

[17] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/296.

mak anlamına geleceğini ifade etmiştir. Zira Allah, onları öven ayetler[18] indirmiştir. Sahâbenin birbirleriyle savaşması gibi meselelerden dolayı onların faziletini tartışmaya açacak muhtemel itirazları geri çevirmek için Allah'ın onların bu durumlarını ezelî ilmi ile bildiği halde bu ayetleri inzal ettiğini de özellikle ifade etmiştir.[19] Bu şekilde, sahâbeye yöneltilecek muhtemel tenkitleri Allah'ın ezelî ilmine atıfla kelâmî bir temelde reddetmektedir.

Kurtubî'nin sahâbeye yönelik eleştirilere karşı gösterdiği tavırdaki sertlik, sahâbenin fazileti meselesine itikadî bir boyut katmasından kaynaklanmaktadır. Bu itikadî boyut Allah'ın sahâbeyi tezkiye etmiş olması ile ilişkilidir. Ona göre Allah sahâbenin tamamını bağışlamış ve onlara büyük bir mükafat vaad etmiştir. Bu nedenle Allah'ın mağfiretine ve mükâfatına nail olan sahâbenin tamamı faziletlidir. Kurtubî bu görüşünü özellikle Fetih Sûresi 29. ayet üzerinden temellendirmektedir. Ayetteki *"Allah, onlardan iman edip salih amel işleyenlere mağfiret ve büyük bir mükâfat vaad etmiştir"* ifadesindeki vaadin doğrudan Hz. Peygamber'in yanında bulunan sahabîlere yönelik olduğunu dolayısıyla burada kastedilenlerin sahâbe olduğunu belirtir. O, ayette geçen "مِنْهُمْ" (onlardan) ifadesinin de *teb'îz* (kısım bildirme) anlamında değil, *cins* veya *bütünü kapsama* anlamında kullanıldığını ve sahâbenin yalnızca bir kısmına değil, tamamına işaret ettiğini savunur. Bu açıklamasını da başka ayetlerdeki kullanımlarla izah eder. Müfessire göre, her ne kadar Allah tüm mü'minlere mağfireti vaad etmiş olsa da sahâbenin faziletinden dolayı burada Hz. Peygamber'in ashabına onları tafdîl etmek üzere özel bir vaad söz konusu olabilir. Kurtubî ayrıca "مِنْهُمْ" ifadesinin pekiştirme anlamında da kullanılmış olabileceğine, bu durumda da anlamın yine sahâbenin tamamını kapsayacağına işaret etmiştir.[20] Onun bu açıklamalarında diğer müfessirlerden farklı olarak sahâbenin faziletine ilişkin düşüncelerinin sahâbenin bütününe yönelik oluşu hatta özellikle tamamının kastedildiğine dair vurguları dikkat çekmektedir. Diğer müfessirler, ayette geçen "onunla beraber olanlar" ifadesini sahâbe ile ilişkilendirmiş olmakla birlikte, Kurtubî'deki kadar kapsamlı ve açık bir vurguya yer vermezler. Mesela Taberî (ö. 310/923), söz konusu ifadenin sahâbeye

[18] Kurtubî'nin bu bağlamda zikrettiği ayetler şunlardır: el-Fetih 48/29, 18; el-Ahzâb 33/23; el-Haşr 59/8, 9.

[19] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/297.

[20] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/295-296.

işaret ettiğini kabul etmekle birlikte sahâbenin bütününün kastedildiğine dair herhangi bir açıklama yapmaz. Ona göre ayetin devamındaki "مِنْهُمْ" ifadesi, sahâbeden sonra kıyamete kadar İslâm'a girecek bütün nesilleri kapsamaktadır. Bu bağlamda Taberî "onlardan (مِنْهُمْ)" ifadesini, asıl ekinden (sahâbe) sonra çıkan filizlere benzeterek açıklamakta ve ayetteki mükâfat ve vaadin genel olduğunu, Allah'ın iman eden ve salih amel işleyen tüm müminlere mağfiret ve büyük ecir vadettiğini belirtmektedir.[21] Mâturîdî (ö. 333/944) ise "onunla beraber olanlar" ifadesiyle sahâbenin kastedildiğini belirtmekle birlikte ayette zikredilen niteliklerin sahâbenin tamamında bulunmayabileceğine dikkat çekerek bu ifadenin sahâbenin yalnızca bir kısmına veya çoğunluğuna da işaret edebileceğini ileri sürmektedir.[22] Zemahşerî (ö. 538/1144) de ilgili ifadenin Hz. Peygamber'in ashabına işaret ettiğini belirtir ve ardından kâfirlere karşı sergilenecek tutuma odaklanır. Sahâbenin tamamının kastedilip kastedilmediğine dair bir detaya girmez.[23]

Kurtubî'nin sahâbenin adâleti meselesine yaklaşımı, fazilet konusundaki tavrıyla paralellik göstermektedir. Ona göre sahâbenin tamamı âdildir; onlar, Allah'ın velî kulları ve peygamberlerden sonra yaratılmışların en seçkinleridir. Kurtubî, bu görüşün Ehl-i Sünnet'in ve ümmetin önde gelen imamlarının ortak kanaati olduğunu vurgulamakta, bununla birlikte sahâbenin adâletini tartışmaya açan bazı farklı görüşlere de yer vermektedir. Bu görüşlerden biri sahâbeyi diğer insanlardan ayırmamakta, dolayısıyla adâletlerini tartışmaya açmakta, diğeri ise sahâbenin başlangıçta âdil olup sonradan yaşanan iç savaşlar sebebiyle bu vasfı kaybettiklerini ileri sürmektedir. Kurtubî aktardığı bu iki yaklaşımı da kesin bir biçimde reddeder. Çünkü ona göre sahâbe arasındaki anlaşmazlıklar ictihada dayalı işlerdir ve her müctehid isabet etmiştir.[24] Onun bu yaklaşımında Ehl-i Sünnet'in sahâbenin adâletine ilişkin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Zira Ehl-i Sünnet'e göre, sahâbenin birbiriyle savaşmış olması onları küfre ya da fıska düşürmediği gibi

[21] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 22/270.

[22] Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 9/317.

[23] Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-ı gavâmidi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 4/346-347.

[24] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/299.

onların şahitliğine de zarar vermez. Dolayısıyla şahitliklerini kabul etmek caizdir.[25]

Kurtubî'nin sahâbenin tamamının âdil olduğuna dair kanaati, onların kasten günah işlemekten ve başkasına haksızlık yapmaktan uzak oldukları yönündeki düşüncesiyle doğrudan ilişkilidir. Müfessir, sahâbenin kasten günah işlemeyeceği şeklindeki görüşünü Fetih sûresi 25. ayette geçen "…bilmeden (بِغَيْرِ عِلْمٍ) … "[26] ifadesine dayandırmaktadır. Ona göre bu ifade, sahâbenin faziletini göstermekte, onların günah işlemekten ve başkasına haksızlık yapmaktan uzak olmak gibi güzel niteliklerini haber vermektedir. Bu nedenle sahâbenin bir başkasına zarar vermesi söz konusu olsa bile bunun ancak kasıtsız gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. Kurtubî, bu durumu karıncanın Hz. Süleyman'ın askerleri hakkında söylediği *"Süleyman ve askerleri farkına varmadan sizi ezmesin"* [27] ifadesine benzetmektedir. [28] Sahâbenin adaletini ve faziletini ayetteki ifadeye dayalı olarak bu şekilde temellendirmek Kurtubî'ye özgü bir yorumdur. Diğer müfessirlerde bu ayetin sahâbenin fazileti ile aynı düzeyde ilişkilendirildiği görülmez. Örneğin Mâturîdî, ayette geçen "…bilmeden (بِغَيْرِ عِلْمٍ) … " ifadesini özellikle yanlışlıkla bir müslümanın öldürülmesinin doğuracağı sorumluluk (diyet, kefaret, kınama) ve savaş hukukunda müslüman esirlerin varlığının dikkate alınması bağlamında değerlendirmektedir.[29] Taberî'nin ilgili ayet hakkındaki yorumları, ağırlıklı olarak Mekke'de bulunan mü'minlerin varlığı nedeniyle müşriklerin topluca cezalandırılmasının önlendiğini belirten ve "**معرّة**" ifadesinin anlamına ilişkin farklı rivayetlere dayanmaktadır. Müfessir, bu rivayetler arasında söz konusu ifadenin kefaret yükümlülüğüne işaret ettiği görüşünü benimsemektedir.[30] İbn Kesîr'in açıklamaları ise büyük oranda diyet üzerine yoğunlaşmıştır.[31] Ebû Hayyân ise ayette geçen "**معرة**" kelimesine ilişkin olarak kefaret, diyet yahut müşriklerin kınaması ve ayıplaması şeklindeki farklı görüşleri nakletmektedir. Ardından

[25] el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 99.

[26] *"Eğer Mekke'de kendilerini henüz tanımadığınız mümin erkekler ve mümin kadınlar olmasaydı, bunları bilmeden ezmeniz ve bu yüzden üzüntü ve zarara uğramanız ihtimali bulunmasaydı... "*

[27] en-Neml 27/18.

[28] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/286.

[29] Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehli's-sünne*, 3/309-310.

[30] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/249-250.

[31] Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (B.y.: Dâru Tayyibe, 1999), 7/344.

"…bilmeden (بِغَيْرِ عِلْمٍ) … " ifadesini sahâbenin yüksek vasıflarına atıfla açıklamakta; onların günaha yönelmekten ve haddi aşmaktan uzak kimseler olduklarını, bu tür bir durumun ancak kasıtsız meydana gelebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca bu yorumu desteklemek üzere karıncanın Hz. Süleyman'ın ordusu hakkında söylediği *"Onlar farkında olmadan sizi ezmesinler…"* ayetine atıf yapmaktadır.[32] Her ne kadar Ebû Hayyân (ö. 745/1344) açıkça belirtmese de söz konusu izahları Kurtubî'den nakletmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira onun ifadeleri, lafız bakımından Kurtubî'nin açıklamalarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.

Kurtubî'ye göre sahâbeye yalan isnadında bulunmak son derece tehlikeli bir tutumdur. Sahâbeden birini yalancılıkla itham etmek, aynı zamanda ona hakaret etmek anlamına gelir. Sahâbeye yalan isnadından kasıt, onların rivayetlerinin kabul edilmemesidir. Nitekim bu bağlamda Muavvizeteyn sûrelerinin (Felâk ve Nâs) Kur'ân'dan olduğunu bildiren rivayetlerin reddedilmesini örnek verir. Kurtubî'ye göre dinde şüphe uyandırmak isteyen bazı kimseler, Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'ân'dan olmadığını söylemişlerdir. Bunların dayanağı ise rivayetlerin sadece Ukbe b. Amir'den gelmesidir. Bahsedilen kimseler Ukbe b. Amir'i destekleyen rivayetler olmadığını, onun ise zayıf bir ravi olduğunu ve rivayetinin reddedilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Kurtubî, böyle bir iddianın sahâbeye dair Kitap ve sünnetten nakledilenleri reddetmek ve sahâbenin aktardığı dinî bilgileri geçersiz saymak anlamına geleceğini söylemiştir. Oysa Ukbe bin Âmir'in hadisleri Buhârî ve Müslim'in *Sahih*leri başta olmak üzere çeşitli muteber kaynaklarda nakledilmiştir. Allah onun da aralarında bulunduğu sahâbenin tamamını övmüş ve büyük mükâfatlar vaad etmiştir. Dolayısıyla sahâbeye yalan nispet eden kişi şeriatın dışına çıkmış, Kur'ân'ı geçersiz saymış ve Allah Resûlü'ne dil uzatmıştır. Resûlullah ise ashabına hakaret edenleri lanetlemiştir. Bu nedenle müfessir, onlardan en küçüğünü bile -ki içlerinde küçük olan yoktur- yalanlayan kimsenin, Resûlullah'ın şahit olduğu ve ashaptan birine hakaret eden veya iftira atan kimseye Allah'ın vacip kıldığı lanete muhatap olacağını düşünür.[33]

[32] Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endülüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420), 9/496.

[33] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/298.

Kurtubî, sahâbeden sonraki nesillerin sahâbeyi sevmelerini de nassa dayandırır ve Allah'a karşı bir sorumluluk olarak görür. Ona göre sahâbeden sonraki nesil sahâbeyi sevmekle, onlara muhabbet beslemekle yükümlüdür. Müfessir sonraki nesillerle ilgili bu sorumluluğa Haşr sûresi 10. ayete getirdiği yorumda işaret etmiştir. Buna göre ayette geçen "onlardan sonra gelenler" ifadesinde kastedilenler tabiûn ve kıyamete kadar gelecek nesillerdir ve bu ayet sahâbeyi sevmenin vücûbuna delil teşkil etmektedir. Kurtubî söz konusu vücûbiyeti de "Çünkü onlardan sonra gelen kimselere onları sevmeye, onları dost bilmeye ve onlar için mağfiret dilemeye devam etmeleri şartı ile feyden pay ayrılmıştır. Onlara ya da onlardan birisine dil uzatan yahut o kimse hakkında kötü şeyler düşünen bir kişinin feyde hiçbir hakkı yoktur." açıklamasıyla gerekçelendirmiştir.[34]

Kurtubî'nin sahâbenin fazileti meselesini nassa dayandırmak suretiyle Allah'ın tezkiyesi ve şahitliği çerçevesinde ele alması ve sahâbenin karıştığı olayları bu yaklaşımı esas alarak değerlendirmesi tarihi olayları itikadî eksenli okuduğunu göstermektedir. Ona göre sahâbenin faziletine ve adâletine yönelik olumsuz değerlendirmeler, Allah'ın sahâbenin tasarruflarını ezelî ilmiyle bildiği halde onları tezkiye etmesine dair hükmünü yok saymak anlamına gelmektedir. Nasslarda sahâbeyle ilgili yer alan genel tezkiye ifadelerinin sahâbenin her bir ferdini kapsadığına ilişkin vurgusu ve bu zemine dayandırdığı adâlet vasfı, genel olarak hadislerin ve özelde de Mushaf'ta yer alan sûrelere dair haberlerin geçerliliğini temin etmeye yönelik bir boyuta da sahiptir. Öte yandan Kurtubî, siyasî süreçlere ilişkin sahâbenin tercih ve tasarruflarının meşrûiyetini de aynı şekilde bahsedilen genel tezkiye ifadeleriyle temellendirmektedir. Onun bu yaklaşımlarının, hilâfet süreçlerine yönelik Şiî itirazlara ve sahâbe rivayetlerini geçersiz kılma eğilimindeki tutumlara karşı geliştirilmiş bir söylem niteliği taşıdığı söylenebilir.

Kurtubî'nin Hulefây-ı Râşidîn'in Hilâfet Süreçlerini Nassa Dayalı Okuma Çabası

Hz. Peygamber'in, sağlığında yerine kimseyi tayin etmemiş olmasından dolayı hilâfet ya da halife seçimi, onun vefatından sonra müslümanların gündemini işgal eden en öncelikli mesele olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından, devlet başkanlığı gö-

[34] Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/32.

revini kimin yapacağını belirlemek üzere Sakîfetü Benî Sâide'de toplanan bir grup müslüman, Hz. Ebû Bekir'i halife seçerek ona biat etmişti. Hz. Ebû Bekir, kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife tayin etmiş, Hz. Ömer ise halifenin tayini için altı kişilik bir şûra belirlemiş, bu şûra Hz. Osman'ı halife seçmişti. Hz. Osman'dan sonra ise Hz. Ali halifelik görevini üstlenmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn olarak bilinen bu dört halifenin hilâfeti pek çok tartışma ve anlaşmazlığın ortaya çıktığı yaklaşık 30 yıllık bir dönemi kapsamaktadır. Söz konusu tartışmalar her ne kadar siyasî sebeplerden kaynaklansa da halifenin, Peygamber'in vekili olarak görülmesinin, hilâfetle ilgili meselelere dinî bir anlam atfedilmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Kurtubî'nin hilâfet tartışmalarına yaklaşımı da siyasî olmaktan çok dinî bir mahiyete sahiptir. Nitekim halifelikle ilişkilendirdiği ayetlerin tefsirinde bu meseleyi itikadî bir boyutta ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda onun Bakara sûresi 30. ayetin tefsirinde yer verdiği görüşü dikkat çekicidir. Ayetin tefsirinde yer verdiği açıklamalara göre Kurtubî halife tayin etmenin müslümanlar için bir vücûbiyet olduğunu düşünmektedir. Bu görüşü için hem ayetleri hem de fukahânın icmâını delil getiren müfessir, Ebû Bekir el-Esam'ın (ö. 200/816) halife tayinini zorunlu görmeyen ancak halife seçmekte bir sakınca olmayacağını ifade eden görüşünü istisna bir görüş olarak nakletmiştir. Halife seçmenin vücûbiyetine delil olarak yorumladığı ayetleri[35] de Esam'ın görüşünü nakzetmek üzere zikretmiştir. Kurtubî'ye göre Bakara sûresi 30. ayet[36] müslümanların birliği için, sözünün dinleneceği ve kendisine itaat edilecek bir halife ve imam[37] tayin etmeleri konusunda temel bir delildir.[38] Literatürde Bakara sûresi 30. ayeti halife seçiminin vücûbiyeti bağlamında yorumlama tavrı Kurtubî'ye özgü bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır. Nitekim tefsirlerde ayette geçen "Yeryüzünde bir halife yaratacağım" ifadesinde geçen 'halife'nin ne anlama geldiği ve kimin kastedildiğine dair pek çok izaha yer verilmiştir. Bu izahlarda halife kelimesine

35 el-Bakara 2/30, Sâd 38/26, en-Nûr 24/55.

36 *"Hani rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. Onlar, 'Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın? ' dediler. Allah 'Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim' buyurdu."*

37 Kurtubî ayete dair açıklamalarında imam ve halife, imamet ve hilâfet kelimelerini aynı anlamda (devlet yöneticisi anlamında) kullanmıştır. Devlet yönetimi ve yöneticisi için Ehl-i sünnet literatüründe hilâfet ve halife kavramları; Şîa literatüründe ise imam ve imamet kavramları kullanılır. Şîa'nın halife ve imam kavramlarına yüklediği anlam için bkz. Onat, "Şii İmâmet Nazariyesi", 89-110.

38 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/264.

siyâsî bir anlam yüklenmemiş genellikle "birinin yerine gelen, birbiri ardından gelen nesil" şeklinde genel bir anlam verilmiş ve açıklamalar, halifeden kastedilenin Hz. Âdem ve onun soyundan gelenler olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. [39] Ayette geçen halife kelimesine dair izahların toplamından hareketle müfessirlerin insanın yeryüzünde halife olmasını, Allah'ın kendi emirlerine uyma noktasında her bir ademoğluna yüklediği sorumluluk olarak anladıkları sonucuna ulaşabiliriz. Bu sorumluluk özelde Hz. Âdem ve diğer peygamberlere verilmekle birlikte genelde bütün insanlığa yüklenmiş bir sorumluluk olarak düşünülebilir.[40] Kurtubî'nin halife seçiminin vücûbiyetine getirdiği bir diğer delil de Hz. Ebû Bekir'in halife se-

[39] Tefsirlerdeki izahlar için bkz. Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 1/96-97; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l*-beyân, 1/449-480; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm musneden 'an rasulillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbi'în*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Bâz, 1419), 75-80; Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/416-417; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-ı gavâmidi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 1/124-125; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîr-i kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/116-117; Nasruddîn Ebû Saîd Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/68; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/77-78; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1999), 1/216-217.

[40] Bakara sûresi 30. ayet dahil olmak üzere Kur'ân'da halifelikle doğrudan ilişkili olduğu ifade edilen on dokuz ayetin tefsirlerdeki yorumlarından hareketle insanın halifeliği meselesini bu çerçevede ele alan bir çalışma için bkz. Kurt, "Kur'ân'ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020),783-821; Bakara sûresi 30. ve Nûr sûresi 55. ayetlerdeki halifeliği tefsirlerdeki yorumlardan hareketle bütün insanlığın ortak vazifesi olarak yorumlayan bir görüş için bkz. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012) 147-148; Ayetteki halifeliğe özelde Hz. Âdem ve diğer peygamberlere genelde de insanoğluna Allah'ın hükümlerini uygulama konusunda tevdî edilen bir sorumluluk anlamı yükleyen yorumların dolaylı olarak siyâsî halifeliği içerdiği düşünülebilir. Meselâ, bir çalışmada ayette geçen جاعلٌ ifadesine "atayacağım" anlamı verilmiş ve müfessirlerin bu kelimeye ilişkin izahları Hz. Âdem'in yaratılması değil, halife atanması olarak değerlendirilmiştir. Bu görüşe göre Âdemoğlu da aynı atamaya muhataptır. Bu değerlendirme müfessirlerin yorumlarının siyâsî anlamda halifeliği içerdiğini kabul eden bir yaklaşımdır. Bkz. İsmail Kurt Kurt, "Kur'ân'ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi", 810-812.

çilmesi sürecinde ensar ve muhacir arasında yaşanan tartışmadır. [41] Müfessire göre Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir tarafından halef olarak belirlenmesine kimsenin, "Bu bizim ya da sizin üzerinize farz olan bir şey değildir" diyerek itiraz etmeyişini de halife tayininin vacip oluşuna delildir. Ona göre bütün bunlar imametin (halife tayininin) dinin rükünlerinden bir rükün ve farz olduğunu gösterir.[42] İmametin farziyetinin nakli delillerle sabit olduğunu bu şekilde vurgulayan Kurtubî, Râfızîler'in imameti aklen vacip sayan görüşünü ise reddeder; zira ona göre vücûbiyetin kaynağı akıl değil, şer'î delillerdir.[43] Bu bağlamda müfessirin halifeliği dinî bir vecîbe olarak temellendirmeye yönelik yorumu iki yönlü bir çaba olarak değerlendirilebilir. Bir yandan Kur'ân'dan hareketle imametin vücûbiyetine dair bir dayanak üretme gayreti,[44] diğer yandan Kurtubî'nin yaşadığı coğrafyada yoğun siyasî çekişmelerin, iç savaşların ve otorite boşluklarının yaşandığı bir dönemde müslümanların birlik ve istikrar ihtiyacına çözüm üretme arayışı olarak okunabilir.[45]

Halife tayin etmenin gerekliliğini naslara dayandıran Kurtubî, râşid halifelerin hilâfetlerinin meşrûiyetini de ayetler çerçevesinde temellendirerek özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Mâide sûresi 54. ayette geçen **يجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ** ifadesinin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imametlerinin sübûtuna delâlet ettiğini söyleyen müfessir, görüşünü bu sahabîlerin Hz. Peygamber hayattayken onunla cihad etmelerine ve vefatından sonra da mürtedlerle savaşmış olmalarına dayandırmaktadır. Bununla birlikte, ayetin kıyamete kadar kâfirlerle savaşan herkesi

41 Kurtubî'nin anlatımıyla söz konusu tartışma şu şekilde gerçekleşmiştir: "Ashab kimin halife tayin edileceği konusunda ortaya çıkan ihtilaftan sonra Ebû Bekir'in halife seçilmesinde görüş birliğine varmıştır. Tartışma esnasında ensar şöyle demiştir: 'Bizden bir emir sizden de bir emir olsun.' Ebû Bekir, Ömer ve muhacirler bu teklifi reddederek şöyle karşılık verdiler: 'وَقَالُوا لَهُمْ: إِنَّ الْعَرَبَ لَا تَدِينُ إِلَّا لِهَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ' 'Araplar sadece bu Kureyşlilere boyun eğerler.' Ardından bu konudaki haberi hatırlattılar. Bunun üzerine ensar teklifinden vazgeçip Kureyş'e itaat etti." Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/264.

42 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/264-265.

43 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/265. Kurtubî'nin sahâbenin bütün hareket tarzının dinî bir yükümlülük esasına göre cereyan ettiği düşüncesini temel alması sahâbeye ilişkin algısına bir işaret de taşımaktadır.

44 Kurtubî'nin bu gayreti hilâfetin vücûbiyetini icmâ ile temellendiren Ehl-i Sünnet'in yaklaşımını (bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 15) nassla destekleme olarak değerlendirilebilir.

45 Kurtubî'nin Bakara sûresi 30. ayetin tefsirinde hilâfetle ilgili ele aldığı meselelerdeki izahlarını yaşadığı dönemin sosyal hayattaki problemleriyle ilişkilendiren tespitler için bkz. Bahar, *Tefsir Sosyal Hayat İlişkisi -İmam Kurtubî'nin Bakara Sûresi Tefsiri Örneği-*, 128, 162-163.

kapsadığı yönündeki genel yoruma da işaret etmiştir.[46] Ancak bu görüşü tercih etmeyip ayeti dört râşid halifenin hilâfetiyle ilişkilendirmesi dikkat çekicidir; zira bu yönde açık bir bağlam bulunmamaktadır. Müfessirin onların Hz. Peygamber döneminde cihad ettiklerine, sonrasında mürtedlerle savaştıklarına ilişkin tespiti doğru olmakla birlikte bu durum ayetin doğrudan onların hilâfetlerinin sübûtuna delâlet ettiğini göstermez. Dolayısıyla Kurtubî'nin bu yorumunda Ehl-i Sünnet'in hilâfet meselesine yaklaşımını ayet üzerinden meşrûlaştırma çabasında olduğu görülmektedir. Zira o, ayete getirdiği yorumda tarihte yaşanan olaylar neticesinde ortaya çıkan siyasî gelişmeleri geriye dönük olarak nassla temellendirmektedir. Hatta onun bu ayeti ele alma biçimini, tefsir/izah ameliyesinden çok dört halifenin hilâfetlerinin meşrûiyetini Kur'ân'a dayandırma amacı şekillendirmiştir. Onun bu belirlemeci tarih algısının yansıdığı bir başka örnek de Fetih sûresi 16. ayete yaklaşımında görülür. Ayetin tefsirinde "kendileriyle savaşılacak olan güçlü topluluk" ifadesine dair çeşitli görüşleri aktaran müfessir, bu görüşler arasında Zührî ve Mukâtil'in, ayette kastedilenlerin Yemâme'deki Hanîfeoğulları yani Müseylime'nin taraftarları olduğu yönündeki yorumunu benimser. Bu görüşü desteklemek üzere Râfi' b. Hadîc'in, ayette geçen grupla kastedilenleri ancak Ebû Bekir'in kendilerini Hanîfeoğullarıyla savaşa çağırmasıyla anladıklarını belirten sözlerine yer verir. Ayrıca, ayetin henüz gerçekleşmediğini söyleyen Ebû Hüreyre'nin görüşünü ayetin zahirine aykırı bularak reddeder. Ona göre bu ayet, Hz. Ebû Bekir'in mürtedlerle, Hz. Ömer'in ise Fars ve Rumlarla yaptığı savaşlarla ilişkilendirilmelidir. Zira Tevbe sûresindeki "*Bundan böyle benimle asla sefere çıkmayacak ve benimle düşmana karşı asla savaşmayacaksınız.*"[47] mealindeki ayet gereği, bu çağrıyı Hz. Peygamber'in yapması mümkün değildir. Bu durumda, ayetin bağlamına uygun olarak bu toplulukları savaşa çağıranların Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olduğu ve dolayısıyla ayetin her iki halifenin imametinin sıhhatine delil teşkil ettiğini savunur.[48] Ayeti, her iki halifenin hilâfetinin meşrûiyetini destekleyici bir perspektifle yorumlama yaklaşımı Kurtubî'de belirgin bir şekilde öne çıkar. Bu bağlamda, Taberî, Mâturîdî ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) ayeti ne Hz. Ebû Bekir ne de Hz. Ömer'in hilâfetiyle ilişkilendirirken, Mukâtil (ö. 150/767) ve Zemahşerî yalnızca Hz. Ebû Bekir'in, Râzî (ö.

[46] Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/220.
[47] et-Tevbe 9/83.
[48] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/272.

606/1210) ise her iki halifenin hilâfetine ayetin işaret etme ihtimaline değinirler.[49] Ancak Kurtubî'de olduğu gibi ayeti her iki halifenin hilâfetini meşrûlaştırıcı bir çerçevede yorumlamazlar. Kurtubî'nin bu yaklaşımı, sahâbe dönemi olaylarına dair yorumlarında itikadî eksenli tarih okumasını örneklendirmesi bakımından dikkate değerdir.

Tefsirlerde genellikle Hz. Ebû Bekir'in faziletiyle ilişkilendirilen Tevbe Sûresi 40. ayeti Kurtubî de bu bağlamda ele almış ve onun faziletini vurgulamıştır. Ancak Kurtubî, diğer müfessirlerden farklı olarak, bu ayeti Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin meşrûiyetine delil teşkil edecek şekilde yorumlamış ve bu yönde kelâmî bir bakış açısı geliştirmiştir. Bahsi geçen ayet Tebük seferini konu etmekle birlikte ayette Hz. Peygamber'in Medîne'ye hicretine atıf yapılmıştır. Ayette Hz. Peygamber'in yurdundan çıkarılması esnasında mağaraya sığındıklarında kendisine ve mağara arkadaşına Allah'ın yardımı anlatılmaktadır. Kurtubî'ye göre, Allah bu ayetle, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in gerçek dostu olduğunu açıkça tasdik etmiş ve bu dostluk nass ile sabit kılınmıştır. Müfessir, bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'in arkadaşlığını inkâr edenin küfrüne hükmeden bazı görüşlere de yer vermektedir.[50] Ayetin tefsirinde Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini de konu eden Kurtubî, Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber ile mağarada bulunan ikinci kişinin Hz. Ebû Bekir olduğunu vurgulayarak ona biat ettiğini bildiren bir rivayeti nakletmektedir. Ardından şu değerlendirmede bulunmaktadır: "İşte bu nedenle bazı âlimler, ayette geçen **ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ** ifadesinde Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin işaret edildiğini söylemişlerdir. Zira halife her zaman (birincinin ardından gelen) ikinci kişidir." Hz. Ebû Bekir'in neden "ikinin ikincisi" olarak nitelendirildiği konusuna da hocasının[51] görüşü üzerinden açıklık getiren Kurtubî, onun Hz. Pey-

49 Bkz. Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, 4/73; Zemahşerî, el-Keşşâf, 4/338; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 28/77.

50 Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/146.

51 Kurtubî'nin şeyhimiz diyerek nakilde bulunduğu İmam Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer'e göre Hz. Ebu Bekir'in ikinin ikincisi nitelemesine hak kazanması, Hz. Peygamber'in bu işi ilk olarak yerine getirdiği gibi, ondan sonra Ebû Bekir'in bu işin sorumluluklarını üstlenip yerine getirmesinden dolayıdır. Çünkü Hz. Peygamber vefat ettikten sonra bütün Araplar irtidat etmiş, İslâm ancak Medine, Mekke ve Cuvâsa denilen yere hâkim olabilmişti. Hz. Ebû Bekir, insanları İslâm'a davet etti ve Hz. Peygamber'in yaptığı gibi dine girmeleri için onlarla çarpıştı. Bundan dolayı da o kendisine "ikinin ikincisi" denilmesine hak kazandı. Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/148.

gamber'den sonraki halife olacağına delâlet eden sahih hadislerin de vârit olduğunu belirtir. Ona göre bu konuda ümmetin icmâı gerçekleşmiş ve hiç kimse onun hilâfetini reddetmemiştir. Bu çerçevede Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine dil uzatanların durumunu da tartışan Kurtubî, bu kimselerin hatasının ve fıskının kesin olduğunu, küfürlerinin ise tartışmalı olmakla birlikte, kendisinin bu kişilerin küfrüne hükmedilmesinden yana olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre Hz. Ebû Bekir'in fazileti Kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Bu nedenle Şî'a'nın veya bid'at ehli grupların bu konudaki aykırı değerlendirmeleri dikkate alınmaz. Çünkü onlardan kimileri sahâbeyi tekfir ederken, kimileri de fâsık ve bid'atçı konumundadır. Kurtubî, bu bağlamda dört râşid halifenin hilâfet sırasını da ele alır. Hz. Ebû Bekir'in ardından Hz. Ömer, sonrasında Hz. Osman'ın hilâfetiyle ilgili meşrûiyetin altını çizer. Bu sıralamayı ise *Sahîh-i Buhârî*'de İbn Ömer'den nakledilen, "Biz Nebî (sav) zamanında insanlar arasında (fazilet bakımından) tercih yapardık; önce Ebû Bekir'i, sonra Ömer'i, sonra da Osman'ı üstün tutardık." [52] rivayetine dayandırır. Müfessir, selef âlimleri arasında Hz. Osman ile Hz. Ali'nin hilâfeti konusunda görüş ayrılığı bulunduğunu, ancak cumhurun Hz. Osman'ı önceliğini belirtir. İmam Mâlik'in bu konuda çekimser kaldığına dair bir bilgi nakledildiğini ancak onun cumhurun görüşünde olduğunu aktaran bilginin daha doğru olduğunu söyler. [53] Kurtubî bu ayetin yorumunda iki kişiden ikincisi ifadesinden hareketle Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin meşrûiyetini temellendiren bazı ilim adamlarının ve kendi hocasının bu görüşünü teyit etmiş ve Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin sahih hadislerle ve icmâ ile sabit olduğunu sözlerine eklemiştir. Üstelik o, Ebû Bekir'in hilâfetine dil uzatanın küfrünü konu ederek meseleyi itikadî bir zeminde ele almıştır. Zira müfessirin bu yaklaşımı aynı zamanda meseleyi yine itikâdî boyutta ele alan Şîa'nın görüşlerine cevap içermektedir. Zira Şîa Hz. Ebû Bekir'i halife seçenlerin dinden çıktığına hükmetmiştir.[54]

Kurtubî, "*Kim Allah'a ve peygambere itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!*"[55] mealindeki ayeti de Hz. Ebû Bekir'in halifeliği ile ilişkilen-

[52] el-Buhârî, "Ashâbu'n-Nebî", 4.
[53] Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/147-148.
[54] Muhammed b. Hasan Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî (İran: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, ts.), 1/170.
[55] en-Nisa 4/69.

dirmiştir. Ayetin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine bir delil teşkil ettiğini[56] belirten müfessire göre Allah, dostlarının mertebelerini sıralarken en yüce makamı peygamberlere tahsis etmiş, hemen ardından sıddıkları zikretmiş ve bu iki grup arasına başka bir zümre yerleştirmemiştir. Nasıl ki Hz. Peygamber'in "resûl" olduğu konusunda ümmetin ittifakı varsa, Hz. Ebû Bekir'e "sıddîk" lakabının verilmesinde de icmâ söz konusudur. Dolayısıyla Kurtubî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in sıddık olması ve Hz. Peygamber'den sonra zikredilen ikinci şahsiyet olması bu ayetin işaretiyle sabit olup, bu konuda onun önüne geçilmesi câiz değildir.[57] Kurtubî'nin yukarıda zikri geçen iki ayeti izah etme tavrı, konuyu ele alırken yer verdiği ifadelerle birlikte düşünüldüğünde hilâfeti Hz. Ali'nin hakkı olarak gören Şîa'ya nass ile cevap verme çabası olarak yorumlanabilir. O, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin meşrûiyetini nassa dayandıran bu açıklamalarıyla Ehl-i Sünnet'in râşid halifelerin hilâfetine dair genel kabulünü de temellendirmiş olmaktadır. Esasen halife tayinini ictihadî bir mesele olarak gören Kurtubî'nin mesele dört halifenin hilâfeti olduğunda itikadî eksenli ve bir bakıma belirlemeci bir tarih bakışıyla hareket ettiği dikkat çekmektedir. Müfessir aynı zamanda bu yaklaşımıyla imam tayini konusundaki görüşünü eleştirdiği Şîa'yla itikada dayalı bir tutumla hareket etme bakımından kısmen örtüşmektedir.

Kurtubî, İmâmiyye ve başka mezheplere nispet ettiği "imamın yalnızca Hz. Peygamber'den nakledilen açık nassla bilinebileceği, seçim ve icmâ gibi yollarla belirlenemeyeceği" görüşünü reddeder. Kurtubî'ye göre imamı tanımanın yolu yalnızca nass değil, aynı zamanda ehil kimselerin ictihadı ve icmâıdır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Abbas ve Hz. Ali'nin imametinin nassla sabit olduğunu ileri süren üç farklı görüşü aktaran müfessir, Hz. Peygamber'in belirli bir kişiyi açıkça imam tayin ettiğine dair herhangi bir geçerli delil bulunmadığını ifade eder. Eğer böyle bir tayin olsaydı, tüm ümmetin buna muttali olması gerekirdi; zira kendisine itaat farz kılınan bir kişinin bilinmemesi mümkün değildir. Ayrıca bu bilginin aklî veya naklî bir delile dayanması gerekirdi. Oysa aklî deliller açısından muayyen bir kimsenin imam olmasının gerektiğine delâlet eden hiçbir şey yoktur. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imam tayin edildiğine delil olarak sunulan rivayetler de tevatür derecesinde değildir. Eğer bu rivayetler tevatür derecesinde olsaydı her bir müslüman ibadet-

[56] İfade şöyledir: في الآية دليل على خلافة أبي بكر رضي الله عنه

[57] Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/273.

lerin farz olduğunu bildiği gibi belli bir kişinin imamlığını da zorunlu bilgi düzeyinde (tevatüren) bilirdi. Bu muayyen kişinin imamlığı âhâd haberlerle de sabit olamaz. Çünkü âhâd haberler kesin bilgi sağlamaz ve böyle önemli bir konuda delil olamaz. İmamın Hz. Peygamber tarafından tayin edildiği iddiasının geçersiz olduğunu düşünen müfessir, bu iddianın kabul edilmesi durumunda, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Abbas'ın imamlığına dair nass bulunduğunu söyleyenlerin iddialarının da aynı şekilde kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Ancak aynı anda üç kişinin nassla tayini mümkün olmadığı için bu yaklaşım çelişkilidir. Dolayısıyla, imamet meselesinde geriye sadece ictihad ve seçim yolları kalmaktadır. Kurtubî, Hz. Ali'nin imametinde nass bulunduğu iddiasının ısrarla savunulması durumunda savunucularına, kendi yöntemleriyle karşılık verilmesini önerir. Buna göre Hz. Ebû Bekir'in tayinini konu eden haberler sayısal olarak daha çok olduğu için Hz. Ali'nin tayinini konu eden haberlerden daha bağlayıcı bir bilgi vermektedir. Ayrıca İmâmiyye'nin aksine, ümmetin büyük çoğunluğu Hz. Ali'nin imametini destekleyen rivayetleri kabul etmemiştir.[58] Kurtubî'ye göre bütün bunlar Hz. Ebû Bekir'in imametini/halifeliğini ispat eden delillerdir.

Halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna dair İmâmiyye'nin görüşünü kabul etmeyen Kurtubî, onların bu konuda delil olarak kullandıkları hadisleri hem sened hem de muhteva açısından eleştirmektedir. Kurtubî'nin ifadesine göre İmâmiyye, "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, onu veli edineni sen de veli edin, ona düşmanlık edene sen de düşman ol" hadisinde geçen "mevlâ" kelimesine sözlük anlamı olan "evlâ" (öncelikli) anlamını vermiştir. Buradan hareketle İmâmiyye, ifadenin devamındaki fâ-i takibiyye ile "Ali de onun mevlâsıdır" şeklindeki kullanımın Hz. Ali'yi hilâfette öncelikli hak sahibi kıldığını iddia etmektedir. Dolayısıyla İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber bu ifadesiyle imameti kastetmiş ve ona itaatin farz olduğunu belirtmiştir. Kurtubî, hadisin mütevatir olmadığını ve sıhhatine dair farklı görüşlerin bulunduğunu belirtmiş, Ebû Dâvûd es-Sicistânî ile Ebû Hâtim er-Râzî'nin de bu hadisi tenkit ettiklerini söylemiştir. Bu iki isme göre, Hz. Peygamber'in "Muzeyne, Cuheyne, Gıfar ve Eslemliler, insanlar arasında benim mevlâlarımdır. Bunların Allah ve Resûlü'nden başka mevlâları yoktur." şeklindeki sözü, İmâmiyye'nin delil olarak öne sürdüğü hadisin geçersizliğini göstermektedir. Zira İmâmiyye'ye,

[58] Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/265-266.

"Mevlâ konusunu içeren bu iki haberden birinin yalan olması gerekir." şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Kurtubî'ye göre, İmâmiyye'nin delil getirdiği hadis sahih kabul edilse bile Hz. Ali'nin imametine delil teşkil edecek açık bir ifade içermemektedir. Hadis ancak, Hz. Ali'nin faziletine delil olabilir. Çünkü "mevlâ" kelimesi, "velî (dost)" anlamındadır. Bu durumda hadisin anlamı, "Ben kimin velîsi (dostu) isem Ali de onun velîsidir (dostu)." şeklinde olur. Nitekim ayette de "Muhakkak ki Allah onun mevlâsıdır."[59] buyurulmaktadır ve ayette de bu kelime "velî" anlamında kullanılmıştır.[60]

İmâmiyye'nin iddiasını hadiste Hz. Ali'nin imametine delil teşkil edecek açık bir ifade olmaması üzerinden eleştiren Kurtubî'ye göre hadisin sebeb-i vürûdu da içeriğin hilâfetle hiçbir ilgisinin olmadığını teyit etmektedir. Bu bağlamda Kurtubî hadisin sebeb-i vürûdu ile ilgili iki farklı olaya işaret etmiştir. Bunlardan birisi Hz. Ali ve Üsâme arasındaki anlaşmazlığın Hz. Peygamber'e iletilmesi üzerine Hz. Peygamber'in bu sözü söylediğine dair bir bilgidir.[61] Bir diğeri ise şudur: İfk hadisesinde Hz. Ali, Hz. Peygamber'e Hz. Aişe'yi boşaması yönünde telkinde bulunmuştu. Bundan dolayı Hz. Aişe ile aralarına soğukluk girmişti. Münafıklar da bu durumu fırsata çevirmeye çalışarak Hz. Ali'yi kötülemeye ve ondan uzak olduklarını söylemeye başladılar. Hz. Peygamber de onların bu nifaklarını önlemeye yönelik olarak bahse konu sözü söylemiştir. [62]

Yine İmamiyye'nin Hz. Ali'nin halifeliğine delil getirdiği "Senin benim yanımdaki konumun Hârûn'un Mûsâ yanındaki konumu gibidir. Şu var ki benden sonra peygamber yoktur."[63] rivayeti de Kurtubî'ye göre iddia edilenin aksine Hz. Ali'nin halifeliğine dair bir

59 et-Tahrim, 66/4.

60 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/266-267.

61 Söz konusu bilgi için bkz. Hibetüllâh b. Hasan b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ahmed b. Sa'd el-Ğâmidî (Suudi Arabistan: Dâru't Tayyibe, 1423), 8/1459.

62 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/267; Rivayetle ilgili olarak Kurtubî'nin zikrettiği ikinci sebeb-i vürûd bilgisini kaynaklarda tespit edemedik. Kaynaklarda ifk hadisesi bağlamında Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e Hz. Aişe'yi boşamasını ima eden النساء سواها كثير bilgisi (Bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 5/410; Buhârî, "Megâzî", 36.) yer almakla birlikte onun bu sözünden dolayı aralarının açıldığı, münafıkların bu durumu fırsata çevirip fitne çıkarmaya çalıştığı ve Hz. Peygamber'in de fitneye engel olmak üzere bu sözü söylediğine dair bir bilgi geçmemektedir.

63 Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Hâccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülkerim (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), "Fedâilü's-sahâbe", 4.

bilgi barındırmamaktadır. Zira ona göre, halifelik çerçevesinden bakıldığında hadisteki benzetme oturmamaktadır. Şöyle ki, Hz. Mûsâ'nın vefatından sonra onun yerine peygamber olarak gelen isim Harun değil, Yûşâ b. Nûn'dur. Bu durumda eğer Hz. Peygamber halifeliği/halifliği kastetmiş olsaydı, "Senin bana göre konumun Yûşa'nın Mûsâ'ya olan konumu gibidir." derdi. Kurtubî'ye göre aksine bu rivayette Hz. Peygamber'in Medine'den ayrıldığı zamanlarda Hz. Ali'yi ailesinin başında bırakması kastedilmektedir. Nitekim Hz. Mûsâ Tûrusîna'ya gittiğinde Hz. Hârûnu benzer şekilde kavmine göz kulak olmak üzere görevlendirmiştir.[64] Üstelik rivayetin sebeb-i vürûduna ilişkin aktarılan bilgi açıktır. Rivayete göre Hz. Peygamber, Tebük seferine çıkınca Hz. Ali'yi Medine'de aile halkını ve kavmini kollayıp gözetmek üzere yerine bırakır. Ne var ki münafıklar Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye olan buğuzu dolayısıyla ve ondan uzak kalmak istediği için onu geride bıraktığı yönünde söylentiler yayarlar. Bunun üzerine Hz. Ali Medine'den çıkıp Hz. Peygamber'e yolda yetişir ve kendisine durumu bildirir. Hz. Peygamber de duyduklarına karşılık şöyle buyurur: "Yalan söylemişler. Aksine ben seni, Musâ'nın Hârûn'u yerine bıraktığı gibi yerime bıraktım. Hârûn'un Musâ yanındaki konumu ne ise sen de benim yanımda aynı konumda olmaya razı olmaz mısın?". Kurtubî eleştirilerine, farklı zamanlarda başka sahabîlerin de benzer şekilde görevlendirildiğini bildiren rivayetlerden bahisle bunun Hz. Ali'ye özgü bir durum olmadığını da eklemektedir. Ayrıca Kurtubî bu haberin Sa'd b. Ebi Vakkas tarafından rivayet edildiğini ve âhâd olduğunu vurgulamaktadır. Haberin bilgi değeriyle ilgili yaptığı bu vurgu onun, imamet konusunda gelen haberlerin tevatür düzeyinde olması gerektiğine ilişkin temel yaklaşımının bir örneğidir. Yine de o İmamiyye'nin delillendirme tarzı üzerinden cevap üreterek, Hz. Musa-Hz. Harun benzetmesinin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'le ilgili de vârit olduğunu hatta bu rivayetlerin daha öncelikle kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Peygamber yanındaki konumunun Mûsâ'nın yanında Hârun'un konumu gibi olduğunu bildiren haberler doğrudan vârit olduğu halde Hz. Ali'nin durumunu anlatan haber bir sebebe[65] bağlı olarak vârit

64 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/267-268.

65 Hadisle ilgili olarak Kurtubî'nin yer verdiği sebeb-i vürûdu için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyn el-Âcurrî, *Kitâbu'ş-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Amr b. Süleyman (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420), 4/1758.

olmuştur. Buna göre Hz. Ebû Bekir'in imamette Hz. Ali'ye öncelikli olması gerekir.[66]

Kurtubî'nin Raşid halifelerin hilâfetine ilişkin açıklamalarında Şîa'nın nassa dayalı yaklaşımına itiraz ederken kendisinin de nassa dayalı bir başka ifadeyle itikadî eksenli kabullerle hareket ettiği görülmektedir. Şu var ki Kurtubî, Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin dayanakları olarak tevatürle gelen haberlere yani temelde ayetlere; ayetlerdeki ifadeleri yorumlarken de icmâya referansta bulunmaktadır. Hz. Ali'nin halifeliğinin hadislerde belirlendiğini iddia eden İmamiyye'ye yönelttiği eleştirileri kendi yöntemiyle tutarlı olacak şekilde, onların dayandıkları haberlerin âhâd olduğu, içeriklerinin de Hz. Ali'nin halifeliğine değil ancak faziletine delâlet ettiği şeklindedir. Kurtubî'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halifeliği ile ilgili rivayetlere işaret etmesi İmamiyye'ye benzer yöntem ve delillerle cevap verme tavrı ile ilgilidir.

Kurtubî'nin halifelik konusunu ve halifeliğe ilişkin yaklaşımının zeminini teşkil eden sahâbenin fazîleti ve tezkiyesi meselesini ele alma biçiminde ve nispeten katı bir üslup belirlemesinde onu yönlendiren bazı sosyal ve siyasal gelişmelerden bahsedilebilir. Nitekim Kurtubî, hıristiyanların işgali sonucunda memleketi Endülüs'ten 648/1250 yılından önce Memlüklerin hâkimiyetindeki Mısır'a göç etmiştir. Her ne kadar onun hayatı Memlükler dönemine rastlasa da Mısır, yakın bir geçmişte Şiî-Fâtımî idaresi altında kalmış bir bölgeydi. Yaklaşık iki asır İsmâilî hareketine dayalı olarak hilâfetle yönetilen Mısır 567/1171 yılından itibaren kısa bir süre Eyyûbîlerin hakimiyetinde kalmış, burayı ele geçiren Selâhaddin Eyyûbî Abbâsî halifesi adına hutbe okutmuştur.[67] Fâtımîler'in yıkılışından sonra da bir süre bazı grupların Fâtımî hilâfetini yeniden canlandırma faaliyetleri devam etmiştir. Kurtubî'nin yaşadığı dönemden hemen önce cereyan eden bu olaylar Mısır bölgesinde Şiîlerle Sünnîler arasındaki fikir çatışmalarının yoğun olduğunu göstermektedir ve muhtemelen bu çatışmalar uzun yıllar belli ölçüde Kurtubî'nin fikir ve üslubuna tesir edecek şekilde etkilerini devam ettirmiştir.

66 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/268.

67 Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417), 9/364.

Kurtubî'nin Ayetlerin Tefsirinde Sahâbe Arasındaki Çatışmalara İlişkin İtikâdî/Kelâmî Eksenli Yaklaşımı

Sahâbenin ayet ve hadislerde tezkiye edilmesinin onların hatadan ve günahtan uzak olduklarını kanıtladığı düşüncesinde olan Kurtubî, sahâbe arasındaki çatışmaları da "tezkiye" temelinde ele almakta ve her bir grubun tavrını ictihad olarak yorumlamaktadır. Müfessirin müslüman iki grubun savaşmasını konu eden Hucurât sûresi 9. ayetin tefsirinde ortaya koyduğu izah biçimi, genel olarak sahâbenin faziletine dair itikadî ve kelamî yaklaşımıyla doğrudan ilişkidir. Kurtubî ayete ilişkin açıklamalarında sahâbenin faziletine dair genel Ehl-i Sünnet yaklaşımını temsil eden tavrını daha da ileri taşımaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ilgili ayet bağlamında yaptığı "Bu ayet müslümanların birbirleriyle ve te'vilcilerle savaşmaları konusunda temel bir kural ve dayanaktır. Sahâbe de bu ayete dayanmıştır."[68] şeklindeki yorumuna atıfta bulunmuş, dahası sahâbenin ilahi hikmet gereği hareket ettiğini ve bir misyon ortaya koyduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla ona göre sahâbenin hareketleri Allah'a itaat kapsamındadır. Nitekim o, bu düşüncesini daha net bir şekilde "…Bu nedenle her iki grubun yaptığı da doğruydu ve Allah'a itaatti. Çünkü aralarında çarpışma olmuş, bu şekilde de savaşı sona erdirmişlerdi. Bu konuda doğru ve meşhur olan görüş budur. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır."[69] diyerek ortaya koymaktadır.

Sahâbenin kendi arasında savaşmasını ictihad olarak kabul eden genel görüşten farklı olarak Kurtubî, onların ictihadını da nassla temellendirmiştir. Ona göre sahâbenin savaşması ayetteki emrin bir gereğidir/bir hikmete mebnidir. Nitekim "**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ**" ifadesinde savaş emri vardır ve bu emir farz-ı kifayedir. Bir grup emri yerine getirecek olursa diğerlerinden yükümlülük kalkar. Kurtubî, sahâbeden Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Amr, Muhammed b. Mesleme gibi isimlerin Hz. Ali'ye mazeret sunarak savaşa katılmayışlarını, Hz. Ali'nin de onların bu tutumlarını doğru kabul etmesini bu bağlamda yorumlamıştır. Yine Muaviye'nin hilâfete geçtikten sonra Sa'd b. Ebî Vakkâs'a savaşa katılmadığı için sitem etmesini, Sa'd'ın da haksızlık eden gruba karşı savaşmadığı için pişmanlığını dile getirmesini sahâbe arasındaki savaşların ictihada dayalı olduğunu destekleyen durumlar olarak yorumlamıştır.

[68] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/317-318; Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 4/149-150.

[69] Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/318.

Kurtubî'ye göre bu örnekler, sahâbenin yaptıklarından sorumlu olmadıklarını ve tasarruflarının ictihadları gereği ve şeriata uygun bir uygulama olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[70] O bu yaklaşımıyla, sahâbenin birbirleriyle savaşmalarının onların adâletine zarar vermediğini hatta onların ayetteki emre binaen savaştıklarını belirtmiş olmaktadır. Bu bağlamda Bâkıllânî'nin sahâbenin savaşmasının hikmetine dair şu görüşünü de aktarmaktadır: "Sahâbenin birbirleriyle savaşmalarında Allah'ın hikmeti, onlar vasıtası ile te'vîl ehli olan kimselerle savaşmanın hükümlerini öğretmektir. Çünkü müşriklerle savaşmanın hükümleri Resûlullah'ın sözleri ve fiilleriyle bilinmekteydi."[71] Müfessir ayetle ilgili itikadî/kelamî temelde ele aldığı meselelerde olduğu gibi hüküm içeren meseleleri de ictihad farklılığı çerçevesinde yorumlamaktadır. Mesela, ayetin devamındaki "*Eğer dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adâletle çözüme kavuşturun ve herkese hakkını verin.*" ifadesindeki adâletin kapsamına, aralarındaki kan dökme ve mal telef etme tavırlarının dahil edilmeyeceğini belirtmiştir. Buna gerekçe olarak da bu tür davranışların ictihada dayandığını ve maslahat gereği bunun doğru olduğunu söylemekte, bu tür şeyler için ceza talep edilmesi durumunda barıştan uzaklaşma ve çatışmanın yeniden patlak vermesi ihtimaline vurgu yapmaktadır. Sahâbenin birbirleriyle savaşmalarını ilahi bir hikmetle ilişkilendiren Kurtubî'ye göre onların tasarruflarının hata olarak nitelendirilmesi zaten düşünülemez. Çünkü yaptıklarını her halükârda ictihad olarak değerlendirdiği için isabet etseler de etmeseler de Allah katında herhangi bir sorumlulukları yoktur. Bu bakımdan ortada sahâbenin adâlet vasfını zedeleyecek bir durum da yoktur. Dolayısıyla sonraki nesillere, sahâbeye saygının bir gereği olarak onların aralarında baş gösteren olaylardan bahsetmekten sakınmak ve onları en güzel şekilde anmak emredilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber onlara dil uzatmayı yasaklamıştır. Allah da onların günahlarını bağışlamış ve onlardan razı olduğunu bildirmiştir.[72] Kısacası Kurtubî, sahâbenin hayatları boyunca yaptıklarının garantisini, ayet ve hadislerde sahâbeye topluca ya da tek tek yapılan olumlu nitelemelerde bulmaktadır. Onun bu belirlemeci tavrı Hz. Ali ile savaşan ve Cemel Vak'asında öldürülen Talha b. Ubeydil-

70 Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/319.

71 Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/319. Müslümanlar arasındaki çatışmalarda tarafların tavırlarını ictihad farklılığı temelinde ele alan yaklaşımına dair ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/320, 321.

72 Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/321.

lah'ın durumuyla ilgili söylediklerinde somut bir şekilde görülür. Ona göre Hz. Peygamber'in vakti zamanında Talha'nın yeryüzünde yürüyen bir şehit olduğunu bildirmesi sahâbenin yaptıklarından sorumlu olmadıklarının bir delilidir. Çünkü eğer Talha'nın savaşmasının nedeni isyan etmek olsaydı, öldürüldüğünde şehit sayılmazdı. Aynı şekilde, eğer kararı yanlış bir yoruma dayansaydı ve sorumluluğunu ihmal etmekten kaynaklansaydı yine bu, onun şehit sayılmasına engel olurdu. Çünkü şehitlik ancak itaat etmekte olan biri için söz konusudur. Kurtubî benzer şekilde Hz. Ali'den nakledilen ve sahih olduğunu söylediği, Zübeyr'in katilinin cehennemde olacağını bildiren rivayeti ve Hz. Peygamber'in "İbn Safiyye'nin oğlunun (Zübeyr) katilini cehennemle müjdele" sözünü de aynı şekilde yorumlamaktadır. O, bu örneklerin Talhâ'nın da Zübeyr'in de savaşa katılmakla asi ve günahkâr olmadıklarını açıkça ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre şayet onlar savaşa katılmakla isyankâr ve günahkâr olsalardı Hz. Peygamber Talha hakkında "şehittir" demez, Zübeyr'i öldürenin de cehennemde olacağını bildirmezdi.[73] Kurtubî'ye göre, savaşa katılmayıp geride kalan sahâbîler[74] de ictihadlarında isabet etmişlerdir; dolayısıyla hatalı kabul edilemezler. Zira onlar, Allah'ın kendilerine ictihad yoluyla gösterdiği bir tercihi uygulamışlardır. Bu nedenle, onların bu tutumları nedeniyle lanetlenmeleri, dışlanmaları, fâsıklıkla nitelenmeleri, faziletlerinin ve cihada katkılarının geçersiz sayılması veya dinî bakımdan taşıdıkları değerin görmezden gelinmesi doğru değildir.[75]

Sonuç

İslâm'ın erken dönemlerinde, esasen siyasî gerekçelerle ortaya çıkan ve zamanla itikâdî/kelâmî bir boyut kazanan meseleler, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tefsir geleneğinde de farklı yönleriyle ele alınmıştır. Bu çerçevede sahâbe dönemine ait siyasî hadiselere tefsirlerde birtakım ayetlerin izahı bağlamında temas edilmiştir. Müfessirler arasında Kurtubî, özellikle Hulefâ-yı Râşidîn'in hilafet

73 Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/321.

74 Kurtubî'nin burada kastettiği, sahâbe arasında cereyan eden savaşlara katılmayan kimselerdir. Nitekim Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdullah b. Ömer gibi savaşa katılmayıp tarafsız kalmayı tercih edenler vardı. Tarafsızlar adı verilen bu grubun ne zaman ve nasıl ortaya çıktıkları, söz konusu tarafsızlığın anlamı ve gerekçelerine dair bir çalışma için bkz. Mustafa Özkan, "İlk Dönem İslâm Tarihi Siyasî Çatışmaların Dışında Kalmaya Çalışanlar: Tarafsızlar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 59-88.

75 Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/322.

süreçlerine ve sahâbe arasındaki iç savaşlara dair değerlendirmeleriyle öne çıkan bir isimdir. Bu konuda Onu diğer pek çok müfessirden ayıran özellik, yalnızca sahâbeyle doğrudan ilişkili ayetleri değil, ilgisiz görünen ayetleri de râşid halifelerin hilafeti ve sahâbe arasındaki mücadelelerle ilişkilendirerek yorumlamasıdır. Bununla birlikte, Kurtubî'nin bu yaklaşımı, tarihsel olayları yorumlarken itikadî eksenli bir perspektifi de yansıtmaktadır.

Kurtubî'nin sahâbe dönemindeki olayları ayetlerin muhtevası ile ilişkilendirmesi, esasen onun sahâbe tasavvuruyla doğrudan ilgilidir. Zira Kurtubî, sahâbenin fazileti ve adâleti meselesini itikadî zeminde ele almakta; tüm sahâbeyi Allah'ın mağfiret ve mükâfatına nail olmuş, âdil ve faziletli kimseler olarak görmektedir. Bu bağlamda, onların adâlet ve faziletini Kur'ân'da tezkiye edilmiş olmalarıyla temellendirir. Sahâbenin, adâlet sahibi oluşları ve günah ile hatadan uzak durmaları yönüyle sonraki nesillerden daha üstün bir konumda olduğunu vurgulayan Kurtubî, sahâbeyi sevmeyi ve onlara dil uzatmaktan kaçınmayı dinî bir vecibe olarak kabul eder. Ona göre, sahâbenin fazileti ya da adâleti hakkında yapılacak olumsuz değerlendirmeler, Allah'ın ezelî ilmiyle bildiği halde onları tezkiye etmiş olmasını yok saymak anlamına gelir. Sahâbenin birbiriyle savaşmasını da başta Allah tarafından tezkiye edilmiş olmaları temelinde ele alarak onların tavırlarını ictihad çerçevesinde değerlendiren Kurtubî, bu mücadeleleri ilâhî hikmetle ilişkilendirmiş ve sahâbenin tasarruflarının hata olarak nitelendirilemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre sahâbe, ayetlerdeki emir doğrultusunda ve ictihadî bir tutumla hareket etmiş; bu sebeple Allah katında sorumlu tutulmamış, bilakis Kur'ân'da övgüye mazhar olmuştur. Kurtubî'nin ayetlerin tefsirinde sahâbe dönemi olayları ile ayetlerin muhtevasını ilişkilendirme şekli, onun adeta sahâbenin nüzûl sürecinden sonraki dönemlerde ortaya koydukları tutum ve davranışlarıyla ayetlerde kendileriyle ilgili olarak belirlenmiş hareket tarzını icra ettikleri düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Ancak Kurtubî'nin bu düşüncesi ayetlerde somut ve spesifik bilgilerin varlığına değil, sahâbeyle ilgili genel tezkiye ifadelerine dayanmaktadır.

Kurtubî, râşid halifelerin hilafetine yönelik eleştirileri de bu zeminden hareketle değerlendirmiştir. Hilafetin nass ile değil, ehil kimselerin ictihadı ve ümmetin icmâı ile belirlenebileceğini savunmuş; İmamiyye'nin Hz. Ali'nin imametinin nassla sabit olduğu iddiasını -delil getirdikleri rivayetleri sened ve metin açısından eleştire-

rek- reddetmiştir. Müfessir, Şîa'nın hilafetin yalnızca nass ile sabit olabileceğine dair yaklaşımına karşı çıkmakla birlikte, kendi yorumlarında da nassa dayalı ve itikadî bir perspektiften hareket etmektedir. Ancak o, Hz. Ebû Bekir'in hilafetini temellendirirken, mütevatir olarak değerlendirdiği rivayetlere, bu rivayetlerin işaret ettiği ayetlere ve bu ayetlerin yorumunda ümmetin icmâına atıf yapmaktadır. İmamiyye'nin, Hz. Ali'nin imametinin hadislerle belirlendiği yönündeki iddialarını da söz konusu rivayetlerin âhâd olmasını ve Hz. Ali'nin imametine değil, faziletine delâlet ettiğini ileri sürerek eleştirmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerine dair rivayetleri ön plana çıkarması ise, onun İmamiyye'ye benzer bir yöntemsel çerçevede, fakat farklı içeriklerle cevap verme çabasını yansıtır.

Sonuç olarak tefsir geleneğinde sahâbeye yönelik eleştiriler farklı biçimlerde ele alınmış olmakla birlikte, Kurtubî'nin özellikle Şîa ve İmâmiyye'yi doğrudan muhatap alan açıklamaları dikkat çekicidir. Sahâbe dönemi olaylarını farklı ayetlerle ilişkilendirme biçimi ve kullandığı üslup, onun itikadî eksenli tarih okuyuculuğunu tefsirine yansıttığını göstermektedir. Diğer pek çok müfessirden farklı olarak Kurtubî'de tanık olduğumuz bu tavrın gelişmesinde, yaşadığı dönemin sosyo-politik durumunun etkisinin olması muhtemeldir. Zira Kurtubî'nin doğduğu ve hayatının yarısını geçirdiği Endülüs'te müslümanların kendi aralarındaki savaşların ardı arkası kesilmemiştir. Otuzlu yaşlarda göçtüğü Mısır da yakın zamana kadar, Sünnî dünyadan ayrı Şîi-Fâtımî hilafetinin hakimiyetinde kalmış bir bölgedir. Kurtubî tefsirini, Şîi-Sünnî kesimler arasındaki fikrî çatışmaların çok yoğun olarak yaşandığı bir dönemin ardından geldiği Mısır'da yazmıştır. Bu sosyal ve siyasal ortamın etkisinin yanında müfessirin kişisel tercih ve formasyonunun da etkisi göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

Abdürrezzâk Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Baskı., 1403.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyn. *Kitâbu'ş-Şerî'a*. thk. Abdullah b. Amr b. Süleyman. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2. Baskı., 1420.

Akbulut, Ahmet. *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası Alevî-Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 5.Baskı., 2017.

Ay, Muhittin. *Tefsir ve Sosyal Hayat İlişkisi (Tefsîru'l-Kurtubî ve Tefsîru'l-Menâr örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Ayar, Kenan. *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'ân'ın Rolü*. Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillah es-Sûrekî. Haydarâbad: Dâru'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1357.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Baskı., 1977.

Bahar, Murat. *Tefsir Sosyal Hayat İlişkisi -İmam Kurtubî'nin Bakara Sûresi Tefsiri Örneği-*. İstanbul: Kitabi, 2017.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a*. thk. Semîre Ferhât. Beyrut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, 1. Baskı., 1422.

Beydâvî, Nasruddîn Ebû Saîd Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavk'ın-Necât, 1. Baskı., 1422.

Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Demir, Abdülalim. *İmamiyye Şiasında Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Baskı., 2022.

Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, Abdürrezzâk. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Baskı., 1403.

Efendioğlu, Mehmet. "Fezâilü's-Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/534-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Endülüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *Risâle ilâ ehli's-Seğr*. thk. Abdullah Şâkir el-Cüneydî. Suûd: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1413.

Fahruddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer. *Me'âlimu usûli'd-dîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîr-i kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm musneden 'an rasulillahi ve's-sahâbeti ve't-tabi'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Risâle fi'l-müfâdale beyne's-sahâbe*. thk. Sa'îd el- Afgânî. Şam: el-Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1940.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. B.y.: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım vd. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1425.

İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417.

Kummî, Muhammed b. Hasan. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî. 2 Cilt. İran: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, ts.

Kurt, İsmail. "Kur'ân'ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 783-821.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr . *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûni - İbrahim Atfiş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısrıyye, 1384.

Lâlekâî, Hibetüllâh b. Hasan b. Mansûr et-Taberî el-. *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed b. Sa'd el-Ğâmidî. 9 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru't Tayyibe, 7.Baskı., 1423.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Hâccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülkerim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
Naim, Ahmed. *Sahih-i Buhârî Muhtasar-ı Tecrîdi Sarih Tercümesi*. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4.Baskı., 1976.
Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
Nu'mân b. Sâbit, Ebû Hanîfe. *Fıkhu'l-Ekber*. el-İmaratü'l-'Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1419.
Onat, Hasan. "Şii İmâmet Nazariyesi". *AÜİFD* 32 (1992), 89-110.
Özkan, Mustafa. "İlk Dönem İslâm Tarihi Siyasî Çatışmaların Dışında Kalmaya Çalışanlar: Tarafsızlar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 59-88.
Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Baskı., 1420.
Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
Yeşilmen, Abdurrahim. "Sahâbe Neslinin Diğer Nesillerden Üstünlüğü Meselesi". *Akademik-Us* 14/Aralık (2023), 115-138.
Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed Şemsuddîn. *el-Müntekâ min Minhâci'l-i'tidâl fî nakdi kelâmi'l-rafdi ve'l-i'tizâl*. thk. Muhibbüddîn el-Hatîb, ts.
Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâik-ı gavâmidi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

ÖĞRETMEN ADAYLARININ MİLLÎ EĞİTİM AKADEMİSİ'NE YÖNELİK GÖRÜŞ VE BEKLENTİLERİ: İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ*

Tuncay CEYLAN**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Ceylan, Tuncay. "Öğretmen Adaylarının Millî Eğitim Akademisi'ne Yönelik Görüş ve Beklentileri: İlahiyat Fakültesi Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1579-1612.

DOI: 10.33415/daad.1688439

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 May 2025, **Accepted:** 18 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Ceylan, Tuncay. "Teacher Candidates' Views and Expectations Regarding the National Education Academy: A Case Study of Theology Faculties". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1579-1612.

DOI: 10.33415/daad.1688439

❋ ❋ ❋

Öz

Araştırmanın amacı, din öğretimi öğretmen adaylarının Milli Eğitim Akademi'sine yönelik görüş ve beklentilerini belirlemek ve değerlendirmektir. Araştırmanın, akademiyle ilgili ihtiyaç, eksiklik ve beklentilerin belirlenmesine, akademinin geliştirilmesine yönelik çalışmalara ışık tutmasına ve daha nitelikli din öğretimi faaliyetlerinin gerçekleştirilmesine katkı sağlaması beklenmektedir. Nitel yöntemlerden fenomenolojik desende tasarlanan çalışmanın araştırma grubunu, Türkiye'nin yedi farklı bölgesindeki ilahiyat fakültelerinden mezun olan veya bir ilahiyat fakültesinin son sınıfında öğrenim gören 14'ü kadın ve 14'ü erkek top-

* Bu makale, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'nun (Tarih: 07.02.2025, Karar No: 2025/01-18, Sayı: E.6847) etik izniyle hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İsimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Bitlis, Türkiye, tuncyceyln@gmail.com, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0001-7864-8999 / Assistant Professor, Bitlis Eren University, Faculty of Teologhy, Department of Religious Education, Bitlis, Turkey, tuncyceyln@gmail.com, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0001-7864-8999.

lam 28 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Araştırma verileri, yüz yüze ve çevrimiçi ortamda dört odak grup görüşmesi ve yarı yapılandırılmış görüşme formuyla elde edilmiştir. Veriler üzerinde içerik analizi yapılmış, NVIVO 12 programıyla veriler kodlanıp temalar inşa edilmiştir. Yapılan analizde gereklilik temasında gereksiz ve gerekli kategorilerine; beklentiler temasında ise ders, süre, paydaş, sınama, barınma ve mali koşullar kategorilerine ulaşılmıştır. Sonuç olarak katılımcıların akademiye yönelik olumsuz bir algıya sahip oldukları; bununla birlikte, akademinin mesleki gelişim açısından olumlu sonuçlar doğurabileceği beklentisinde oldukları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Millî Eğitim Akademisi, Adaylık Eğitimi, Din Öğretimi Öğretmen Adayı.

Teacher Candidates' Views and Expectations Regarding the National Education Academy: A Case Study of Theology Faculties

Extended Abstract

Pre-service induction training for teacher candidates plays a significant role in the professional development of teachers. In this regard, the Ministry of National Education established the National Education Academy to provide training that supports teacher candidates' professional growth and prepares them for their teaching careers. The effectiveness of the Academy and the applicability of its programs largely depend on meeting the needs and expectations of teacher candidates, which makes it essential to determine their views on the Academy. However, no research has been conducted examining the Academy in this context. Based on this gap in the literature, this pioneering study aims to identify and assess the views and expectations of religious education teacher candidates regarding the Academy. The study is expected to help identify the potential needs, shortcomings, and expectations related to the Academy, inform efforts to improve the Academy, and contribute to more qualified religious education practices.

Designed as a phenomenological, the research group was selected using criterion sampling, a purposive sampling method. The study involved 28 teacher candidates (14 women and 14 men), who had graduated from theology faculties in seven different regions of Turkey and were in their final year at a state university's theology faculty in the 2024-2025 academic year. Data were collected through four focus group discussions and semi-structured interviews, conducted both face-to-face and online. The data were analyzed using content analysis, and NVIVO 12 software was used for coding and theme construction.

The analysis identified two main themes: necessity and expectations. In the necessity theme, the categories of unnecessary and necessary emerged, while the expectations theme included categories such as curriculum, duration, stakeholders, assessment, and housing and financial conditions. In the necessity theme, participants criticized the Academy due to its long duration, concerns about elimination, uncertainty, insufficient pay, the quality of training, the continuation of student status, and ongoing exam stress. However, they also viewed the Academy positively for its contribution to professional knowledge, skills, development, pre-service teaching experience, specialization in the teaching field, and providing pedagogical training by subject experts to address deficiencies in undergraduate education.

In the expectations theme, participants emphasized the importance of including courses that support their personal and professional development, such as communication, public speaking, ethics, writing, language, technology, and educational legislation. They also recommended a curriculum with a greater focus on practical training. Participants suggested shortening the duration of the Academy. Some participants proposed combining the Academy program with the undergraduate degree to shorten the overall study period. They expected the academic staff at the Academy to be experts, fair, pedagogically trained, and up-to-date. For practical instructors, participants wanted experienced, expert, fair, communicative, involved, same-specialization, voluntary, current, and technically knowledgeable individuals. Since many participants had already received pedagogical training during their undergraduate studies, they requested exemption from the Academy's pedagogical courses.

Participants also sought recognition for their professional competencies, equality in terms of status, title, and rights with current teachers, and a clear definition of their job descriptions and responsibilities. Due to concerns about the qualifications and objectivity of evaluators, participants suggested that candidates who fail exams should not be expelled from the Academy but should be given a second chance. They also recommended that evaluators receive training in assessment and evaluation, and that both the Academy scores and the Academy Entrance Exam scores be calculated in a weighted manner for placements in educational institutions.

Economic concerns led participants to request housing support during their time at the Academy. Some participants suggested that the Academy should be established in every province, while others felt that it would be sufficient to have it in larger cities with more resources. Participants expressed a preference for studying alongside teacher candidates from different fields. Some suggested combining field-specific courses with shared pedagogical courses, while others argued that both field-specific and pedagogical training should be specialized according to subject. Additionally, participants proposed incorporating social, cultural, and sports activities into the Academy. Concerns about status and financial limitations led to requests for higher stipends and additional teaching fees during the Academy.

The findings revealed that participants questioned the necessity of the Academy and had a generally negative perception of it. However, they also expressed expectations that the Academy could lead to positive outcomes for their professional development.

Based on the findings, some recommendations include: shortening the duration of the Academy, providing sufficient financial support for students, developing more constructive principles instead of elimination criteria, creating an objective evaluation process, defining job descriptions for candidates, establishing psychological support mechanisms at the Academy, and conducting field studies for stakeholders.

Keywords: Religious Education, National Education Academy, Induction Training, Religious Education Teacher Candidate.

Giriş

Öğretmen, eğitim programlarını uygulayan, öğretim süreçlerini tasarlayan, eğitsel faaliyetleri yürüten ve değerlendiren eğitim sisteminin en önemli ögelerinden biridir. Eğitsel amaçlara ulaşmada öğretmenin mesleki bilgi, beceri, tutum ve davranışları belirleyici olduğu için eğitimin niteliksel gelişiminde öğretmen yetiştirmenin etkililiği önemli bir role sahiptir.[1] Öğretmen yetiştirme, öğretmen adaylarını mesleğe hazırlamak amacıyla yapılan birbiriyle ilişkili ve aşamalı süreçler bütünüdür.[2] Bu süreç, hizmet öncesi eğitim, adaylık eğitimi ve hizmet içi eğitimlerden oluşmaktadır.[3] Öğretmen adaylarına asli öğretmenlikten önce verilen eğitimler hizmet öncesi eğitim, öğretmenlik sürecindeki mesleki gelişim eğitimleri de hizmet içi eğitim olarak nitelendirilmektedir.[4] Adaylık eğitimi ise öğretmen adaylarının lisans eğitimlerinden sonra mesleğe atanmalarıyla başlayan ve Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından asil öğretmenliğe atanıncaya kadar devam eden mesleğe hazırlık eğitimleridir.[5]

Öğretmenlik mesleğine hazırlamada pratik değeri olan adaylık eğitimi, öğretmenlerin mesleki başarılarında önemli bir etkiye sahiptir.[6] Mesleğe yeni başlayan öğretmenler, lisans eğitimlerinin yetersizliği, deneyimsizlik, adaptasyon sorunu, teftiş endişesi gibi nedenlerden;[7] mesleğe uyum sağlayamama, öğrenme öğretme süreçlerini etkili bir şekilde tasarlayıp uygulayamama, paydaşlarla etkili iletişim kuramama ve mesleği bırakma gibi çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadırlar.[8] Bu nedenle öğretmenler, karşılaştıkları sorunları azaltacak ve mesleki gelişimlerine katkı sağlayacak adaylık eği-

1 Hanbing Yan, "Teacher training in China and a practical model: e-Training Community (eTC)", *Campus-Wide Information Systems* 26/2 (2009), 114.

2 Thomas Guskey, "Professional Development and TeacherChange", *Teachers and Teaching: Theory and Practic* 3/4/8 (2002), 381-382.

3 Susan Reese, "Bringing Effective Professional Development To Educators", *Techniques: Connecting Education and Careers (J1)* 85/6 (2010), 39-41.

4 May Britt Postholm, "Teachers' Professional Development: A Theoretical Review", *Educational Research* 4/54 (2012), 405-406.

5 Özgür Ulubey, "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Değerlendirilmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/2 (2018), 438.

6 Wayne K. Hoy - Anita E. Woolfolk, "Socialization Of Student Teachers", *American Educational Research Journal* 27 (1990), 280-286.

7 Ulubey, "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Değerlendirilmesi", 481-843.

8 Simon Veenman, "Perceived Problems of Beginning Teachers", *Review of Educational Research* 54/2 (1984), 152-165.

timine ihtiyaç duymaktadırlar.[9] Çünkü adaylık eğitimi, öğretmen adaylarının mesleki gelişimlerini sağlamakta, özgüvenlerini artırmakta, kurumsal kültür ve örgütsel sosyalleşmelerini geliştirmekte ve adaylara mesleki kimlik ve aidiyet kazandırmaktadır.[10]

Dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de öğretmenlerin adaylık eğitimine yönelik çeşitli faaliyetler yürütülmektedir.[11] Bu amaçla 10 Ekim 2024'te kabul edilen Öğretmenlik Mesleği Kanunu ile Millî Eğitim Akademisi kurulmuştur.[12] Temel amacı "öğretmen adaylarının mesleğe hazırlanması"nı sağlamak olan akademi bünyesinde gerekli görülen yerlerde eğitim kurumları açılacaktır.[13] Öğretmen adayları 1 Eylül 2025 tarihinden itibaren akademiye alınacak olup,[14] alımlar MEB-AGS (Akademi Giriş Sınavı) puan üstünlüğüne göre olacaktır.[15] Öğretmen adayları, akademide Hazırlık Eğitimi Programına alınarak kendilerine adaylık eğitimleri verilecektir. Her bir dönemi 10-14 hafta olan hazırlık eğitiminin süresi üç veya dört dönem olacaktır. Akademide verilecek hazırlık eğitimi, teorik ve uygulamalı derslerden oluşmak üzere;[16] öğretmenlik meslek bilgisi, müfredatla sınırlı özel alan bilgisi ile dil, tarih ve kültür konularını kapsayacak şekilde düzenlenecektir.[17] Öğretmen adayları, her bir teorik dersten iki yazılı sınava tabi tutularak not ortalaması altmış yukarısında olanlar dersten başarılı sayılacak, altmıştan aşağı olanlarınsa akademiyle ilişiği kesilecektir. Uygulama derslerinden ise öğretmen adayları eğitim görevlisi, okul müdürü ve uygulama öğretmenleri tarafından üç defa değerlendirileceklerdir. Uygulamalı ders puan ortalaması yetmiş yukarısında olanlar dersten başarılı sayılacak, yetmişten aşağı not alanların ise akademiyle ilişiği kesilecektir. Hazırlık eğitiminin sonunda, teorik derslerin not ortalamasının %40'ı ve uygulamalı derslerin %60'ı alınarak atama-

9 Reese, "Bringing Effective Professional Development To Educators", 40.
10 Hoy - Woolfolk, "Socialization Of Student Teachers", 281-285; Guskey, "Professional Development and TeacherChange", 381.
11 İshak Kozikoğlu - Hayriye Soyalp, "Aday Öğretmenlerin, Danışman Öğretmenlerin ve Okul Yöneticilerinin Aday Öğretmen Yetiştirme Programına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/4 (2018), 935.
12 Öğretmenlik Mesleği Kanunu (ÖMK), 7528 (18 Ekim 2024), Kanun No. 32696.
13 ÖMK, md. 26.
14 ÖMK, md. 37.
15 Millî Eğitim Bakanlığı MEB, "Millî Eğitim Bakanlığı Akademi Giriş Sınavı'nın Detayları Belli Oldu" (15 Kasım 2024).
16 ÖMK, md. 10.
17 Öğretmen MEB, "Yusuf Tekin Yaptığı Sunumda Öğretmen Akademisi Hakkında Bilgiler Verdi!" (26 Mayıs 2024).

ya esas başarı puanı belirlenecek ve öğretmen adayları, tercih ettikleri okullarda sözleşmeli öğretmen olarak istihdam edileceklerdir.[18]

MEB, akademideki adaylık eğitimleriyle eğitimde kaliteyi yükseltmeyi, Bakanlığın eğitim politikalarına rehberlik etmeyi, öğretmen adaylarının mesleki bilgi, beceri, değer ve deneyimlerini geliştirmeyi ve ulusal eğitim sistemine daha nitelikli öğretmen kazandırmayı amaçlamaktadır.[19] Fakat akademiye alınacak kişiler öğretmen adayları olduğu için akademi ve eğitimlerinin yararlılığı, verimliliği ve uygulanabilirliği öncelikle öğretmen adaylarının konuyla ilgili istek ve ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlıdır.[20] Bu noktada ihtiyaç ve beklentilere karşılık verecek nitelikli adaylık eğitimlerinin hazırlanması ve uygulanması için öğretmen adaylarının akademiye yönelik görüş ve beklentilerinin neler olduğunun belirlenmesi gerekir.

Tüm öğretmen adayları gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ile imam hatip meslek derslerine girecek din öğretimi öğretmen adayları da atanmadan önce Milli Eğitim Akademisi'ne alınacaklardır. Din öğretimi öğretmen adaylarının adaylık eğitimleri, mesleki gelişimlerinin artırılmasında ve verilen din öğretiminin niteliği üzerinde belirleyici olduğundan,[21] adayların akademiye yönelik görüş ve beklentilerinin araştırılması önem arz etmektedir. Literatürde, Milli Eğitim Akademisi öncesinde Türkiye'de uygulanan adaylık eğitimlerinin, fen, sosyal, fizik, edebiyat, sınıf vb. farklı branşlardaki aday öğretmenler[22] ile din öğretimi aday öğretmenlerin görüşleri[23] kapsamında araştırıldığı belirlenmiştir. Bu çalışma-

18 ÖMK, md. 10.

19 ÖMK, md. 26-27.

20 Ulubey, "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Değerlendirilmesi", 483.

21 Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 35-52; Ahmet Yemenici, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci", *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 235-237.

22 Ulubey, "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Değerlendirilmesi"; Abdurrahman Ekinci vd., "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Etkililiğine İlişkin Aday ve Danışman Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 52/3 (2019); Cem Topsakal - Ahmet Duysak, "Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Aday Öğretmenlerin ve Diğer Paydaşların Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Dergisi* 7/3 (2012); Mehmet Arslan, "Türkiye'de 2016-2022 Yılları Arasında Uygulanan Aday Öğretmen Performans Değerlendirme Sürecinin İncelenmesi", *Millî Eğitim Dergisi* 237 (2023).

23 Yemenici, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci".

larda uygulanan adaylık eğitimleri; nitelik, eksiklik, yeterlilik ve beklenti ana temalarında incelenmiştir. Milli Eğitim Akademisi ile ilgili de iki çalışmanın yapıldığı tespit edilmiştir.[24] Bu çalışmalarda ise akademinin genel yapısı, uygulama imkânları ve olası riskleri teorik olarak araştırılmış; fakat din öğretimiyle ilgili herhangi bir temaya değinilmeyip din öğretimi öğretmen adaylarının akademiye yönelik görüş ve beklentileri incelenmemiştir. Bu amaçla yapılan araştırma, *"Din öğretimi öğretmen adaylarının Milli Eğitim Akademisi'ne yönelik görüş ve beklentileri nelerdir?* sorusu üzerinde kurgulanmıştır. Bu temel problem çerçevesinde şu alt problemlere cevap aranmıştır: Öğretmen adaylarının Milli Eğitim Akademisi'nin,

- Gerekliliğine yönelik görüşleri nelerdir?
- Süresine yönelik görüşleri nelerdir?
- Derslerine yönelik görüşleri nelerdir?
- Paydaşlarına yönelik görüşleri nelerdir?
- Sınama durumuna yönelik görüşleri nelerdir?
- Barınma ve mali koşullarına yönelik görüşleri nelerdir?

1. Yöntem

Bu başlık altında araştırmanın deseni, çalışma grubu, veri toplama aracı ve süreci, veri analizi ile geçerlik ve güvenirliği ele alınmıştır.

1.1. Desen

Nitel araştırma yöntemine dayalı gerçekleştirilen araştırmada fenomenolojik araştırma deseni kullanılmıştır. Fenomenolojik araştırma deseni, katılımcıların bir fenomen, olgu veya kavramla ilgili deneyimlerinin belirlenmesi veya yorumlanmasıdır.[25] Çalışmada, öğretmen adaylarının Milli Eğitim Akademisi'ne yönelik görüş ve beklentileri araştırılması gereken bir fenomen olarak değerlendirilmiş; bu olguyla ilgili detaylıca bilgi toplamak ve olguyu derinleme-

[24] İbrahim Hakan Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında", *Alanyazın* 5/1 (2024); Murat Polat, *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü* (İstanbul: İLKE Yayın, 2024).

[25] John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 70-77.

sine incelemek için fenomenolojik araştırma deseni tercih edilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, amaçlı örnekleme yöntemlerden ölçüt örnekleme yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Ölçüt örnekleme, çalışma grubunun araştırma problemiyle ilişkili belirlenen ölçütleri karşılayan birimlerden (kişi, olay, nesne, durum vb.) seçilmesidir.[26] Araştırmada, çalışma grubunun belirlenmesinde üç ölçüt esas alınmıştır. Birinci ölçüt ilahiyattan mezun ve/veya ilahiyat son sınıfta öğrenim görme, ikinci ölçüt MEB-AGS'ye hazırlanma ve üçüncü ölçüt cinsiyet olarak belirlenmiştir. Bu ölçütlerin belirlenmesindeki amaç, ilahiyattan mezun ve ilahiyat son sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının MEB-AGS'ye hazırlanmaları, akademideki gibi okullarda öğretmenlik uygulamasına katılmaları ve akademiye alınacak ilk kişilerin bunlardan seçilmesi nedeniyle bunların, akademiye yönelik ilgi, bilgi, endişe ve beklentilerinin görece daha fazla olabileceği öngörüsüdür. Ayrıca cinsiyet faktörünün, katılımcıların akademiye yönelik beklentilerini etkileyebileceği düşünüldüğünden cinsiyet ölçütü de esas alınmıştır.

Ölçütler çerçevesinde araştırma, Türkiye'nin yedi farklı bölgesindeki ilahiyat fakültelerinden mezun olan veya 2024-2025 eğitim öğretim döneminde bir devlet üniversitesi ilahiyat fakültesinin son sınıfında öğrenim gören, MEB-AGS'ye hazırlanan ve araştırmaya gönüllü olarak katılan 14'ü kadın ve 14'ü erkek toplam 28 öğretmen adayı ile yürütülmüştür. Araştırmada, her bir katılımcıya birer kod isim verilmiş (K1, K2, K3…) ve katılımcılara ait bilgiler Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. Çalışma Grubu

Mezun				**Son Sınıf**		
Katılımcı	**Cinsiyet**	**Mezuniyet**		**Katılımcı**	**Cinsiyet**	**Üniversite**
K1	Kadın	Ondokuz Mayıs Üniversitesi		K13 K14 K15 K16 K21 K22 K23	Kadın	
K2	Kadın	Ankara Üniversitesi				
K3	Erkek	Marmara Üniversitesi				

[26] Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 40-42.

K4	Erkek	İstanbul Üniversitesi		K24		… Üniversitesi
K5	Erkek	Akdeniz Üniversitesi				
K6	Kadın	Dicle Üniversitesi				
K7	Kadın	Yüzüncü Yıl Üniversitesi		K17 K18 K19 K20 K25 K26 K27 K28	Erkek	
K8	Kadın	İstanbul Üniversitesi				
K9	Erkek	Marmara Üniversitesi				
K10	Erkek	Selçuk Üniversitesi				
K11	Kadın	Bitlis Eren Üniversitesi				
K12	Erkek	Selçuk Üniversitesi				

Araştırmada, veriler birbirini tekrar ettiği, yeni ve farklı görüşler ortaya çıkmadığı için veri doyumuna ulaşılmıştır. Bu nedenle katılımcı sayısı 28 kişiyle sınırlı tutulmuştur. Ayrıca bulgularda çeşitliliği sağlamak amacıyla katılımcılar farklı bölgelerdeki fakültelerden seçilmiş; fakülteler belirlenirken de kuruluş tarihine göre 1, 2 ve 3. nesil fakültelerin olmasına dikkat edilmiştir.

1.3. Veri Toplama Süreci ve Veri Toplama Aracı

Araştırma verileri, odak grup görüşmesi yöntemi kullanılarak toplanmıştır. Odak grup görüşmesi, belirli bir tema etrafında toplanmış bireylerin eş zamanlı olarak birbirlerini görüp duyduğu bir ortamda, diğer katılımcıların da görüşleri doğrultusunda düşüncelerini derinlemesine inşa ettiği, belirttiği ve tartıştığı veri toplama yöntemidir.[27] Odak grup görüşmelerinin avantajlı yönü, katılımcıların bireysel görüşmelerde belirtmedikleri düşünceleri ve yeni görüşleri sosyal grubun etkisiyle dile getirmeleridir.[28] Veri toplama süreci, Şekil 1'de gösterildiği gibi yürütülmüştür.

[27] David L. Morgan, *Focus Groups as Qualitative Research* (London: Sage, 1997), 130-139.

[28] Philipp Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, çev. Adnan Gümüş - M. Sezai Durgun (Baki kitabevi, 2000), 65; Morgan, *Focus Groups as Qualitative Research*, 132-140.



Şekil 1. Veri Toplama Süreci

Çalışmada, öncelikle katılımcılardan onam alınmış ve … Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan (Tarih: 07.02.2025, Karar No: 2025/01-18, Sayı: E.6847) etik izin alınmıştır. Daha sonra literatürden yararlanılarak hazırlanan taslak yarı yapılandırılmış görüşme formu iki din eğitimi ve bir ölçme uzmanının görüşüne sunulmuş, geri dönütler doğrultusunda iki soru birleştirilmiş ve sadeleştirilmiştir. Bir dil uzmanının da onayı alındıktan sonra ikisi kadın ve ikisi erkek dört öğretmen adayı ile pilot uygulama yapılmış ve forma son şekli verilmiştir. Son haliyle gö-

rüşme formu, 2 demografik ve diğerleri araştırmanın alt problemleriyle paralel toplam 8 soru olarak hazırlanmıştır.

Yeni bir uygulama olduğundan, katılımcılara akademinin tanıtımını yapmak ve görüşlerini oluşturmalarına yardımcı olmak için literatürden yararlanılarak[29] hazırlanan akademiyi tanıtıcı dokümanlar, görüşmelerden iki gün önce adaylara gönderilmiştir. Yüz yüze ve/veya çevrimiçi ortamda, odak grup görüşmeleri gerçekleştirilmeden hemen önce akademinin tanıtımıyla ilgili her bir grupla bilgilendirme toplantısı düzenlenmiş, daha sonra 95 ila 115 dakika süren grup görüşmelerine başlanmıştır.

Odak gruplar görüşmelerinde katılımcı sayısının 6-12 arasında olması önerilmektedir.[30] Çalışmada, grubun etkileşimini sağlamak, grup yönetimini kolaylaştırmak ve derinlemesine veri toplamak için görüşmeler 6 ila 8 kişilik 4 grup halinde gerçekleştirilmiştir. Gruplar oluşturulurken gruplar arası ve grup içi profil çeşitliliği (cinsiyet, mezuniyet vb.) sağlanmaya çalışılmıştır. Grup görüşmelerine ilişkin bilgiler Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Odak Grup Görüşmeleri

Katılımcı	Grup	Süre	Görüşme Şekli	Tarih
K1-K2-K3-K4-K5-K6	1.Grup	95 Dakika	Çevrimiçi	08.02.2025
K7-K8-K9-K10-K11-12	2. Grup	105 Dakika	Yüz Yüze	12.02.2025
K13-K14-K15-K16-K17-K18-K19-K20	3. Grup	115 Dakika	Yüz Yüze	24.02.2025
K21-K22-K23-K24-K25-K26-K27-K28	4. Grup	110 Dakika	Yüz Yüze	27.02.2025

1.4. Veri Analizi

Katılımcıların izni alınarak kayıt altına alınan görüşmeler deşifre edilip yazıya dönüştürülmüş ve NVIVO 12 programına aktarılan veriler içerik analiziyle çözümlenmiştir. İçerik analizi basamaklarına uygun olarak[31] NVIVO 12'de açık kodlama süreçleri yürütülmüş, birbirine benzer kodlar birleştirilerek kategoriler ve bu kategoriler-

[29] ÖMK; Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında"; Polat, *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü*.

[30] Morgan, *Focus Groups as Qualitative Research*, 137-138.

[31] Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 50.

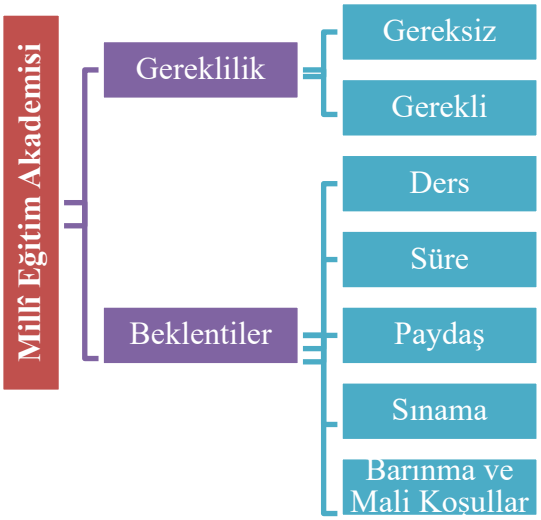
den de temalar oluşturulmuştur. Verileri desteklemek ve betimlemek amacıyla temalarla ilgili kodların frekansları hesaplanarak tablolarla sunulmuş, katılımcı görüşlerinden doğrudan alıntılar yapılmış ve bulgular literatürle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

1.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırmanın geçerliği için uzun süreli etkileşim, amaçlı örnekleme, uzman incelemesi ve doğrudan alıntılama stratejileri; güvenirliği için ise araştırma sürecini açıklama, sürekli kontrol, bulguları karşılaştırma, veri kaydı ve uzman görüşü stratejileri kullanılmıştır.[32] Çalışmada, amaçlı örnekleme yöntemiyle belirlenen katılımcılarla görüşmeler yapılarak uzun süreli etkileşim sağlanmıştır. Görüşme formu hazırlık süreçlerinde uzman görüşü alınmış; katılımcı görüşleri kaydedilerek transkript edilmiş ve görüşmelerden doğrudan alıntılar yapılmıştır. Not, kod, tema ve yorumların her bir sürecinde sürekli kontroller ve karşılaştırmalar yapılarak verilerin doğruluğu gözden geçirilmiştir. Son olarak araştırma süreci açık ve anlaşılır bir şekilde sunulmuştur.

2. Bulgular ve Tartışma

Yapılan analizde iki ana temaya ulaşılmış, temalar ve ilişkili kategoriler Şekil 2'de gösterilmiştir.



[32] Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 50.

Şekil 2. Temalar

2.1. Gereklilik

Milli Eğitim Akademisi'nin kurulmasına duyulan ihtiyaç, katılımcıların görüşleri doğrultusunda değerlendirilmiş ve bu görüşler "gereklilik" teması altında sınıflandırılmıştır. Elde edilen veriler, "gereksiz" ve "gerekli" olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. Katılımcıların akademiye yönelik olumsuz görüşleri gereksiz kategorisini, olumlu görüşleri ise gerekli kategorisini oluşturmaktadır. Ulaşılan bulgular, kategoriler başlığı altında aşağıda incelenmiştir.

2.1.1. Gereksiz

Katılımcıların, odak grup görüşmelerinde çoğunlukla gereksiz kategorisine ilişkin görüşler üzerinde yoğunlaştıkları belirlenmiş ve olumsuz görüşlerinin nedenleri kodlanarak Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3. Gereksiz Kategorisine Yönelik Görüşler

Kategori	Kod	f
Gereksiz	Uzun süreli, zaman kaybı, oyalama	28
	Atılma, elenme, hak kaybı, psikolojik yıpranma	28
	Sürekli değişiklik, belirsizlik, öngörülemezlik, tanıtım eksikliği	19
	Ekonomik kayıp, yetersiz ücret, mali yük	14
	Nitelikli eğitim endişesi	8
	Statü atlayamama, öğrenciliğin sürmesi	6
	Sınav stresi, istihdam kaygısı	3

Tüm odak grup görüşmelerinde katılımcılar, akademi süresinin uzunluğu üzerinde önemle durmuşlardır. Katılımcılar, ilahiyattan sonra 1.5-2 yıl daha akademide okumayı zaman kaybı olarak nitelendirmiş; bunu atamayı geciktirmek için geliştirilmiş bir strateji olarak değerlendirmişlerdir. Bazı katılımcılar şunları belirtmişlerdir: *"En olumsuz yönü zaman kaybı, 5 yıllık ilahiyattan sonra bir buçuk, iki yıl daha akademide okumak çok uzun."* (K5), *"Amaç bizleri oyalamak, çünkü ekonomi iyi gitmiyor. Böyle yaparak düşük maaşla ücretli öğretmen çalıştırıyorlar."* (K13). Akademi süresinin öğretmenliğe ve ilahiyata karşı olumsuz bir tutumun geliştirilmesine neden olduğu da belirlenmiştir. Örneğin, K16'nın görüşlerine şunlar yansımıştır: *"Akademiye girersem 29 yaşında olacağım. Hocam, o süreye kadar bekleyeceğime hiç okumam veya başka bir bölüme giderim daha iyi. İnanın öğretmenliği okuduğuma bin pişmanım. Aile, akrabalar, tanıdıklar, sürekli okulun ne zaman biteceğini soruyorlar,*

artık bitirip atanmamızı bekliyorlar." Akademi süresine yönelik katılımcıların ileri sürdükleri eleştiriler Karataş[33] ve Polat[34] tarafından da dile getirilmiştir. Her bir dönemi 10-14 hafta sürecek akademinin üç veya dört dönem olmasının,[35] sahada bazı sorunlara yol açabileceği düşünülmektedir. Bu kapsamda akademinin uzun sürmesi, atamaların gecikmesiyle öğretmen açığının büyümesine, mesleğe karşı olumsuz bir tutumun gelişmesine, motivasyon ve zaman kaybı gibi problemlere neden olabilir.

Akademideki sınavlarda başarısız olan adayların ilişiklerinin kesilmesi, tüm gruplarda vurgulanan bir diğer ortak sorundur. Katılımcılar, elenen adayların hak kaybına uğrayacağını, eğitim sürecinde harcadıkları emek, zaman ve maliyetin boşa gideceğini gerekçe göstererek bu uygulamayı eleştirmişlerdir. K11, şunları açıklamıştır: *"Büyük bir çaba gösterip onlarca yıl okumuşuz, zor badireleri kat ederek birçok sınavı geçmişiz ve akademiye kadar gelmişiz. Sonra bir dersten dolayı atmaları diğer emeklerimizi çöp edecektir. Bu çok acımasız ve haksız bir kural."* Bazı katılımcılar, akademiden elenmenin psikolojik sorunlara da neden olacağını şöyle dile getirmiştir: *"Bunca eğitimden, sınavdan, zorluktan sonra akademiye gidiyorsun; sınavda kalıp atılıyorsun, bu psikolojik bir çöküştür."* (K21). Katılımcıların atılmaya yönelik eleştirileri, aday öğretmenlerin adaylık sözlü/yazılı sınavlardan geçemeyenlerin memuriyetle ilişiklerinin kesilmesine yönelik itirazlarıyla örtüşmektedir.[36] Gelecek kaygısı nedeniyle akademiden atılma ve başarısızlık durumu stres, umutsuzluk ve tükenmişlik gibi çeşitli sorunlara neden olabilir.[37] Bu sorunların ise adayların psikolojik iyi oluş hallerini olumsuz etkileyebileceği düşünülmektedir.

Öğretmen adayı yetiştirme sürecinin sürekli değişmesi belirsizliğe, Akademi tanıtımının yapılmaması ise sisteme güvensizliğe ve önyargıya neden olmaktadır. Sistem değişikliği ve tanıtım eksikliğiyle ilgili bazı görüşler şöyle dile getirilmiştir: *"Bir anda akademinin, AGS'nin gelmesi psikolojik olarak yıprattı. Çünkü sürekli değişen sistem kargaşaya, kafa karışıklığına sebep oluyor." (K4), "Sürecin*

[33] Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında", 6-7.
[34] Polat, *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü*, 12.
[35] ÖMK, md. 10.
[36] Topsakal - Duysak, "Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Aday Öğretmenlerin ve Diğer Paydaşların Görüşleri", 631.
[37] Cavit Binbaşıoğlu, *Öğretim Metodu ve Uygulama* (Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1974), 40-55.

nasıl olacağını bilmiyoruz, ilk kurbanlar bizler olacağız. Sınava 5-6 ay kalmış hâlâ kesin bir şey yok… Belki de akademi iyi bir şeydir." (K23). Akademiyle birlikte adaylık eğitiminde yaşanan hızlı/sürekli değişiklikler, adaylarda kaygıya ve motivasyon kaybına neden olmaktadır. Akademiyle ilgili yeterli bilgilendirmenin/tanıtımın yapılmaması da bu durumu daha zorlaştırmaktadır. Adaylık eğitiminin sürekli değişmesi[38] ve akademi tanıtımının yeterli düzeyde yapılmaması eleştirileri,[39] literatürdeki araştırma bulgularıyla paraleldir. Öğretmen adayı yetiştirme sürecindeki hızlı değişikliklerin yarattığı belirsizlik ve tanıtım yetersizliği, adayların akademiye yönelik güvenlerinin azalmasına ve sürekli değişime ayak uydurmak zorunda kalmalarına neden olmaktadır. Bu durum da hedeflere ulaşmayı zorlaştırmaya, motivasyon kaybına, stres ve kaygı gibi çeşitli sorunlara yol açabilir.

Akademide öğretmenlerin yarı ücretini almak ve ek masraf yapmak maddi kayba yol açmaktadır. Ekonomik kayıpla ilgili şunlar izah edilmiştir: *"…Eskiden KPSS'ye girseydik direkt atanacaktık. Tam öğretmen maaşını alacaktık ama akademide yarı maaş verecekler. Bu maaşla çalışıp eşimizi, çocuğumuzu mu geçindirelim, yoksa akademiye mi gidelim?"* (K6), *"Bu ücretle nasıl geçineceğiz? Zaten ailemizin desteğiyle okuyoruz, şimdi ek bir masraf çıkacak."* (K24). Araştırma bulgusunu destekler mahiyette Karataş,[40] akademide verilen ücretleri yetersiz bulmaktadır. Akademide verilecek ücretlerin yetersiz olması, maddi kaygılara, mesleki saygınlığın zedelenmesine, motivasyon kaybına ve mesleğe karşı olumsuz bir tutumun oluşmasına yol açabilir.[41] Bu bağlamda, akademide eğitim-iktisat dengesinin sağlanmaması hem eğitsel hem mali açıdan olumsuz etkiler yapabilir.

Akademide nitelikli eğitimlerin verileceği konusunda endişeler bulunmaktadır. K8 endişesini şöyle gerekçelendirmiştir: *"Arkadaşlar Akademi'nin bilgi, beceri kazandıracağını söylüyorlar ama katılmıyorum. Çünkü oradaki hocalar kimler olacak, yine üniversitedekiler değil mi? Ne değişecek, burada 5 yılda veremediğini akademide 1*

38 Yemenici, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci", 244-245.

39 Polat, *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü*, 5.

40 Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında", 7.

41 Ekinci vd., "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Etkililiğine İlişkin Aday ve Danışman Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi", 818-828.

yılda mı verecek?" Akademiye yönelik bu endişe, yetişmiş eleman, program ve maliyet yetersizliği nedeniyle Karataş[42] ve Polat[43] tarafından da dile getirilmiştir. Bu durum, akademi eğitimlerinin kalitesi ve öğretmen yetiştirme sürecinin etkililiği konusunda soru işaretlerine ve akademiden lisansı destekleyici ve geliştirici bir eğitim beklentisi olduğuna işaret etmektedir.

Akademi, öğretmen adaylarını lisans eğitimlerinin ardından tekrar öğrenci statüsüne koymakta, bu da adayların statü değiştirme ve mesleki rollerini gerçekleştirme beklentilerinin karşılanmamasına veya gecikmesine neden olmaktadır. K22, yeni bir öğrencilik sürecini: *"Bunca yıl okuduktan sonra yine bir öğrencilik hayatına alınmak sıkıyor. Öğrencilik pozisyonundan artık kurtulmalıyız, öğretmenliğe geçmeliyiz."* görüşüyle eleştirmiştir. Benzer şekilde araştırmalar, aday öğretmenlerin lisans sonrası adaylık eğitimlerine alınmayı mesleki özgüven eksikliği ve yetersizlik algısı şeklinde değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır.[44] Mevcut araştırma bulguları, adayların mesleki eğitimlerin gerekliliğiyle ilgili yeterli bir farkındalık düzeyine erişmediklerine yorumlanabilir.

Akademiden mezun olmak için her dersten iki/üç sınava girmek, tekrar sınav kaygısının yaşanmasına ve istihdam endişesine neden olmaktadır. K25, kaygılarını şöyle açıklamıştır: *"Eskiden KPSS'yi kazandın mı öğretmen oluyordun. Ama artık akademiyi kazanmak yeterli değil; öğretmen olacak mısın, elenecek misin belli değil, güvencemiz olmayacak. Tekrar eğitim, sınav, stres yaşamaktan yorulduk."* Araştırmalar, adaylık sürecinde yapılan sınavların öğretmen adaylarının kaygı düzeylerinin artmasına, özgüven eksikliğine, değersizlik, bıkkınlık ve kırgınlık gibi duyguları hissetmelerine neden olduğunu göstermektedir.[45] Bu bağlamda akademiyle birlikte öğretmen adaylarının tekrar sınav sürecine girmeleri baskı, stres ve akademik tükenmişliğe neden olabilir. Bu da akademiye güvenin azalmasına, motivasyonunun düşmesine ve gelecek kaygısının artmasına yol açabilir.

42 Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında", 6-7.

43 Polat, *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü*, 9-10.

44 Fehmi Demir - Barış Yaman, "Aday Öğretmenlerin Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Görüşleri (Batman İli Örneği)", *Uluslararası Sosyal ve Beşeri bilimler Araştırma Dergisi* 16/31 (2019), 6-7.

45 Arslan, "Türkiye'de 2016-2022 Yılları Arasında Uygulanan Aday Öğretmen Performans Değerlendirme Sürecinin İncelenmesi", 362.

2.1.2. Gerekli

Katılımcılar, odak grup görüşmelerinde akademinin çeşitli avantajları üzerinde durmuşlardır. Katılımcıların akademiyle ilgili olumlu görüşlerinin, akademinin kurulmasına yönelik bir istekten çok, akademinin olası sonuçları hakkındaki kanaatlerini yansıttığı belirlenmiştir. Katılımcıların akademiye yönelik olumlu görüşleri kodlanarak Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4. Gerekli Kategorisine Yönelik Görüşler

Kategori	**Kod**	*f*
Gerekli	Mesleki bilgi, beceri ve gelişim	20
	Ön hazırlık, tecrübe, deneyim kazanma	16
	Uzmanlaşma	9
	Formasyona yoğunlaşma, verimlilik	6

Odak grup görüşmelerinde akademinin öne çıkan olumlu yönü, mesleki bilgi ve beceri kazandırılarak adayların mesleki gelişimlerine katkı sağlayacağı bulgusudur. Bazı katılımcılar şunları belirtmişlerdir: *"İlköğretimden beri sınav odaklı eğitim aldığımız için öğretmenliğe yönelik birçok eksiğimiz oluyor. Akademide sadece öğretmenlikle ilgili bilgi öğretileceği için bu eksikliğimiz giderilecektir."* (K7), *"Daha bilgili, kaliteli öğretmenler atanacaktır."* (K26). Adaylık eğitimiyle ilgili bu olumlu görüş, literatürdeki araştırma bulgularıyla örtüşmekte olup[46] Akademi, öğretmenlikle ilgili eksiklikleri tamamlama ve öğretmenliğe daha donanımlı hazırlanma açısından bir fırsat olarak değerlendirilmektedir.[47] Bu durum da akademinin amaçlarıyla desteklenmektedir.[48]

Akademi, öğretmen adaylarına pedagojik bilgi ve becerilerini uygulamalı eğitimler aracılığıyla pekiştirme ve deneyim kazanma fırsatı vermektedir. Mesleki tecrübeyle ilgili şunlar paylaşılmıştır: *"Sahada aktif olacağımız için öğretmenlikten önce bir ön hazırlık olacak."* (K14), *"Önceden yapacağımız uygulamalarla öğrencinin karşısına ilk etapta daha tecrübeli, deneyimli bir öğretmen olarak çıkacağız."* (K27). Bulguyu destekler şekilde araştırmalar, uygulamaların öğretmen adaylarının mesleki gelişimlerini pekiştirdiğini[49]

[46] Ulubey, "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Değerlendirilmesi", 490.

[47] Polat, *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü*, 8; Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında", 5.

[48] ÖMK, md. 26.

[49] Yemenici, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci", 244.

ve akademinin de buna katkı sağladığını ortaya koymaktadır.[50] Öğretmenliğin kuramsal bilginin yanında uygulama ve deneyimle pekiştirilen bir süreç olduğu göz önünde bulundurulduğunda,[51] akademinin bu ihtiyacı karşılamaya yönelik bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Bu da akademinin kuruluş amaçlarıyla örtüşmektedir.[52]

Akademi, ilahiyat eğitiminin çok yönlülüğünden ziyade öğretmenlik mesleğine odaklanma fırsatı sunarak uzmanlaşma imkânı vermektedir. Bu durum şöyle izah edilmiştir: *"İlahiyatta isteyen Diyanete veya Milli eğitime gidebiliyor. Hocam, tıpta dahiliye, kardiyoloji, nöroloji diye bölümde uzmanlaşıyor ya işte akademi, öğretmen olmak isteyenlere uzmanlık fırsatı veriyor."* (K1), "*İlahiyattayken adam imam, vaiz, Kur'an Kursu hocası olmak istediği için öğretmenliğe emek vermez ama akademiye gittiğinde ilgisini, enerjisini tamamen buna vermek zorunda.*" (K22). İlahiyat fakültesi, aynı müfredatla Diyanet ve MEB'e aday yetiştirdiği için branşlaşma ve ihtisaslaşmayı sağlayamadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir.[53] İlahiyatın çok yönlü eğitim yapısına karşın Akademi, öğretmenliğe odaklanarak mesleki uzmanlaşmayı teşvik etmektedir.[54] Bu bağlamda akademinin, ilahiyatın meslek alanlarına göre bölümlere ayrılması gerektiği yönündeki talep ve gereksinimlerini karşılamaya katkıda bulunduğu söylenebilir.

İlahiyattaki alan derslerinin yoğunluğuna karşın akademide formasyona daha fazla yoğunlaşacağı ve eğitimlerin alan uzmanları tarafından verileceği düşüncesi, Akademide formasyon eğitiminin daha verimli olacağı ve lisans eksikliklerini tamamlayacağı beklentisini doğurmaktadır. Yoğunlukla ilgili K24: *"İlahiyatta her dönem 12-13 ders vermek zorundayız. Belki formasyon derslerinde kendimizi geliştirmek istiyoruz ama yoğunluktan buna fırsat olmuyor. Akademide tüm vaktimizi formasyona ayıracağımız için daha verimli olacaktır.",* eksiklikleri tamamlamayla ilgiliyse K9: *"Geçen seneye kadar formasyon derslerine alan hocalarımız giriyordu. Tamam formasyon derslerini aldık ama o dersleri nasıl aldık, verimli oldu mu? Akademi-*

[50] Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında", 5; Polat, *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü*, 8.

[51] Reese, "Bringing Effective Professional Development To Educators", 35-40.

[52] ÖMK, md. 10.

[53] Nevzat Aşıkoğlu, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 7.

[54] ÖMK, md. 27.

de işin uzmanları formasyonu anlatacakları için eksikliklerimizi gidermek için bir fırsat olabilir." görüşünü dile getirmiştir. Mevcut bulguyu destekler nitelikte araştırmalar, ilahiyattaki alan derslerinin yoğunluğu nedeniyle formasyon derslerinin yeterli düzeyde işlevsellik kazanamadığını, formasyona yeterince zaman ve enerji ayrılamadığını ve adaylık eğitimlerinin formasyon eksikliklerinin tamamlanmasına katkı sağladığını ortaya koymaktadır.[55] Akademide, alan uzmanlarının formasyon eğitimlerine odaklanarak öğretmen adaylarının pedagojik yeterliliklerini geliştirmeleri öngörülmektedir.[56] Bu da akademinin formasyon eksikliklerini tamamlama amacının[57] alanda olumlu karşılandığını göstermektedir.

2.2. Beklentiler

Katılımcıların Milli Eğitim Akademisi'ne yönelik önerileri belirlenmiş olup "beklentiler" teması altında toplanmıştır. Katılımcı beklentilerinin, akademinin geliştirilmesine yönelik istekler, akademiye ilişkin sorunlar ve mesleki gelişimin desteklenmesine dair görüşler çerçevesinde şekillendiği belirlenmiştir. Beklentiler; "ders", "süre", "paydaş", "sınama" ile "barınma ve mali koşullar" kategorilerinde sınıflandırılmıştır. Ulaşılan bulgular, kategoriler başlığı altında aşağıda incelenmiştir.

2.2.1. Ders

Katılımcılar, akademideki müfredatla ilgili çeşitli beklentiler içerisinde olup, bu beklentiler kodlanarak Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5. Derslere Yönelik Beklentiler

Kategori	***Alt Kategori***	**Kod**	***f***
Ders	*İletişim ve Kişisel Gelişim*	Diksiyon/hitabet, iletişim, güzel konuşma	24
		Âdâb-ı muâşeret, ahlak	9
		Güzel yazı, ebru, hat, tezhip	6
		Dil	3
		Yapay zekâ, teknoloji	2
	Uygulama/Staj	Uygulama/staj ağırlıklı eğitim	26
	Mevzuat	Okul işleyişi, resmi işlemler	7

[55] Yemenici, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci", 247.
[56] Polat, *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü*, 7.
[57] ÖMK, md. 27.

Katılımcılar, iletişim becerileri ile kişisel ve mesleki gelişimlerini desteklemek amacıyla hitabet, ahlak, yazı, dil ve teknoloji derslerinin akademi programlarında bulunmasının önemli olduğunu düşünmektedirler. Bazı beklentiler şöyle kaydedilmiştir: *"Diksiyon, hitabet gibi dersler olmalı."* (K11), *"Âdâb-ı muâşeret, edep ve zarafet dersleri olsun."* (K21), *"Güzel yazı, hat, ebruyla ilgili."* (K22), *"İngilizce, Arapça eğitimi..."* (K27), *"Yapay zekâ, teknoloji olabilir."* (K9). Katılımcıların iletişim ve kişisel gelişim derslerine ilişkin talepleri, DKAB ve imam hatip aday öğretmenlerinin adaylık eğitimlerine ilişkin beklentileriyle uyuşmaktadır.[58] Din öğretimi öğretmenlerinin konu alanı bilgisinin yanı sıra iletişim, dil, sanat, teknoloji gibi becerilere de sahip olmaları beklendiğinden,[59] adayların kişisel gelişim derslerine yönelik beklentileri buna katkı sağlayabilir.

Katılımcılar, akademide uygulama/staj derslerine daha fazla ağırlık verilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bazı katılımcı istekleri şöyle kaydedilmiştir: *"Öğretmenlik sahada öğrenilir. Akademide daha çok sahada olmalıyız."* (K2), *"İlahiyatta zaten yeteri kadar teori gördük. Uygulama, pratik ağırlıklı olsun."* (K17). Literatürde, aday öğretmenlerin adaylık sürecinde uygulamaların daha kapsamlı ve yoğun bir şekilde gerçekleştirilmesine yönelik talepleri,[60] katılımcıların beklentilerini desteklemektedir. Adaylıktaki uygulamalı eğitimler, öğretmen adaylarının sahaya daha iyi hazırlanmalarına, teorik bilgilerini pratiğe aktarmalarına ve eğitim sürecine daha hızlı uyum sağlamalarına katkıda bulunmaktadır.[61]

Resmi işlerle ilgili mevzuatın öğretilmesi gerektiğine yönelik de bir istek bulunmaktadır. Mevzuatla ilgili K23: *"Okuldaki resmi işlemlerin nasıl yapılacağıyla ilgili, haklarımızla, görevlerimizle ilgili dersler olabilir."* sözleriyle beklentisini dile getirmiştir. Araştırmalar, aday öğretmenlerin öğretmenlik mevzuatına ilişkin eksiklikler taşıdıklarını[62] ve bu eksikliklerin atanma sonrasında resmi iş ve işlemlerin yürütülmesinde çeşitli sorunlara yol açtığını ortaya koymakta-

58 Tuncay Ceylan, "Dkab ve İmam-Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Öğretmen Bilişim Ağı (ÖBA) ile İlgili Görüşleri", *Bilimname* 51 (2024), 529-536.

59 Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 35-50.

60 Ulubey, "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Değerlendirilmesi", 490.

61 Hoy - Woolfolk, "Socialization Of Student Teachers", 281-285.

62 Yemenici, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci", 242.

dır.[63] Bu noktada, akademide memuriyete ve öğretmenlik mevzuatına yönelik derslere yer verilmesi, olası sorunların giderilmesine katkı sağlayabilir.

2.2.2. Süre

Katılımcılar, akademi süresinin daha kısa tutulması gerektiğiyle ilgili beklenti içerisinde olup bu beklentileri Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6. Akademi Süresine Yönelik Beklentiler

Kategori	Alt Kategori	Kod	f
Süre	Akademi	6 ay	16
		8 ay	5
		4 ay	3
		10 ay	2
		3 ay	1
		2 ay	1
	İlahiyat/Lisans	Kısaltılmalı	19
		Entegre edilmeli	5

Katılımcılar, akademinin 6 ay olması gerektiğini sıkça vurgulamakla birlikte; 8, 4, 10, 3 ve 2 ay sürelerini de önermektedirler. Bazı öneriler şöyle kaydedilmiştir: *"5 yıl zaten ilahiyat görmüşüz, 6 ay yeterli, pekiştirilir."* (K1), *"8 ay, o da uygulama."* (K4), *"2 ay, çok bile."* (K28). Akademinin uzun sürmesi, lisans süresinin kısaltılmasıyla telafi edilebileceği görüşü de sıkça dile getirilmiştir. Lisans süresiyle ilgili şunlar önerilmiştir: *"O zaman ilahiyatı 2 veya 3 yıl azaltsınlar."* (K16), *"Akademiyi, lisansa eklesinler; iki yıl, iki yıl şeklinde."* (K20). Katılımcı beklentileriyle paralel olarak, önceki uygulamalarda adaylık eğitimi süresini uzun gören aday öğretmenler, adaylık süresinin kısaltılmasını[64] ve/veya lisans eğitimine dahil edilmesini talep etmişlerdir.[65] Araştırmalarından, adaylık sürecinin kısaltılmasına yönelik aday beklentilerinin yeni uygulamada da karşılanmadığı söylenebilir.

[63] Ekinci vd., "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Etkililiğine İlişkin Aday ve Danışman Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi", 827.

[64] Ulubey, "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Değerlendirilmesi", 493.

[65] Kozikoğlu - Soyalp, "Aday Öğretmenlerin, Danışman Öğretmenlerin ve Okul Yöneticilerinin Aday Öğretmen Yetiştirme Programına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi", 943.

2.2.3. Paydaşlar

Milli Eğitim Akademisi'ndeki eğitsel faaliyetler, eğitim görevlileri, uygulama öğretmenleri ve öğretmen adayı paydaşlarınca gerçekleştirilecektir.[66] Katılımcıların, paydaşlarla ilgili beklentileri belirlenerek Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7. Paydaşlara Yönelik Beklentiler

Kategori	***Alt Kategori***	**Kod**	***f***
Paydaş	*Eğitim Görevlileri*	Alan uzmanı akademisyen	25
		Adil	24
		Formasyon, iletişim	19
		Rehberlik	9
		Güncel yaklaşım	2
	Uygulama Öğretmenleri	Tecrübe, güncellik	26
		Uzman	25
		Adil, objektif	24
		İletişim, formasyon	22
		İlgi, empati, destekleyici	18
		Sistem bilgisi	9
		Branş uygunluğu	7
		Gönüllülük	3
		Güncellik	1
	Öğretmen Adayları	Muafiyet	28
		Mesleki yetkinliğin tanınması, kabul görme	25
		İş tanımı	9

Katılımcılar, akademide eğitim verecek akademisyenlerden uzman, adil, formasyon, rehber ve güncellik niteliklerini aramaktadırlar. Bazı beklentiler şöyle kaydedilmiştir: *"Profesörler¸ doçentler olsun… Dersin uzmanı olmalı. Mesela tefsir hocası materyal anlatmasın."* (K26), *"Tarafsız¸ adil¸ objektif…"* (K8), *"Formasyon eğitimi alması şart."* (K18), *"Koçluk yapabilir."* (K5), *"Eğitimdeki gelişmeleri takip etmeli¸ Maarif Modeli mesela."* (K25). Eğitim görevlilerine ilişkin katılımcı beklentileri, aday öğretmenlerin adaylık eğitimlerini veren eğitimcilerde aradıkları niteliklerle benzerlik göstermektedir.[67] Bakanlık, eğitim görevlilerinin öğretim üyeleri arasından görevlendirileceğini belirtilerek,[68] adayların beklentilerini kısmen karşılamıştır. Fakat alan uzmanlığının yanı sıra öğretmen adaylarının; pedagojik formasyon, rehberlik, mesleki yeterlilik ve güncellik gibi

[66] ÖMK, md. 10.
[67] Ceylan, "Dkab ve İmam-Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Öğretmen Bilişim Ağı (ÖBA) ile İlgili Görüşleri", 529-230.
[68] ÖMK, md. 30.

niteliklere sahip eğitimciler tarafından yetiştirilmeleri verimliliği artırmaktadır.[69] Bu nedenle eğitim görevlilerinin seçilmesinde sözü edilen çeşitli niteliklerin de gözetilmesi önem taşımaktadır.

Katılımcılar, uygulama öğretmenlerinin tecrübeli, uzman, adil, iletişimi güçlü, ilgili, aynı branştan, gönüllü, güncel ve sistem bilgilerinin olmasını istemektedirler. Bazı katılımcı istekleri şöyledir: *"Tecrübeli olsun ama yaşlı olmasın, çünkü bizi anlamayabilirler."* (K6), *"Bilgili olmalı, ilgisini göstermeli, hoşgörülü, tarafsız olmalı, bizimle empati kurmalı."* (K22), *"Din kültürü veya imam hatip öğretmeni olması şart. Diyelim staj hocam matematik öğretmeni oldu; beni anlayamaz ki, ne kadar faydalı olabilir?"* (K5), *"Meslektaşız, üslubu düzgün olmalı."* (K18), *"Gönüllü."* (23), *"Akademi sistemini iyi bilmeli."* (K20), *"Güncelliği takip etmeli."* (K2). Bulguyu destekler mahiyette, aday öğretmenler uygulama öğretmenlerinin benzer niteliklere sahip olmalarını istemiş;[70] bu konudaki eksiklikleri nedeniyle pratikte verimsizlik, değersizlik, dışlanma, düşük not gibi çeşitli sorunlarla karşılaştıklarını vurgulamışlardır.[71] Uygulama öğretmenleri, öğretmen adaylarının mesleki anlayış, tutum ve gelişimleri üzerindeki belirleyici olduklarından,[72] uygulama öğretmenlerinin nitelikli, iletişimi kuvvetli, gelişime açık, gönüllü, aynı branştan, adil, sisteme hakim, empati duygusu gelişmiş kişilerden seçilmesi sürecin verimliliğini arttıracaktır.[73] Fakat ilgili Kanun'da uygulama öğretmenlerinin aynı branştan uzman veya başöğretmenlerden, bunların bulunmaması durumunda ise farklı branştan ve hizmet süresine göre seçileceği belirtilmiştir.[74] Bu durum, adayların uygulama öğretmenlerine yönelik beklentilerinin genellikle karşılanmadığı şeklinde değerlendirilebilir.

İlahiyatta formasyon aldıkları için katılımcıların çoğunluğu Akademiden, katılımcıların bazıları ise formasyon derslerinden muaf tutulmak istemektedirler. Bazı istekler şöyle kaydedilmiştir:

69 Ekinci vd., "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Etkililiğine İlişkin Aday ve Danışman Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi", 818-828.

70 Yemenici, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci", 244.

71 Rabia Sarıca - Esen Turan Özpolat, "Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Aday Öğretmen Görüşleri (Gaziantep-Osmaniye İlleri Örneği)", *Tarih Okulu Dergisi* 37 (2018), 202.

72 Guskey, "Professional Development and TeacherChange", 381-382.

73 Ekinci vd., "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Etkililiğine İlişkin Aday ve Danışman Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi", 802.

74 ÖMK, md. 10.

"Ya lisansta ya da akademide formasyon verilsin¸ her ikisinde olmasın… Maden bu dersleri ilahiyatta gördük akademide bize neden tekrar veriliyor? Bize muafiyet hakkı tanınmazsa haksızlık olur." (K6), "*Formasyon derslerinden muaf olalım¸ bunları lisansta boşuna mı alık?"* (25). Literatürde, formasyonun hem lisansta hem de akademide verilmesi lisans eğitiminin görev tanımını belirsizleştirmesine, yok sayılmasına yol açması veya eğitim sistemine entegrasyonu zorlaştırması nedeniyle eleştirilmektedir.[75] Bu çerçevede formasyonun lisansta ve akademide verilmesi, öğretmen yetiştiren fakültelerin meşruiyetlerinin sorgulanmasına, bunlara yönelik ilgi, istek ve motivasyonun düşmesine neden olduğu söylenebilir.

Katılımcılar, akademide öğretmen olarak kabul edilmek, değer görmek ve iş tanımlarının yapılmasını istemektedirler. Bazı beklentiler şöyle kaydedilmiştir: *"Stajyer öğrenci yerine koymasınlar¸ bize öğretmen gözüyle baksınlar."* (K1), *"Görevimiz neyse sadece onu yapalım. Stajdaki gibi yapamadıkları işleri bizlere yüklemesinler."* (K28). Benzer şekilde aday öğretmenler, adaylık sürecinde sorumlulukları dışında kendilerine görev verilmesi ve öğrenci muamelesi gösterilmesi nedeniyle; mesleki yeterliliklerinin tanınmasını ve görev tanımlarının netleştirilmesini istemişlerdir.[76] Araştırmalardan, adaylık sürecinde adaylara gösterilecek yaklaşımın değersizlik, dışlanmışlık, yetersizlik ve mesleki ikilem gibi sorunlara neden olabileceği düşünülmektedir.

2.2.4. Sınama

Katılımcıların, akademinin değerlendirme mekanizmasına yönelik beklentileri kodlanarak Tablo 8'de gösterilmiştir.

Tablo 8. Sınamaya Yönelik Beklentiler

Kategori	***Alt Kategori***	**Kod**	***f***
Sınama	*Teorik/uygulama*	Ek sınav, dönem uzatma, kalma	23
		Liyakat, yeterlilik, ehliyet	18
		Objektiflik, tarafsızlık, adillik	13
	Atanma	KPSS/AGS etkisi	15

[75] Polat, *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü*, 9-10; Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında", 6.

[76] Yemenici, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci", 248.

Katılımcılar, sınavlardan başarısız olan adayların akademiden atılması yerine ek sınav yapılmasını, dönem uzatılmasını veya dersten kalmasını önermektedirler. Bazı beklentiler şöyle kaydedilmiştir: *"Bütünleme gibi bir sınav olabilir."* (K17), *"Dönem uzatılsın, dersten kalınsın ama atılma olmasın."* (K20). Katılımcı beklentileriyle paralel olarak aday öğretmenler, adaylık yazılı/sözlü sınavlarından başarısız olanların memuriyetle/öğretmenlikle ilişiklerinin kesilmeyip kendilerine bir hak daha verilmesini istemişlerdir.[77] Atılma kriteri, kaygı, stres ve endişeye neden olduğundan;[78] adayların psikolojik sağlığını, mesleki bağlılıklarını ve motivasyonlarını olumsuz etkileyebilir. Bu durum da atılma kriterinin, eğitsel değerinin sorgulanmasına neden olmaktadır.

Katılımcılar, değerlendiricilerin yeterliliklerinden ve tarafsızlıklarından endişe duyduklarından verilecek notların güvenirliğini sorgulamaktadırlar. Bu nedenle katılımcılar, değerlendiricilere ölçme değerlendirme eğitimlerinin verilmesini ve sınavların tarafsız bir yaklaşımla yapılmasını istemektedirler. Bazı talepler şöyle açıklanmıştır: *"Acaba bizi değerlendirenler ne kadar yeterli?... Bizi değerlendirecek hocaların da eğitimden geçmesi gerekiyor ki keyfi, eksik veya yanlış not vermesinler."* (K10), *"Torpil yapan her türlü yapar; okul müdürü, öğretmen ve eğitim hocasına ulaşır, torpilini değerlendirmede gene yapar. Bu engellenmeli."* (K15). Literatürde, aday öğretmen değerlendirme komisyonları ölçme değerlendirme yetersizlikleri nedeniyle eleştirilmiş; yaptıkları değerlendirmelerin güvenirliği sorgulanmış[79] ve kendilerine ölçme değerlendirme eğitimi verilmesi istenmiştir.[80] Sözlü/uygulama sınavlarda değerlendiricilerin yeterlilikleri ve kişisel yaklaşımları belirleyici olduğundan,[81] değerlendiricilerin bu konudaki yetersizlikleri değerlendirme sürecinin objektifliğini ve güvenirliğini zedeleyebilir. Sübjektif değerlendirmeler ise

77 Topsakal - Duysak, "Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Aday Öğretmenlerin ve Diğer Paydaşların Görüşleri", 631.

78 M. Fuat Turgut, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metodları* (Ankara: Nüve Matbaası, 1977), 30-35.

79 Ekinci vd., "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Etkililiğine İlişkin Aday ve Danışman Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi", 819-820.

80 Mehmet Yılmaz, "Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 6/16 (2017), 152.

81 Turgut, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metodları*.

öğretmen adaylarının motivasyonlarını olumsuz etkilemekte ve güven duygularını zedelemektedir.[82]

Eğitim kurumlarına atamaya esas puanların yalnızca akademideki puanlara göre belirlenmesi katılımcılar tarafından eleştirilmekte; katılımcılar, MEB-AGS puanlarının da atanmaya yüzdelik olarak eklenmesi gerektiğini düşünmektedirler. Öneriler şöyle kaydedilmiştir: *"Onca emek vermişiz, KPSS (MEB-AGS) puanı mutlaka atama puanına yüzde olarak eklemeliler, yoksa KPSS'ye niye girdik."* (K4), *"%50 KPSS, %50 Akademideki puanlar eşit olarak hesaplanmalı. Akademi sınavlarında torpil olabilir."* (K21). Merkezi sınavlar teorik bilgiyi, akademi değerlendirmeleri ise uygulamayı ölçtüğünden aday öğretmenlerin bu talepleri, atama sürecinde hem teorik bilgi birikiminin hem de pratik deneyimin dengeli bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Ayrıca akademideki değerlendirme sınavlarına yönelik güven eksikliğinin bu beklentinin oluşmasında/şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.

2.2.5. Barınma ve Mali Koşullar

Akademi bünyesinde, gerekli görülen yerlerde eğitim ve uygulama kurumları açılacak ve akademiyi kazanan adaylara bazı mali haklar sağlanacaktır.[83] Katılımcıların akademinin barınma ve mali koşullarıyla ilgili beklentileri belirlenip Tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo 9. Barınma ve Mali Koşullara Yönelik Beklentiler

Kategori	***Alt Kategori***	**Kod**	***f***
Barınma ve Mali Koşullar	*Barınma, Donanım ve Etkinlik*	Yurt/pansiyon, iaşe, lojman	28
		Yaygınlık, genellik	18
		Ulaşılabilirlik, imkân	10
		Akademik ortam çeşitliliği, disiplinler arası etkileşim	17
		Branş bazlı eğitim, alan uzmanlığı	9
		Sosyal faaliyetler, kültürel etkinlikler	6
	Ücret/Maaş	Yüksek maaş, ücrette eşitlik	28
		Ek ders	11

[82] Arslan, "Türkiye'de 2016-2022 Yılları Arasında Uygulanan Aday Öğretmen Performans Değerlendirme Sürecinin İncelenmesi", 369.

[83] ÖMK, md. 14-15.

Barınma imkânlarının sağlanmasını isteyen katılımcılar, artan fiyatlar, geçim sıkıntısı ve kira fiyatlarının yüksek olmasını gerekçe göstererek akademinin yatılı olmasını; evli bireyler için de lojman imkânının sağlanmasını istemektedirler. Bazı öneriler şöyle dile getirilmiştir: "*Yatılı olması gerekir, yiyecek, içecek, ısınma bunlar karşılanmalı. Kiralar yüksek, masraflar çok olur."* (K26), *"Evli olanlarımız için lojman imkânı verilebilir."* (K2). Katılımcıların çoğunluğu akademinin her ilde açılması gerektiğini önerirken, bazı katılımcılar imkânların çok olduğu büyükşehirlerde olmasını önermektedirler. Aynı gruptaki katılımcılar, Akademi'nin yerleşim yeriyle ilgili zıt önerilerini şöyle tartışmışlardır: *"Her ilde akademi olmalı, artık memleketimizde kalalım." (K26), "Ama hocam bu mümkün olmayabilir; masraflı olur, bence buna gerek de yok. Daha fazla ilde olsun ama imkânı çok olan büyükşehirlerde olsun. Bu öğrenciye daha fazla fırsat sağlar."* (K24). Bakanlık, 81 ilde akademinin açılmayabileceğini, ilk etapta MEB Hizmet İçi Eğitim Merkezleri'nin akademi olarak dönüştürüleceğini ve öğretmen adaylarına konaklanma imkânlarının verilebileceğini açıklamıştır.[84] Mevcut durumda 8 ilde (İstanbul, Ankara, Aksaray, Erzurum, Mersin, Rize, Yalova, Tokat) Hizmet İçi Eğitim Merkezi bulunmaktadır.[85] Bir dönemdeki öğretmen atamaları dikkate alındığında (10-20 bin), eğitim merkezlerinin yetersiz kalacağı ön görülebilir. Bu görüşü destekler mahiyette barınma, donanım ve yetişmiş eleman ihtiyacı karşılanmadan akademinin kurulması, araştırmacılar tarafından da önemli bir eksiklik olarak değerlendirilmiştir.[86] Araştırmalar, barınma, eğitim ortamı ve çevre koşullarının öğrenme üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.[87] Bu anlamda imkânlara kolay erişilebilen, yeterli barınma olanakları sunan ve gelişmiş öğretim teknolojileriyle desteklenen öğrenme ortamları, nitelikli öğrenmelerin gerçekleşmesini, öğrencilerin motivasyonunu ve başarısını artırmakta, kuruma ve mesleğe bağlılığı da olumlu yönde etkilemektedir.[88]

[84] Millî Eğitim Bakanlığı MEB, "Öğretmen Atamalarında KPSS ve Mülakat Kalkıyor: Bakan Tekin Milli Eğitim Akademisi Hakkında Bilinmeyenleri Anlattı" (28 Ocak 2025).

[85] Millî Eğitim Bakanlığı MEB, "Hizmetiçi Eğitim Enstitüleri - Tanıtım" (03 Eylül 2024).

[86] Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında", 6-7; Polat, *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü*, 9-10.

[87] Mehmet Korkmaz, "İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Materyal Geliştirme Durumları", *Bilimname* 35 (2018), 198-200.

[88] Tuğba Yanpar Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Anı Yayınları, 2012), 73-76.

Katılımcılar, farklı branşlardaki adayların aynı akademide bulunmasını disiplinler arası etkileşimi sağlayacağı gerekçesiyle desteklemekte; bu amaçla alan derslerinin farklı, formasyon derslerinin ise ortak verilmesini istemektedirler. Ortam çeşitliliği ilgili K12 şunları önermiştir: *"Akademiler karışık olsun ki artık farklı branştaki insanları da görelim, çünkü hep ilahiyat ortamını gördük. Farklı branştakilerin eğitimi, hayatı, dini nasıl yorumladıklarını görmedik… Formasyon dersleri ortak, alan dersleri ise branşlara göre farklı verilsin".* Disiplinler arası eğitim ve etkileşimin, öğretmenlerin eleştirel ve çok yönlü düşünme becerilerini artırdığı ve mesleki kimliğin gelişimine katkı sağladığı yönündeki araştırma bulguları,[89] katılımcıların bu görüşlerini desteklemektedir. Okullarda, öğretmenler arasında eğitsel işbirliği ve uyumun yeterli düzeyde olmadığı dikkate alındığında;[90] katılımcıların bu istekleri, adayların kurumsal ve sosyal uyumu ile işbirliği açısından desteklenebilir.

Katılımcıların bir kısmı öğretimin branşlara göre farklılaştığını gerekçe göstererek hem alan hem de formasyon eğitimlerinin branşlara göre farklı olması gerektiğini istemektedirler. K7, branş bazlı eğitimi şöyle gerekçelendirmiştir: *"Tüm derslerin içerikleri farklı, alan dersleri gibi formasyon dersleri de branşa göre farklı verilmeli. Mesela okullarda namazı anlatacağım için akademide bana namazı etkili öğretme tekniği, materyali öğretilmeli; ama bir fen hocası ayrı konu anlatacağı için ona da ayrı öğretilmeli."* Her branşın içeriği, işlenişi ve gereksinimleri farklı olduğundan öğretmenlerin kullanacağı yöntem-teknik, materyal, ölçme değerlendirme aracı/tekniği farklılaşabilir.[91] Bu nedenle formasyon eğitimlerinin de branşlara göre verilmesinin daha verimli olacağını saha araştırmaları ortaya koymaktadır.[92]

Bazı katılımcılar, akademide piknik, şehir gezisi, tiyatro, sinema gibi sosyal ve kültürel etkinliklerin de yapılabileceğini önermektedirler. Etkinliklerle ilgili şunlar dile getirilmiştir: *"Şehri tanıtıcı*

[89] Topsakal - Duysak, "Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Aday Öğretmenlerin ve Diğer Paydaşların Görüşleri", 630.

[90] Mehmet Özdoğru, "Öğretmenler Arasındaki İş Birliği: Mevcut Durum, Engeller ve Çözüm Önerileri", *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 12/23 (2021), 133-136.

[91] Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi, Model-Strateji-Yöntem ve Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2019), 10-15.

[92] Fatih Çınar, "Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 504-509.

geziler, piknikler olabilir." (K27), *"Sinemaya, tiyatroya katılabiliriz."* (K11), *"Futbol, voleybol, tenis turnuvaları olabilir."* (K13). Yapılan araştırmalarda, adaylık eğitimi süreçlerinde gerçekleştirilen kitap okuma, film izleme, şehir kimliği tanıma, gezi vb. etkinliklerin aday öğretmenlerin mesleğe ve MEB'e aidiyetlerini geliştirdiği ve mesleki motivasyonlarını artırdığı belirlenmiştir.[93] Buna göre akademide sosyal ve kültürel etkinliklerin gerçekleştirilmesi, eğitsel amaçların başarısı açısından bir fırsat olarak değerlendirilebilir.

Katılımcılar, verilen ücretin yetersiz olduğunu gerekçe göstererek kendilerine bir öğretmen maaşı verilmesini ve girdikleri derslerin ek ders ücretini almak istediklerini vurgulamışlardır. Ücretle ilgili şunlar önerilmiştir: *"Hocam artık kazanıp öğretmen olmuşum o ne ücret! Bugün öğretmenler bile zor geçiniyorken niye onların yarısı maaş alıyoruz? En az bir öğretmen maaşı verilmeli…"* (K9), *"Öğretmenler gibi bize de ek ders ücretlerimizi versinler."* (K16). Ücretlerin yetersizliği ve yükseltilmesiyle ilgili bu beklenti araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir.[94] Akademide öğretmen adaylarına her ay (23.310) gösterge rakamının memur aylık katsayısı ile çarpımı sonucu bulunacak tutarda ücret ödenecek olup,[95] mevcut durumda bu yaklaşık 23.000 Türk Lirasıdır. Araştırma bulguları ve mevcut koşullar dikkate alındığından bu ücretin yetersiz kalacağı düşünülmektedir. Oysaki eğitime devam eden adayların yeterli ekonomik destek almaları akademik başarılarını olumlu etkileyerek eğitime ve mesleğe bağlılıklarını artırmakta, aksi durumsa motivasyon düşüklüğüne ve profesyonel gelişimin olumsuz etkilenmesine neden olmaktadır.[96]

Sonuç ve Öneriler

Araştırmada, din öğretimi öğretmen adaylarının Milli Eğitim Akademi'sine yönelik görüşleri üzerinde yapılan analizde şu iki temaya ulaşılmıştır: gereklilik ve beklentiler. Gereklilik teması gereksiz ve gerekli kategorilerinde; beklentiler teması ise ders, süre, paydaş, sınama, barınma ve mali koşullar kategorilerinde sınıflandırılmıştır.

93 Ulubey, "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Değerlendirilmesi", 488.
94 Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında", 7.
95 ÖMK, md. 14.
96 Ekinci vd., "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Etkililiğine İlişkin Aday ve Danışman Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi", 820-822.

Öğretmen adayları, eğitsel, sosyal, ekonomik, toplumsal ve psikolojik alanlara ilişkin çeşitli gerekçeler öne sürerek akademinin kurulmasını dezavantajlı bir durum olarak değerlendirmektedir. Öğretmenlik mesleğine ilişkin beklentilerin karşılanmaması, akademiye karşı olumsuz bir algının gelişmesine ve akademiyle birlikte yapılan değişikliklere karşı direnç gösterilmesine neden olmuştur. Bu durum akademinin, mesleğe, ilahiyata, MEB'e ve eğitime karşı olumlu bir tutumu geliştireceği beklentisinin,[97] yeterli düzeyde karşılık bulmadığını ortaya koymaktadır. Öğretmen adayları, akademinin içerik, işleyiş ve kurumsal açıdan mesleki bilgi, beceri, tutum ve yeterliliklerin uygulamalı bir şekilde kazanılmasına fırsat vereceğini düşünmektedirler. Akademinin önemli amaçlarından biri, öğretmen adaylarını meslek öncesi dönemde uygulamalı eğitimlerle yetiştirmektir.[98] Bu açıdan akademinin, öğretmen yetiştirme modellerinden uygulamalı modele uygun olduğu söylenebilir. Uygulamalı model, öğretmen adayı yetiştirme süreçlerinde uygulamaya ağırlık verme, mesleki gözlem yapma, model alınacak örnekler sunma ve çeşitli bilgi, beceri ve davranışları uygulamalı sunma özellikleriyle öne çıkmaktadır.[99] Bu yönüyle akademinin, öğretmen adaylarının mesleki tecrübelerini artırma, mesleki adaptasyonlarını kolaylaştırma ve pratik yönlerini güçlendirme açısından bir fırsat olduğu söylenebilir.

Öğretmen adayları, akademide mesleki ve kişisel gelişimi destekleyici derslerin olması, akademi süresinin kısaltılması, eğitim görevlilerinin alan uzmanı olması, değerlendirme süreçlerinin objektif kriterlere uygun yapılması ile barınma ve mali koşulların iyileştirilmesi yönünde beklenti içerisindedirler. Akademiye yönelik olumsuz bir algı olsa da bu beklentiler, öğretmen adaylarının mesleki gelişime ve öğrenmeye açık olduklarını göstermektedir. Bu durum, akademinin Türkiye'deki öğretmen yetiştirme yaklaşımında anlayış değişikliği için bir fırsat sunduğu şeklinde değerlendirilebilir. Bu kapsamda, öğretmen yetiştirme süreçlerinde uzun süre kullanılan geleneksel yaklaşımdaki her şeyi bilen öğretmen yetiştirme yaklaşımı yerine; günümüzde uygulanan yapılandırıcı yaklaşımdaki

97 ÖMK, md. 26.
98 ÖMK, md. 10.
99 Alain Marchive, "La Modélisation Dans La Formation Des Enseignants, De La Leçon Modèle Au Modèle De La Leçon", *Recherche et Formation* 42 (2003), 145-155.

öğrenen öğretmen yetiştirme anlayışının[100] akademiyle birlikte gerçekleştirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Türkiye'de öğretmen yetiştirme süreci, lisans dönemi eğitimleri anlamında hizmet öncesi eğitim ve mesleğe atandıktan sonraki mesleki eğitimler kapsamındaki hizmet içi eğitim aşamaları şeklinde gerçekleştirilmiştir.[101] Akademiyle birlikte ise öğretmen yetiştirme süreci, meslek öncesi eğitim imkânı sunan işe başlama eğitimleri şeklinde gerçekleştirilecektir.[102] Akademinin, öğretmen yetiştirme süreçlerinde işe başlama eğitimleri çerçevesinde yapılandırmacı yaklaşıma uygun olarak öğrenmeyi öğrenme ve mesleki gelişimi sağlama fırsatı sunması beklenmektedir. Bu anlamda akademinin geliştirilmesine yönelik beklentilerin gerçekleştirilmesi önem taşımaktadır. Bu çerçevede akademinin geliştirilmesine yönelik olarak şunlar önerilebilir:

- Akademi süresi kısaltılabilir veya lisans süresiyle ilgili bir düzenleme yapılabilir.
- Akademiden atılma uygulaması yerine telafi sınavı, dersten kalma, dönem uzatma gibi daha yapıcı çözümler üretilebilir.
- Akademiyi tanıtıcı bilgilendirmeler yapılabilir.
- Adayların ekonomik kaygılarını giderici yeterli maddi destek sağlanabilir.
- Akademide psikolojik destek mekanizmaları oluşturulabilir (Psikolojik danışmanlık servisi, oryantasyon çalışmaları vb.).
- Akademideki ölçme değerlendirme süreçlerinin objektif bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için uzman kontrolü, kayıt, öğrenciye değerlendirme formunu gösterme gibi çeşitli stratejiler geliştirilebilir.
- Akademi programında, kişisel gelişimi destekleyecek ve okul mevzuatını uygulamalı olarak gösterecek derslere yer verilebilir.
- Öğretmen adaylık süreci için daha istikrarlı, tutarlı ve öngörülebilir bir sistem oluşturulabilir.

[100] Firdevs Güneş, "Öğretmen Yetiştirme Yaklaşım ve Modelleri", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/3 (2016), 418-427.
[101] Güneş, "Öğretmen Yetiştirme Yaklaşım ve Modelleri", 414.
[102] Güneş, "Öğretmen Yetiştirme Yaklaşım ve Modelleri", 414.

- Mentorluk ve eğitim görevliliği için yeterlilikler belirlenerek, bu yeterliliklere sahip uygulama öğretmeni ve eğitimciler Akademide görevlendirilebilir.
- Öğretmen adaylarının Akademideki iş tanımları netleştirilebilir.
- Atamaya esas puan belirlemede MEB-AGS puanı yüzdelik olarak eklenebilir.
- Farklı branştaki öğretmen adaylarının aynı Akademide kalmaları sağlanabilir fakat alan ve formasyon derslerinde branş bazlı sınıflar oluşturulabilir.
- Akademide mesleki gelişimi destekleyici sosyal ve kültürel etkinlikler (şehir/kurum tanıtımı, gezi, film vb.) yapılabilir.
- Paydaşlara dayalı alan araştırmaları yapılarak, akademinin gelişimine yönelik sorunlar belirlenebilir.

Kaynakça

Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi, Model-Strateji-Yöntem ve Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 8. Basım, 2019.

Arslan, Mehmet. "Türkiye'de 2016-2022 Yılları Arasında Uygulanan Aday Öğretmen Performans Değerlendirme Sürecinin İncelenmesi". *Millî Eğitim Dergisi* 237 (2023), 349-388. https://doi.org/10.37669/milliegitim.992638

Aşıkoğlu, Nevzat. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 1-10.

Binbaşıoğlu, Cavit. *Öğretim Metodu ve Uygulama*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1974.

Ceylan, Tuncay. "Dkab ve İmam-Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Öğretmen Bilişim Ağı (ÖBA) ile İlgili Görüşleri". *Bilimname* 51 (2024), 515-557. https://doi.org/10.28949/bilimname.1411940

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2018.

Çınar, Fatih. "Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 493-513.

Demir, Fehmi - Yaman, Barış. "Aday Öğretmenlerin Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Görüşleri (Batman İli Örneği)". *Uluslararası Sosyal ve Beşeri bilimler Araştırma Dergisi* 16/31 (2019), 1-8.

Ekinci, Abdurrahman vd. "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Etkililiğine İlişkin Aday ve Danışman Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 52/3 (2019), 801-836. https://doi.org/10.30964/auebfd.466469

Guskey, Thomas. "Professional Development and TeacherChange". *Teachers and Teaching: Theory and Practic* 3/4/8 (2002), 381-391.

Güneş, Firdevs. "Öğretmen Yetiştirme Yaklaşım ve Modelleri". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/3 (2016), 413-435.

Hoy, Wayne K. - Woolfolk, Anita E. "Socialization Of Student Teachers". *American Educational Research Journal* 27 (1990), 279-300.

Karataş, İbrahim Hakan. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında". *Alanyazın* 5/1 (2024), 6-11.

Korkmaz, Mehmet. "İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Materyal Geliştirme Durumları". *Bilimname* 35 (2018), 175-216. https://doi.org/10.28949/bilimname.380607

Kozikoğlu, İshak - Soyalp, Hayriye. "Aday Öğretmenlerin, Danışman Öğretmenlerin ve Okul Yöneticilerinin Aday Öğretmen Yetiştirme Programına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/4 (2018), 934-952.

Marchive, Alain. "La Modélisation Dans La Formation Des Enseignants, De La Leçon Modèle Au Modèle De La Leçon". *Recherche et Formation* 42 (2003), 143-159.

Mayring, Philipp. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. çev. Adnan Gümüş - M. Sezai Durgun. Baki kitabevi, 2000.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Hizmetiçi Eğitim Enstitüleri - Tanıtım". 03 Eylül 2024. Erişim 06 Mart 2025. https://oygm.meb.gov.tr/www/hizmetici-egitim-enstituleri-tanitim/icerik/633

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Millî Eğitim Bakanlığı Akademi Giriş Sınavı'nın Detayları Belli Oldu". 15 Kasım 2024. Erişim 05 Mart 2025. https://www.meb.gov.tr/mill-egitim-bakanligi-akademi-giris-sinavinin-detaylari-belli-oldu/haber/35428/tr

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Öğretmen Atamalarında KPSS ve Mülakat Kalkıyor: Bakan Tekin Milli Eğitim Akademisi Hakkında Bilinmeyenleri Anlattı". 28 Ocak 2025. Erişim 05 Mart 2025. https://www.yenisafak.com/gundem/milli-egitim-akademisi-nedir-ne-zaman-baslayacak-ogretmenlerin-milli-egitim-akademisi-hakkinda-bilmesi-gerekenlerbakan-yusuf-tekin-acikladi-4673114

Morgan, David L. *Focus Groups as Qualitative Research*. London: Sage, 1997.

Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.

Öğretmen MEB. "Yusuf Tekin Yaptığı Sunumda Öğretmen Akademisi Hakkında Bilgiler Verdi!" 26 Mayıs 2024. Erişim 05 Mart 2025. https://www.ogretmenmeb.com.tr/meb-haber/yusuf-tekin-yaptigi-sunumda-ogretmen-akademisi-hakkinda-bilgiler-verdi-h7863

Özdoğru, Mehmet. "Öğretmenler Arasındaki İş Birliği: Mevcut Durum, Engeller ve Çözüm Önerileri". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 12/23 (2021), 125-147.

Polat, Murat. *Milli Eğitim Akademisi ve Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Dönüşümü*. İstanbul: İLKE Yayın, 2024.

Postholm, May Britt. "Teachers' Professional Development: A Theoretical Review". *Educational Research* 4/54 (2012), 405-429.

Reese, Susan. "Bringing Effective Professional Development To Educators". *Techniques: Connecting Education and Careers (J1)* 85/6 (2010), 30-50.

Sarıca, Rabia - Özpolat, Esen Turan. "Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Aday Öğretmen Görüşleri (Gaziantep-Osmaniye İlleri Örneği)". *Tarih Okulu Dergisi* 37 (2018), 186-217. https://doi.org/10.14225/Joh1467

Topsakal, Cem - Duysak, Ahmet. "Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Aday Öğretmenlerin ve Diğer Paydaşların Görüşleri". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Dergisi* 7/3 (2012), 625-639.

Turgut, M. Fuat. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metodları*. Ankara: Nüve Matbaası, 1977.

Ulubey, Özgür. "Aday Öğretmen Yetiştirme Programının Değerlendirilmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/2 (2018), 480-502. https://doi.org/10.16986/HUJE.2017031014

Veenman, Simon. “Perceived Problems of Beginning Teachers”. *Review of Educational Research* 54/2 (1984), 143-178.

Yan, Hanbing. “Teacher training in China and a practical model: e-Training Community (eTC)”. *Campus-Wide Information Systems* 26/2 (2009), 114-121.

Yelken, Tuğba Yanpar. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Anı Yayınları, 11. Basım, 2012.

Yemenici, Ahmet. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 229-266. https://doi.org/10.18498/amailad.887766.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Basım, 2008.

Yılmaz, Mehmet. “Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 6/16 (2017), 135-156.

ÖMK, Öğretmenlik Mesleği Kanunu (Kanun No. 32696). 7528 (18 Ekim 2024). Erişim 05 Mart 2025. https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=7528&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5

❋ ❋ ❋

ZİYA GÖKALP İLE SATI BEY'İN EĞİTİM ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI*

Mehmet GÖLE**
Yusuf Bahri GÜNDOĞDU***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 24 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Göle, Mehmet. Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Ziya Gökalp ile Satı Bey'in Eğitim Anlayışlarının Karşılaştırılması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1613-1641.

DOI: 10.33415/daad.1703808

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 24 May 2025, **Accepted:** 18 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Göle, Mehmet. Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Comparison of the Education Approaches of Ziya Gökalp and Satı Bey". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1613-1641.

DOI: 10.33415/daad.1703808

❋ ❋ ❋

* Bu makale, Ondokuzmayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Eğitimin Felsefi, Sosyal ve Tarihi Temelleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Yusuf Bahri Gündoğdu danışmanlığında hazırlanan "Osmanlı Mütefekkirleri Olarak Ziya Gökalp ile Satı Bey'in Eğitim Anlayışlarının Karşılaştırılması" adlı tezden üretilmiştir.

** Sorumlu yazar, Dr., MEB Tanyeri İlkokulu, golemehmet19@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7579-3645, Katkı oranı: %50 / Responsible Author, PhD., MEB Tanyeri Primary School, golemehmet19@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7579-3645, Contribution rate: 50%

*** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, yusufbahri.gundogdu@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8305-8993, Katkı oranı: %50 / Prof., Ondokuz Mayıs University, yusufbahri.gundogdu@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8305-8993, Contribution rate: 50%

Öz

Bir kriz ve buhran dönemi olan II. Meşrutiyet devrinde, pek çok mütefekkir buhrandan çıkışın en kestirme yolunun eğitimden geçtiğini düşünmüşlerdir. Ziya Gökalp ve Satı Bey de böyle düşünen ve etkili görevlerde bulunan önemli mütefekkirlerdir. Bu iki mütefekkir, dönemin eğitim problemlerinin anlaşılması ve bugüne ışık tutması açısından araştırmanın özneleri olarak seçilmiş; çalışmanın amacı ise "Ziya Gökalp ile Satı Bey'in Eğitim Anlayışlarının Karşılaştırılması" olarak belirlenmiştir. Bu amaç doğrultusunda iki eğitimci-mütefekkirin "Eğitim görüşleri nedir? Bu görüşlerin fikrî arka planı nedir? İnsan ve toplum idealleri nasıldır?" soruları irdelenmiş ve çalışma nitel bir araştırma olarak planlanmıştır. Nitel araştırma desenlerinden "durum araştırması" uygulanmış, konuya ait bütün veriler yazılı kaynaklarda bulunduğu için bu dokümanlar üzerinde içerik analizi yapılmıştır. Bulgulara göre Gökalp "millî eğitim" kavramı ile eğitime "kültür"ü aktarma görevini verirken, Satı Bey "pedagojik eğitim" ile eğitime bireyin yeteneklerini en üst düzeye çıkarma vazifesi yüklemektedir. Din ve ahlâk eğitiminin merkezine Gökalp kalbi ve duyguları; Satı Bey ise akıl ile eşitlediği vicdanı yerleştirmektedir. Genel olarak bakıldığında, Gökalp'in idealist, Satı Bey'in ise realist bir eğitim anlayışını benimsediği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Kültür, Mektep, Osmanlı, II. Meşrutiyet**.**

Comparison of the Education Approaches of Ziya Gökalp and Satı Bey

Extended Abstract

The Second Constitutional Era can be defined as a period of crisis and depression in which a solution was sought for the unstoppable collapse of the Ottoman State. Many thinkers of the period thought that the shortest way out of this crisis was education. Ziya Gökalp and Satı Bey are also among the important thinkers who believed that the Ottoman society would get out of its current crisis through education.

Ziya Gökalp, the ideologist of the İttihad ve Terakki Cemiyeti (İTC) and Turkism, and Satı Bey, the author of the first pedagogy book of the Ottoman modernization era and the director of the Dârülmuallimîn, draw attention with the ideas they put forward, their views on education, their performative aspects and their "educator-thinker" qualities. For this reason, these two names were chosen as the subject of the research in order to understand the educational problems of the period and shed light on the present day. The aim of the study was determined as "Comparison of the Education Perceptions of Ziya Gökalp and Satı Bey as Ottoman Thinkers".

In line with this purpose, the questions "What are the educational views of the two thinkers? What is the intellectual background of these views? What are their ideals of humanity and society?" were sought. The study was planned as a qualitative research, data was collected from documents by applying a case study design. The obtained data was coded, classified and tried to be interpreted under common headings. The educational views of the two thinkers were limited to the books and articles they wrote during the Ottoman period.

According to the findings obtained from the research, it can be said that there were different reasons and philosophical thoughts behind the solution suggestions of Gökalp and Satı Bey. They believe in "social evolution" and think that there are deterministic laws in the social sphere, just as in nature. For this rea-

son, both of them see education as the driving force of social progress and a functional tool that will save a disintegrating society and a collapsing state. The understanding of the nation of the two thinkers is different. While Gökalp establishes the nation on the basis of "unity of language and culture", Satı Bey establishes it on the basis of "unity of history and state". For this reason, the society that Satı Bey calls "Ottoman nation" is called by Gökalp as "Ottoman community of nations".

While Ziya Gökalp gives the duty of transferring "culture" to education within the framework of the concept of "national education", Satı Bey thinks that education is responsible for maximizing the abilities of the individual with the claim of "pedagogical education". In terms of reform, while Ziya Gökalp defends the elitist "Tûbâ Tree Theory", Satı Bey defends the "Natural Tree Theory" that envisions social and widespread education. Both thinkers seem to agree on the implementation of new teaching methods and the fight against rote learning. However, Satı Bey discusses new teaching methods (experiment, observation, question-answer methods, discovery and inductive strategies) in more detail.

Although both educators are in favor of religious and moral education; Ziya Gökalp places the heart and emotions at the center of religious and moral education; Satı Bey places the conscience, which he identifies with reason, at the center of religious and moral education. Therefore, when their views in the field of education are examined, it can be said that Ziya Gökalp adopts an idealist understanding of education, while Satı Bey adopts a realistic understanding of education.

Gökalp and Satı Bey agree on the problem of integrity in the curriculum. This lack of integrity can be interpreted as a sign that they saw the lack of an "educational philosophy" that organizes and brings together education. Gökalp's suggestion here is important. It can be said that he proposed a philosophy based on the synthesis of "Turkification, Islamization and Modernization" for the Ottoman education system, where "science, culture and religion" coexist harmoniously and value the spiritual side of man.

In conclusion, it is seen that many issues that were seen and discussed as problems in the field of education during the Second Constitutional Era were also problems of republican education and have not yet been solved. Therefore, the historical process should be taken into consideration in the solution of these problems, the roots of which date back two centuries in the field of education.

Keywords: Education, Culture, School, Ottoman, II. Constitutional Monarchy.

Giriş

Türk-İslam mirası üzerine inşa edilen Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş dönemlerinde, toplumun bütün kurumlarının aynı amaçlar doğrultusunda ve bir uyum içinde işlediği genel olarak kabul edilmektedir. Osmanlı Devleti'nin yüzyıllarca büyük devlet olmasına hizmet eden bu sistem siyasî, ekonomik ve ilmî gücün zayıflamasıyla aksamaya başlamıştır. XVI. yüzyıl sonlarında gerileme belirtilerinin gözle görülür hâle geldiği anlaşılmaktadır. Bu dö-

nemde, Gelibolulu Mustafa Âlî (1541-1600), “Nushatü's-Selatin” isimli eserinde, sonrasında Koçi Bey (?-1650) kendi ismi ile anılan risalesinde ve yine Kâtip Çelebi (1609-1657) yazdığı “Mizânü'l hakk fi ihtiyâri'l ehakk”ta devlet işlerinde meydana gelen sıkıntıları dile getirdiği görülmektedir. Osmanlı devlet idarecileri, ancak XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarında sorunun ciddiyetini kısmen görmüş ve tedbirleri almaya başlamıştır. Bunun en önemli işaretlerinden biri 1721'de Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin "Uygarlık ve eğitimin vasıtalarını baştan aşağıya inceleme ve Türkiye'de uygulanabilir olanları rapor etme." görevi ile görevlendirilip bu rapora göre çeşitli düzenlemeler yapılmasıdır. Özellikle II. Mahmut’tan II. Abdülhamit’e kadar sayısız yenilikler ve düzenlemeler yapılarak bir modernleşme süreci işletilmiştir.

II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde ise devlet ve toplum iki asırlık modernleşme döneminin çözülemeyen problemleri ile karşı karşıya kalmıştır.[1] Bu dönem Osmanlı Devleti’nin siyasal, sosyal ve ekonomik buhran içerisine düştüğü bir zaman dilimidir. Aslında II. Meşrutiyet, modernleşme sürecinin doğal sonucu ve cumhuriyetin temellerinin atıldığı devirdir. Gündüz bu durumu “*Öyle ki, Cumhuriyet döneminde inkılap hâline gelip de II. Meşrutiyet döneminde tartışılmayan bir tek konu yoktur.*”[2] şeklinde ifade etmektedir.

II. Meşrutiyet döneminde yaşanan buhranın birçok belirtisi bulunmaktadır. Öncelikle meşrutiyet ilan edilirken vaat edilen hürriyet, meşveret, toplumsal birlik ve terakki sağlanamamıştır. İkincisi derin bir ekonomik kriz yaşanmaktadır. Üçüncüsü toplumsal bütünlük bozulmuştur. Örneğin çeşitli alanlarda (mektep-medrese, şerîye-nizamîye gibi) düal yapılar bulunmaktadır. Buhranın dördüncü işareti “milliyetçilik” fikri ve bağımsızlık isteğinin Müslüman Araplar ve Arnavutlar arasında bile yaygınlaşmış olmasıdır. Beşinci olarak Osmanlı düşünce dünyasına giren bazı felsefî akımların olumsuz etkileri gösterilebilir.[3] XIX. yüzyılın ortalarında Darvinizm, emprizim, materyalizm ve pozitivizmin Osmanlı düşünce dünyasına girişiyle özellikle okuyan bireylerin zihinsel bütünlüğü bozulmuş,

1 Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ed. Ahmet Kuayaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 249.

2 Mustafa Gündüz, *Osmanlı Eğitim Mirası* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), 100.

3 Mehmed Şemseddin Günaltay, *Bunalım Çağından İslamın Aydınlığına / Zulmetten Nura*, ed. Osman Kazancı - Ahmet Lütfi Kazancı (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 248-250.

inanç ve ahlâk temelleri sarsılmış, din-bilim uyumu parçalanmıştır. Yaşanan buhranın son işareti de Osmanlı vatandaşlarında sorunların düzeltilemeyeceğine dair oluşan ümitsizlik hissi ve bıkkınlıktır.

Toplum ve devletin karşı karşıya olduğu bu buhran II. Meşrutiyet dönemi mütefekkirlerini "Osmanlı Devleti nasıl kurtulur?" sorusunun cevabını aramaya zorlamıştır. Bu şartlar altında dönemin ana fikir akımları olan Osmanlıcılık, Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık yaşanan problemler karşısında çeşitli çözüm önerileri ortaya koymuştur. Bu dört fikrî akımın üç ortak noktasının ön plana çıktığı söylenebilir. İlki hepsi devletin yıkılmasını önlemek üzere hareket etmektedir. İkincisi tamamı modernleşme taraftarı ve belli ölçüde Batıcıdır.[4] Üçüncüsü ise bütün fikir akımları buhran döneminden çıkış ve devletin yıkılmasını engellemek hususunda "eğitim"e yüksek önem atfetmektedirler.

Buhrandan çıkış hususunda eğitimi önemli gören II. Meşrutiyet dönemi eğitimci-mütefekkirlerinin ülkenin durdurulamayan geri gidişine çözüm üretmek için "eğitime nasıl bir rol biçtikleri" önemli bir problem alanıdır. Zira dönemin fikrî cereyanlarının toplumsal dönüşümün sağlanması ve buhrandan çıkış hususunda eğitime verdikleri önem ortak olmakla birlikte "Niçin ve nasıl bir eğitim?" sorusuna verdikleri cevaplar birbirinden farklıdır. Bu minvalde dönemin eğitim politikalarına ve eğitime dair kamuoyu gündemine olan etkisi sebebiyle Gökalp ile Satı Bey'in ön plana çıktığı düşünülmüştür.

II. Meşrutiyet'in önemli eğitimcilerinden biri olan Ziya Gökalp, İTC (İttihad ve Terakki Cemiyeti)'nin ideoloğu ve Türkçülüğün mimarı olarak bilinmektedir. Ülken, onu "reformcu ve uzlaştırmacı"[5] olarak, Osman Nuri Ergin ise "devrin en büyük inkılapçısı"[6] olarak nitelemektedir. Türkdoğan "uzlaştırıcı, sentezci, insancıl, reformcu"[7] olarak gördüğü Gökalp'in, devletin yıkılacağına dair kötümser inancı reddettiğini ve kültür-medeniyet zıtlaşmasını bir dialog hâline getirmek istediğini savunmaktadır. Gökalp'in eğitimci yönünü

4 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 462.

5 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 467.

6 Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi (3 cilt takım)* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 1359.

7 Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 26.

işaret eden Güven, onun eğitimin temelini harsa (kültür) dayandırdığını söylemektedir.[8] Tezcan da Gökalp'in sosyal yapı ile kültür arasında tutarlı bir eğitim anlayışını önemsediğini düşünmektedir.[9] Parla ise onu değerlendirirken "Yöntemi pozitivist, epistemolojisi ise idealisttir." ifadelerini kullanmaktadır.[10] Bütün bunlar Gökalp'in eğitimde "millîlik, kültür aktarımı, toplumculuk, kültür-medeniyet uyumu" gibi kavramlara vurgu yaptığını, Osmanlının son dönemine ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna fikirleri ile damga vuran bir karakter olduğunu ortaya koymaktadır.

Dönemin önemli eğitimcilerinden bir diğeri olan Satı Bey, Osmanlının ilk pedagoji kitabı olan "Fenn-i Terbiye"nin yazarıdır. Onu Ülken, "eğitim sisteminde ilk modern hareketi uyandıran kişi",[11] Erişirgil "eğitim ilmi ve pedagojiyi gündeme getiren eğitimci",[12] Binbaşıoğlu ise "İstanbul Öğretmen Okulu'nu yeniden kuran kişi"[13] olarak nitelemektedir. Akyüz, Satı Bey'e yenilikçi tavrı sebebi ile "Türk Frobel'i" adının kendine layık görüldüğünü,[14] Gündüz ise onun bütün enerjisini modern bir eğitim sistemi inşa etmeye harcadığını söylemektedir.[15] Satı Bey'in Osmanlı coğrafyasındaki okulları ve Avrupadaki eğitim kurumlarını incelemiş olması; teorik düşüncelerini Dârülmuallimîn'de ve kendi açtığı okullarda pratiğe dökmesi ona ayrı bir değer katmaktadır.

Bütün bunlarda dolayı her iki mütefekkirin, dönemin eğitim sisteminde tespit ettikleri problemlerin ve bunlar için geliştirdikleri çözümlerin ortaya konulması, II. Meşrutiyet dönemi eğitim sorunlarının ve dolayısıyla günümüz eğitim problemlerinin köklerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı düşünülmüştür. Tarihsel süreç içerisinde yukarıda bahsedilen buhranın çeşitli yönleri ile derinleşerek sürdüğü düşünüldüğünde bu konunun ehemmiyeti daha da artmak-

8 İsmail Güven, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018), 211.
9 Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1985), 27-29.
10 Taha Parla, *Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1989), 118.
11 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 246.
12 Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 115.
13 Cavit Binbaşıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Anı Yayınları, 2014), 312.
14 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 280-302.
15 Mustafa Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, çev. Mustafa Gündüz (Ankara: Otorite Yayınları, 2012), 17.

tadır. Son olarak çalışma konusunun, iki mütefekkirin Osmanlı döneminde yazdığı makale ve kitaplar ile sınırlandırıldığı unutulmamalıdır. Bunun temel sebebi ise devletin fiilen sona ermesinin ardından Osmanlı mütefekkirlerinin hepsinin az ya da çok fikirlerini tadil etmek zorunda kalmasıdır.

Yöntem

Konusu itibari ile nitel olan bu çalışmada, nitel araştırma desenlerinden "durum araştırması" uygulanmıştır. Konuya ait bütün veriler yazılı kaynaklarda bulunduğu için bu dokümanlar üzerinde içerik analizi yapılmıştır. Elde edilen veriler belirli kavramlar ile kodlanarak, bilgilerin içeriği veriye dönüştürülmüştür.[16] Sonra kodlanan veri kümeleri üst anahtar kavramlar altında birbiri ile irtibatlandırılmıştır. Böylece kodlardan örüntü, kategori ve temalar oluşturulmuştur. Son olarak iki mütefekkir hakkındaki veriler, benzer başlıklar altında sistematik bir hâle getirilmiş ve bu başlıklar üzerinden veriler yorumlanarak eğitim anlayışları karşılaştırılmaya, anlamlı ve anlaşılır bir sonuç çıkarılmaya çalışılmıştır.

Ziya Gökalp ile Satı Bey'in Eğitim Anlayışlarının Karşılaştırılması

Ziya Gökalp ve Satı Bey'in nihai amaçları Osmanlının yıkılmasına engel olmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için eğitim alanında ortaya koydukları fikirler, onların önceliklerini, hayata bakışlarını, felsefelerini, inandıkları değerleri yansıtmaktadır. İTC üyesi olan Gökalp ve Satı Bey, meşrutiyet ideolojisinin eğitim yolu ile yeni nesle aktarılması taraftarıdır ve eğitimi bu yönde fonksiyonel olarak kullanmaktadırlar. Modernleşme döneminde Osmanlı toplum organizasyonu ve "millet" algısı bozulmuş, farklı millet formları ortaya çıkmıştır. Gökalp'e göre millet, aynı kültürü özümseyen ve aynı dili konuşan insan topluluğudur.[17] Dolayısıyla Gökalp, Osmanlı toplumunu tek bir millet olarak değil, Osmanlı vatandaşlığı ortak paydasında beraber olan milletler topluluğu olarak görmektedir. Satı Bey ise milleti devlet ve tarih üzerine kurgulamaktadır.[18] Bu yüzden

[16] Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Asım Arı (Konya: Eğitim Kitabevi, 2019), 345.

[17] Ziya Gökalp, *Terbiyenin sosyal kültürel temelleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973), 228.

[18] Mustafa Satı Bey, *Eğitim ve toplumsal sorunlar üzerine konferanslar*, çev. Osman Kafadar - Faruk Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 73.

eğitimi, Gökalp kültür aktarımı yoluyla millet inşa edilmesi, Satı Bey ise bireyin kabiliyetlerinin geliştirilmesi olarak tanımlamaktadır.

Her iki düşünür de sosyal tekâmüle inanmaktadır. Satı Bey, dünyayı yalnız galip gelenlerin yaşamaya devam ettiği bir muharebe alanı olarak görmekte, insanın bu mücadeleden akıl ve zekâsını kullanarak galip ayrıldığı düşünmekte[19] ve doğadaki gibi toplumsal alanda da sebep-sonuç ilişkisine dayalı kanunların hüküm sürdüğünü iddia etmektedir.[20] Eğitim-öğretim yolu ile özellikle Tarih dersinde yeni neslin bilinçlendirilerek "toplumsal tekâmül"ü hızlandırmak gerektiği iddiasındadır. Gökalp ise "toplumsal tekâmül" hususunda Durkheim'ın cemiyetler tasnifini almış ve bu tasnifi geliştirmiştir. Alt basamağı ilkel cemiyetler, üst basamağı milletlerden oluşan iki basamaklı bir tekâmül sistemi oluşturmuştur. Toplumların, cemiyetler aşamasında tekâmül ettikçe "kabile bilinçleri ve totem inançlarının zayıfladığını"[21], milletler aşamasında tekâmül ettikçe "feodal yapılardan millî devletlere doğru"[22] bir ilerleme sağlandığını, "kültür bilincinde artış"[23] meydana geldiğini varsaymaktadır. Bu sınıflandırmada Türk milletinin "camiavî cemiyetler" basamağında olduğu düşünmektedir.[24] Toplumların kültürel olarak da bir tekâmül içinde olduğunu savunan Gökalp, bu basamakları "aşiret, kavim, ümmet ve millet" olmak üzere dört düzey olarak belirlemekte ve her basamak arası geçişte toplumun bir "buhran" dönemi yaşadığını söylemektedir.[25] Kültür açısından Türk milletinin ümmet basamağından millet basamağına geçmek üzere olduğu ve buhran dönemi yaşadığı kanaatindedir. Gökalp de eğitimi, "toplumsal tekâmül"ü hızlandırmak için fonksiyonel bir araç olarak görmekte ve bunun için sosyoloji dersinin müfredata konulmasını istemektedir.

19 Mustafa Satı Bey, "İlmî kıraatler", *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 8 (1326), 55-58.
20 Mustafa Satı Bey, "Etnografya", *Mülkiye Mecmuası* 1/2 (1324), 31-35.
21 Ziya Gökalp, *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 57.
22 Gökalp, *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları*, 59.
23 Ziya Gökalp, *Milli Tetebbular* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 32.
24 Gökalp, *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları*, 59.
25 Ziya Gökalp, *Yeni mecmua yazıları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 333.

Türkçe'nin Eğitimdeki Rolü

Dil, bir insan topluluğunda ortak duygu ve düşünceler oluşmasını sağlayan, kültür aktarımının vasıtası olan en önemli olgudur. Satı Bey'e göre millet vasfına sahip topluluk içerisinde dil, hissî ve fikrî beraberliğin, aynı durumlarda aynı davranışı gösterme kabiliyetinin en önemli sebebidir. Ona göre dil, egemenliğini kaybeden bir milletin bağımsızlığının tek anahtarıdır.[26] Dilin önemini takdir etmekle birlikte Satı Bey, dil birliğinin Osmanlı milletini tanımlarken kuşatıcı olmayacağı kanaatindedir. Gökalp ise milleti; dil, din, ahlâk ve güzel sanatlarda müşterek olan topluluk olarak tanımlamakta;[27] bu unsurların anadil vasıtası ile aktarıldığını söylemektedir.[28] Yani Gökalp, dili millet olmanın şartı olarak görmekte ve büyük bir önem atfetmektedir. Bu yüzden Türk dili üzerine Satı Bey'den çok daha fazla makale yazmıştır. Dolayısıyla iki mütefekkir de resmî dilin Türkçe olması gerektiği ve bütün vatandaşların Türkçe'yi bilmesinin lüzumu noktasında hemfikirdir. Zira Satı Bey Balkan gezisi sırasında buradaki halkın ve hatta Türk kökenlilerin Türkçeyi kullanmamasından dolayı İstanbul ile gönül bağı kuramadıklarından hayıflanarak "*Maddeten beş asır elimizde kalmış olan o memleket, manen bizden ayrı yaşamış değil miydi?*"[29] demektedir. Yine Osmanlı mekteplerindeki öğrencilerin Türkçe okuma-yazma seviyelerinden şikayetçi olduğu görülmektedir. Yani Satı Bey Türkçe'yi, Osmanlı vatandaşlarının devlet ile iletişimini sağlayan önemli ve zaruri bir bağ olarak görmekte ama resmî dilden daha öte bir anlam yüklememektedir.

Gökalp ise, Türkçe'nin korunması, sadeleştirilmesi, güçlendirilmesi ile ilgili çok sayıda çalışma yapmıştır. Türkçe'nin yabancı dillerden alınan kelimelerden ayıklanması hususunda "Türkçeleşmiş olan Türkçedir." düşüncesi, Türkçe'nin korunması yönündeki önemli bir tavırdır. Bu görüşe göre, bir yabancı kelimeyi halk konuşma dilinde kullanıyorsa o kelime canlıdır ve Türkçe'nin öz malıdır. Hatta ona göre Arapça ve Farsça'dan gelen ve halkın dilinde kullanılan kelimeler, öz Türkçe olduğu hâlde halk diline yerleşmemiş kelime-

[26] Mustafa Satı Bey, *Vatan Fikri ve Terbiyesi*, çev. Abdulkadir Akgül (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 26.
[27] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün esasları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 38.
[28] Gökalp, *Terbiyenin sosyal kültürel temelleri*, 227.
[29] Şehbâl Deryâ Acar, *Eğitim Tarihimizde Bir Üstâd: Satı Bey'i Tanımak* (İstanbul: AK, Akademik Kitaplar, 2009), 165.

lerden daha değerlidir. Gökalp, Türkçe'yi Türk dünyasının kültür bağının temeli olarak düşünmekle birlikte "Türkçe'nin ümmetçiliği"nden bahsetmektedir. Bunun ancak İslam toplumları ile ortak kavramlar geliştirilmesi ile olacağını, bu amaca ulaşmak için İslam dinine mensup her milletin bir "ıstılah cemiyeti" kurması ve bu cemiyetlerin belirli aralıklarla toplandığı "ıstılah kongreleri" organize edilmesi gerektiğini düşünmektedir.[30]

Eğitimde Reform: Tûbâ Ağacı ve Tabiî Ağaç Nazariyeleri

Maarif Nazır Emrullah Efendi "Tûbâ Ağacı Nazariyesi" adı ile bilinen tezini ortaya atmış sonra bu nazariyeye Satı Bey "Tabiî Ağaç Nazariyesi" ile muhalefet etmiş ve konu üzerinde ilmî tartışmalar yapmışlardır. Emrullah Efendi'nin bu nazariyesine Ziya Gökalp de desteklemiş ve Satı Bey ile yaptığı ilmî tartışmalarda bu konuyu gündeme getirmiştir. Emrullah Efendi'ye göre, "*Şecere-i marifet, Şecere-i Tûbâ gibidir. Onun kökü yukarıdadır... Evvelâ ulemâ yetişmiş, sonra onlar neşr-i ulûm etmişlerdir. Medâris-i İslâmiyyeyi düşününüz. Mahalle mektepleri yoktu, sonra onlar açıldı. Ulema, evvelâ medâriste yetiştikten sonra gidip neşr-i ulûm ediyorlardı.*"[31] O, eğitimde reforma yükseköğretimden başlanması gerektiği ve burada yetiştirilen nitelikli insanlar ile alt kademedeki eğitim müesseselerinin kalitesinin artacağı kanaatindedir. Bu fikre karşı Satı Bey, "*Yeryüzünde gökteki Tûbâ Ağacı gibi muallakta bir şecere-i maârif tesis edilemiyor. O hâlde niçin hâlâ ilim irfan sahasında 'Tûbâ Ağacı'ndan bahsediliyor. Diyorlar ki 'İlim yukarıdan aşağıya iner.', fakat ben soracağım ki 'Yukarıya nereden ve nasıl çıkar?'*"[32] ifadeleri ile itiraz etmektedir. Ona göre, kökü sağlam olmayan hiçbir müessese ayakta duramaz, bu yüzden eğitimdeki reforma ilkokullardan başlanması gerekmektedir. Bu tartışmayı daha sonra "üniversite" ile ilgili makalelerinde Gökalp'in tekrar başlattığı görülmektedir. Gökalp, "*Emrullah Efendi'nin dediği gibi, ilim Tûbâ Ağacı'na benzer. Millî maarif, üniversiteden başlayarak, öğretmen okullarına ve sûltanîlere ve onlardan da ilkokullara inecektir.*"[33] demekte ve eğitimdeki reformun önce üniversiteden başlaması gerektiğini savunmaktadır.

[30] Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 23.

[31] Meclis-i Mebusan, "Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi 27 Kanunuevvel 1326" (TBMM, 1326) (Devre1 Cilt 2 İçtima Senesi 3 23. İnikad).

[32] Mustafa Satı Bey, "Tuba ağacı hakkında", *Muallim* 13 (1333), 386-388.

[33] Gökalp, *Terbiyenin sosyal kültürel temelleri*, 189.

Emrullah Efendi ve Ziya Gökalp ile Satı Bey arasındaki bu fikrî mücadelenin temelinde "seçkinci eğitim-genel eğitim" tartışmasının bulunduğu söylenebilir. Hatta bu tartışma kökleri itibari ile seçkinci eğitimi savunan idealist düşünce ile toplumcu eğitimi savunan realist düşüncenin mücadelesine de dayandırılabilir. Tartışmalar sırasında iki tarafın üç hususta anlaştıkları görülmektedir: 1. Temel eğitimin yani ibtidâînin genelleştirilmesi ve zorunlu olması. 2. Eğitimde kalitenin artırılması çabalarında, eğitim kademelerinin birbirinden ayrı düşünülememesi. 3. Üniversitelerin nitelikli hâle getirilmesi ve yetişmiş insan ihtiyacının karşılanması. Tûbâ Ağacı Nazariyesi'ni savunan Emrullah Efendi de hem eğitimdeki reform çalışmalarında eğitim kademelerinin birbiri ile olan bağlantısına dikkat çekmekte hem de temel ve genel bir halk eğitimini zorunlu görmektedir.[34]

Satı Bey ise makalesindeki şu sözleri ile yüksek öğretimin önemini ve eğitimde niteliğin artırılmasında eğitim kademelerinin hepsinin dikkate alınması gerektiğini kabul etmektedir: "*Her ilim ve her müessese-i ta'lim bir temele muhtaçtır… Maarifin bütün aksam ve şuubatı arasında şedit bir irtibat vardır. Hiçbir maarif şubesinin, hiçbir derece-i tahsilin diğerlerinden müstakilen ıslah-ı tensiki kâbil değildir: Ezcümle mekâtib-i âlîyenin terakkisi, onların talebesini ihzar etmekte olan mekâtib-i ibtidâîye ve tâlîyenin terakkisine bağlıdır.*"[35] Ergün'ün (1982) "seçkinler eğitimi-kitle eğitimi çekişmesi"[36] olarak adlandırdığı bu tartışma, buhran döneminde garip bir şekilde birbirine bağlanmış olan temel eğitimin genelleştirilmesi ihtiyacı ile yeni bir aydın zümre yetiştirme zorunluluğunun aynı anda giderilmesi için yaşanan telaşın yansımasıdır. Satı Bey'in şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: "*Şüphesiz ki birkaç iyi ibtidâî, bir idâdîye; birkaç iyi idâdî de bir dârülfünuna mahreç ve mesnet teşkil edebilir. Tahsil-i ibtidâînin her tarafa taammüm ve intişarı uzun bir zamânâ, lâ-akall iki üç batın müruruna tevkif eder. Tahsilin yüksek derecelerini ihdas etmeyi bu zamanın nihayetine kadar tehir etmek ise katiyen câiz olamaz. Çünkü memleket, yaşamak ve sürekli terakki etmek için iyi ve yüksek tahsil görmüş zevatın mesai ve ihtimamatına arz-ı iftikar eder… Mekâtib-i ibtidâîyyenin terakkisinde "onlara muallim ve*

[34] Meclis-i Mebusan, "Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi 27 Kanunuevvel 1326", 99.
[35] Satı Bey, "Tuba ağacı hakkında".
[36] Mustafa Ergün, "Emrullah Efendi hayatı-görüşleri-çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 30/1-2 (1982), 7-35.

muharrir yetiştiren mekâtib-i âliyenin'" ne kadar ehemmiyetli bir âmil *olduğunu da "her memleketin hem yaşamak ve hem terakki etmek için yüksek tahsilli bir zümre-i münevvereye ne kadar şiddetle muhtaç" bulunduğunu da nazar-ı dikkate almakla beraber... Tûbâ Ağacı Nazariyesi'ni doğru bulmuyorum.*"[37] Görüldüğü gibi Satı Bey, her ne kadar Tabiî Ağaç Nazariyesi'nden vazgeçmese de Osmanlının yaşadığı buhran döneminin ihtiyaçlarını görmekte ve iki nazariye taraftarlarının da razı olabileceği bir çözüm önermektedir. Bu çözüme göre bir yandan ibtidâîler ülke geneline yaygınlaştırılırken bir yandan da nitelikli hâle gelen birkaç alt kademe eğitim kurumu için nitelikli bir üst eğitim kurumu oluşturmak sureti ile ülkenin münevver zümresi yetiştirilmelidir. Satı Bey'in bu duruma verdiği örnek ise Tıbbiye Mektebi, Harbiye Mektebi ve Mülkiye Mektebi'dir.[38] Çünkü ona göre bu mektepler kendi içlerinde rüşdiye sınıflarını açtıkları için başarılı olmuş ve Osmanlının aydın ihtiyacının karşılanmasında büyük rol oynamışlardır.

Nasıl Bir Eğitim Modeli?

Gökalp eğitimi, "*Terbiye, bir cemiyette, yetişmiş neslin henüz yeni yetişmeye başlayan nesle fikirlerini ve hislerini vermesi demektir.*"[39] sözleriyle, Satı Bey ise "*İnsanın bütün kuvvet ve kabiliyetlerini -gerek kendine ve gerekse hem-nev'inin saâdetine medâr olacak bir tarzda- tenmiye etmektir.*"[40] ifadeleri ile tanımlamaktadır. Bu tanımlara bakılarak Gökalp'in idealist eğitim anlayışının bilgi ve kültür aktarımını önemseyen çizgisini, Satı Bey'in ise realist eğitim anlayışının bilgi ve becerileri geliştirmeyi hedef olarak gören çizgisini benimsemiş olduğu söylenebilir. Yine Gökalp'in eğitimde toplumu, Satı Bey'in ise bireyi öncelediği görülmektedir.

Satı Bey birey odaklı eğitim anlayışında toplumu yok saymamakta, toplumsal fayda açısından belirlediği bazı ortak değerlerin eğitim yolu ile yeni nesle aktarılması gerektiğini savunmaktadır. Onun düşüncesindeki değerler biraz daha gevşek bağlar ile yapılandırılmış ve daha liberalist bir tarzda kurgulanmış olan "Osmanlılık şuuru"[41], "toplum içinde yaşama ve onların hissiyatına ortak

37 Satı Bey, "Tuba ağacı hakkında".
38 Mustafa Satı Bey, "Tuba ağacı nazariyesi", *Muallim* 12 (1333), 359-366.
39 Gökalp, *Yeni mecmua yazıları*, 432.
40 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 40.
41 Mustafa Satı Bey, "Mektepler ve Ahvâl-i İctimâiyye", *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 7 (1326), 1-10.

olma bilinci"[42], geleceğe dair ortak idealler ile bunların gerçekleşeceğine dair "ümit ve azim hisleri"[43], "vatan ve millet sevgisi"dir.[44]

Gökalp'e göre birey kendi kültürünü temsil ettiği derecede kimlik ve kişilik kazanırken, Satı Bey'e göre kendine has yetenekleri geliştirdiği ve farklılıklarını koruduğu ölçüde kimlik ve kişilik kazanmaktadır. Gökalp'in eğitim tanımında Türk milletinin kültürünün gelecek nesle aktarılma kaygısı, Satı Bey'in eğitim tanımında ise gayr-i Türk unsurların kendilerini Osmanlı içinde muhafaza etme kaygısı önemli bir etken olarak gözükmektedir. Bu çerçevede eğitimin amacı hususunda da iki mütefekkir farklı düşünmektedir. Gökalp "*Terbiyenin gayesi yetiştirmektir. Millî fertler yetiştirmek ise doğrudan doğruya 'millet yapmak' demektir.*"[45] sözleriyle, Satı Bey ise "*Terbiyenin gayesi, etfâli hayat-ı hakikiyeye hazırlamaktır.*"[46] cümlesi ile belirtmektedir. Gökalp tıpkı eğitim tarifindeki gibi eğitimin amacında da kültürü aktararak ferdi milletin bir parçası hâline getirmeyi merkeze alırken; Satı Bey eğitim tarifindeki bireyci tavrını sürdürerek eğitimin amacının çocukları gerçek hayata hazırlamak olduğu kanaatine varmaktadır.

Gökalp ile Satı Bey'in eğitimi anlayışlarındaki diğer bir farklılık da "eğitimin millîliği" meselesidir. Gökalp eğitim ile ilgili yazılarında çokça eğitimin millî olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Buna karşılık Satı Bey, "terbiye"nin anlamının daraltıldığını düşünmektedir.[47] Ona göre terbiye, tâlimi de kapsayan geniş bir anlama sahiptir. Gökalp ile terbiye kavramının kapsamı konusunda anlaşamadığını belirtse de Gökalp'in maarifi "ta'lim ve terbiye" olarak iki alana ayırmasını, ayrıca terbiye alanının "millî" olması gerektiği iddiasını temelden reddetmemektedir. Terbiyenin "kısmen millî" olabileceğini,[48] ancak bunun "terbiye-i ahlâkiye ve hissiye"[49] ile sınırlı olduğunu düşünmektedir. Gökalp ise genel olarak millîliği tâlim-terbiye içerisinde terbiye alanına hasretse de onun düşüncesinde millî tarih, millî edebiyat, millî musiki gibi kültür ile ilişkilendirdiği tâlim

42 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 160-161.
43 Mustafa Satı Bey, *Ümit ve Azim (Çev. Uğur Boran ve Ekrem Sakar)* (Büyüyenay Yayınları, 2021), 17.
44 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 161.
45 Gökalp, *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları*, 161.
46 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 158.
47 Mustafa Satı Bey, "Terbiye ve Milliyet", *Muallim* 1 (1332), 102-107.
48 Satı Bey, "Terbiye ve Milliyet".
49 Satı Bey, "Maşerî vicdan etrafında-2", *Muallim* 8 (1333), 231-239.

alanları bulunmaktadır. Gökalp, "tâlim" alanını temel de "lamillî" olarak görmektedir, ancak alan ile ilgili temel bilgilerin Batı'dan alınmasından sonra kültür ile bağlantılı derslerde, o alanının millî yönünün inşâ edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Aslında bu tartışmanın alt yapısında da Osmanlı toplumunun çok kültürlü oluşu ve bir unsura ait kültürün baskın hâle gelip-gelmeme meselesi olduğu aşikârdır. Satı Bey, eğitimdeki "millî"liğin sınırlarının kontrol edilememesi durumunda, Osmanlı toplumunun zaten sarsılmakta olan çok kültürlü-çok milletli yapısının dağılacağından korkmakta ve daha liberal bir görüşü savunmaktadır. Ona göre; "millî"lik terakkiye engel olmayan, diğer Osmanlı milletlerine düşmanlık üzerine kurgulanmayan, sadece kendi milletini sevmeye dayanan bir fikre dayanmalıdır.[50] Benzer endişeleri ve hassasiyeti Gökalp'te de görmek mümkündür. Zira bütün yazılarında Osmanlının istikbalini önemsemekte, Türkçülük anlayışını ve "millî terbiye" fikrini diğer milletlere karşı bir nefret ya da tekebbür temeli üzerine değil, milletperverlik üzerine oturtmaktadır.

Usûl-i cedit konusunda iki eğitimcinin de hemfikir olduğu söylenebilir. Gökalp ve Satı Bey eğitimde uygulanan yöntem ve tekniklerde yeni usûllerin kullanılmasını istemekte; dönemin Osmanlı eğitim sisteminde sürekli olarak anlatım metodunun kullanılmasından ve öğrencilerin ezberciliğe yönlendirilmesinden şikâyet etmektedir. Gökalp, kendi öğrencilik yıllarından örnekler vererek ezberciliğin öğrenciyi dersten uzaklaştırdığını söylemektedir.[51] Satı Bey ise gezdiği okullarda karşılaştığı vakıalardan örnekler vererek ezberciliğin bir hastalık derecesinde eğitim sisteminin bünyesini sardığını iddia etmekte[52] ve hatta ezbercilik ile çocukların sersemleştirildiğine inanmaktadır.[53] XIX. yüzyılın sonunda Osmanlı coğrafyasındaki ilkokulların takriben %80'den fazlasında takrir ve ezber yöntemlerinin kullanıldığı[54] göz önüne alındığında ezberciliğin ne kadar yaygın olduğu, yeni öğretim metot ve tekniklerinin kullanımının artırılmasının önündeki engelin ne kadar büyük olduğu anlaşılacaktır. Sonuç olarak iki mütefekkirin de salt bir ezbere karşı olduğu ve "usûl-i cedid" yöntemlerini önemsediği söylenebilir. Ayrıca her iki-

50 Acar, *Eğitim tarihimizde bir üstâd*, 174.
51 Ziya Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 177.
52 Mustafa Satı Bey, "Ezbercilik", *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 12 (1327), 213-217.
53 Satı Bey, *Ümit ve Azim (Çev. Uğur Boran ve Ekrem Sakar)*, 65.
54 Gündüz, *Osmanlı Eğitim Mirası*, 320.

sinin de çocukların ilgisini cezbeden oyunun, eğitim etkinliklerinde kullanılması taraftarı olduğu görülmektedir.[55] [56]

Satı Bey'e göre ders kitapları ve ders programları ne kadar mükemmel olursa olsun, okul ders araç ve gereçleri açısından ne kadar donanımlı olursa olsun, öğretim metot ve tekniklerinde öğrencinin aktif olduğu ve bilginin hazır verilmeyip yapılan etkinlikler ile bir süreç sonunda öğrenci tarafından elde edildiği metotlara geçilmedikçe eğitim reformu akim kalacaktır. Çünkü "*Usûl, tedris ve terbiyenin ruhudur*."[57], inancındadır. Bu yüzden Satı Bey deney, gözlem, soru-cevap metotları ile keşif, tümevarım stratejileri üzerinde çokça durmakta; özellikle fen derslerinde gözlem ve deneyler yapılarak öğrencinin araştırma, inceleme, tümdengelim ve tümevarım gibi zihinsel faaliyetlere alıştırılması gerektiğini söylemektedir.[58] Ayrıca Satı Bey genel olarak derslerde anlatım ve soru-cevap metotlarının tümdengelim stratejisi içerisinde kullanıldığı tespitini yapmakta, bu durumun çocukları tembelliğe, ezberciliğe, hazırcılığa alıştırdığını ifade etmektedir. Ona göre tümdengelim stratejisi ihmal edilmemeli, ancak mümkün olan her konuda tümevarım stratejisi tercih edilmeli, tümevarım stratejisinin uygulandığı derslerde anlatım ve soru-cevap metotları bilgiyi öğrenciye keşfettirmek üzere kullanılmalıdır.[59] Satı Bey'in asıl hedefi bu metotlar ile öğrenciye bilgi keşfettirmek değil, ona göre daha büyük bir kazanım olan bilimsel düşünceye ulaşma hususunda zihni eğitmektir.

Eğitim alanında Gökalp ve Satı Bey'in tartıştıkları diğer bir husus da ödül ve cezadır. Aslında iki mütefekkirin ödül ve ceza hususundaki fikirleri, onların ahlâk anlayışlarını da ortaya koymaktadır. Gökalp, toplumun zihninde nazarî hâlde ve kalbinde ise duygu olarak bulunan bir "ahlâk örgüsü"nden ve bu kaidelere ait ödül ve ceza sisteminden söz etmektedir. Ona göre yukarıda tarif edilen bu "örf-âmme duygusu" toplumu oluşturan insanların kötü davranışlarından etkilenmeyen manevî bir varlığa sahiptir. Bu yönü ile Gökalp'in ahlâk tasavvuru yüksek ahlâkî amaçlara bağlanmayı ön gören idealizmin ahlâk anlayışına benzemektedir. Örneğin toplumda rüşvet ne

---

55 Gökalp, *Terbiyenin sosyal kültürel temelleri*, 163.

56 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 158.

57 Mustafa Satı Bey, *Mustafa Satı Bey ve Eğitime Dair Layihaları (Osmanlıca-Türkçe) (Çev. Uğur Ünal ve Togay Seçkin Birbudak)* (Murat Kitap ve Yayınevi, 2010), 121.

58 Acar, *Eğitim tarihimizde bir üstâd*, 172.

59 Mustafa Satı Bey, "Usûl-i takrir ve usûl-i tekşif", *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 8 (1326), 59-69.

kadar yayılırsa yayılsın örfte "rüşvetin kötü bir davranış olduğu" kaidesi asla değişmemektedir. Onun anlayışında örf, münteşir (halkın verdiği eğitim) terbiyenin yazılı olmayan müfredatı gibidir, toplumun vicdanını temsil eder ve bu sebeple müteazzî terbiye, münteşir terbiyeye yaklaştıkça başarılı olur.[60] Kısaca Gökalp'e göre, okullar terbiyede münteşir eğitimin özü olan örfü esas almalı, ödül ve cezaları da buna göre düzenlemelidir. Satı Bey'in ise ahlâk anlayışında Kant'a yaklaştığı görülmektedir. Ona göre birey, iyiliği mükafat kazanmak için değil "iyi" olduğu için yapmalı, kötülüğü cezadan korktuğu için değil "kötü" olduğu için yapmamalıdır.[61]

Gökalp ve Satı Bey ahlâk eğitimini birbirlerinden farklı temellendirseler de eğitim ortamındaki ödül ve ceza hususunda benzer fikirlere sahiptirler. Birincisi, iki mütefekkir de verilen cezanın ya da mükafatın şahsı değil davranışı hedef alması gerektiğini düşünmektedir.[62] [63] İkincisi, iki eğitimcide ceza ve mükafatta aşırılığın zararlı olduğuna inanmaktadır. Gökalp bu davranışın şahsiyeti yok ettiği,[64] Satı Bey ise bu davranışın çocuğu ödül ve cezaya karşı duyarsızlaştırdığı tespitinde bulunmaktadır.[65] Hemfikir oldukları üçüncü nokta ise olabildiğince "yapılan yanlışı düzeltici" cezalar verilmesidir. Bu nitelikteki cezaları Durkheim'den hareketle Gökalp "iade edici ceza"[66], Spencer'den hareketle Satı Bey "tabiî ceza veya onarıcı ceza"[67] [68] olarak isimlendirmektedirler. Bu tür cezalar eğitimcilerin en çok başvurduğu, özünde bir cezadan çok yapılan yanlışın düzeltilmesi ya da bir doğru davranış tatbikatıdır.

Eğitim Felsefelerinin Mukayesesi

Gökalp, okullarda dersler arasında bir irtibat olmadığını, her öğretmenin kendi branşına ait bilgileri verdiğini, eğitimin bütünü ile ilgili öğretmenler arasında bir anlayış birliği bulunmadığını söylemekte, bunu da öğretmenlerin bir felsefe kültürüne sahip olmadıklarına, kendi derslerinin diğer dersler ile ilişkisini bilmemelerine

60 Gökalp, *Terbiyenin sosyal kültürel temelleri*, 117-125.
61 Satı Bey, *Vatan Fikri ve Terbiyesi*, 120.
62 Gökalp, *Terbiyenin sosyal kültürel temelleri*, 117.
63 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 176.
64 Gökalp, *Terbiyenin sosyal kültürel temelleri*, 117.
65 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 176.
66 Gökalp, *Terbiyenin sosyal kültürel temelleri*, 135-138.
67 Herbert Spencer, *Zihin, Ahlak ve Beden Eğitimi*, çev. Mehmet Münir Ertegün (Pegem Akademi Yayıncılık, 2013), 111.
68 Acar, *Eğitim tarihimizde bir üstâd*, 199.

bağlamaktadır.[69] Burada Gökalp, açıkça bir felsefe eksikliğinden bahsetmektedir. Ona göre bütün derslerin ortak bir amaca hizmet etmesi ve öğretmenlerin derslerini bu ana gayeye ulaşmak için kullanmaları gerekmektedir. Gökalp, bu problem karşısında "Türk terbiyesi, İslâm terbiyesi, asır terbiyesi"nden mürekkep bir terbiye önermekte, [70] üç terbiye çizgisinin de birbirinin yardımcısı ve tamamlayıcısı olmasının zorunluluğunu[71] ifade etmektedir. Görülmektedir ki Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak sentezini temel alarak, eğitimde "bilim, kültür ve din" içerikli bir muhteva ve bu üç etkeni anlamlı bir bütün hâline getirebilecek bir eğitim felsefesi tasarlamaktadır.

Satı Bey ise asıl meselenin eğitimde genel amaçların belirlenmesi,[72] derslerin birbiri ile irtibatlı ve birbirine yardımcı hâle getirilmesi olduğunu savunmaktadır.[73] Bu arzu ancak belirlenecek bir eğitim felsefesi ile mümkündür, dolayısıyla Satı Bey bir eğitim felsefesi ihtiyacı tespitinde bulunmakta ancak açıkça bu konudan bahsetmemektedir. Makalelerinde, yetiştirmek istediği insanın hususiyetlerine dair fikirleri, onun zihin dünyasındaki eğitim felsefesi hakkında da ipuçları vermektedir. O, müteşebbis ruhlu, birey olduğunun farkında olan, meşrutiyetin sağladığı hak ve hürriyetleri bilen, ülkenin geleceğine dair idealleri ve bunların gerçekleşeceğine dair güçlü ümitleri olan, idealleri için azimle çalışan, hayal gücü zengin,[74] mantık ve muhakeme gücü sağlam,[75] sosyal ilişkileri kuvvetli ve içinde bulunduğu toplumu seven, üstünde yaşadığı vatana bağlılık hissine sahip[76] bir insan yetiştirmek istemektedir. Bu da daha çok Batıcı, liberal, bireyci bir felsefî anlayışa işaret etmektedir. Genel olarak Gökalp, idealist felsefeye dayanan "daimicilik" anlayışının prensiplerinden seçkinci eğitimi, ahlâk ve karakter eğitimini, öğretmenin rol model olmasını benimsemekle birlikte, "esasicilik" anlayışının kültür aktarımına verdiği önemi ve nesnel bilgiye ulaşmada kullandığı metotları kabul etmektedir. Satı Bey ise realizmi temel felsefelerinden biri kabul eden "esasicilik" anlayışının pren-

69 Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, 84.
70 Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 49.
71 Gökalp, *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları*, 28.
72 Satı Bey, *Mustafa Satı Bey ve Eğitime Dair Layihaları (Osmanlıca-Türkçe) (Çev. Uğur Ünal ve Togay Seçkin Birbudak)*, 138.
73 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 98.
74 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 112-113.
75 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 129.
76 Acar, *Eğitim tarihimizde bir üstâd*, 174-175.

siplerinden olan konu temelli eğitim, eğitimin yaygınlaştırılması ve bilgiye ulaşmada deney, gözlem gibi metotların kullanılması hususlarını benimsemekte; "daimicilik" anlayışının öğretmene rol model olarak biçtiği değeri kabul etmekte ve "ilerlemecilik" anlayışının prensiplerinden olan üst düzey düşünme becerilerinin kazandırılması, bireyin öncelenmesi ve bilginin içselleştirilmesi meselelerini kıymetli bulmaktadır.

Yükseköğretim Nasıl Olmalı?

İki mütefekkirin de eğitim ıslahı nazariyelerinde yükseköğretimin önemli bir yeri vardır. Çünkü Gökalp, eğitim reformunda "Tûbâ Ağacı Nazariyesi"ni savunmakta, ülkeyi her alanda kalkındıracak seçkinlerin yetiştirilmesi amacıyla yükseköğretimin kaliteli hâle getirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Satı Bey ise eğitim reformunda "Tabiî Ağaç Nazariyesi"ni teklif etmekte, bu nazariye sebebiyle ibtidâîler başta olmak üzere rüşdiye ve idâdîlerin donanımlı öğretmen ihtiyacının karşılanması için bir yükseköğretim kurumu olan darülmuallimînin nitelikli hâle getirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

İki mütefekkirin de dönemin yükseköğretimi için ortak tavsiyesi "bilimsel araştırma metotları"nın yükseköğretimde içselleştirilmesidir. Gökalp, ilmî hakikatleri araştırırken kullanılan bu metotlara "yaratıcı ilim", bilimsel araştırma usullerinin ilim adamlarının ruhunda etkin bir hâlde bulunmasına ise "ilmî hayat" adını vermektedir.[77] Ona göre, bilimsel araştırma metotlarının bir meleke hâline gelmesi ve Osmanlıda ilmî hayatın oluşması için eğitim sisteminin bütün kademelerinde bilimsel araştırma metotları tatbik edilerek öğretilmelidir.[78] Satı Bey ise şimdiki ilmî çalışmalarda deney ve gözlem metotlarının daha çok kullanıldığını, daha çok olguyu meydana getiren sebeplerin tespit edilmesinin önemsendiğini ifade etmektedir.[79] Bu yüzden mümkün olan her eğitim etkinliğinde tümevarım ve keşif stratejisinin ile deney, gözlem, soru-cevap metotlarının tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Satı Bey farklı olarak üniversitenin reformu ve eğitiminin nitelikli hâle gelmesi için, Batı'dan öğretim üyesi getirmeyi, üniversitede gelişmiş laboratuvarlar kurmayı ve Avrupa'ya daha planlı ve

77 Gökalp, *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları*, 216.
78 Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 218.
79 Mustafa Satı Bey, "Tarih ve hikemiyât-ı ulum-3", *Envar-ı Ulum* 3 (1326), 34-42.

programlı bir şekilde öğrenci göndermeyi önermektedir.[80] Ayrıca ilmî çalışmalar için fon oluşturulmasını istemekte,[81] AR-GE çalışmalarının ülke açısından büyük öneme sahip olduğunu düşünmektedir. Gökalp ise Satı Bey'den farklı olarak yükseköğretim ile ilgili iki mühim husus üzerinde durmaktadır. Birincisi ona göre hocalara "istediği dersi verme" öğrencilere de "istediği dersi alma" özgürlüğü verilmelidir.[82] Bu onun "akademik özgürlüğün" öneminin farkında olduğunun belirtisi sayılabilir. İkincisi ise yüksek öğretimde idarî birimler ile eğitim biriminin ayrı yapılanmasını, eğitimci olmayan yöneticilerin eğitimcilerin amiri olmaması gerektiğini savunmaktadır.[83]

Kadın Eğitimi ve Aile

Kadın eğitimi dönemin aktüel konularından biri olarak bilinmektedir. Satı Bey, toplumun uyanışının sadece yönetime hâkim olmaktan değil aile kucağından geçtiğini düşünmekte ve "*Beşiği sallayan el, dünyaya hükmeder.*" demektedir.[84] Çünkü ailede çocuğun eğitimi ile en çok kadının ilgilendiğinin ve kadının eğitiminin artırılması yönündeki çabaların direkt çocuğa yansıyacağının farkındadır. Gökalp'in ise kadın eğitiminden beklentisi daha geniş bir alanı kapsamaktadır. Ona göre kadınlar "yüksek ruhlu" olmak amacı ile "din, ahlâk, ilim, edebiyat, felsefe vs." tahsili görmeli,[85] toplumun idaresinde rol alarak siyasî hayata şefkat ve samimiyet getirmeli, manevî değerleri kuvvetlendirmelidirler.[86] Gökalp kadının anne ve eş rolünü değerli görmekte ama bunun yanında onlara toplum hayatına katılarak erkekleri "doğru yola sevk etme" misyonu yüklemektedir.[87] Eşine yazdığı mektupta, kızlarının ahlâklı yetişmesini ve muhitteki ahlâksızlıklardan korunmasını[88] isteyen Gökalp, kadınların mefkûre, ilim ve yüksek ahlâk sahibi olmaları ge-

80 Satı Bey, *Mustafa Satı Bey ve Eğitime Dair Layihaları (Osmanlıca-Türkçe) (Çev. Uğur Ünal ve Togay Seçkin Birbudak)*, 100.
81 Mustafa Satı Bey, "Mekteplerde teâvün ve tasarruf sandıkları", *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 10 (1326), 349-358.
82 Gökalp, *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları*, 220.
83 Gökalp, *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları*, 223.
84 Acar, *Eğitim tarihimizde bir üstâd*, 152.
85 Fevziye Abdullah Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 19.
86 Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*, 446.
87 Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*, 223.
88 Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*, 14.

rektiği kanaatindedir.[89] Ahlâk konusunda erkeğin eğitim ve rehberliğini kadına vermekte, onu iyi cins olarak tanımlamaktadır.[90] Kadının, saygınlığını yitirmemesi için mutlak surette ahlâkı öncelemesi gerektiğini, ayrıca aşk ile evliliğin ayrılmaz bir ikili olduğunu savunmaktadır.[91] Kadınların başka milletlerin kadın tiplerini taklit etmelerini doğru bulmamakta; Türk kadınlarını Fransız, İngiliz, Alman kadınının kopyası olmaktan sakındırmakta, millî ve orijinal olmalarını istemektedir.[92]

Gökalp'e göre, II. Meşrutiyet döneminde toplumun her alanında yaşanan buhran, ailede büyük bir bunalıma sebebiyet vermekte, aile müessesesi gelenekçiler ile batıcılar arasında yani geleneğin tamamen muhafaza edilmesi ile tamamen reddedilmesi fikirleri arasında bocalamaktadır. Bu durumda ona göre yapılması gereken ikisine de itibar etmeyip geleneklere sahip çıkarken gelişmeye açık olmak ve kendine has olan aile formunu bulmaktır.[93]

Satı Bey ise ailenin çocuğun terbiyesi üzerindeki rolüne vurgu yapmakta, aile terbiyesinin okul ve toplum terbiyesinden daha etkili olduğu, hatta diğer ikisinin temeli olduğu düşüncesindedir.[94] Bu yüzden aile kurumunun ayakta tutulmasını, aile hayatının ihmal edilmemesini, aile hissinin zafiyete uğratılmamasını,[95] öfke ve hissî davranışlar ile aile huzurunun bozulmamasını ve ailenin çocuk açısından daima bir mutluluk ve huzur alanı olması gerektiğini savunmaktadır.[96] Satı Bey, sosyal buhranın yaşandığı II. Meşrutiyet döneminde aileyi bireyin sığınağı, duygusal ihtiyaçlarını karşıladığı ve toplumsallaştığı özel topluluk olarak görmektedir. Dolayısıyla Gökalp idealist bir bakış ile yüksek ruhlu, erkeği doğru yola sevk eden, siyasete şefkat getiren ve manevî değerleri kuvvetlendiren bir kadın yetiştirmek isterken; Satı Bey daha çok realist bir yaklaşım ile aile ortamının huzur ve mutluluğuna katkı sağlayan, çocuklarının eğitimi ile bilinçli şekilde ilgilenen bir kadın yetiştirmek istemektedir, denilebilir.

89 Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*, 21.
90 Gökalp, *Yeni mecmua yazıları*, 207.
91 Gökalp, *Yeni mecmua yazıları*, 206.
92 Gökalp, *Yeni mecmua yazıları*, 214.
93 Gökalp, *Yeni mecmua yazıları*, 214.
94 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 44.
95 Acar, *Eğitim tarihimizde bir üstâd*, 175.
96 Satı Bey, *Ümit ve Azim (Çev. Uğur Boran ve Ekrem Sakar)*, 101.

Din ve Ahlâk Eğitimi

II. Meşrutiyet döneminde yaşanmakta olan buhranın bir yansıması da din ve ahlâk alanındadır. Toplumun her alanında yaşanan bozulma ile ahlâktaki bozulma birbirinin hem sebebi hem sonucudur. Yani adalet, ekonomi, eğitim gibi alanlardaki bozulma ahlâktaki yozlaşmayı tetiklerken, ahlâkın yozlaşması da adalet, ekonomi, eğitim gibi alanlardaki bozulmayı derinleştirmektedir. Müslüman bir toplumda ahlâkın en önemli dinamiği Allah ve ahiret inancı olduğu düşünülürse ahlâkın yozlaştığı yerde doğru bir din eğitiminden bahsetmek de imkânsızdır. Bu yüzden II. Meşrutiyet dönemi mütefekkirleri olan Gökalp ve Satı Bey'in din ve ahlâk eğitimini birlikte işlediği görülmektedir. Gökalp'e göre "*Malûmat, ilim, felsefe hep ahlâk içindir… Din ağacının da yemişi ahlâktır.*"[97] O, eğitim-öğretim, ilim, felsefe ve dinin her şeyden önce muhatap olduğu insanda kendi anlayışınca iyi ahlâkı oluşturmak istediğine inanmaktadır. Satı Bey de "*Hubb-i din, fedakârlığın, ahlâkın avâmili arasında pek ehemmiyetli bir mevki tutar.*"[98] diyerek ahlâkın oluşumunda dinin önemli bir yere sahip olduğunu düşünmektedir.

Satı Bey, din buhranı yaşandığı bu dönemde, din eğitiminin en önemli meselelerden biri olduğu tespitinde bulunmaktadır.[99] Buna mukabil Gökalp, bu buhranın daha çok tahsil görenlerde ortaya çıktığı, tahsil sırasındaki din-akıl-örf arasındaki dengenin din ve örf aleyhine bozulduğu, üç alan arasındaki uyuşmazlığın da bunalıma sebebiyet verdiği kanaatindedir.[100] Görülmektedir ki iki mütefekkir bir inanç buhranı yaşandığı noktasında hemfikirdir. Satı Bey, İslam'ın cehalete karşı olduğunu, başından beri ilim tahsilini herkese farz kıldığını, yine başından beri her caminin yanına bir okul açarak eğitimi desteklediğini ortaya koymaktadır.[101] Gökalp de İslam'ın akla hitap ettiğini, fikir hürriyetini önemsediğini, ilme önem verdiğini anlatmakta ve gençliğe "dine doğru gitme vazifesi" vermektedir.[102] Dolayısıyla iki eğitimci de bu buhranın sebebinin İslam olmadığı düşüncesindedir.

97 Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*, 85.
98 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 162.
99 Acar, *Eğitim tarihimizde bir üstâd*, 241.
100 Gökalp, *Yeni mecmua yazıları*, 260-261.
101 Acar, *Eğitim tarihimizde bir üstâd*, 184-185.
102 Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları*, 47.

Satı Bey, İslam ve Türklüğün terakkiye mâni olmadığı hakkında verdiği konferanslarda İslam'ı Batı'nın bu saldırılarına karşı müdafaa etmiştir.[103] Yine bu konferanslarda Müslüman ilim adamlarının tarihte bilime olan hizmetlerini tek tek saymaktadır.[104] Ancak Satı Bey'e nazaran Gökalp, İslam hakkında daha derin duygulara sahiptir. Özellikle sürgünden ailesine yazdığı mektuplarda İslam dini hakkındaki derin hisleri oladuğu aşikârdır. Buradaki ifadeleri Gökalp'in İslam'ı sadece bir ahlâkî değer olarak gördüğü"ne dair düşünceleri yeniden değerlendirmemizi gerektirmektedir. O, Osmanlıda İslam'ın toplumsal olarak yaşanması ve toplumun dindar olması temennisinde bulunmakta,[105] dindar bir ruha ve kuvvetli bir imana sahip olduğunu ifade etmekte,[106] Allah'a dua ettiğini ve tevekkül ettiğini anlatmakta, bunları ailesine tavsiye etmektedir.[107]

Gökalp, din öğretmenlerinin ilmî hakikatleri takip etmedikleri,[108] hakiki İslam'ı bilmedikleri, diğer derslerin muallimlerinin de felsefe bilmediklerini düşünmekte, bu şartlarda verilen din dersi sebebiyle gençlerin gözünde dinin değer kaybettiği tespitinde bulunmaktadır.[109] Ona göre, din eğitiminin iyi verilmesi için bu eğitimi veren kurumların ıslah edilmesi ve öğretmenlerin yeterli donanıma sahip eğitimciler olması gerekmektedir.[110] Satı Bey ise doğa bilimlerinin eğitim hayatına girmesi ile itikadî ve fikrî tartışmaların, yanlış anlaşılmaların ve dedikoduların ortaya çıktığını ifade etmektedir.[111] Buradan hareketle dönemin tahsil gören insanlarının din ile bilimi, uyumlu bir bütün hâlinde mezc eden bir anlayıştan yoksun kaldıkları söylenebilir.

Gökalp ve Satı Bey'e göre din ve ahlâk eğitimi gerekli ve önemlidir. Zira Satı Bey, dinin insan üzerindeki etkisini görmekte, dinin doğru anlatılması ile cahillikten kaynaklanan taassubun ortadan kaldırılacağına ve dinin doğru kaynaklardan öğretilmesi ile dinden

103 Satı Bey, *Eğitim ve toplumsal sorunlar üzerine konferanslar*, 14.
104 Mustafa Satı Bey, "Medeniyet-i İslamiye", *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 10 (1326), 185-189.
105 Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*, 55.
106 Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*, 58.
107 Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*, 66.
108 Gökalp, *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları*, 26.
109 Gökalp, *Yeni mecmua yazıları*, 260.
110 Davut Işıkdoğan, "Ziya Gökalp'in Din ve Dini Terbiye Anlayışı", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2022), 380-398.
111 Acar, *Eğitim tarihimizde bir üstâd*, 170.

menfaat sağlayanların önünün alınacağına,[112] ayrıca din sevgisinin güçlendirilmesinin topluma faydalı olan duyguları kuvvetlendireceğine inanmaktadır.[113] Gökalp'e göre ise din, ahlâk eğitimi açısından en önemli etkendir. Din, insanın aradığı mükemmelliğe ahirette ulaşacağı vaadinde bulunmakta, onun hayatına anlam kazandıracak mefkureler aşılamakta[114] ve ona karakter kazandırmaktadır.[115] Görüldüğü gibi din ve ahlâk eğitiminin gerekliliği hususunda Satı Bey gerçekçi bir tavırla sosyal hayatta yaşanan sıkıntılara vurgu yaparken; Gökalp idealist bir tavırla insana kazandıracağı ulvî duygulara işaret etmektedir. Bunun yanında iki mütefekkir de insanların büyük bir kesiminin dinî hassasiyete sahip olduğu bir toplumda, bireylerin inandıkları dinin hakikatlerini öğrenmesi ve bu hakikatlere uygun bir ahlâkî eğitim alması toplumun birlik ve beraberliğini kuvvetlendirecektir, görüşündedir.

Din ve ahlâk eğitiminin, fert ve toplumun mutluluğunu hedeflendiğini genel olarak iki mütefekkirin de savunduğu görülmektedir. Bununla beraber, Satı Bey daha çok bireyin kazanımlarına, Gökalp ise toplumun kazanımlarına vurgu yapmaktadır. Gökalp, din ve ahlâkı birey açısından "şahsiyet"inin mimarı[116] ve "iradesinin kurucusu"; millet topluluğu açısından "manevî çimento"[117] ve milleti inşa eden bir unsur[118] olarak nitelemektedir. Satı Bey ise din ve ahlâk eğitiminin bireye vazife hissi kazandırmayı, kişiyi kâmil insan formuna yaklaştırmayı ve onda iyi karakter inşa etmeyi amaçladığını düşünmektedir.[119]

İki mütefekkir "Din ve ahlâk eğitimi nasıl verilmeli?" sorusunu da irdelemektedir. Gökalp, din ve ahlâk eğitiminin merkezine Allah sevgisini koymakta, en iyi dinin Allah'ı en çok sevdiren din olduğuna, yeni ahlâk anlayışının korku değil sevgi üzerine bina edileceğine[120] ve Allah'ın karşılıksız olarak sadece "iyiler iyisi" olduğu için sevilmesi gerektiğine[121] inanmaktadır. Satı Bey ise "iyinin iyi olduğu

[112] Satı Bey, *Ümit ve Azim (Çev. Uğur Boran ve Ekrem Sakar)*, 23.
[113] Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 162.
[114] Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları*, 91.
[115] Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları*, 45.
[116] Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları*, 45.
[117] Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları*, 38.
[118] Gökalp, *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları*, 73.
[119] Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 144-162.
[120] Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*, 446.
[121] Tansel, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*, 371.

için yapılması kötünün kötü olduğu için yapılmaması" fikri ile Kant'ın ahlâk anlayışına yaklaşmakta[122] ve insanı kötü olanı yapmaktan men edenin vicdan olduğunu düşünmektedir. "Vicdan esasen akıldan ibarettir." sözleri ile de din ve ahlâk eğitiminin merkezine aklı yerleştirmektedir.[123]

Yine Gökalp ve Satı Bey, din eğitiminin erken yaşlarda verilmesi gerektiği noktasında aynı fikirdedirler. Gökalp, ruhumuzda derin etkiler bırakan hatıraların çocukluk devrine ait olduğunu[124] ve çocuklukta verilen din eğitiminin kuvvetli bir karakter oluşmasına hizmet ettiğini[125] düşünmektedir. Satı Bey ise ahlâk terbiyesine çocuk doğar doğmaz başlamak gerektiğini[126] ve gençlik buhranından önce çocuğun manevî olarak kuvvetli hâle getirilmesinin lüzumunu savunmaktadır.[127]

Sonuç

Osmanlıyı içinde bulunduğu buhrandan çıkarma amacı ve devleti ayakta tutma çabası, Gökalp ve Satı Bey'in çalışmalarının ana kaygısını oluşturmaktadır. İki mütefekkir de "sosyal tekâmül"e inanmakta ve sosyal alanda determinist kanunların olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ikisi de eğitimi, toplumsal tekâmül açısından itici bir güç, dağılmakta olan toplumu ve yıkılmakta olan devleti kurtarmak üzere fonksiyonel bir araç olarak görmektedir. Yine Gökalp'in Durkheim'den, Satı Bey'in ise Spencer'dan çokça etkilendiği; Gökalp'in idealist, Satı Bey'in ise realist eğitim anlayışının ana çizgilerini taşıdığı söylenebilir.

İki mütefekkir de eğitimi, toplumu yeniden inşa etme aracı ve İTC ideolojisini halka aktarma yolu olarak görmektedir. Gökalp ve Satı Bey "millet" ve "Osmanlılık" kavramlarına farklı anlamlar yüklemektedir. İki mütefekkir de millet kavramının, coğrafyanın özel şartlarına göre şekillendiğini düşünmekte; Gökalp milleti "dil ve kültür birliği" üzerine, Satı Bey ise "tarih ve devlet birliği" üzerine kurgulamaktadır. Bu yüzden Satı Bey'in "Osmanlı milleti" olarak isimlendirdiği toplumu, Gökalp "Osmanlı milletler topluluğu" ola-

122 Satı Bey, *Vatan Fikri ve Terbiyesi*, 120.
123 Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, 187.
124 Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları*, 43.
125 Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları*, 45.
126 Mustafa Satı Bey, "Irk ve terbiye", *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 17 (1327), 161-167.
127 Satı Bey, "Terbiye ve Milliyet".

rak isimlendirmektedir. İki mütefekkirin idealist-realist düşünce karşıtlığı ve siyasî düşünce farklılıkları üzerinden ortaya çıkan bu anlaşmazlık aslında Osmanlının da açmazıdır. Zira Osmanlı bir yandan farklı milletleri bir arada tutmaya çalışırken bir yandan da devletin kurucu unsuru olan Türk milletinin millî bilincini ve kültürünü canlı tutma zorunluluğu ile karşı karşıya bulunmaktadır.

Millet kavramı üzerinde anlaşamayan iki mütefekkir, eğitimin "Osmanlı vatandaşı" yetiştirme vazifesi hususunda hemfikirken, "iyi vatandaş" profili konusunda farklı düşünmektedir. İyi vatandaşın yetiştirilmesi için Gökalp kültür derslerini, Satı Bey ise Malumat-ı Medeniye dersini önermektedir. Çünkü Gökalp'in iyi vatandaş profili, Türk kültürünü özümsemiş "mefkûre" sahibi birey iken; Satı Bey'in iyi vatandaş algısı, daha realist bir bakış açısı ile devlete ve topluma karşı görevlerinin bilincinde olan bireydir.

İki mütefekkir de Türkçe'nin resmî dil olarak bütün Osmanlı coğrafyasında öğretilmesinde hem fikirdir. Satı Bey Türkçe'yi devlete bağlılığın sembolü olarak görmekte Anadolu'dan uzaklaştıkça halkın Osmanlı ile gönül bağı kuramamasının sebebi olarak Türkçe'nin bilinmemesini göstermektedir. Buna mukabil Gökalp, Türkçe'yi, Türk kültürünün taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak düşünmekte; Türkçe'nin korunmasını, millî kültürün ve millî kimliğin muhafazası olarak görmektedir. Sonuç olarak Türkçe'nin gerekliliği Gökalp için millî ve manevî temellere, Satı Bey için tamamen politik ihtiyaçlara dayanmaktadır.

Eğitim reformu hususunda Gökalp, "Tûbâ Ağacı Nazariyesi"ndeki gibi yükseköğretimde yetiştirilen aydın zümre vasıtası ile aşağıya doğru bütün eğitim kurumlarının ıslah edilmesi gerektiği kanaatindedir ve "seçkinci" eğitim anlayışının taraftarıdır. Satı Bey ise "Tabiî Ağaç Nazariyesi" ile ıslahın, eğitimin temeli olan ibtidâîlerden başlaması gerektiği gerekçesi ile "yaygın eğitim" yaklaşımını savunmaktadır. Bu tartışmanın satır aralarına bakıldığında da iki mütefekkirin, eğitim kademelerinin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği ve üniversitelerin nitelikli hâle getirilerek ihtiyaç olan aydın zümrenin yetiştirilmesi hususunda aynı görüşte oldukları söylenebilir.

Gökalp ve Satı Bey'in eğitim tanımlarında da idealist ve realist kökleri görmek mümkündür. Gökalp'e göre eğitim, milletin kültürünün sonraki nesle aktarılması iken Satı Bey'e göre eğitim, bireyin

yeteneklerinin fert ve toplumun mutluluğu için en üst seviyeye çıkartılmasıdır. Ancak bunun yanında Gökalp topluma, Satı Bey de bireye vurgu yaparken aslında önceliklerini belirtmektedirler. Eğitim anlayışlarında Gökalp kültür aktarımının ve millî olmanın, Satı Bey ise liberal ve pedagojik olmanın önemini vurgulamaktadır.

İki mütefekkir de yeni öğretim metotlarının uygulanması hususunda ve ezberciliğe karşı mücadelede aynı fikirdedirler. Fakat Satı Bey yeni öğretim metotlarını daha ayrıntılı incelemekte; deney, gözlem, soru-cevap metotları ile keşif ve tümevarım stratejilerinin nasıl uygulanacağı noktasında ders işleniş örnekleri hazırlamakta, dârülmuallimînde uygulamalı dersler vermektedir. Bu metotların bilimsel bilgiye ulaşma sürecini öğreteceği için faydalı olduğu kanaatindedir.

Her iki eğitimci de eğitimde verilen ödül ve cezanın şahsı değil davranışı hedef almasını, ödül ve cezada aşırılığa kaçılmamasını, öncelikle kötü davranışı onarıcı cezaların verilmesi gerekliliğini savunmaktadır. Ancak Gökalp ayrıca eğitimin tutarlılığı açısından, müteazzi (mektep eğitimi) eğitimdeki ödül ve cezanın, münteşir eğitimdeki ödül ve cezaya yaklaştırılmasını istemektedir.

Yine her iki düşünür de yükseköğretimde "bilimsel araştırma metotları"nın içselleştirilmesinin gerekli olduğu kanaatindedir. Bunun yanında Gökalp ders verme ve ders alma özgürlüğünü, üniversitelerde eğitim ile idarî yönetimin ayrılmasını vurgularken; Satı Bey önce Avrupa'dan hoca getirilmesini, gelişmiş laboratuvarlar kurulmasını, sonra Avrupa'ya öğrenci gönderilmesini, bununla beraber AR-GE çalışmalarına bütçe ayrılmasını istemektedir.

Kadınların eğitim düzeyinin artırılmasının ve ailenin güçlendirilmesinin toplumun buhrandan çıkışı için önemli bir etken olduğunu iki mütefekkir de kabul etmektedir. Ancak gerekçeleri birbirinden farklıdır. Gökalp'e göre kadın ulvî amaçlar için hareket etmeli, anne ve eş olmanın yanında toplumsal hayatta kişiliği, ahlâkı ve yüksek tahsili ile rol almalı, erkekleri doğru yola yönlendirmelidir. Aile ve kadın başka milletlerin taklitçisi durumuna düşmemeli, özgünlüğünü korumalıdır. Satı Bey ise kadın ve aileyi çocuğun eğitimi üzerindeki etkisi açısından değerlendirmektedir. Ona göre aile, çocuk için her zaman bir sığınak ve mutluluk kaynağı olmalı, aidiyet hissi vermeli ve vatan sevgisini olgunlaştırmalıdır.

Hemfikir oldukları diğer bir konu da II. Meşrutiyet döneminde din ve ahlâk buhranı yaşandığı düşüncesidir. Bunun sebebi olarak Gökalp, din dersi öğretmenlerinin ilmî hakikatlerden habersiz oluşunu, diğer öğretmenlerin de felsefe kültüründen yoksun oluşunu gösterirken; Satı Bey dinin hakikatlerinin anlatılmayışını, cahillik ve taassubu, doğa bilimlerinin düşünce dünyasına girişi ile birlikte yaşanan fikri çatışmaları gerekçe olarak sunmaktadır. Ancak ikisine göre de bu sorunun sebebi İslam değildir. Bu yüzden iki mütefekkir de dinin hakikatlerine dayalı bir din eğitimi verilmesini ve bunun erken yaşlarda yapılmasını istemektedir. Gökalp din eğitiminin şahsiyetin oluşmasında, iradenin gelişmesinde, milletin birliğinin sağlamlaşmasında önemli bir etken olduğunu söylerken; Satı Bey, din eğitiminin bireyin ve toplumun mutluluğuna katkı sağladığını, bireye vazife ruhu verdiğini, iyi karakter oluşumunu desteklediğini savunmaktadır. Ancak din ve ahlâk eğitimini Gökalp, kalbi merkeze alıp Allah sevgisi üzerine bina etmekte; Satı Bey ise din ve ahlâk eğitimini akıl ile eşitlediği vicdanın gelişimi üzerine kurgulamakta ve Kant'ın idealist "ödev ahlâkı" görüşüne yaklaşmaktadır.

Ayrıca iki düşünürün de modernleşme hareketleri ile birlikte eğitim alanına giren materyalist düşüncelerin meydana getirdiği fikir ve inanç buhranını aşmak için din ve bilimi birbirinden bağımsız alanlar gibi düşündükleri söylenebilir. Çünkü Gökalp ve Satı Bey'in tabiat bilimlerinde pozitivist, toplumsal sahada sosyal-evrimci, inanç alanında İslam'a müntesip oldukları görülmektedir.

Son olarak müfredatta bir bütünlük problemi olduğu noktasında Gökalp ve Satı Bey aynı fikirdedir. Bu bütünlük eksikliği tespiti, eğitimi derleyip toparlayan bir "eğitim felsefesi" yoksunluğunu gördüklerine dair işaret olarak yorumlanabilir. Gökalp, dersleri birbirine irtibatlı hâle getirecek bir felsefe kültüründen bahsederken, Satı Bey bu bütünlüğün eğitimde genel amaçların belirlenmesi ve derslerin birbiriyle irtibatlandırılması ile sağlanacağı düşüncesindedir. Gökalp'in düşüncesinde eğitim felsefesi arayışı Satı Bey'e göre daha belirgindir. Gökalp'in Osmanlı eğitim sistemi için "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak" sentezine dayalı, "bilim, kültür ve din"in uyumlu olarak bir arada bulunduğu ve insanın ruhî yanını önemseyen bir felsefe önerdiği söylenebilir.

Kaynakça

Acar, Şehbâl Deryâ. *Eğitim Tarihimizde Bir Üstâd: Satı Bey'i Tanımak*. İstanbul: AK, Akademik Kitaplar, 1. baskı., 2009.

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.

Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Asım Arı. Konya: Eğitim Kitabevi, 2019.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. ed. Ahmet Kuayaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.

Binbaşıoğlu, Cavit. *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Anı Yayınları, 2014.

Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi (3 cilt takım)*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.

Ergün, Mustafa. "Emrullah Efendi hayatı-görüşleri-çalışmaları". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 30/1-2 (1982), 7-35.

Erişirgil, Mehmet Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Gökalp, Ziya. *İslam mecmuası yazıları ve muallim mecmuası yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

Gökalp, Ziya. *Küçük Mecmua Yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.

Gökalp, Ziya. *Milli Tetebbular*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Gökalp, Ziya. *Terbiyenin sosyal kültürel temelleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973.

Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

Gökalp, Ziya. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

Gökalp, Ziya. *Yeni mecmua yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.

Günaltay, Mehmed Şemseddin. *Bunalım Çağından İslamın Aydınlığına / Zulmetten Nura*. ed. Osman Kazancı - Ahmet Lütfi Kazancı. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.

Gündüz, Mustafa. *Osmanlı Eğitim Mirası*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Güven, İsmail. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018.

Işıkdoğan, Davut. "Ziya Gökalp'in Din ve Dini Terbiye Anlayışı". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2022), 380-398.

Meclis-i Mebusan. "Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi 27 Kanunuevvel 1326". TBMM, 1326. Devre1 Cilt 2 İçtima Senesi 3 23. İnikad. https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MECMEB/mmbd01ic03c002/mmbd01ic03c002ink023.pdf

Parla, Taha. *Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.

Satı Bey. "Maşerî vicdan etrafında-2". *Muallim* 8 (1333), 231-239.

Satı Bey, Mustafa. *Eğitim ve toplumsal sorunlar üzerine konferanslar*. çev. Osman Kafadar - Faruk Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Satı Bey, Mustafa. "Etnografya". *Mülkiye Mecmuası* 1/2 (1324), 31-35.

Satı Bey, Mustafa. "Ezbercilik". *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 12 (1327), 213-217.

Satı Bey, Mustafa. *Fenn-i Terbiye*. çev. Mustafa Gündüz. Ankara: Otorite Yayınları, 2012.

Satı Bey, Mustafa. "Irk ve terbiye". *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 17 (1327), 161-167.

Satı Bey, Mustafa. "İlmî kıraatler". *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 8 (1326), 55-58.

Satı Bey, Mustafa. "Medeniyet-i İslamiye". *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 10 (1326), 185-189.

Satı Bey, Mustafa. "Mektepler ve Ahvâl-i İctimâiyye". *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 7 (1326), 1-10.

Satı Bey, Mustafa. "Mekteplerde teâvün ve tasarruf sandıkları". *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 10 (1326), 349-358.

Satı Bey, Mustafa. *Mustafa Satı Bey ve Eğitime Dair Layihaları (Osmanlıca-Türkçe) (Çev. Uğur Ünal ve Togay Seçkin Birbudak)*. Murat Kitap ve Yayınevi, 2010.

Satı Bey, Mustafa. "Tarih ve hikemiyât-ı ulum-3". *Envar-ı Ulum* 3 (1326), 34-42.
Satı Bey, Mustafa. "Terbiye ve Milliyet". *Muallim* 1 (1332), 102-107.
Satı Bey, Mustafa. "Tuba ağacı hakkında". *Muallim* 13 (1333), 386-388.
Satı Bey, Mustafa. "Tuba ağacı nazariyesi". *Muallim* 12 (1333), 359-366.
Satı Bey, Mustafa. "Usûl-i takrir ve usûl-i tekşif". *Tedrisat-ı İbtidâîye Mecmuası* 8 (1326), 59-69.
Satı Bey, Mustafa. *Ümit ve Azim (Çev. Uğur Boran ve Ekrem Sakar)*. Büyüyenay Yayınları, 2021.
Satı Bey, Mustafa. *Vatan Fikri ve Terbiyesi*. çev. Abdulkadir Akgül. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
Spencer, Herbert. *Zihin, Ahlak ve Beden Eğitimi*. çev. Mehmet Münir Ertegün. Pegem Akademi Yayıncılık, 2013.
Tansel, Fevziye Abdullah. *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyatı-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1985.
Türkdoğan, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

❋ ❋ ❋

DOWN SENDROMLU ÇOCUĞA SAHİP OLAN ANNELERİN BAŞA ÇIKMA SÜREÇLERİNDE DİNİ VE MANEVİ ETKİLER*

Elif AS KAYA**
Fatma BAYNAL***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 10 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** As Kaya, Elif. Baynal Fatma. "Down Sendromlu Çocuğa Sahip Olan Annelerin Başa Çıkma Süreçlerinde Dini ve Manevi Etkiler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1643-1685.

DOI: 10.33415/daad.1709330

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 May 2025, **Accepted:** 10 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** As Kaya, Elif. Baynal Fatma. "Examination of Religious and Spiritual Effects in the Coping Processes of the Mothers of Children with Down Syndrome". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1643-1685.

DOI: 10.33415/daad.1709330

❋ ❋ ❋

* Bu makale, Yalova Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'nun 16.03.2022 tarih ve 2022/10 sayılı kararı ile Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim enstitüsünde Doç. Dr. Fatma Baynal danışmanlığında hazırlanan "Down Sendromlu Çocuğa Sahip Olan Annelerin Başa Çıkma Süreçlerinde Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi" adlı tezden üretilmiştir.

** MEB Öğretmen, elif.as349@gmail.com, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-9011-5391, Katkı oranı: %50

*** Sorumlu yazar, Doçent, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, FDB Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye fatma.baynal@yalova.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-6705-4340, Katkı oranı: %50

Öz

Bu araştırma, Down sendromlu çocuklara sahip annelerin, karşılaştıkları zorluklarla başa çıkma süreçlerinde din ve maneviyatın etkisini incelemektedir. Bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden mülakat ve katılımcı gözlem teknikleri kullanılmıştır. Araştırma Bursa ve İstanbul'da yaşayan Down sendromlu çocuğa sahip olan 24 gönüllü katılımcı anneden oluşmuştur. Görüşmelerden elde edilen veriler ışığında, Down sendromlu çocuğa sahip olan annelerin yaşadıklarını anlamlandırmada dini ve manevi kavramlara yöneldiği görülmüştür. Down sendromunun beraberinde getirdiği zorluklarla başa çıkmada annelerin dini ve dini olmayan başa çıkma etkinliklerine başvurdukları belirlenmiştir. Annelerin, süreç içerisinde ibadetlere yönelme, kaderci bir bakış açısıyla kabullenme gibi ruhsal sağlığını pozitif yönde etkileyen olumlu dini başa çıkma etkinliklerine yöneldikleri görülmüştür. Bununla birlikte başlarına gelenlerin Allah tarafından bir cezalandırma olduğunu düşünmek gibi ruhsal sağlığı negatif yönde etkileyen olumsuz dini başa çıkma etkinliklerine de yöneldikleri tespit edilmiştir. Annelerin yaşadıklarını kabullenmeleri, hayata ve çocuklarına olumlu bakmaları açısından dinin etkili olduğunu göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Down Sendrom, Maneviyat, Dindarlık, Dini Başa Çıkma.

Examination of Religious and Spiritual Effects in the Coping Processes of the Mothers of Children with Down Syndrome

Extended Abstract

In this study titled "Religious and Spiritual Influences on the Coping Processes of Mothers with Down Syndrome", which is a field research, the questions of whether the religious beliefs and spirituality of mothers with a child with Down syndrome affect coping with the difficulties they experience; which religious coping activities they turn to in dealing with the challenges they encounter in the process of accepting their child's special condition and what kind of contributions these religious coping methods make to the individual were sought. In this study, interview and participant observation techniques, which are qualitative research methods, were used. This study was conducted in the Bursa and Istanbul universes. The research consisted of 24 volunteer participants who had children with Down syndrome living in Bursa and Istanbul. It was determined that there were differences in the sociodemographic characteristics of the mothers, such as age range, education, profession, marital status, and income level.

Many studies have been conducted indicating that the mother's age has a significant effect on the birth of a child with Down syndrome, which is considered a genetic difference. Of the 24 parents who participated in this study, 20 gave birth to a child with Down syndrome between the ages of 34-40. This situation shows that a result supporting the studies has been reached. It was determined that the parents experienced shock at the first stage when they learned that they had a child with Down syndrome. Afterwards, it was revealed that in addition to feelings such as deep sadness, helplessness, and hopelessness, some parents denied the situation they were experiencing, and some parents attempted suicide. It was observed that after the initial shock, some parents did not accept the situation, experienced intense stress, and some parents showed signs of depression. It was determined that the parents resorted to some positive coping methods, such as learning about Down syndrome, receiving support from their spouses/close relatives, contacting families with children with Down syndrome, appl-

ying to relevant associations, and receiving professional support to cope with the stress they experienced. As a result of the research, it was determined that due to the psychological distress experienced by parents of a child with Down syndrome, a small number of parents received psychological support at first, and some parents kept the support they received secret due to the thought of being stigmatized by society. It was determined that the majority of the participants who received support gave up receiving support before the treatment process was completed, and very few continued to receive support. Prayer, which is accepted as interacting with God and supplication, is the first religious coping activity that people who encounter difficulties resort to. It was determined that the participants turned to prayer first and most frequently due to the helplessness they experienced. It was determined that the number of participants who said being patient and trusting in God was also effective in their difficulties was relatively high. Patience, which we can express as psychological resilience, enabled parents to make an effort for their children with Down syndrome and to stand on their feet and hold on to life despite the difficulties they faced. However, it was also determined that there were participants who resorted to negative religious coping activities such as rebellion and staying away from worship, although the number was small. It was determined that the participants resorted to positive religious coping activities such as prayer, patience, gratitude, prayer, reading the Quran, religious indoctrination, visiting mosques/shrines and going to a trusted cleric/having an amulet made to cope with the difficult process they experienced. In this context, it has been determined that parents' religious beliefs and spirituality positively affect the acceptance process. It has been determined that mothers with a child with Down syndrome have some differences in their feelings, thoughts, and behaviors compared to their lives before having a child with Down syndrome. It has been concluded that mothers' compassion and cooperation have increased and are more sincere in their social relationships. As a result, in this study, it has been determined that mothers with a child with Down syndrome use some religious concepts in the process of giving meaning to their experiences and accepting them, and resort to religious coping activities in coping with the difficulties they encounter. It has been determined that there is a positive relationship between the level of religiosity of mothers with a child with Down syndrome and their resorting to religious coping methods. In the study, it was determined that the positive religious coping activities resorted to by the mothers had a positive effect on the attitudes and behaviors of the parents.

Keywords: Psychology of Religion, Down Syndrome, Spirituality, Religiosity, Religious Coping.

Giriş

Down sendromlu bireylerin varlığı eskiye dayanmaktadır. Bazı iskelet kalıntılarında, tarihi bazı resimlerdeki silüetlerde (Francesca Tablosu, 1460) ve bazı heykellerde Down sendromuna benzer özelliklerin olduğu tespit edilmiştir.[1] Bu tespitlere rağmen bu sendrom, 19. yüzyılın sonlarına kadar klinik olarak kayıtlarda yer almamıştır.

[1] Özgül Çoğulu (ed.), *Down Sendromu A'dan Z'ye* (Sıhhiye, Ankara: Ankara Nobel Tıp Kitabevleri, 2018), 5-6.

Down sendromunun 19. yüzyılın sonlarına kadar klinik olarak kayıtlara geçmemesinin en önemli nedeni, sendromun bu tarihe kadar doğru bir biçimde tanımlanamamış olmasıdır. Bu tarihe kadar Down sendromu, genelde krenetizm adı verilen bir hastalığa benzetilmiştir. Öte yandan sendromun bu tarihe kadar tanımlanamamış olmasında, çocuk ölümleri ile ilgilenen doktorların sayısının az olması ve ileri yaşlardaki gebeliğin az görülmesi gibi nedenler de etkili olmuştur.[2]

Down sendromlu bireylerin Moğollara benzemeleri nedeniyle Down sendromu bir zamanlar "Mongolizm" şeklinde adlandırılmıştır. Ancak bu sendromu ilk kez tanımlayan Dr. John Langdond Down'un ismine atfen sendrom, 1866 yılında bilimsel olarak "Down Sendromu" şeklinde adlandırılmıştır.[3]

Down sendromu, hücrelerdeki kromozom farklılığı sonucu, bireylerde ciddi zihinsel problemlere yol açan önemli bir kromozom bozukluğu tipi olarak kabul edilir.[4] İnsan vücudunda DNA ve protein hücrelerinin bir araya gelmesiyle kromozom adı verilen bir yapı meydana gelmektedir. Sağlıklı bir insan vücudunda, 23'ü babadan, 23'ü anneden olmak üzere toplamda 46 kromozom bulunmaktadır.[5] Ancak insan yaşamının temel unsurlarından olan bu kromozomlarda bazı yapısal farklılıklar oluşabilmektedir. Kromozomlarda meydana gelen bu yapısal farklılıklardan biri de Down sendromudur. Down sendromlu olarak dünyaya gelen bireylerde diğer sağlıklı bireylerden farklı olarak 47 kromozom mevcuttur. Normal bebeklerin 21. kromozomunda iki kromozom yer alır. Ancak Down sendromuyla doğan bebeklerin 21. kromozomunda üç kromozom bulunmaktadır.[6]

Down sendromu, bir kromozom anomalisi olması nedeniyle literatürde önemli bir genetik farklılık tipi olarak kabul edilir. Literatürde, Down sendromu bir genetik farklılık olarak kabul edildiği için genelde bir hastalık olarak tanımlanmaz.[7] Ancak bu sendrom,

2 Çoğulu, *Down Sendromu A'dan Z'ye*, 5-6.
3 Adnan Kulaksızoğlu (ed.), *Farklı Gelişen Çocuklar* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 123.
4 Kulaksızoğlu, *Farklı Gelişen Çocuklar*, 123.
5 E. Sema Batu (ed.), *0-6 Yaş Arası Down Sendromlu Çocuklar ve Gelişimleri* (Ankara: Vize Yayıncılık, 2018), 5.
6 Çoğulu, *Down Sendromu A'dan Z'ye*, 2.
7 Ayşe Burcu Gören, *Down Sendromlu Bireylerin Manevi Bakımı ve Bir Model Önerisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 31.

her ne kadar bir hastalık olarak tanımlanmamış olsa da bireylerde hafif veya orta seviye zihinsel ve fiziksel gelişim geriliğine sebep olmaktadır.[8]

Dünyada zihinsel engelli olarak tanımlanan çocukların yaklaşık %5, 6'sını Down sendromlu çocuklar oluşturmaktadır.[9] Tüm dünyada, 6 milyon civarında Down sendromlu birey yaşamaktadır. Türkiye'de net bir sayı verilmiş değildir. Anca ülkemizde yaklaşık 70,000 Down sendromlu bireyin olduğu tahmin edilmektedir.[10]

Verilere göre, dünyaya gelen her 600 çocuktan biri Down sendromlu olarak dünyaya gelmektedir.[11] Bir annenin Down sendromlu olarak bebek doğurma olasılığı, ileri yaş anneliğine paralel olarak artmaktadır. Dolayısıyla dünyada, anne adaylarının yaşları ileri yaşlara yükseldikçe yeni doğan bebeklerin Down sendromlu olarak doğma olasılığı artmaktadır.[12]

Down sendromlu bebeklerin kafa yapıları normal bebeklerin kafa yapılarına oranla daha küçüktür. Normal bebeklere nazaran boyun bölgeleri daha kısa ve kalındır. Enseleri de diğer bebeklere oranla daha düzdür.[13] Down sendromlu bireylerde görülen bu gibi bedensel özellikler göz hastalıkları, kalp problemleri, solunum ve sindirim problemleri, bağışıklığın zayıf olması gibi sağlık problemlerini de beraberinde getirmektedir.[14]

Down sendromlu bireylerin karşılaştıkları sağlık problemlerinden en önemlisi kalp problemleridir. Down sendromlu bireylerin neredeyse %40'ı kalp rahatsızlıklarıyla dünyaya gelmektedir. Çocukluğun ilk yıllarında, bu çocuklara cerrahi müdahale yapılamadığı için her üç Down sendromlu çocuktan biri hayatını kaybetmektedir.[15] Down sendromlu çocuklarda büyük oranda görülen fiziksel ve

8 Kulaksızoğlu, *Farklı Gelişen Çocuklar*, 126-129.
9 Süleyman Eripek, *Zihinsel Engelli Çocuklar* (Eskişehir: Eskişehir Üniv. Eğitim Fak, 1993).
10 https://www.downturkiye.org, "https://www.downturkiye.org", ts.
11 Eripek, *Zihinsel Engelli Çocuklar*.
12 Çoğulu, *Down Sendromu A'dan Z'ye*, 206.
13 Çoğulu, *Down Sendromu A'dan Z'ye*, 39-45.
14 Batu, *0-6 Yaş Arası Down Sendromlu Çocuklar ve Gelişimleri*, 12-13; Çoğulu, *Down Sendromu A'dan Z'ye*, 58-65.
15 Batu, *0-6 Yaş Arası Down Sendromlu Çocuklar ve Gelişimleri*, 12-13; Çoğulu, *Down Sendromu A'dan Z'ye*, 58-65.

zihinsel geriliklerden dolayı bu çocuklar özel gereksinimli birey kategorisine alınırlar.[16]

Çocuğun özel gereksinimli olarak dünyaya gelmesi ebeveynleri derinden etkileyen bir durumdur. Ebeveynler, sağlıklı bir çocuğun hayallerini kurarken farklı özelliklere sahip olan bir çocuğun dünyaya gelmesi ebeveynlerde duygusal olarak farklı tepkiler meydana getirmektedir.[17] Ebeveynler, çocuklarının özel gereksinimli olarak dünyaya gelmesini hemen kabul etmezler; ancak çeşitli aşamalardan sonra bu durumu kabul ederler. Literatürde, bu kabul aşamaları genelde üç başlık altında incelenmektedir.[18] Bu aşamalar şöyledir:

1. Aşama Modeli: Şok – Reddetme ve Çöküntü

2. Aşama Modeli: Karışık duygular – Suçluluk, Kızgınlık ve Utanç

3. Aşama Modeli: Pazarlık etme – Kabul ve Uyum[19]

Ebeveynlerin geçirdiği aşamalar/dönemler bir noktaya kadar benzerlik göstermektedir. Ancak bazı ebeveynler bu aşamalar arasında gidip gelebilir veya herhangi bir aşamada takılıp kalabilmektedirler.[20] Ebeveynlerin kişilik özellikleri, içerisinde yaşadıkları sosyo-kültürel yapı, yakın çevrelerinin tepkisi, evlilik uyumları, engelin türü ve derecesi gibi faktörler ebeveynlerin bu aşamaları geçerek başlarına gelen durumla başa çıkmalarında önemli yer edinmektedir. Bu faktörler her ebeveynde aynı seviyede olmadığı için ebeveynlerin kabul ve uyum sürecine geçmelerinde bireysel farklılıkları da belirgin hale getirmektedir.[21] Dinler bu gibi durumlarla başa çıkmada etkili olmaktadır.[22] Birey, sıkıntılı durumlarda hayatına yön veren hedeflere ulaşmak amacıyla birçok dini başa çıkma etkin-

16 Eripek, *Zihinsel Engelli Çocuklar*.

17 Selahattin Avşaroğlu, "Özel Gereksinimli Çocuğa Sahip Anne-Babaların Kaygı Durumlarına Göre Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 9/1 (2012), 533-549.

18 Sema Karagöz, *Otistik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başaçıkma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 19.

19 BEBKA, *Özel Eğitim Güzel Gelecek* (Bursa, 2012), 55-56.

20 Özel Eğitim Rehberlik ve Danışma Hizmetleri Genel Müdürlüğü MEB, *Özel Eğitim Hizmetleri Tanıtım El Kitabı* (Ankara, 2006), 166.

21 BEBKA, *Özel Eğitim Güzel Gelecek*, 56.

22 Kenneth I. Pargament - Curtis R. Barant, "Religion and Coping", *Handbook of Religion and Mental Health* (United States of America: Academic Press, 1998), 125.

liğini uygulayabilmektedir.[23] Dini başa çıkma etkinlikleri bu değerlendirmeler çerçevesinde, "olumlu dini başa çıkma" ve "olumsuz dini başa çıkma" etkinlikleri olarak iki kategoriye ayrılmıştır.[24]

Ülkemizde dindarlık, ruh sağlığı, dini başa çıkma konusunu ele alan birçok çalışma vardır. Bedensel engelli, otizmli, zihinsel engelli çocukların ebeveynlerinin yaşadığı problemler ile dini başa çıkma arasındaki ilişkiyi konu edinen bazı çalışmalar buna örnek verilebilir.[25] Ancak spesifik olarak Down sendromlu bireylere sahip ailelerin yaşadıkları zorluklara karşı dini başa çıkma ilişkisini konu alan bir araştırma yoktur. Tokur (2020) ve Albayrak (2023) araştırmalarında Down sendromlu bireylere sahip ailelerin yaşadıkları zorluklara karşı dini başa çıkma ilişkisine değinmişlerdir. Ancak bu araştırmalar ya Down sendromlu bireylerin dışında diğer zihinsel engelli bireylerin ailelerinin dini başa çıkma ilişkilerini de konu edinmektedir ya da dini başa çıkma kavramından ziyade daha farklı kavramlara odaklanmaktadır.[26] Dolayısıyla bu çalışmanın ülkemizde yapılan diğer dini başa çıkma konulu çalışmalardan farkı, yapılan çalışmanın spesifik olarak Down sendromlu bireylerin annelerinin süreç içerisinde yaşadığı sıkıntılar ile dini başa çıkma yöntemlerini konu almış olmasıdır.

[23] Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 49-50; Kenneth I. Pargament vd., "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the Rcope", *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (Nisan 2000), 521.

[24] Kenneth I. Pargament vd., "Başa Çıkmanın Dini Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler", çev. Çiğdem Damla Balaban, *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 2./385; Pargament - Barant, "Religion and Coping", 121.

[25] Hafize Albayrak, *Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynlerin Dindarlık Yönelimleri, Dinii Başa Çıkma ve Red-Kabul Düzeyleri ile Ruh Sağlığı Göstergeleri Arasındaki İlişki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023); Karagöz, *Otistik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dinii Başaçıkma*; Fuat Kaya, *Zihinsel Engelli Çocuklara Sahip Ailelerde Problem Çözme ve Dinii Başaçıkma* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Mustafa Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005); Mustafa Sürem, *Din Eğitimi Bağlamında Down Sendromlu Çocuğu Olan Ailelerin ve DKAB Öğretmenlerinin Engelliliğe İlişkin Görüşleri (Kastamonu örneği)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Behlül Tokur, *İmtihan Psikolojisi* (Altındağ, Ankara: FCR Yayın Reklam Bilgisayar, 2020); Ali Turan, *Özel Eğitim Gerektiren Çocukların Problemleri, Din ve Aile Tutum ve Davranışları (Otistik Çocuklar Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

[26] Albayrak, *Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynlerin Dindarlık Yönelimleri, Dinii Başa Çıkma ve Red-Kabul Düzeyleri ile Ruh Sağlığı Göstergeleri Arasındaki İlişki*, 28; Tokur, *İmtihan Psikolojisi*.

Down sendromlu çocuğa sahip olan annelerin ruh sağlığı ve dini başa çıkma tutumlarını konu alan bu araştırmanın temel amacı, katılımcı annelerin çocuklarına Down sendromu tanısı konulduktan sonraki süreçte yaşamış oldukları zorluklarla başa çıkma sürecinde dinin veya maneviyatın etkilerini tespit etmeye çalışmaktır. Aynı zamanda çalışma, katılımcı annelerin hangi dini başa çıkma etkinliklerine başvurduklarını, ne sıklıkla bu etkinlikleri uyguladıklarını tespit etmeyi de hedeflemektedir.

Ülkemizdeki Down sendromlu çocuğa sahip olan bazı annelerden toplanan verilerle yapılan bu çalışmanın sahadaki bir eksiliği tamamlayacağını düşünmekteyiz.

Bu araştırmanın problemleri şöyledir:

• Down sendromlu çocuğa sahip olan annelerin karşılaştıkları problemlerle başa çıkmada dini inancın veya maneviyatın ne gibi etkileri vardır?

• Down sendromlu çocuğa sahip olan anneler karşılaştıkları problemleri aşmada hangi dini başa çıkma etkinliklerine, ne sıklıkla başvurmaktadırlar?

• Bireyin demografik özellikleri ile dini başa çıkma yöntemlerini kullanması arasında nasıl bir ilişki vardır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Bir durum çalışması modeli olarak ele alınan bu araştırma, genetik bir farklılık sonucu doğan Down sendromlu bir çocuğa sahip olan annelerin başa çıkma süreçlerinde dini inancın ve maneviyatın etkisini konu almıştır. Durum çalışması modeli, bir durumu veya olayı çoklu kaynakları içeren veri toplama araçları (görüşmeler, gözlemler, raporlar ve dokümanlar vb.) ile derinlemesine incelemelerin yapıldığı nitel bir araştırma tekniğidir.[27]

1.1.1. Araştırmanın Örneklemi

Bu araştırmanın örneklemi, İstanbul ve Bursa'da ikamet eden ve Down sendromlu çocuğ sahip olan yirmi dört (24) anneden

[27] Münevver Subaşı - Kübra Okumuş, "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Haziran 21/2, (2017), 420.

oluşmaktadır. Bu katılımcılara ulaşmak için amaçlı örneklem yöntemlerinden olan kartopu örneklem yöntemi[28] kullanılmıştır

Örneklemdeki annelerin isimleri hem gizlilik gibi bazı etik kaygılar hem de araştırmaya kolaylık sağalmak amacıyla bu araştırmada direkt verilmeyecektir. Araştırmamızdaki anneler, "katılımcı" kelimesinin ilk harfi olan "K" harfi ve bu harfe iliştirilen kodlama sayısıyla birlikte tanıtılacaktır. Örneğin, İlk katılımcıya K1 denilecek diğer anneler de sırasıyla K2, K3 vb. şeklinde tanıtılacaktır.

Katılımcı annelerin yaş aralığı, eğitim durumu, meslekleri aşağıda yer alan tablolardaki gibidir:

Tablo 1. 1. Katılımcı Annelerin Eğitim Durumu

Eğitim Durumu	Kişi Sayısı	Katılımcılar
Okur Yazar Değil	4	K1, K13, K16, K17
İlkokul	6	K3, K8, K14, K19, K20, K22
Ortaokul	3	K5, K7, K12
Lise	5	K10, K15, K18, K21, K24
Lisans	6	K2, K4, K6, K9, K11, K23
Toplam:	24	

Tablo 1. 2. Katılımcı Annelerin Meslekleri

Meslek	Kişi Sayısı	Katılımcılar
Ev Hanımı	17	K1, K3, K5, K6, K7, K8, K12, K13, K14, K15, K16, K18, K19, K20, K21, K22, K24
Sanayi/İşçi	1	K10
Öğretmen	1	K23
Yönetici	4	K2, K4, K9, K11
Emekli	1	K17
Toplam:	24 Kişi	

Katılımcı annelerin Down sendromlu çocuklarının cinsiyet durumu ve yaş aralığı Tablo 1. 3.'teki gibidir:

Tablo 1. 3. Down Sendromlu Bireylerin Cinsiyet Durumu ve Yaş Aralığı

Cinsiyet	Yaş Aralığı	Kişi Sayısı
Kız	0-10 Yaş	9
Kız	11-20 Yaş	1
Erkek	0-10 Yaş	11

[28] Zeki Arslantürk - E. Hamit Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma SPSS, Kavramlar, Teknikler, Metotlar, Bilgisayar Uygulamaları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 116.

Erkek	11-20 Yaş	2
Erkek	30- Üstü	1
Toplam:		10 Kız- 14 Erkek

1.1.2. Veri Toplama Teknik ve Süreçleri

Bu araştırmada veriler, nitel araştırmanın önemli birer veri toplama aracı olan mülakat ve katılımcı gözlem kullanılarak toplanmıştır. Bu veri toplama araçlarını uygulamak amacıyla araştırmanın örnekleminde sayısı ve nitelikleri verilen katılımcı annelerle bir dizi görüşmeler yapılmıştır. Bu çalışmada nitel araştırmalarda özellikle katılımcılara ulaşılması zor olan durumlarda uygulanılan kartopu örneklem yöntemi uygulanmıştır. Katılımcılarla yapılan bu görüşmelerin çoğu yüz yüze yapılırken bazıları telefonla yapılmıştır. Yüz yüze yapılan görüşmeler, özel rehabilitasyon merkezlerinde, kişilerin evinde, iş yerinde, Down sendromlu bireyleri destekleyen bazı dernek binalarında, halka açık bazı mekanlarda gerçekleştirilmiştir. Buralarda yapılan görüşmelerde katılımcıları gözlem şansı elde edilmiştir.

Katılımcılarla gerçekleştirdiğimiz görüşmeler genellikle sohbet havasında geçmiştir. Ancak görüşmenin planlanan şekilde sürdürülebilmesi için görüşme öncesinden bir mülakat soru kılavuzu hazırlanmıştır. Mülakat soru kılavuzunda katılımcıların demografik özelliklerini, bir Down sendromlu çocuğa sahip olmada yaşadıkları zorlu süreci ve bu süreçteki dini başa çıkma yöntemlerini tanımayı, ölçmeyi ve anlamayı amaçlayan on altı (16) yarı yapılandırılmış soru hazırlanmıştır. Soruların hazırlanma sürecinde uzman görüşlerinden ve konuyla ilgili literatürden yararlanılmıştır. İki uzmanın geri bildirimi sonucunda mülakat soruları tekrar şekillendirilmiştir. Görüşme formunun anlaşılırlığını ve işlerliğini test etmek amacıyla pilot görüşmeler yapılmıştır. İki katılımcı ile yapılan pilot görüşmeler sonucunda eklenilmesi gereken sorular belirlenmiş; bazı soru grupları sadeleştirilmiştir.

Araştırmaya başlamadan önce üniversiteden 2022/10 protokol numarası ile gerekli etik izin alınmıştır. Görüşmeler, etik ilkeler gereği katılımcı annelerin izni doğrultusunda ses kayıt cihazıyla kaydedilmiştir. Kaydı kabul etmeyen katılımcılarda ilgili soruların altına notlar alınmış ve bu notlardan sadece katılımcıların izin verdiği bilgiler etik ilkeler doğrultusunda araştırmaya dahil edilmiştir.

Araştırmanın geçerliğini güçlendirmek açısından katılımcılara çalışmanın aşamalarıyla ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir.

1.1.3. Veri Analizi

Bu çalışmada elde edilen veriler, nitel içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. İçerik analizinde araştırmacı, verileri bölümlere ayırarak tema ve alt temalara ulaşmaya çalışmaktadır. Tekrar eden olay ve olgular belirlenerek kodlar oluşturulmakta ve bu kodlardan kategoriler elde edilmektedir. Kategorilerin belirlenmesiyle temalar oluşturulmaktadır.[29] Araştırmada toplanan verilerden ilk olarak ses kayıtları deşifre edilmiştir. Metinler defalarca okunarak araştırma sorularıyla ilişkili görülen ifadeler kodlanmış, benzer kodlar kategorilere ayrılmış ve bu kategoriler altında ana temalar oluşturulmuştur. Kodlama sürecinde iki uzman görüşü alınarak araştırmanın güvenirliği sağlanmaya çalışılmıştır. Yapılan kodlamalar karşılaştırılmış olup kodlamalar arasında yüksek düzeyde benzerlik sağlandığı görülmüştür. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde ilgili soruların altına alınan notlar, bulgulara eklenmiştir. Araştırmanın geçerliği açısından yöntem, kavram ve teorilere uygun bir biçimde bulgular, doğrudan katılımcı ifadeleriyle desteklenmiştir.

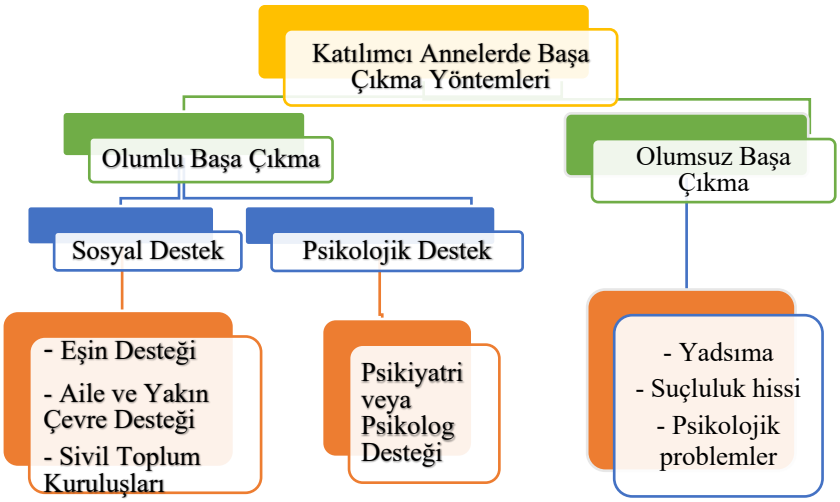
2. Bulgular ve Yorum

2.1. Down Sendromlu Çocuğa Sahip Olan Annelerde Başa Çıkma Yöntemleri

Down sendromlu çocuğa sahip olan annelerin yaşadığı sıkıntılı durumu kabullenebilmesi ve süreci doğru bir şekilde yönetebilmesi için önemli kaynaklara sahip olması gerekir. Compas (1987), bu kaynakları olumlu benlik algısı ve sosyal çevrenin varlığı olarak kabul eder.[30] Ancak araştırmamızdaki katılımcı annelerde Compas'ın (1987) kaynak ve yöntemlerinin yanı sıra annelerin Şekil 2. 1.'deki kaynak veya yöntemlere başvurduğu da görülmüştür:

[29] Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, (2013), 257-260.

[30] Bruce E. Compas, "Coping with Stress During Childhood and Adolescence.", *Psychological Bulletin* 101/3 (1987), 394.



Şekil 2. 1. Katılımcı annelerde olumlu ve olumsuz başa çıkma yöntemleri

Katılımcı anneler üzerinde Şekil 2. 1.'deki yöntemlerden özellikle sosyal destek etkili olmuştur ki bu durum Tablo 2. 1.'de açık bir şekilde görülmektedir.

2.1.1. Down Sendromlu Çocuğa Sahip Olan Annelerde Olumlu Başa Çıkma Yöntemleri

Başa çıkma, bireyin hayatında stresin ortaya çıkmasında etkili olan durumlarla uğraşması anlamına gelmektedir.[31] Freud'un savunma mekanizmaları üzerinden gözden geçirilerek ortaya konulan bu kavram, bireyin yaşadığı stres, depresyon, psikosomatik problemlerle ilgili çeşitli psikolojik rahatsızlıklara yönelik olarak hangi mekanizmaları kullandığına odaklanmaktadır.[32] Bu araştırmada Down sendromlu çocuğa sahip olan annelerin ne gibi başaçıkma yöntemlerine başvurduğu incelenmiştir. Annelerin bu zorlu süreçte

[31] Halil Ekşi, Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2001), 19.

[32] Nurhan H. Şahin ve Aysel Durak, "Stresle Başaçıkma Tarzları Ölçeği: Üniversite Öğrencileri İçin Uyarlanması," Türk Psikoloji Dergisi 10/34 (1995), 57.

olumlu başa çıkma yöntemlerine başvurdukları yapılan içerik analizi sonucunda tespit edilmiştir.

Tablo 2. 1. Katılımcı Annelerde Olumlu Başa Çıkma Yöntemlerine Ait Bulgular

Kategoriler	Kodlar	Kişi Sayısı	Katılımcılar
Olumlu Düşünce	Bilgi Edinme/ Soruna Yönelme	6	K4, K6, K7, K10, K11, K20,
Olumlu Davranışsal Yönelimler	Eş Desteği	21	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K12, K14, K15, K16, K17, K18, K19, K20, K21, K22, K23
	Aile Desteği	18	K1, K2, K3, K4, K6, K8, K10, K12, K14, K15, K16, K17, K18, K19, K20, K21, K22, K23
	Sivil Toplum Kuruluşu (Dernekler)	5	K2, K4, K5, K9, K11
	Psikolog/ Psikiyatri	6	K3, K4, K6, K13, K16, K18,
	Psikiyatrik İlaç	4	K3, K13, K16, K18
	Benzer Yaşantılar	9	K4, K7, K9, K11, K12, K13, K14, K22, K24
	Çalışma Hayatı	2	K4, K10

Başa çıkma süreci, olaylar, değerlendirmeler, başa çıkma eylemleri ve sonuçlardan oluşmaktadır. Hastalık gibi olaylar bireyler üzerinde derin izler bırakabilir. Bireylerin bu konuda verdikleri tepkiler farklı olabilmektedir.[33] Katılımcı anneler de çocuklarının bu özel durumu ile başaçıkma süreçlerinde bir değerlendirme yapabilmek açısından bu konuda ilkin Down sendromu hakkında bilgi edinmeye yönelmişlerdir. Anneler bu yönelişle çocuklarını tanıyabilmeyi ve onlar için nelerin iyi nelerin kötü olduğunu ayırt edebilmeyi amaçlamaktadır. K7'nin konu ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

> "Genetik testin sonucunu 6 ay kadar bekledik. O bekleme sürecinde Down sendromunu araştırmaya başladım. Ben, Çınar'dan sonra internet kullanmaya başladım. Facebook kullanmasını bilmiyordum ama oradaki insanlardan da bilgi alabilirim diye kullanmayı öğrendim. O zamanlarda interneti açıp sadece Down sendromunun ne olduğunu araştırıyordum. İyi kötü bir şeyler öğrendim (K7)."

[33] Kenneth I. Pargament, "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru," çev. Ali Albayrak, Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji 3/9 (2003), 210-212.

Bir sorunla başa çıkmak için öncelikle o sorunu tanımlamak, sorunla ilgili neler yapılabileceğini araştırmak problem odaklı başaçıkma stratejileri kapsamında değerlendirilmektedir. [34]Katılımcı annelerin Down sendromu hakkında bilgi edinmek için ilkin internete başvurmaları problem odaklı başaçıkma stillerine yöneldiklerini göstermektedir. Sonraki süreçte bazı anneler doktorlara sorular yöneltmişlerdir. Bazı anneler ise Down sendromlu bireyler ile ilgilenen derneklere ve sivil toplum kuruluşlarına yönelip oralardan bilgi edinmişlerdir. Bilgi edinmek, problemi çözmek veya probleme yönelik bazı durumları kabullenmek açısından önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

2.1.1.1.Sosyal Destek

Down sendromlu çocuğa sahip olan annelerin, çocuklarının Down sendromlu dünyaya geldiği gerçeğiyle yüzleşmelerinin ardından karşılaştıkları problemlerin üstesinden gelebilmeleri için sosyal destek önemli bir etkiye sahiptir. Özellikle eşlerin birbirleriyle dayanışma içerisinde olmaları sürecin olumlu bir biçimde yönetilmesine katkı sağlar. Görüşmelerde 21 anne, eşinin desteğinden olumlu bir şekilde söz etmiştir. Babaların annelere verdiği maddi ve manevi destek, annelerin durumu kabullenmelerine katkı sağlamıştır. K3, eşinin desteğini şu sözlerle ifade etmiştir:

> "Eşim, kızımın doğumundan sonra bizimle daha çok ilgilendi. Her zaman yanımda oldu. En büyük destekçim oldu. Üzülmememi, ağlamamamı söylüyordu. Kızımdan sonra eve her zaman güler yüzle geldi. Gerçekten çok değişti. Ben ondan ne kadar razıysam Allah da ondan o kadar razı olsun (K3)."

Down sendromlu bir çocuğa sahip olmadan önce babanın eşine ve ailesine olan ilgisiz davranışlarının çocuk doğduktan sonra tamamıyla olumlu yönde değiştiğini belirten katılımcıların tespitini Kula (2014); özel gereksinimli bireylerin bakımını üstlenen kişilerin, karşılaştıkları zorluk ve sıkıntıları aşmada şefkat ve merhamet duygusundan güç almasına bağlar.[35] Dolayısıyla bu süreçte, baba ve annede oluşan şefkat ve merhamet duygusu eşler arasındaki sevgi ve dayanışma bağını da güçlendirmektedir.

[34] Richard S. Lazarus ve Susan Folkman, Stress, Appraisal and Coping (New York: Springer Publishing Company, 1984), 152.

[35] Kula, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 328.

Katılımcılar arasında 1 kişi eşinden boşanmış, 1 kişi ise eşini kaybetmiştir. Eşi vefat eden K7'nin eşi, hayattayken yirmi sekiz yıl boyunca desteğini katılımcıdan eksik etmemiştir. Boşanmış olan K17 de boşanmadan önce eşlerinin Down sendromlu çocuğuna çok ilgi gösterdiğini, maddi ve manevi desteğini hiçbir zaman kendisinden eksik etmediğini belirtmiştir. Boşanmadan sonra da bu durumun değişmediğini söylemişlerdir. Annelerin çoğu (20 kişi), aralarında boşananlar olsa dahi eşlerinin desteğini almışlardır. Bu katılımcılar, görüşmeler sırasında "Allah onu başımızdan eksik etmesin" ifadesini sıklıkla kullanmışlardır. Katılımcılar, eşlerinden hem maddi hem de manevi destek aldıklarını, çocuğun maddi gereksinimlerini karşılayabilmek için eşlerinin yoğun bir iş hayatı yaşamalarına rağmen hiç şikâyet etmeden fedakarlıkta bulunduklarını ifade etmişlerdir.

Dört katılımcı, eşlerinden herhangi bir destek görmediklerini ifade etmişlerdir. Bu katılımcılardan biri, eşinin kendisine ve çocuğuna karşı nasıl bir tavır takındığını şu sözlerle dile getirmiştir:

> "Doktorum ben hamileyken hiçbir şey söylememişti. Doğumdan sonra bebeği yanıma getirmediler. Biz eşimle odadayken doktor eşimi yanına çağırdı. Odaya geldiğinde rengi bembeyaz olmuş ve ağlamaktan konuşamıyordu. Ağlaması durduktan sonra "bebeğin engelli olduğunu neden bana söylemedin" deyip bana kızmaya başladı. Beni suçluyor. Şimdi de desteğini hiç yeterli bulmuyorum. Oğlumuz Hasan 6 yaşında ama babasının onu kucağına alıp sevmesi çok az olmuştur. Aynı evde olmamıza rağmen yanına geldiği bile olmuyor. Evde iş yaparken yanına bırakıyorum ama yüzüne bile bakmıyor. (Bir süre ağlıyor) İlk dönemler arabayla hastaneye götürüyordu hakkını yiyemem ama şimdi onu da yapmıyor. Şimdi büyüdü kendin götürebilirsin diyor (K13)."

Katılımcıların karşılaştıkları sıkıntılarla başa çıkmasında eşin tutum ve davranışlarının yanı sıra ailedeki diğer üyelerin, akrabaların, arkadaşların ve yaşadığı çevrenin tutum ve davranışları da önemli bir etkiye sahiptir. Tablo 1'de görüldüğü üzere katılımcılardan on dokuzu ailenin tutum ve davranışlarının olumlu yönde olduğunu dile getirmiştir. K23 ailesinin desteğini şöyle anlatmıştır:

> "Kızım doğduğunda annemin bir sözü bana iyi gelmişti. Annemler Sinop'un bir köyünde yaşıyorlar. 'Kızım, Allah bu bebeği sana verdi. Bize verseydi biz senin gibi baka-

> mazdık. Sen akıllısın, eğitimlisin, imkanların var, büyük yerlerde yaşıyorsun. Biz senin gibi bakamazdık. Allah'ın bir bildiği var ki sana vermiş' demişti. Bu bana iyi gelmişti. Kuzenlerim çok destek oldular bu süreçte. Onlarla çok görüşüyordum. Onlar Down sendromunu çok araştırıyorlardı ve gelip bana anlatıyorlardı. Böyle yapıcı ve gerçekçi yaklaşımlar bana çok iyi geliyordu (K23)."

Katılımcıların çoğu olumlu yaklaşımların kendilerine iyi geldiğini söylemişlerdir. Bazı katılımcılar ise olumsuz yaklaşımlarla karşılaşmışlardır. Özellikle bazı katılımcılar (6 kişi), kayınvalideleri tarafından Down sendromlu çocuk dünyaya getirdikleri için suçlanmışlardır. K4, karşılaştığı olumsuz yaklaşımı şöyle anlatmıştır:

> "Bu süreçte en zoru benim annem ve eşimin annesiydi. Hani vardır ya "ben kuzuma yanarım kuzum da kuzusuna" diye işte annem, benim üzüntümle başa çıkmaya çalıştı ben de çocuklarım için dik durmaya çalıştım. Ancak kayınvalidem bu süreçte ne yazık ki o kadar ılımlı olmadı. Laf sokmaya çalışıyordu. Kızımın Down sendromlu doğmasından beni suçluyordu. Kız tarafındandır deyip duruyordu. Kalkıp da sigara içiyor veya alkol alıyor diyemediği için ketçap yiyordu, hamburger yiyordu o yüzden çocuk böyle doğdu gibi saçma sapan cümleler bile oldu (K4)."

Aile ve yakın çevrenin desteğinde bütün anneler talihli olmamıştır. Bu nedenle bazı katılımcılar sosyal çevreden aldıkları bu olumsuz tutum ve davranışlardan sonra olumsuz konuşanlarla iletişimi kestiklerini ve sosyal çevrelerini değiştirdiklerini söylemişlerdir. Bazı katılımcılar ise sosyal hayattan kendilerini tamamıyla soyutlayıp kendilerini Down sendromlu çocuğuna ve evine adadıklarını söylemişlerdir.

Her insan, kendi varlığını duyumsamak amacıyla başkaları tarafından dikkate alınmayı ve değerli görülmeyi arzular. Aynı zamanda insanlara faydalı olmak suretiyle bir işe yaradığını bilmek ister. Bu nedenle insanlık tarihinde ihtiyacı olana faydalı olmak amacıyla vakıflar, sivil toplum örgütleri, sosyal sorumluluk projeleri, gönüllü kuruluşlar ortaya çıkmıştır.[36] Katılımcılardan 3'ü Down sendromlu bir çocuğun ebeveyni olarak yaşadıkları şehirde benzer yaşantılara sahip olan ailelere bilgi ve duygusal destek vermek,

[36] Kula, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, 329.

Down sendromlu çocukların sosyal aktivitelere katılmaları için imkanlar sağlamak amacıyla dernek kurmuşlardır. Bu kuruluşların hem aileler üzerinde hem de çocuklar üzerinde olumlu yönde etkileri olmuştur.

Katılımcıların derneklere yönelmelerindeki sebeplerden bir diğeri aynı durumla karşılaşan ebeveynlerle bir araya gelmektir. Katılımcılar, Down sendromlu çocuğu olan diğer ailelere karşı kendilerini daha yakın hissettiklerini "onları yabancı olarak görmüyorum, parklarda veya başka bir yerde gördüğümde gidip onlarla sohbet ediyorum" veya "yolda gördüysem mutlaka o ailelere selam veriyorum" gibi sözlerle ifade etmişlerdir. Katılımcılardan biri bu durumu şu sözlerle anlatmaktadır:

> "Rehabilitasyon merkezine gelip arkadaşlarımı gördüğümde çok mutlu oluyorum. Çünkü biz birbirimizi anlıyoruz. Çocuğu büyük olan anne, çocuğu küçük olan anneye yardım ediyor ve yol gösteriyor. Çevremi değiştirdim ve burada yeni arkadaşlıklar kurdum. Onlarla konuşunca daha iyi oluyorum. O yüzden burası (rehabilitasyon merkezi) sadece çocuklarımız için değil bizim için de çok önemli bir yer (K22)."

Katılımcılarla görüşmek için gittiğimiz rehabilitasyon merkezlerinde, çocukların derste olduğu vakitlerde, bekleme salonlarında, annelerin birbirleriyle iletişim ve bilgi alışverişi içerisinde olduğu gözlemlenmiştir. K22'nin yukarıdaki sözleri bu gözlemlerimizi destekler niteliktedir. Bu kurumların yanı sıra katılımcıların bir diğer iletişim araçları sosyal medya platformları olmuştur:

> "Sosyal medyadaki araştırmalardan sonra Hatay'dan bile arkadaşlar edindim. Onlarla konuştum, sorular sordum. Bu bende çok etkili oldu. Onlar görmüş geçirmiş insanlar ve çok yardımcı oldular. Onları evime davet ettim ve buraya (İstanbul) geldiler" (K7)."

Bireylerin problemlerle başa çıkmalarında sosyal desteğin önemli bir işlevi söz konusudur. İnançsızlarla ilgili yapılan bir araştırma sonucunda bireyler, problem odaklı başa çıkma stillerinden sonra en çok başa çıkma yöntemi olarak aile, arkadaş gibi sosyal desteğe ihtiyaç duyduklarını ifade etmişlerdir.[37] Down sendromlu çocuğa sahip ebeveynler açısından özellikle bu sürecin sağlıklı bir

[37] Fatma Baynal, *Ateizm ve Hayatın Anlamı*, Nobel Akademik Yayıncılık, 2024,120.

şekilde geçirilmesinde sosyal desteğin önemli bir işlevi vardır. Araştırmada da görüldüğü üzere ilk ve en önemli desteğin ise genel olarak aile içerisinde olması beklenmektedir. Braga ve arkadaşlarının araştırmasında aile içerisindeki iletişim, bireylerin birbirini desteklemesinin başa çıkma açısından önemli olduğu görülmüştür.[38] Choi'nin araştırmasında ise yine down sendromlu çocuğa sahip ebeveynlerde uyum ve iletişimin bu süreci yönetme açısından önemli olduğu bulgulanmıştır. [39] Bu araştırmada da annelerin özellikle eşlerinden destek almalarının ve rehabilitasyon merkezlerinde kendileri gibi yaşantıları olan bireylerle iletişim kurmalarının onlara sorunlarla başa çıkmada olumlu dönütleri olduğu söylenebilir.

2.1.1.2. Psikolojik Destek

Katılımcı annelerin başa çıkma sürecinde başvurdukları diğer bir yöntem psikolojik destektir. Dünyaya sağlıklı bir çocuk getirmeyi planlayan annelerin çocuklarının Down sendromlu doğduğunu/ doğacağını öğrendiklerinde duygusal sarsıntı yaşamaları kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle görüşmeler sırasında bütün ebeveynlere yaşadıkları duygusal sarsıntıyı atlatabilmek için profesyonel yardım alıp almadıkları sorulmuştur. Katılımcılardan yedisi soruya olumlu cevap vermiştir. Hatta bunlardan dördü psikiyatrik ilaç kullandıklarını belirtmişlerdir. K6, aldığı desteği şu sözlerle ifade etmiştir:

> "Cihan'ın Down sendromlu olduğunu öğrendikten sonraki ilk işim hem psikoloğa hem de psikiyatriye gitmek oldu. Çünkü benim iyi olmam gerekiyor ki çocuklarıma da bakabileyim. Hem ilaç kullanmaya başladım hem de psikolog desteği aldım. İlaç kullanmaya hâlâ devam ediyorum (K6)."

Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığının çıkardığı yönetmelik gereğince özel gereksinimli bir çocuk dünyaya getiren her ebeveyne -özellikle de anneye- psikolojik destek almak isteyip istemedikleri sorulmaktadır.[40] Ancak bazı katılımcılar birtakım nedenlerden dola-

[38] Patrícia Pinto Braga, Juliana Barony da Silva, Bárbara Radieddine Guimarães, Márcia Van Riper ve Elysângela Dittz Duarte, "Problem-Solving and Coping in Family Adaptation of Children with Down Syndrome," *Revista da Escola de Enfermagem da* USP 55 : e03708 (19 Mayıs 2021).

[39] Hyunkyung Choi, "Adaptation in Families of Children with Down Syndrome: A Mixed-Methods Design," *Journal of Korean Academy of Nursing* 45/4 (Ağustos 2015), 501.

[40] "Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Genel Müdürlüğü Özürlülerin Bakımı, Rehabilitasyonu ve Aile Danışmanlığı Hizmetlerine Dair Yönetmelik", 36. madde

yı psikolojik destek almamışlardır (18 kişi). Bazı katılımcılar da toplum tarafından etiketlenme korkusu taşıyarak psikolojik destek aldıklarını gizlemişlerdir. Psikolojik destek alan annelerin üçü psikolog/ psikiyatriste gitmeye devam etmektedir. Katılımcılardan biri doktor kontrolünde psikolojik tedaviyi sonlandırırken üç katılımcı ise doktor kontrolünde olmaksızın tedaviden vazgeçmiştir.

Alexander ve Walendzik'in Down sendromlu çocuğa sahip ailelerle yapmış oldukları araştırma sonucunda özellikle kadınların anksiyete düzeylerinin yüksek olduğu belirlenmiştir. Duygularına daha fazla dikkat eden ve kendi psikolojik ihtiyaçlarını kabul eden daha fazla kabul eden ve özel gevşeme teknikleri gibi işlevsel başa çıkma yöntemlerini uygulayan ebeveynlerde somatik rahatsızlıklar ve anksiyete düzeyi daha düşük olarak tespit edilmiştir.[41] Bu araştırmada da psikolojik tedaviden vazgeçen ve "psikoloğa gitmeye gerek duymadım" diyen birçok katılımcının aslında bir uzman desteğine ihtiyaç duydukları gözlemlenmiştir.

Lee ve arkadaşlarının Down sendromlu çocuğa sahip bireylere yönelik araştırmalarında da ailelerin sosyal ve psikolojik desteğe ihtiyaç duydukları bulgulanmıştır. Sosyal destek elde etmek de dahil olmak üzere etkili başa çıkma stratejilerinin teşvik edilmesi, Down sendromlu kişilerin bakıcıları için olumlu sonuçları destekleyecektir.[42] Ayrıca Down sendromlu çocukların daha sağlıklı bir ortamda yaşamaları açısından da ebeveynlerin desteklenmesi önemli görülmektedir.

2.1.2. Down Sendromlu Çocuğa Sahip Olan Annelerde Olumsuz Başa Çıkma Yöntemleri

Down sendromlu çocuğa sahip olan anneler, Down sendromlu bir çocuğa sahip olduktan sonra hem bireysel hem de toplumsal yaşamda birçok sorunla karşılaşabilmektedir. Yaşadıkları sıkıntılarla başa çıkmak için olumlu olan şeylere yönelmektedirler. Ancak bu olumlu olan şeylere yönelim her zaman için geçerli değildir. Anneler, yaşadıkları duygusal krizde olumsuz duygu ve davranış yöntem-

41 Thomas Alexander ve Julia Walendzik, "Raising a Child with Down Syndrome: Do Preferred Coping Strategies Explain Differences in Parental Health?," *Psychology* 7/1 (2016), 33.

42 Esther Yejin Lee, Nicole Neil ve Deanna C. Friesen, "Support Needs, Coping, and Stress among Parents and Caregivers of People with Down Syndrome," Research in Developmental Disabilities 119 (Aralık 2021), 104.

lerine de başvurmuşlardır. Görüştüğümüz annelerde suçluluk hissi, doktor/ hastaneyi suçlama, yadsıma, yaşın etkisi, akraba evliliği ve depresyon belirtileri gibi olumsuz başa çıkma stilleri tespit edilmiştir.

Bazı katılımcı annelerim herhangi bir sıkıntılı durumda ya kendilerini ya da başkalarını suçladığı görülmüştür. Bunlardan sekiz katılımcının farklı sebeplerden dolayı kendilerini suçlu hissettiği tespit edilmiştir. Bir katılımcının da hamilelik sürecinde gittiği doktoru ve hastaneyi suçladığı görülmüştür:

> "Ben düzenli olarak gittiğim doktora güvendim. Tüm kontrollerim ve testlerim yapıldı. Sağlıklı bir çocuk olacaktı, sonra Çınar doğdu. Ben doktora güvenmeyeceğim de kime güveneceğim? Dokuz ay boyunca detaylı olarak neyi takip ettiler? Ben gerçekten bunu çok merak ediyorum. Bu şekilde olmasının tek sorumlusu doktor. Neden biliyor musunuz? Tüm testlerimi yaptım bir kontrolümü aksatmadım. Mutlaka birinden birini görmesi lazım (K7)."

Katılımcılardan biri, çocuğunun Down sendromlu olarak doğmasında yaptığı akraba evliliğinin etkili olduğunu belirterek kendisini suçlamıştır:

> "Ben, Ece doğduğunda 28 yaşındaydım. Genelde ileri yaşta çok olur diyorlar. Benim yaşım öyle değildi. Genelde ilk çocuğu olanlarda Down sendromlu çok olur ama benim ikinci çocuk. Bu yüzden yaş benim kabullendiğim bir şey değildi. Ancak eşimle akraba evliliğimiz var, biz teyze çocuklarıyız. İlk zamanlar bunu hiç düşünmedim ama etkisi olmuştur (K15)."

Kuzen evliliklerinin yaygın olduğu ülkemizde, birçok genç çift "Çocuğumuz fiziksel veya zihinsel açıdan hasta olur mu?" sorusuna bilimsel bir yanıt bulmak amacıyla sağlık kurumlarına müracaat etmektedirler. Akraba evliliğinden doğan çocuklarda bedensel engellilik veya ileri derece zekâ geriliği olasılığı olsa[43] da bu tip bir evliliğin Down sendromu üzerinde etkili olduğu düşünülmemektedir. Bilimsel literatürde, Down sendromuyla ilgili akraba evliliğin-

[43] "Başkent Üniversitesi Ankara Hastanesi - Sağlık Rehberi - Akraba Evliliklerine Genetik Bakış", *https://ankara.baskenthastaneleri.com/tr/saglik-rehberi/akraba-evliliklerine-genel-bakis* (Erişim 17 Ağustos 2023).

den ziyade, akrabalarda Down sendromlu birinin olmasının etkilerinden söz edilmektedir.[44]

Ebeveynlerden birinin erken ölümü, çocuğun özel gereksinimli dünyaya gelmesi, aile içi şiddet, boşanma, yakın birinin kaybı depresyonun nedenleri arasında görülmektedir.[45] Bu bağlamda katılımcılarda depresyon eğiliminden söz etmek mümkündür. Psikolojik destek alan ve kısa süreliğine psikiyatrik ilaç kullanan K3 yaşadığı yoğun üzüntüyü şöyle anlatmıştır:

> "Betül'ün Down sendromlu olduğunu doğumdan sonra öğrendim. Ne olduğunu bile bilmiyordum. Genetik teste götürdük ve kesinleşti. İlk bir ay çok zor geçti. Ne yapacağımı bilmiyordum. Sürekli ağlıyordum. Yataktan çıkamıyordum çünkü sürekli sıtma tutuyordu ve titriyordum. Elimden hiçbir iş gelmiyordu. Üzüntüden sütüm kesildi. Çocuğu mamalarla büyüttüm. Birkaç ay sonrasından bir gün bir anda bayıldım. Sonra haftada bir iki defa bayılmaya başladım. Bayılmalarım devamlı artıyordu. Haftada on defa bayıldığım oluyordu. Bu sürede, acile kaldırıldığımda bir şeyin yok deyip gönderiyorlardı. Beyin cerrahına gittim. O da baktı ama hiçbir şeyin olmadığını söyledi. Ne zaman başladığını sordu kızımdan sonra deyince psikolojiye (psikiyatri) gitmemi söyledi. Konuştum, ilaç verdi ama ilaçlar bana çok ağır geliyordu. Sonra ilaçları kendiliğimden bıraktım. Bayılmalar bir süre devam etti (K3)."

Görüşmelerde katılımcı annelere kendilerindeki şok etkisi geçtikten sonra yaşadıkları derin üzüntünün ve ağlamaların ne kadar devam ettiği sorulmuştur. Bu sorumuza, "üç ay devam etti, bir ay devam etti, rehabilitasyon merkezine götürene kadar (yaklaşık 6 ay) veya aylarca kendime gelemedim" gibi yanıtlar alınmıştır. Ancak bazı katılımcılarda bu üzüntü ve ağlama krizleri biraz daha uzun sürmüştür:

> "Biz özel çocuk anneleri, bu sadece Down sendromu için değil bütün özel çocuğa sahip anne ve babalar, normal insanlardan ne yazık ki psikolojik olarak çok daha farklı boyuttayız. Hiçbirimiz iyi değiliz. Sadece iyi görünmeye çalışıyoruz. Bana herkes çok güçlüsün çok neşelisin diyor. Dışarıdan her şey çok güzel görünür, onu gelin bir

44 Çoğulu, *Down Sendromu A'dan Z'ye*, 205.

45 Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 117-118.

> de bana sorun diyorum. Hayatta her şeyin çaresi vardır derler ya bu olay çaresiz, değişmiyor. Zannediyor musunuz ki geceleri kabuslar görmüyorum. Uyumadan önce neredeyse her gece yastığı ağzıma dayayıp çığlık atarcasına ağlıyorum. (K4)."

K4'ün bu konudaki ifadesi aslında özel gereksinimli çocuğa sahip olan annelerin ne kadar hassas olduğunu ve duygusal olarak bir şeyleri gizlediğini gösterir. Bir diğer katılımcı ise yaşadıklarını şu şekilde belirtmiştir:

> "Çocuğun durumu beni yıktı. Aylarca kendime gelemedim. Diğer çocuklarıma ve evime bakamadım. Sağ olsun, o dönem eşim destekçimdi. İntihar etmeye yeltendim. Kesinlikle çocuğun benim olduğunu kabul etmiyordum. Özel bir çocuğa bakmak gerçekten çok zor. Yalın ayak hastaneye koştuğumu bilirim. O yüzden çok yıprandım. Psikolojim hiç iyi değildi. Açıkçası psikolojik destek almayı çok istedim. Ama sonrasından almadım. Nasıl desem bir buçuk sene boyunca sürekli sinir krizleri geçiriyordum (K7)."

Olumsuz başa çıkma yöntemleri bireylerin psikolojisini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Yapılan bir araştırmada Down sendromlu çocuğa sahip olan bireylerin durumu felaketleştirmelerinin daha çok strese yol açtığı bulgulanmıştır.[46] Bu araştırmada da bazı katılımcıların uzun süreli sinir krizleri, intihar teşebbüsü, çocuğunu kabullenememesi, diğer bir ifadeyle inkâr etmesi, yoğun bir depresyon geçirdiklerini gösteren işaretler olarak nitelenebilir. Sonuç olarak psikolog/ psikiyatri desteği alan katılımcılarda depresyon eğilimleri uzman tarafından tespit edilmiştir. Psikolojik destek almayan ve bu desteğe ihtiyaç duymadıklarını belirten bazı katılımcıların, görüşmeler sırasında, aslında depresyon eğilimli bazı davranışlar sergilediği gözlemlenmiştir.

2.2. Down Sendromlu Çocuğa Sahip Olan Annelerde Dini Başa Çıkma Yöntemleri

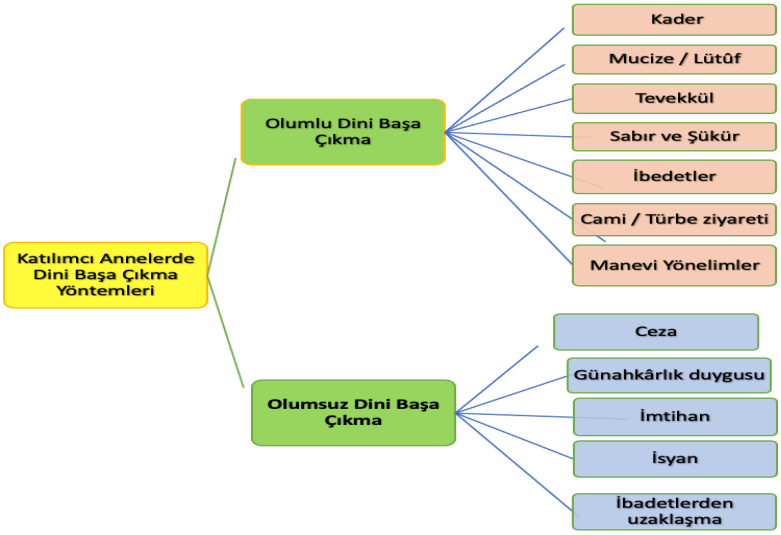
Dinler, bireylerin karşılaştıkları sıkıntılar karşısında kutsal (ilahi güç) aracılığıyla kontrol duygusu gibi çözümler sunar. Bu şekilde bireyler hem kendi güçlerinin ve sınırlarının farkına varabilmekte

[46] Shelley M. C. van der Veek, Vivian Kraaij ve Nadia Garnefski, "Cognitive Coping Strategies and Stress in Parents of Children With Down Syndrome: A Prospective Study," *Intellectual and Developmental Disabilities* 47/4 (1 Ağustos 2009), 303.

hem de karşılaşılan probleme yönelik bir çıkış yolu bulabilmektedir.[47] Dini başa çıkma ile ilgili yapılan araştırmalarda, katılımcıların karşılaştıkları problemler neticesinde, stres/ kaygı gibi psikolojik durumların üstesinden gelmede, durumu kabullenmede bir ilahi güçten yardım isteme, dini başa çıkma etkinliklerine yönelme eğilimleri yüksektir.[48]

Down sendromlu çocuğa sahip olan annelerin, çocuklarının durumunu öğrendikten sonraki duygu değişimi ve çocukla beraber gelen yeni sorumluluklar annelerde duygusal krizlerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Ortaya çıkan bu duygusal krizle başa çıkmak ve yaşadıklarını anlamlandırabilmek için din ve maneviyat önemli bir etkiye sahiptir.

Yapılan görüşmelerde, Down sendromlu bir çocuğun annesi olmanın katılımcıların çoğunda, özellikle ilk zamanlarda, yoğun bir stres/kaygının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durumla karşılaşan annelerin çoğu, derin üzüntü ve stresle başa çıkmada olumlu dini başa çıkma etkinliklerini kullanmıştır. Ancak annelerden bazılarının olumsuz dini başa çıkma etkinliklerine yöneldikleri tespit edilmiştir.



Şekil 2. 2. Katılımcı Annelerde dini başa çıkma yöntemleri

[47] Kenneth I. Pargament - Curtis R. Barant, "Religion and Coping", 125.

[48] Mebrure Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk* (Üsküdar, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 216.

2.2.1. Down Sendromlu Çocuğa Sahip Olan Annelerde Olumlu Dini Başa Çıkma Yöntemleri

Dini başa çıkma etkinlikleri aktif, pasif, etkileşimli stratejileri; problem odaklı ve duygu odaklı yaklaşımları, bilişsel, davranışsal, kişilerarası ve manevi alanları kapsamaktadır. Kişi ile Allah arasında güvenli bir ilişkinin kurulması diğer insanlarla arasında manevi bir bağlılığın (destek) olduğu anlamına gelir. Olumsuz yaşam olaylarıyla başa çıkma sürecinde bu etkinlikler, insanlar için genellikle daha yararlı olma eğilimi göstermektedir. Dini başa çıkma ve psikolojik uyum sağlama arasındaki ilişki üzerine yapılan araştırmalar neticesinde; olayları hayra yorma, manevi destek arayışı, ibadetleri yerine getirme, din adamları ve cemaat üyelerinden gelen manevi destek almak stres kaynaklı gelişim, yaşamdan doyum alma gibi olumlu sonuçlarla pozitif bir ilişki kurulmaktadır.[49] Bu araştırmada yapılan içerik analizi sonucunda katılımcı annelerin süreç içerisinde başvurdukları olumlu dini başa çıkma yöntemlerine ait bulgular Tablo 2. 2.'deki gibidir:

Tablo 2. 2. Katılımcıların Süreç İçerisinde Başvurdukları Olumlu Dini Başa Çıkma Yöntemlerine Ait Bulgular

Kategori	Kod	Kişi Sayısı	Katılımcılar
Olumlu Dini Düşünce	İnanç	7	K4, K7, K8, K9, K13, K20, K22
	Kader	13	K1, K4, K5, K6, K8, K10, K12, K13, K15, K19, K21, K22, K25
	Mucize Çocuk	2	K3, K18
	Vicdan/Merhamet	1	K23
Olumlu Dini Davranış	Dua	24	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K16, K17, K18, K19, K20, K21, K22, K23, K24, K25
	Namaz	10	K1, K2, K3, K5, K9, K12, K13, K15, K17, K24
	Kur'an Okumak	7	K1, K8, K9, K12, K15, K20, K24
	Şükretmek	9	K1, K2, K5, K6, K8, K9, K12, K15, K22

[49] Pargament vd., 2013, ss. 383-387; Pargament & Barant, 1998, ss. 121-123).

Sabretmek	20	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16, K19, K20, K23, K24, K25
Tevekkül	17	K1, K2, K5, K6 K7, K8, K9, K10, K11, K13, K16, K18, K19, K20, K21, K22, K25
Cami / Türbe Ziyareti	16	K2, K3, K4, K5, K7, K8, K10, K12, K14, K16, K17, K18, K19, K23, K24, K25
Hocaya Gitme / Muska Yaptırma	4	K3, K7, K16, K17
Dini Telkin	6	K2, K4, K7, K9, K14, K24

Tablo 2.2.'de görüldüğü üzere olumlu dini düşüncenin katılımcıların başa çıkma yöntemleri açısından önemli olduğu görülmektedir. Hayatta karşılaşılan trajik olaylar, bireyi dine yönlendirebilmektedir. Tabloda görüldüğü üzere olumlu dinibaşa çıkma yöntemleri olumlu dini düşünce ve olumlu dini davranış olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. Olumlu dini düşünce açısından kaderci yaklaşım ön plana çıkmıştır.

Sıkıntılı durumlarda bireylerin başvurduğu dini başaçıkma tekniklerinin temeldeki amacı, öncelikli olarak kişinin yaşantıladığı bu durumu anlamlandırma ihtiyacıdır. Dinler, bireyin başlarına gelen durumu anlamlandırmada ve onlara bir yorum sunmada etkilidirler. [50]Kader/ Allah'ın iradesine sığınma sıkıntılı olayların açıklanmasında önemli rol alır. Aynı zamanda bu sığınma, sıkıntılı olayların yaşandığı durumlarda "anlam" sisteminin devamlılığının korunması için gerekli olan "güven", "tevafuk", "hayra yormadan" müteşekkil üç temel elemanı[51] sağlayarak bireylerin yaşadığı sıkıntılı olayları açıklamalarını ve yaşadıkları zorluklarla başa çıkmasını kolaylaştırır.[52] Görüldüğü üzere kader inancı, bireyin yaşadığı olayı anlamlandırması ve yaşadıkları zorluklarla başa çıkabilmesinde önemli bir etki gücüne sahiptir.[53] Nitekim yapılan görüşmelerde katılımcıların birçoğu Down sendromlu bir çocuğa sahip olmayı kader ile ilişkilendirmiştir.

[50] Ali Ayten, "Tanrı'ya Sığınmak", 49-50.

[51] Anlam sisteminin sürekliliğini sağlayan elemandan ilki, gelecekte yaşanılacak olayların katlanılır ve kontrol edilebilir olacaklarına ilişkin duyulan güven; ikincisi, yaşanan olayın "bir planın/kaderin parçası" olup tesadüfe bağlı olmadığına ilişkin inanç (tevafuk); üçüncüsü ise yaşanılan olayın olumsuz sonuçlarının yanında olumlu taraflarının da aranıp bulunmasıdır

[52] Recep Yaparel, "Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, (1994), 275.

[53] Saffet Kartopu, *Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi –Kahramanmaraş Örneği–* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 51.

Altı yıl önce dünyaya gelen kızı Irmak'ın Down sendromlu olduğunu öğrendikten sonra şok geçiren ve intihar eyleminden son anda vazgeçen K4, yaşadığı durumu kader inancı ile anlamlandırdığını şu sözlerle ifade etmiştir:

> "Bu bana yazılan çizgi. Başka açıklaması yok. Ben alkol kullanmam, sigaram yok, hırsızlık yapmam, haram yemem, kul hakkı hiç yemem. Çocukluğumdan beri elimden geldiğince maddi manevi yardım ederim. Kimin neye ihtiyacı varsa kapımı çalar. Ben, Irmak doğmadan önce otizm derneğinin üyesiydim ve hep o çocuklarla beraberdim. Mümkün olduğunca insanlara el uzatmaya çalışıyorum. Tabii ki hatalarım vardır. Bilerek veya bilmeyerek işlediğim suçlar vardır ama bunlar küçük suçlardır. Kul hakkı, hırsızlık, zina gibi büyük suçlar vardır. Ben, bu büyük suçların hiçbirini yapmadım ve bilinçli olarak yapmadım. Çünkü öyle yetiştirildim. Yine de benim başıma geldi. Neden biliyor musunuz? Çünkü benim kaderimde vardı. Rabbim beni cennetine almak istedi o yüzden Irmak'ı elimden tutup cennete çeksin istedi. O yüzden kader diyorum (K4)."

Kaderci yaklaşım biçimi, duygu odaklı başa çıkma yöntemlerinden biri olarak kabul edilir. Birey, yaşadıkları durumun değiştirilemez olduğunu düşündüğünden tek çare olarak inancına sığınma eğilimi gösterir.[54] Bu bağlamda katılımcıların birçoğu "Allah bana bu çocuğu uygun görmüş ki böyle oldu", "Allah ona ol demiş o da olmuş", "Allah'ın takdiri" veya "Rabbim verdiyse bir sebebi vardır" gibi ifadelerle yaşadıklarını kader inancı ile ilişkilendirmiştir. Konu ile ilgili yapılan bazı araştırmalarda bireyin yaşadığı yaralanma, yakın birinin ölümü/ hastalığı gibi durumlar karşısında "Allah'ın iradesi" ve "kader" gibi etkenlere yüklemeler yaptığını göstermektedir. Bayram ve Karaca'nın kader ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalarında bireyin içsel muhasebesini yapıp sonrasında Allah'ın takdirine bıraktığı kaderci bir yaklaşımın psikolojik iyi oluş açısından olumlu etkileri olduğu bulgulanmıştır.[55] Fatima ve Suhail'in araştırma sonucunda Down sendromlu çocuğa

[54] Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 230; Cüneyd Aydın, "Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (30 Haziran 2019), 101-122.

[55] Nurun Nisa Bayram ve Faruk Karaca, "Kader Algısı ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma," Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Pamukkale University Journal of Divinity Faculty 12/1 (Bahar 2025), 139.

sahip ebeveynlerde adil bir dünyaya olan kişisel inancın, onları psikolojik olarak olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir. Kaderci bir bakışla yorumlanabilecek olan adil dünya inancı, olumsuz ve normal yaşam koşullarında kişisel bir kaynak olarak destek sağlayabilmektedir. [56] Katılımcıların genel durumlarına bakıldığında da çocukları için sadece kaderci bir bakış açısıyla bir yaklaşım sergilemedikleri söylenebilir.

Down sendromlu bir çocuğa sahip olmanın beraberinde getirdiği stres, kaygı, depresyon gibi problemler anneleri psikolojik açıdan olumsuz etkilemiştir. Buna rağmen dini inancın, bu annelerin problemlerle başa çıkmalarında, yaşadıklarını kabullenmelerinde ve ruh sağlıklarını korumalarında olumlu etkilerinden söz edilebilir:

> "İlk öğrendiğimizde, artık evimizde gülmüyordu. Birbirimizle olan sohbetimiz kesildi. Evimiz, bildiğiniz matem eviydi. Ancak toparlanmamda inancım yüzde yüz etkili oldu. Zaten inancımız olmasa ne ben ne de eşim toparlanabilirdik. Birçok aile ile görüştüğümde 'bilseydim aldırırdım' gibi ifadeleri çok duydum ama bu konuda benim inancım yüzde yüz etkili oldu. İnancım ve maneviyatım olmasa bu şekilde olumlu bakmam mümkün olmazdı (K20)."

K20'nin ifadelerine benzer şekilde bazı katılımcıların: "İnancıma sarıldım" (K22), "İnancım dayanağım oldu (K7)" ve "İnancımı bir dayanak olarak görüyorum (K13)" gibi ifadeler kullanılmıştır. Dini inançla beraber "vicdan" ve "merhamet" duyguları da annelerin, Down sendromlu çocuğa sahip olduklarını kabullenmede ve karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmada olumlu yönde etkisi olmuştur (K3).

Başa çıkma ve uyum sürecinde katılımcıların birçoğu, kader kavramıyla birlikte "tevekkül" kavramını de kullanmıştır. Hamilelik sürecinde yapılan testler sonucunda riskli grupta olduğunu öğrenen K9, başa çıkma ve uyum sürecinin psikolojik olarak uzun bir süreç olduğunu söyleyerek konuyu şu sözlerle anlatmıştır:

> "Hamilelikte yaptırdığım testlerin sonucunda riskli grupta olduğumu öğrendikten sonra çok dua ettim. Ben

[56] Iram Fatima ve Kausar Suhail, "Belief in a Just World and Subjective Well-Being: Mothers of Normal and Down Syndrome Children," International Journal of Psychology 45/6 (1 Aralık 2010): 461.

> inançlı bir insanım. Dua ederken ne olur bebeğim Down sendromlu olmasın demedim. Her seferinde hayırlısını ver Allah'ım diye dua ettim. Bebeğim şöyle olsun, böyle olmasın demedim. Çünkü en iyisini Allah bilir. Tamamen Allah'a teslimim. Ben de eşim de Allah'a çok tevekkül ettik. Rabbim en iyisini sen bilirsin. Senden gelsin yeter ki. Her şeye razıyım diye dua ettim (K9)."

Zorluklarla başaçıkma süreçlerinde duanın insan psikolojisine olumlu yönde etkileri söz konusudur.[57] Katılımcılar, yaşadıkları zorlu süreci anlatırken "Rabbim verdiyse elimden geleni yaparım", "hep tevekkül ediyoruz", "Allah'tan ne geldiyse razı olduk" "Rabbim verdiyse bir sebebi vardır", "sadece Allah'a teslim oldum" "ben elimden ne geliyorsa yapıyorum ama gücüm yetmiyor sonrasını Allah'a bırakıyorum" ifadelerini sıkça kullanmışlardır. Nitekim Göcen ve Genç'in ebeveyn kaybı yaşamış bireylerle yapmış oldukları çalışmalarında Allah'ın zor zamanlarında yardım göndereceğini düşünerek rahatladıklarını paylaşmışlardır.[58]

İnsan ruhunun temel dinamiği olarak görülen her türlü dini inanç, ibadet, dua ve yönelimin insan psikolojisi üzerinde etkisini konu alan birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda, dindar olan insanların yaşadıkları sorunların çözümü, kendilerini stresten uzak ve sağlıklı hissetmeleri ile kutsal alanla iletişim hali olan dua ve ibadetlere yönelimi arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir.[59] Yönelinen ibadetler içerisinde namaz ayrı bir öneme sahiptir. Namazın, insan üzerinde çok yönlü faydaları olduğu ve birçok işleve sahip olduğu bilinmektedir. Bu işlevlerden biri, namazı kılan kişiye huzur ve mutluluk temin etmesidir. İnanan bir insan için kılınan namaz, stresli/ kaygılı olduğu dönemlerde sığınılacak liman işlevi görür.[60] Aydın'ın yapmış olduğu araştırmada da olumlu dini başaçıkma tekniklerini uygulayan bireylerin, psikolojik iyi oluş düzeyle-

[57] Sabriye Nazlı Batan, Ali Ayten "Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 15/3 (2015), 68.

[58] Gülüşan Göcen, Merve Genç, Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma. Bilimname, 2019(40), 337.

[59] Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 159; Akif Hayta, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Değerler Eğitimi Merkezi, 2015), 137-138.

[60] Hüdanur Demir - Mehmet Çınar, "Gençlerin Beş Vakit Namaz Kılma Durumlarını Etkileyen Faktörlerin CHAID Analiz Yöntemi ile İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (31 Aralık 2022), 1020.

rinin daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.[61] Lokmanoğlu ve Bursalı'nın araştırma sonucunda Kur'an okuma ve oruc tutma sıklığı ile psikolojik sağlamlık arasında olumlu ilişkiler tespit edilmiştir.[62] Nitekim araştırmaya katılım sağlayan bazı annelerin ifadeleri bu durumu destekler niteliktedir. Bazı katılımcılar (10 kişi), yaşadıkları sıkıntılı durumlarla başa çıkmak için namaz kılmaya yöneldiklerini anlatmışlardır. K2 konuyla ilgili deneyimlerini şu sözlerle anlatmışlardır:

> "Ben psikolojik olarak destek almadım. Allah'a derdimi anlatmak varken ne diye gideyim? Ben çok bunaldığım zamanlar biraz özel olacak ama gözyaşlarımı seccademe akıttım. Orada Allah'ın varlığını hissedeyim derdim. Namazdayken bir ürperti bile gelse ben O'nun varlığını hissediyorum. Bu da bana psikolojik olarak yetiyor. Yani Allah gücü varken derdimi gidip kula mı şikâyet edeceğim? Benim için hayırlı olanı o mu bulacak? Evet zorlu bir süreçten geçtim. O süreci de Allah'a sığınarak geçirdim (K2)."

Başa çıkma sürecinde namaz kılmaya yönelen bir diğer katılımcı ise K13'tür:

> "İnancımda da ibadetlerimde de daha çok artış oldu mesela daha çok dua ediyorum. Namazlarımı kaçırmıyorum eskiden de vardı ama çocuğumdan sonra daha fazla oldu. İnsanım sonuçta dua ediyordum ama Hasan'dan sonra çok fazla dua etmeye başladım. Her işime dualarla başlıyorum, oğlum için çok dua ediyorum, diğer çocuklarım için de dua ediyorum. Nasıl desem kafamı sanki ibadetlerime bağlamışım, o şekilde yaşıyorum (K13)."

Başa çıkma sürecinde namaza yönelen katılımcıların birçoğu (6 kişi), Kur'an-ı Kerim okumanın da kendilerini iyi hissetmelerinde ve durumu kabullenmelerinde etkili olduğunu aktarmışlardır. Katılımcıların ibadetlerindeki artışla kendilerinde artan diğer bir dini etkinlik duadır. Dua ederek inandıkları yaratıcıdan yardım istemeleri, katılımcılarda manevi bir gücün ortaya çıkmasını ve durumu kabullenmelerini mümkün hale getirmiştir. Hatta katılımcı annelerin çoğu, çocuklarının Down sendromlu olduğunu kabullenmede, yaşa-

[61] Cüneyt Aydın, *Birey ve Kutsal Destek* (Ankara: SonÇağ Yayınları, 2024), s. 399.

[62] Ayşe Şentepe Lokmanoğlu, Yılmaz Bursalı, Esma, "Z Kuşağı Üniversite Öğrencilerinde Psikolojik Sağlamlık ve Maneviyat İlişkisi", *Euroasia Journal Of Social Sciences & Humanities*, 11/41. (2024), 25.

dıkları zorluklarla başa çıkmada ilk olarak dua etmeye yöneldiklerini ifade etmişlerdir. Bu durumda katılımcılar için duanın dini başa çıkmanın başlangıç noktası olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim yirmi dört katılımcıdan yirmi üçü yöneldikleri ilk şeyin "dua" olduğunu belirtmişlerdir.

Dini başaçıkmanın ibadet boyutu özellikle kaygı, öfke gibi olumsuz duyguların kontrolünde olumlu etkileri olduğu tespit edilmiştir.[63] Baynal'ın boşanan bireylerin başaçıkma süreçleri ile ilgili yapmış olduğu araştırmasında özellikle bu zorlu süreçte katılımcılar, dua etmenin olumlu etkileri olduğunu aktarmışlardır.[64] Kalgı'nın üniversite öğrencileriyle yapmış olduğu araştırmada, Ayten ve Karagöz'ün çalışmalarında ise olumlu dini başaçıkma stratejilerinin düşük kaygı düzeyi açısından olumlu etkileri olduğu tespit edilmiştir.[65] Ozgul ve arkadaşlarının kadın insani yardım çalışanlarıyla yapmış olduğu araştırmada da inanç temelli manevi başa çıkmanın katılımcıları daha sakin, psikolojik açıdan daha dirençli olmalarını sağladığı görülmüştür.[66] Hamilelik sürecinde yapılan tarama testlerinin pozitif olarak sonuçlandığını öğrendiği anda şok yaşadığını ve kısa bir süre (ilk gün) de olsa ibadetlerden uzaklaştığını söyleyen K24, ertesi gün yoğun bir şekilde ibadetlerine ve dualarına sarıldığını şu sözlerle anlatır:

> "Dua ettikçe kendimi daha iyi hissediyordum. Namaz kılmak bana iyi geliyordu. Ama şu da vardı, hamilelik sürecinde kabullenmek istemiyordum. Aslında benim %99,9 Down sendromlu bir bebeğim olacağına inandığım halde duayla değişmeyecek bir şey yoktur diye düşündüm. Bununla ilgili çok hikâye okuyordum. Çok dua ettiğim için Allah bana acıyacaktı ve sağlıklı bir çocuk dünyaya getirecektim. Bu sadece Rabbimin sınamasıydı ve hamilelikte kalacaktı diye düşündüm. Hamilelikte, et-

63 Aydın, *Birey ve Kutsal Destek* (Ankara: SonÇağ Yayınları, 2024), s. 399.

64 Fatma Baynal, "Boşanma Sonrası Başa Çıkmada Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi", *Bilimname* XXXV/1, (2018), 270.

65 Ali Ayten, Sema Karagöz, "Religiosity, Spirituality, Forgiveness, Religious Coping as Predictors of Life Satisfaction and Generalized Anxiety: A Quantitative Study on Turkish Muslim University Students", *Spiritual Psychology and Counseling*, 6(1), (2021), 47; Mehmet Emin Kalgı, "Dezavantajlı Bölgelerde Yılmazlığın Yordayıcıları: Temel Psikolojik İhtiyaçlar ve Stresle Başa Çıkma (İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneği)". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 94.

66 Ozcan Ozgul, Mark Hoelterhoff, Elaenor Wylie, "Faith And Spirituality s Psychological Coping Mechanism Among Female Aid Workers: A Qualitative Study", *Int J Humanitarian Action* 6, 15 (2021), 2.

> tiğim dualar sayesinde kızım doğduktan sonra grip bile olmadı ve çok sağlıklı bir bebek oldu (K24)."

Yaşadığı sıkıntılara rağmen bireyin şükretmesi daha olumlu duygular hissetmesine etki etmektedir. Şükür, bu bağlamda, bireyin başa çıkma sürecinde, ruhsal durumuna olumlu yönde katkı sağlar.[67] Gökcen'in çocuk evlerinde kalan çocuklarla yapmış olduğu çalışmasında şükür günlükleri tutmanın kendilerini iyi hissetmeleri açısından olumlu etkileri olduğu bulgulanmıştır.[68] Bu araştırmada da karşılaşılan zorluklara karşı şükretmek katılımcıların daha iyi ve daha güçlü hissetmelerinde etkili olmuştur. Down sendromlu bir çocuğun bakımını orkide çiçeğinin bakımındaki hassasiyete benzeten K2, şükretmenin, küçük şeylerle mutlu olmanın önemini oğlunun doğumuyla öğrendiğini şu sözlerle ifade etmiştir:

> "Elimde orkide gibi çok kıymetli bir çiçek var. Bu çiçek diğer çiçeklere göre çok daha hassas ama güzel bakarsanız en güzel çiçeği de o açıyor. Bu çocuklar da öyle o yüzden daha dikkatli olmaya çalışıyorum. Ali'den sonra dünyevi şeyleri çok takmamaya başladım. Olmayan bir şey için çok fazla ısrar etmemem gerektiğini de öğrendim. Çünkü elimizde sizin bakımınıza muhtaç olan gelişimini desteklerle ilerletebilen bir emanet var. O yüzden genç yaşlarımda çok kafaya taktığım şeyler bile şu an çok boş şeyler gibi geliyor. Oğlum sağlıklı olsun ve iyi olsun. Onun attığı bir adım benim için çok önemli veya öğrendiği küçük bir şey beni çok mutlu ediyor. Küçük şeylerle mutluluk duymayı ve şükretmeyi öğrendim. Küçük şeylere o kadar üzülen biriyken oğlum, küçük şeylerle mutlu olmanın ne kadar kıymetli olduğunu öğretiyor (K2)."

Katılımcılarda gözlemlenen diğer bir dini başa çıkma etkinliği sabırdır. Down sendromlu bireylerin bakımıyla ilgilenen annelerin, süreç içerisinde karşılaştıkları zorluklar ve problemler dayanma gücünü ve cesaretini zayıflatabilecek durumdadır. Bireyin karşılaştığı bu zorluklarla başa çıkmada sabır önemli bir motivasyon kay-

[67] Yasmin Mogahed, *İyileştir Kalbini Duygusal ve Manevi İyilik Rehberi*, çev. Gülcan Pamak (Timaş Yayınları, 2023), 162-163.

[68] Gulusan Gocen "Çocuk Evleri Üzerinden Din, Şükür, Maneviyat ve Mutluluk İlişkisini Anlamak (Understanding the Relationship between Religion, Gratitude, Spirituality and Happiness through Children's Homes)" Yetim ve Kimsesiz Çocuklar Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Symposium on Orphans and Abandoned Children Proceedings), ed. Amine Ertürk içinde, 150. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2023.

nağıdır. Nitekim kızıyla ilgilenmeyi ibadet olarak düşünen K8, gün içerisinde zikir ve sabır çektiğini söylemiştir:

> "Kızımdan sonra dualarım arttı. Ben günlük zikir çekerim. Canım sıkıldığı zaman tespihimi alır Ya Sabır çekerim. Dinimizce yapılan birçok şeyi tespihle çekerim. Namaz kılamasam bile kandillerde namaz kılmak isterim. Hem ölmüşlerimiz için hem de Cansu'ya şifa olsun diye Yasin okurum. Beş vakit namaz kılıyor musunuz diye sorsanız cevabım, hayır kılmıyorum. Çünkü Cansu sürekli kendisi ile ilgilenmemi istiyor. Ben de kendimce bu da benim ibadetim diyorum. Ben öyle düşünüyorum. Çocuklar her zaman bir ağacın meyvesi gibidir ama böyle çocuklar bambaşka bir lezzet veriyor. Allah sabrını veriyor. Birçok kitapta da böyle yazıyor. Cennet kapısında seni bekleyecek ve seni cennete götürecek dediklerinde gözlerimden yaş akıyor (K8)."

Katılımcılarda gözlemlenen diğer bir başa çıkma stili cami/ türbe ziyaretleri olmuştur. Türbelerin en temel özelliği insanın kutsalla ilişkilendirilmesidir. Bununla birlikte insanlara manevi duygular yaşatan, çeşitli sorunlara çözüm bulan, hastalıklara şifa veren mekanlar olduğuna inanılmaktadır.[69] Araştırmaya katılan on altı anne, başa çıkma süreçlerinde, cami/ türbe ziyaretlerinde bulunduklarını bildirmişlerdir. Katılımcıların sekizi ise böyle bir hareketin doğru bir davranış olmadığını ve işe yaramayacağına inandıklarını, böyle bir davranışı bilimsel bulmadıklarını ifade etmişlerdir. Diğer bir katılımcı ise çok fazla gitmek istemesine rağmen eşinin buna izin vermediğini bildirmiştir. K14, gittiği türbe ziyaretlerini şu sözlerle anlatır:

> "Eşim Adıyamanlı diye memlekete gittiğimizde Damla'yı da Menzil'e götürmüştük. Sırf Damla için birçok kez Eyüp Sultan'a gittim. Bir de siz bilirsiniz Ahlat'ta (Bitlis) Abdurrahman Gazi Türbesi vardır. Oraya da gittik. Dönüş yolunda, arkama dönüp baktığımda Damla, Abdurrahman Gazi Türbesinin eşiğinde oturmuştu. Onu orada otururken görünce o kadar çok etkilendim ki dönüp türbede yatan zatın hürmetine Rabbimin kızıma sağlık sıhhat vermesi için ağlayarak dua ettim. Türbelerden medet umduğumdan değil de onların hürmetine duamız kabul olur diye gidiyorduk (K14)."

[69] Ali Köse - Ali Ayten, *Popüler Dindarlık* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 13-14.

Katılımcılar manevi huzur elde etmek, çocukların geleceğine yönelik sağlık ve mutluluk dilemek, yaşadıkları problemleri aşmak için bu ziyaretleri gerçekleştirdiklerini bildirmişlerdir. Katılımcıların ziyaret ettikleri yerler; İstanbul'da Eyüp Sultan, Yuşa Tepesi; Bursa'da Ulu Cami, Emir Sultan, Yeşil Türbe, Üftade Hazretleri; Batman'da Veysel Karani Türbesi; Bitlis'te Ahlat'taki Abdurrahman Gazi ve Güroymak'ta bazı türbeler; Diyarbakır'da Hz. Süleyman Camii; Siirt'te özellikle Tillo yöresinde yer alan türbeler ziyaret edilmiştir. Ebeveynler, bu ziyaretler neticesinde manevi huzura erdiklerini ve kendilerini daha iyi hissettiklerini diğer bir ifadeyle psikolojik bir iyi oluşun ortaya çıktığını ifade etmişlerdir.

Cami ve türbe ziyaretlerinin dışında toplum tarafından itimat edilen hocalara gittiklerini, muska yaptırdıklarını ifade edenler olmuştur. Psikolojik destek alıp ilaç kullanan K3, bir süre sonra hem kendi rahatsızlıkları hem de kızının özel durumu için bir hocaya gittiğini ve muska yaptırdığını anlatmıştır:

> "Siirt'e bağlı bir hocaya gittim. Onların Siirt'te talebeleri ve yerleri/türbeleri varmış. Ben ona şifamı bulurum diye gitmiştim. Sağ olsun hiçbir kadını tek başına odasına almıyor, eşi ile içeri girdim, orada bana "daire" açtı. Muska yazacağını söyledi. Muskayı taktım ama bir hafta boyunca akşamla yatsı arası bildiğinden kendimden geçiyordum ve hiçbir şeyi hatırlamıyordum. Ne eşimi ne de çocuklarımı tanıyordum. Görümcem Kuran oku diyordu ezberden ama hatırlamıyordum. Bazı isimleri tekrar ediyormuşum. Hocaya söyledi görümcem o isimleri yazın demiş. Sonra isimleri verdik hocaya. Bayılmalar bir süre daha devam etti sonra bitti. Bunların hepsi muskanın etkisiydi. Ben her zaman dinime bağlı biriyim. Dinime, inancıma güveniyorum (K3)."

Türbe ziyareti gibi durumlar dini ve psikolojik açıdan tartışmalı konular arasında yer almakla birlikte tarihsel süreç içerisinde insanların sorunlarıyla baş etme yöntemleri olarak kullanılageldiği bir gerçektir.[70] Nitekim insanlar kendilerini çaresiz hissettiklerinde

[70] Deniz Canel Çınarbaş, "İslami ve İslam Öncesi İnançlar ve Psikoloji: Türkiye'de Yerel Sağaltım Yöntemleri Bağlamında Türbe ve Hoca Ziyaretleri", *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi*, 2/1, (2015), 36.

muska yaptırmak gibi yöntemlere başvurabilmektedirler.[71] Bunların yanı sıra K7 de "Allah'ın ayetlerine sığındım" cümlesini kullanmıştır. Bu sığınma Kur'an ayetlerini okumaktan ziyade, hocaların okumaları ve muska olmuştur. Katılımcılar, hocaya gitmenin, muska yaptırmanın kendilerine, Down sendromlu çocuklarına iyi geleceğine, karşılaştıkları zorluklar ve manevi sıkıntıları için bir çıkış yolu göstereceğine inanmışlardır.

Katılımcı annelerin başvurdukları diğer bir dini başa çıkma etkinliği dini telkindir. Telkin, başkalarının söz ve davranışlarından etkilenip onları eleştiri süzgecinden geçirmeden o insanlara özenerek söylediklerini kabul etmek anlamına gelmektedir.[72] Yapılan görüşmeler sonucunda altı katılımcının dini telkine başvurdukları tespit edilmiştir. Katılımcılar özellikle maneviyatına güvendikleri kişilere, diyanette görevli olan kişilere ve online bazı dini sohbetlere katılarak huzur bulduklarını ifade etmişlerdir.

Sıkıntılı durumlarda, kişinin Allah'a yönelip dua ve ibadetlerle O'ndan yardım istemesi, Allah'ın sevgisinden ve merhametinden ümidini kesmemesi ve din kardeşlerinden manevi destek alması olumlu başa çıkma etkinlikleri içerisinde değerlendirilmektedir.[73]Down sendromlu aileler ile ilgili yapılan çalışmalarda genel olarak dini başa çıkma yöntemlerine başvurulduğu görülmektedir. Amerika, Mısır ve Türkiye'de yapılan araştırmalarda özellikle Din, maneviyat ve Tanrı'ya olan inancın merkezi öneme sahip olduğu bulgulanmıştır. Tanrı'ya olan inancın ailelerin bu durumu kabul etmelerini, kendilerini daha iyi hissetmelerini ve daha güçlü olmalarını sağladığı; ailelerin çocuklarının durumlarına uyum sağlamada temel bir rol oynadığı; onlara huzur ve umut duygusu verdiği tespit edilmiştir.[74] Netice itibariyle Down sendromlu çocuğa sahip olan annelerin yaşadıkları zorluklar ve çocuklarının Down sendromlu doğmasıyla ortaya çıkan durumlar annelerin olumlu dini başa çık-

71 Saffet Kartopu, Abdurrahman Ünalan, "Büyü ve Tabıatüstü Güçlere Başvurma Nedenleri Üzerine Bır Saha Araştırması" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2019), 389.

72 Hayati Hökelekli, "Dini Telkin ve Tebliğde Psikolojik Esaslar", *Diyanet İlmi Dergi* 1/19 (1983), 28.

73 Ali Ayten - Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, (2015), 7.

74 Hüseyin Çaksen, "Religious Coping in Parents of Children with Down Syndrome: A Systematic Review of the Literature," Journal of Religion and Health 64/1 (Şubat 2025), 462.

ma stillerine yöneltmiştir. Bu durum, annelerin dini yönelimlerinde bazı farklılıkların meydana gelmesinde etkili olmuştur. Özellikle çocuğun doğumundan önceki yaşamlarını göz önünde bulundurduklarında, kendilerinde dua, sabır, tevekkül etmenin daha çok arttığını ifade etmişlerdir. Allah'a dua etmek katılımcılara nasıl huzur veriyorsa dua ile yetinmeyip ibadetlere yönelme, hocalara başvurma, muska yaptırmanın da anneler üzerinde olumlu etki bıraktığı katılımcıların ifadelerinden anlaşılmıştır.

2.2.2. Down Sendromlu Çocuğa Sahip Olan Annelerde Olumsuz Dini Başa Çıkma Yöntemleri

Yapılan araştırmada elde edilen bulgularda yaşanılan zorluklar ve problemlerle başa çıkma sürecinde, dini inancın ve maneviyatın Down sendromlu çocuğa sahip olan anneler üzerinde olumlu etkileri olduğu gözlemlendiği gibi az sayıda da olsa katılımcıların bazı zamanlarda olumsuz dini başa çıkma yöntemlerine de yönelmişlerdir. Çocuklarının Down sendromlu doğmasıyla zor ve sıkıntılı dönemler geçiren bazı ebeveynler, başlarına gelenleri öncesinden işledikleri günahların bir sonucu olarak görebilmişlerdir. Allah'ın kendilerini bu şekilde cezalandırdığı veya imtihan ettiği düşüncesine kapılmışlardır. K24, ilk zamanlarda çocuğunun Down sendromlu doğmasını ceza olarak değerlendiriyormuş:

> "Hamilelikte riskli grupta olduğumu öğrendiğimde "ne oldu da Allah böyle bir çocuk verdi, neden benim başıma geldi?" dedim. Hamile olduğumu öğrendiğimde çok ağladım. O zamanlar köydeydim. Bu çocuğu ilk zamanlarda istemiyordum. Sonrasından acaba ben bu çocuğu istemiyorum dediğim için bu şekilde doğması bana ceza mıydı diye düşündüm. Bunun cevabını hâlâ bilmiyorum ve cevabını merak ediyorum. İkinci bir olay da var. Ben hamilelikte kız değil de erkek çocuk istiyordum. Acaba erkek istediğim için mi böyle oldu? Sonraları Rabbim eğer bunlar yüzünden ceza verdiyse boynum kıldan ince dedim (K24)."

Görüşmeler neticesinde bazı anneler, Down sendromlu bir çocuğa sahip olmayı günahlarının bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir. Bu ifadeyi kullanan ebeveynler, çocuk doğmadan önceki yaşantılarının/ günahlarının bir sonucu diğer bir ifadeyle günahlarının bir cezası olarak çocuklarının Down sendromlu doğduğuna

inanmaktadırlar. Bu inancı paylaşan annelerin sayısı yedidir. K10'un konu ile ilgili düşünceleri şu şekildedir:

> "İlk çocuğuma hamileyken çocuğum erkek değil de kız olsun diye çok dua ediyordum. Çünkü ben kız çocuklarını çok seviyordum. Sonra büyük oğlum dünyaya gelince neden erkek doğdu diye çok üzülmüştüm. Erdem dünyaya geldiğinde ise acaba büyük oğlumda öyle yaptığım için Allah bu şekilde mi beni sınadı diye düşündüm. Allah'ın verdiğini beğenmediğim için Erdem ile imtihan etti (K10)."

Diğer katılımcıların görüşlerine bakıldığında katılımcılar imtihan inancına hem olumlu hem de olumsuz anlamlar yüklenmişlerdir. Down sendromlu çocuğa sahip olan annelerin yaşadığı sıkıntılar her ne kadar birbirine yakın gibi görünse de bu zorluklar karşısında annelerin takındıkları tavırlar veya sergiledikleri tutum ve davranışlar birbirinden farklı olmaktadır. Bireyin karşılaştığı zorluklara tahammül göstermesi sabır olarak kabul edilirken yaşanılan zorluklar tahammül sınırını aştığı vakit bu durum bireyi Allah'a isyana götürmektedir.[75] Nitekim K7, "Çocuğumun Down sendromlu olduğunu öğrendikten sonra birçok kez keşke ben de oğlum da o hastaneden sağ çıkmasaydık" demiştir. K24 de "Testin sonucunu beklerken çok dua ediyordum ve namazlarıma dikkat etmeye başlamıştım. Testin sonucu pozitif gelince o gün hiçbir şey yapmak istemedim. O gün namaz kılmak bile istemedim." demiştir. Birey, Tanrı algısında şefkat ve merhamet olduğunda yaşadığı sıkıntılı durumları imtihan, ceza olarak görebilir. Durumun bu şekilde, algılanması sonucunda bireyde Allah'a darılma, kızma veya Allah'tan uzaklaşma gibi davranışlar görülebilmektedir.[76] Katılımcının kısa bir süreliğine de olsa namaz kılmaktan uzaklaşması, namaz kılmak istememesi buna örnek olarak gösterilebilir. Olumsuz dini başa çıkma yöntemleri, bireyin Tanrı ile kurduğu bağda güvensiz bir ilişki sonucu meydana gelebilmektedir. Araştırmalarda genel olarak olumsuz dini başa çıkma yöntemleri ile depresyon, kaygı, manevi hasar, vurdumduymazlık, travma sonrası kişilik bozukluğu gibi psikolojik problemler arasında pozitif bir bağ olduğu tespit edilmiştir.[77] Bu araştırmada

[75] Asım Yapıcı - Süleyman Doğanay, "Dini Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma", *Bilimname* 2019/40 (31 Aralık 2019), 111-112.

[76] Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 221; Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Âfetler ve Din* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı, 2000), 79.

[77] Pargament - Barant, Religion and Coping", 121-123.

da olumsuz dini başaçıkma stratejileri bireylerde depresyonu tetikleyebilmekte, travma sonrası stres bozukluğu belirtileri ortaya çıkabilmektedir. Gerber ve arkadaşlarının yapmış olduğu çalışmada olumsuz dini başaçıkmanın, travma sonrası stres bozukluğu semptomlarının gösterildiği belirtilmektedir.[78] Bozkurt ve Bulut'un astım hastalarıyla yapmış oldukları araştırma sonucunda ise negatif dini başaçıkma stillerinin psikolojik sağlığı olumsuz yönde etkilediği bulgulanmıştır.[79] Yılmaz'ın araştırmasında bireylerin Tanrı'yı cezlandırıcı veya korkutucu bir biçimde algılama durumunun takıntılı davranışlar gibi psikolojik rahatsızlıklara neden olabileceği görülmüştür.[80] Taş ise çalışmasında olumsuz dini başaçıkma puanları arttıkça psikolojik sermaye düzeyinin düştüğünü tespit etmiştir.[81] Pirutinsky'nin çalışmasında ise olumsuz başa çıkma düzeyi daha yüksek olan katılımcılar, yaşam koşullarından bağımsız olarak daha fazla depresif semptom bildirmişlerdir.[82] Semerci ve arkadaşlarının kanserli çocukların ebeveynleri üzerine yaptıkları çalışmada da negatif dini başa çıkmanın bakım yükü ve depresyon, kaygı ve stres düzeyleriyle pozitif ilişkili olduğu tespit edilmiştir.[83] Buna göre bireyler negatif dini başaçıkma yöntemleri kullanmakla birlikte bu durumun, onların psikolojik sağlığını olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Yapılan bu çalışmada da bazı katılımcılarda olumsuz dini başaçıkma yöntemleri görülmekle birlikte ağırlıklı olarak annelerin, olumlu dini başa çıkma yöntemlerine başvurdukları söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Saha verilerine dayalı olan bu araştırmada araştırmanın konusunu netleştirmeye yönelik olan şu sorulara odaklanılmıştır: Down sendromlu çocuğa sahip olan annelerin, süreç içerisinde, yaşadıkları

78 Monica M. Gerber, Adriel Boals, Darnell Schuettler "The Unique Contributions of Positive and Negative Religious Coping to Posttraumatic Growth and PTSD", Psychology of Religion and Spirituality 3/4 (2011), 298;

79 Canan Bozkurt, Hülya Bulut. "The Effect of Religious Coping Levels on Asthma Control in Asthmatic Adults in Türkiye", *J Relig Health* (2025).

80 Beyzanur Yılmaz, *Dini Başa Çıkma Düzeyinin Takıntılı Davranışlarla Başa Çıkma ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma.* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2020).

81 Ramazan Taş. Yetişkinlerde Psikolojik Sermaye ile Dini Başa Çıkma Tarzları ve Affedicilik İlişkisi. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Doktora Tezi, 2024), 179.

82 Steven Pirutinsky, "Negative Religious Coping Versus Spiritual Struggles: Moderator or Main Effect?", *Journal of Clinical Psychology*, 80/8, (2024), 1780.

83 Remziye Semerci- Gülzade Uysal - Ayfer Açikgöz - Pınar Demirer, "The Predictive Power of Religious Coping on Care Burden, Depression, Stress, and Anxiety of Parents of Pediatric Oncology Patients in Turkey", *J Relig Health* 63, (2024), 3618.

zorluklarla başa çıkmalarında dini inanç ve maneviyatın etkisi var mıdır? Annelerin çocuklarının özel durumunu kabullenme sürecinde yaşadıkları zorluklarla başa çıkmada hangi dini başa çıkma etkinliğine yönelmişlerdir? Bu dini başa çıkma yöntemlerinin annelere ne tür katkıları olmuştur?

Genetik bir farklılık olarak kabul edilen Down sendromlu bir çocuğun dünyaya gelmesinde anne yaşının önemli bir etkiye sahip olduğunu belirten birçok araştırma yapılmıştır. Bu çalışmaya katılan yirmi dört anneden yirmisi, 34-40 yaş aralığında Down sendromlu çocuk dünyaya getirmiştir. Bu durum, yapılan çalışmaları destekler nitelikte bir sonuca ulaşıldığını göstermektedir. Down sendromlu bir çocuğa sahip olan annelerin, Down sendromlu bir çocuğa sahip olduğunu öğrendikleri ilk aşamada şok yaşadıkları belirlenmiştir. Ardından derin üzüntü, çaresizlik ve umutsuzluk gibi duyguların yanı sıra bazı ebeveynlerin yaşadıkları durumu inkâr ettiği ve intihar girişiminde bulunan annelerin olduğu ortaya çıkmıştır.

Ebeveynler, Down sendromlu bir çocuğa sahip olmayı anlamlandırmada ilahi gücün etkin olduğuna inanmaktadırlar. Çocuğun Down sendromlu doğmasını bilimsel bakış açısıyla açıklayan ebeveynler olsa da çoğu ebeveyn, dini kavramları kullanarak durumu açıklama ve anlamlandırma yoluna gitmiştir. Özellikle anlamlandırma sürecini anlatırken kader, imtihan, günahkarlık, ceza gibi kavramları kullandıkları bulgulanmıştır.

Katılımcıların, yaşadıkları zorlu süreçle başa çıkmada dua, sabır, şükür, namaz, Kur'an-ı Kerim okuma, dini telkin, cami/ türbe ziyaretleri ve itimat edilen hocaya gitme/ muska yaptırmak gibi olumlu dini başa çıkma etkinliklerine başvurdukları tespit edilmiştir. Bu doğrultuda ebeveynlerin kabullenme sürecinde, dini inanç ve maneviyatlarının olumlu yönde etkisi olduğu belirlenmiştir. Elde ettiğimiz bulgular bağlamında ebeveynlerin yaşadıkları zorluklarla başa çıkmada hem olumlu başa çıkma hem de olumlu dini başa çıkma etkinliklerine birlikte başvurmuşlardır. Down sendromlu çocuğu olan annelerin, Down sendromlu bir çocuğa sahip olmadan önceki yaşamlarına kıyasla duygu, düşünce ve davranışlarında bazı farklılıkların oluştuğu belirlenmiştir. Annelerde, merhamet ve yardımlaşmanın arttığı ve sosyal ilişkilerinde daha samimi oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak yapılan bu araştırmada, Down sendromlu bir çocuğa sahip olan annelerin, yaşadıklarına anlam yükleme ve kabullenme sürecinde bazı dini kavramları kullandığı ve karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmada dini başa çıkma etkinliklerine başvurdukları tespit edilmiştir. Down sendromlu bir çocuğa sahip olan annelerin, dindarlık düzeyleri ile dini başa çıkma yöntemlerine başvurmaları arasında olumlu bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Araştırmada annelerin başvurduğu olumlu dini başa çıkma etkinliklerinin, annelerin tutum ve davranışlarını olumlu yönde etkilediği belirlenmiştir.

Araştırmamızda elde edilen bulgu ve sonuçlar göz önünde bulundurularak bazı önerilerde bulunmak mümkündür:

• Bu çalışmada Bursa ve İstanbul illerinde yaşayan sınırlı sayıda anneyle sınırlı kalınmıştır. Bu araştırmanın benzeri birçok ili kapsayan daha geniş bir örneklem grubu ile yapılabilir. Böylelikle daha farklı sonuçlara ulaşılabilir.

• Bu araştırmada katılımcı olarak sadece anneler seçilmiştir. Benzer araştırma yapacak araştırmacıların özellikle Down sendromlu çocuğu olan babalar ile temas kurması konuya ayrı bir boyut kazandırabilir.

• Ülkemizde, özel gereksinimli bir çocuğun dünyaya gelmesinden hemen sonra ebeveynlere psikolojik destek hizmetlerinden yararlanma imkânı sağlanmaktadır. Hastanelerde verilen psikolojik destekle beraber dini ve manevi danışmanlık hizmeti de verilebilir. Bunun için de Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı birlikte bir çalışma yapabilir.

• Bu çalışmada, Down sendromlu bir çocuğa sahip olan ebeveynler zamanla birbirleriyle yakın ilişkiler içerisine girmişlerdir. Bu ilişkilerde sivil toplum kuruluşlarının da etkisi vardır. Bu kuruluşlarla iş birliği yapılarak dini ve manevi içerikli grup rehberliği yapılabilir.

Kaynakça

Albayrak, Hafize. Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynlerin Dindarlık Yönelimleri, Dini Başa Çıkma ve Red-Kabul Düzeyleri ile Ruh Sağlığı Göstergeleri Arasındaki İlişki. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Alexander, Thomas, ve Julia Walendzik. "Raising a Child with Down Syndrome: Do Preferred Coping Strategies Explain Differences in Parental Health?" Psychology 7/1 (2016): 28-39. https://doi.org/10.4236/psych.2016.71005.

Arslantürk, Zeki - Arslantürk, E. Hamit. Uygulamalı Sosyal Araştırma SPSS, Kavramlar, Teknikler, Metotlar, Bilgisayar Uygulamaları. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 4., 2016.

Avşaroğlu, Selahattin. "Özel Gereksinimli Çocuğa Sahip Anne-Babaların Kaygı Durumlarına Göre Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi". Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi 9/1 (2012), 533-549. https://doi.org/10.17051/ilkonline.2017.330239

Aydın, Cüneyd. "Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/35 (30 Haziran 2019), 101-122. https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.469645

Aydın, Cüneyd. Birey ve Kutsal Destek. Ankara: SonÇağ Yayınları, 2024.

Ayten, Ali. Tanrı'ya Sığınmak. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Ayten, Ali- Karagöz, Sema. "Religiosity, Spirituality, Forgiveness, Religious Coping as Predictors of Life Satisfaction and Generalized Anxiety: A Quantitative Study on Turkish Muslim University Students". Spiritual Psychology and Counseling 6/1 (2021), 47-58. https://dx.doi.org/10.37898/spc.2021.6.1.130.

Ayten, Ali - Sağır, Zeynep "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma." Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47, (2015). 5-18. https://doi.org/10.15370/muifd.86222.

Bahadır, Abdülkerim. İnsanın Anlam Arayışı ve Din. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. bsk., 2018.

Batan, Sabriye Nazlı- Ayten, Ali. "Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 15/3 (2015), 67-92.

Batu, E. Sema (ed.). 0-6 Yaş Arası Down Sendromlu Çocuklar ve Gelişimleri. Ankara: Vize Yayıncılık, 1. bsk., 2018.

Baynal, Fatma. "Boşanma Sonrası Başa Çıkmada Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi," Bilimname XXXV/1, (2018), 251-280.

Baynal, Fatma. Ateizm ve Hayatın Anlamı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024.

Bayram, Nurun Nisa, ve Faruk Karaca. "Kader Algısı ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma." Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/1 (Bahar 2025): 120-144.

BEBKA. Özel Eğitim Güzel Gelecek. Bursa, 2012.

Bozkurt, Canan- Bulut, Hülya. "The Effect of Religious Coping Levels on Asthma Control in Asthmatic Adults in Türkiye". J Relig Health (2025). https://doi.org/10.1007/s10943-025-02360-0

Braga, Patrícia Pinto, Juliana Barony da Silva, Bárbara Radieddine Guimarães, Márcia Van Riper, ve Elysângela Dittz Duarte. "Problem-Solving and Coping in Family Adaptation of Children with Down Syndrome." Revista da Escola de Enfermagem da USP 55 (19 Mayıs 2021): e03708. https://doi.org/10.1590/S1980-220X2020001803708.

Choi, Hyunkyung. "Adaptation in Families of Children with Down Syndrome: A Mixed-Methods Design." Journal of Korean Academy of Nursing 45, no. 4 (Ağustos 2015): 501-512. https://doi.org/10.4040/jkan.2015.45.4.501.

Compas, Bruce E. "Coping with Stress During Childhood and Adolescence." Psychological Bulletin 101/3 (1987), 393-403. https://doi.org/10.1037/0033-2909.101.3.393

Çaksen, Hüseyin. "Religious Coping in Parents of Children with Down Syndrome: A Systematic Review of the Literature." Journal of Religion and Health 64, no. 1 (Şubat 2025): 462–518. https://doi.org/10.1007/s10943-024-02207-0.

Çoğulu, Özgül (ed.). Down Sendromu A'dan Z'ye. Sıhhiye, Ankara: Ankara Nobel Tıp Kitabevleri, 2018.

Demir, Hüdanur - Çınar, Mehmet. "Gençlerin Beş Vakit Namaz Kılma Durumlarını Etkileyen Faktörlerin CHAID Analiz Yöntemi ile İncelenmesi". Pamukkale Üniversite-

si İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/3 (31 Aralık 2022), 1016-1029. https://doi.org/10.17859/pauifd.1205116

Canel Çınarbaş, Deniz. "İslami ve İslam Öncesi İnançlar ve Psikoloji: Türkiye'de Yerel Sağaltım Yöntemleri Bağlamında Türbe ve Hoca Ziyaretleri", AYNA Klinik Psikoloji Dergisi, 2/1, (2015), 27-39.

Doğan, Mebrure. Acıdan Erdeme Yolculuk. Üsküdar, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2.baskı: İstanbul, Aralık 2020., 2020.

Ekşi, Halil. Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.

Eripek, Süleyman. Zihinsel Engelli Çocuklar. Eskişehir: Eskişehir Üniv. Eğitim Fak, 1993.

Fatima, Iram, ve Kausar Suhail. "Belief in a Just World and Subjective Well-Being: Mothers of Normal and Down Syndrome Children." International Journal of Psychology 45, no. 6 (1 Aralık 2010): 461-468. https://doi.org/10.1080/00207591003774519.

Gerber, Monica M., Boals, Adirel, Schuettler, Darnell. "The Unique Contributions of Positive and Negative Religious Coping to Posttraumatic Growth and PTSD", Psychology of Religion and Spirituality 3/4 (2011), 298–307. https://doi.org/10.1037/a0023016

Göcen, Gülüşan- Genç, Merve. "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma". Bilimname, 2019(40), 313-349. https://doi.org/10.28949/bilimname.635965.

Gocen, Gulusan. "Çocuk Evleri Üzerinden Din, Şükür, Maneviyat ve Mutluluk İlişkisini Anlamak (Understanding the Relationship between Religion, Gratitude, Spirituality and Happiness through Children's Homes)." Yetim ve Kimsesiz Çocuklar Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Symposium on Orphans and Abandoned Children Proceedings), ed. Amine Ertürk içinde 135-173. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2023. https://doi.org/10.26650/PB/SS48.2023.003.006

Gören, Ayşe Burcu. Down Sendromlu Bireylerin Manevi Bakımı ve Bir Model Önerisi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

Hayta, Akif. Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: Dem Değerler Eğitimi Merkezi, 3. bs., 2015.

Hökelekli, Hayati. "Dini Telkin ve Tebliğde Psikolojik Esaslar". Diyanet İlmi Dergi 1/19 (1983), 27-39.

Kalgı, Mehmet Emin. "Dezavantajlı Bölgelerde Yılmazlığın Yordayıcıları: Temel Psikolojik İhtiyaçlar ve Stresle Başa Çıkma (İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneği)". Batman Akademi Dergisi 8/1 (Haziran 2024), 94-108 https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1482870

Karagöz, Sema. Otistik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başaçıkma. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Kartopu, Saffet. Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi –Kahramanmaraş Örneği–. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.

Kartopu, Saffet - Ünalan, Abdurrahman. Büyü ve Tabıatüstü Güçlere Başvurma Nedenlerı Üzerıne Bır Saha Araştırması. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19/2 (2019), 379-399.

Kaya, Fuat. Zihinsel Engelli Çocuklara Sahip Ailelerde Problem Çözme ve Dini Başaçıkma. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Köse, Ali - Ayten, Ali. Popüler Dindarlık. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. bsk., 2018.

Kula. Din Eğitiminde Çağdaş Konular. ed. Mustafa Köylü. İstanbul: Dem Yayınları, 2. bs., 2014.

Kula, Mustafa Naci. Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 1. bs., 2005.

Kulaksızoğlu, Adnan (ed.). Farklı Gelişen Çocuklar. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, Gözd. gçrlm. 3. bs., 2016.

Küçükcan, Talip - Köse, Ali. Doğal Âfetler ve Din. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı, 2000.

Lee, Esther Yejin, Nicole Neil, ve Deanna C. Friesen. "Support Needs, Coping, and Stress among Parents and Caregivers of People with Down Syndrome." Research in Developmental Disabilities 119 (Aralık 2021): 104113. https://doi.org/10.1016/j.ridd.2021.104113.

Lokmanoğlu, Ayşe Şentepe - Yılmaz Bursalı, Esma. "Z Kuşağı Üniversite Öğrencilerinde Psikolojik Sağlamlık ve Maneviyat İlişkisi". Euroasia Journal Of Social Sciences & Humanities, 11/41. (2024), 25-39. http://doi.org/10.5281/zenodo.14599594.

MEB, Özel Eğitim Rehberlik ve Danışma Hizmetleri Genel Müdürlüğü. Özel Eğitim Hizmetleri Tanıtım El Kitabı. Ankara, 2006.

Mogahed, Yasmin. İyileştir Kalbini Duygusal ve Manevi İyilik Rehberi. çev. Gülcan Pamak. Timaş Yayınları, 2023.

Ozcan, Ozgul, Hoelterhoff, Mark, Wylie, Elaenor. "Faith and spirituality as psychological coping mechanism among female aid workers: a qualitative study". Int J Humanitarian Action 6, 15 (2021). https://doi.org/10.1186/s41018-021-00100-z

Pargament, Kenneth I. vd. "Başa Çıkmanın Dini Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler". çev. Çiğdem Damla Balaban. Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları. 2./377-407. Ankara: Phoenix Yayınevi, 1. Basım, 2013.

Pargament, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the Rcope". Journal of Clinical Psychology 56/4 (Nisan 2000), 519-543. https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(200004)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1

Pargament, Kenneth I. - Barant, Curtis R. "Religion and Coping". Handbook of Religion and Mental Health. 111-128. United States of America: Academic Press, 1. Basım, 1998.

Pargament, Kenneth I. "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru." Çev. Ali Albayrak. Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji 3, no. 9 (2003): 207-238.

Pirutinsky, Steven. "Negative Religious Coping Versus Spiritual Struggles: Moderator Or Main Effect?". Journal Of Clinical Psychology 80/8 (2024), 1780-1796. doi:10.1002/jclp.23694.

Semerci, Remziye - Uysal, Gülzade - Açikgöz, Ayfer - Demirer, Pınar. "The Predictive Power of Religious Coping on Care Burden, Depression, Stress, and Anxiety of Parents of Pediatric Oncology Patients in Turkey", J Relig Health 63, (2024), 3618-3635. https://doi.org/10.1007/s10943-024-02096-3.

Subaşı, Münevver - Okumuş, Kübra. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Haziran 2017 21(2): 419-426.

Sürem, Mustafa. Din Eğitimi Bağlamında Down Sendromlu Çocuğu Olan Ailelerin ve DKAB Öğretmenlerinin Engelliliğe İlişkin Görüşleri (Kastamonu örneği). Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Şahin, Nurhan H., ve Aysel Durak. "Stresle Başaçıkma Tarzları Ölçeği: Üniversite Öğrencileri İçin Uyarlanması." Türk Psikoloji Dergisi 10, no. 34 (1995): 56-73.

Taş, Ramazan. Yetişkinlerde Psikolojik Sermaye ile Dini Başa Çıkma Tarzları ve Affedicilik İlişkisi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Doktora Tezi, 2024.

Tokur, Behlül. İmtihan Psikolojisi. Altındağ, Ankara: FCR Yayın Reklam Bilgisayar, 1. Baskı: Nisan 2018., 2020.

Turan, Ali. Özel Eğitim Gerektiren Çocukların Problemleri, Din ve Aile Tutum ve Davranışları (Otistik Çocuklar Örneği). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Van der Veek, Shelley M. C., Vivian Kraaij, ve Nadia Garnefski. "Cognitive Coping Strategies and Stress in Parents of Children With Down Syndrome: A Prospective Study." Intellectual and Developmental Disabilities 47, no. 4 (1 Ağustos 2009): 295–306. https://doi.org/10.1352/1934-9556-47.4.295.

Yaparel, Recep. "Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, (1994), 275-299.

Yapıcı, Asım. Ruh Sağlığı ve Din. Adana: Karahan Kitabevi, 2.bsk., 2013.

Yapıcı, Asım - Doğanay, Süleyman. "Dini Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma". Bilimname 2019/40 (31 Aralık 2019), 105-135. https://doi.org/10.28949/bilimname.634717

Yıldırım, Ali - Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2013.

Yılmaz, Beyzanur. Dini Başa Çıkma Düzeyinin Takıntılı Davranışlarla Başa Çıkma ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. Ankara: Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2020.

https://ankara.baskenthastaneleri.com/tr/saglik-rehberi/akraba-evliliklerine-genel-bakis. "Başkent Üniversitesi Ankara Hastanesi - Sağlık Rehberi - Akraba Evliliklerine Genetik Bakış". Erişim 17 Ağustos 2023. https://ankara.baskenthastaneleri.com/tr/saglik-rehberi/akraba-evliliklerine-genel-bakis

❋ ❋ ❋

TASAVVUF ARAŞTIRMALARINDA YAPAY ZEKÂ KULLANIMI: İMKÂNLAR VE İHLÂLLER

Mustafa Salih EDİS*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 29 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Edis, Mustafa Salih. "Tasavvuf Araştırmalarında Yapay Zekâ Kullanımı: İmkânlar ve İhlâller". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1687-1711.

DOI: 10.33415/daad.1708393

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 28 May 2025, **Accepted:** 29 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Edis, Mustafa Salih. "Artificial Intelligence in Sufi Studies: Opportunities and Ethical Concerns". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1687-1711.

DOI: 10.33415/daad.1708393

❋ ❋ ❋

Öz

Tasavvuf; geniş kavramsal yapısı, sembolik dili, mânevî tecrübesi, ilmî birikimi ile dijital yöntemlerin uygulanmasında özel dikkat gerektiren hassas bir alandır. Geleneksel yöntemlerle yapılan tasavvuf araştırmaları, yapay zekâ (YZ) aracılığıyla yeni bir sürece dâhil olmuştur. Bu gelişme, her disiplinde olduğu gibi tasavvuf araştırmalarında da yeni tartışmalara kapı aralamıştır. YZ'nin bilgiyi işlemesini ve teknik yardımlarının yanı sıra YZ'nin sınırlarındaki belirsizlik; etik, yöntemsel ve özgünlük açısından çeşitli riskler barındırmaktadır. Bu çalışmanın amacı; tasavvuf araştırmalarında YZ'nin kullanımı üzerine kapsamlı bir analiz sunmak, alana özgü imkânları ve muhtemel etik problemleri değerlendirmektir. Çalışma, nitel içerik analizi yöntemiyle YZ'nin tasavvuf araştırma süreçlerinde nasıl bir işlev üstlenebileceğini değerlendirmektedir. YZ; literatür tarama, çeviri desteği, simülasyon üretimi, disiplinlerarası çalışma imkânı gibi birçok hususta işlevseldir. Ancak, araştırmacının dijital asistan olarak kullanılacak bir modellemeyi rehber edinmesi, etik belirsizlikler ve bağlam bilgisindeki eksiklikler gibi riskler barındırmaktadır. Bu makale, YZ'nin tasavvuf araştırmalarında hangi

* Dr. Öğretim Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, mustafasalihedis@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9726-0495 / Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Sufism, mustafasalihedis@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9726-0495.

alanlarda kullanılabileceğini önermeyi, bunun imkânları ve ihlalleri hususunda özgün bir yaklaşım sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Yapay Zekâ, Etik İhlal, Dijital Yöntem, Kişiselleştirilmiş Asistan.

Artificial Intelligence in Sufi Studies: Opportunities and Ethical Concerns

Extended Abstract

As a multidimensional intellectual and experiential tradition, Sufism addresses the existential depth of human life and represents the path of the servant's orientation toward the Divine through individual and collective spiritual engagement. Rooted in ascetic practice (riyāḍa), unveiling (kashf), inspiration (ilhām), and experiential insight, Sufism transcends mere doctrine and dogma, occupying a space that blends metaphysical orientation with linguistic symbolism, emotional refinement, and epistemological subtlety. Within this complexity, the study of Sufism demands a methodology sensitive to historical context and symbolic articulation. In recent decades, the digital transformation of knowledge production has catalyzed significant shifts in the tools and methods available for scholarly inquiry. Artificial Intelligence (AI), with its applications in education, medicine, security, transportation, art, and media, has also begun to impact the humanities, particularly text-based disciplines. While AI is often criticized for enabling intellectual shortcuts, particularly among students misusing generative tools for assignments, its utility as a support system in academic work cannot be denied. When ethical considerations such as data privacy, authorship, transparency, and intellectual ownership are carefully addressed, AI holds transformative potential for researchers in highly specialized fields.

This study critically engages with applying AI technologies to Sufi studies. Sufi literature spans a broad historical and thematic spectrum, ranging from early ascetic manuals and mystical treatises to hagiographies, genealogical texts, esoteric Qur'anic commentaries, and terminological glossaries. These texts are embedded within the socio-cultural frameworks of their time while simultaneously reflecting individual mystics' unique spiritual insights and experiences. Their content is characterized by layered meanings, metaphorical language, and symbolic allusion, which challenge conventional AI systems' linear processing models. However, digitizing these sources opens up new possibilities for computational analysis. AI applications such as Natural Language Processing (NLP), semantic clustering, data mining, and symbolic interpretation may offer valuable tools for exploring the depth and diversity of Sufi texts. For instance, AI can identify linguistic patterns, extract key concepts, classify textual genres, distinguish between symbolic and literal meanings, detect spiritual lineages in silsilas, and provide visual representations of complex metaphysical or genealogical structures. Moreover, AI systems can offer functionalities such as automated summarization, comparative text analysis (e.g., critical edition cross-referencing), concept mapping, thematic segmentation, content moderation, and metadata extraction, including place names, dates, and historical references.

In particular, integrating AI in Sufi studies may allow for the development of tools that assist researchers in structuring large corpora of mystical texts, managing manuscript variants, and analyzing stylistic tendencies across centuries. These technologies can also enhance educational platforms by generating didactic materials, converting oral narratives into written form, or even rendering dense metaphysical prose into more accessible language for broader audiences.

Nonetheless, the limitations of AI must be acknowledged, especially when it comes to interpreting symbolic language, emotional depth, and metaphysical nuance, dimensions central to the inner logic of Sufi discourse. Ethical concerns also remain at the forefront of this integration. If unregulated, AI could contribute to diluting academic standards, facilitate plagiarism, and reinforce reductionist interpretations of deeply layered spiritual texts. AI must remain a complementary tool that supports but does not supplant human intuition, contextual understanding, and hermeneutic judgment. Scholars must maintain critical agency in directing AI outputs and evaluating their appropriateness within the framework of Islamic intellectual history.

This study approaches the AI-Sufism nexus from a perspective that balances opportunity with caution. While there is a clear potential for enhancing research efficiency and accessibility, there are equally pressing concerns regarding preserving spiritual integrity, epistemological depth, and textual authenticity. In examining this interplay, the work underscores the importance of interdisciplinary collaboration between scholars of religion, computer scientists, linguists, and ethicists in navigating the integration of AI into such a profoundly humanistic field. Ultimately, AI should be seen not as a replacement for traditional scholarship in Sufism but rather as an extension of the tools available to scholars, which, if used judiciously, can illuminate aspects of the tradition previously inaccessible through conventional methods. The task is not merely to automate, but to augment: to enrich understanding without compromising depth; to expand access without reducing meaning; and to harness technology in service of a tradition that has, for centuries, taught the art of inner transformation.

Keywords: Sufism, Artificial Intelligence, Ethical Violation, Digital Method, Personalized Assistant.

Giriş

Tasavvuf, insanlığın varoluşsal derinliğiyle yüzleştiği, kulun bireysel ve toplumsal tecrübeyle ilâhî olana yönelişini temsil eden çok katmanlı (makamlar/hâller) bir bilgi, amel ve hâl alanıdır. Bu alan, tarihsel ve teorik boyutlarının yanı sıra keşf, ilham, riyazet ve mânevî tecrübeye dayalı yönleriyle de dikkat çekmektedir. Dolayısıyla tasavvufun incelenmesi klasik ilim geleneğinde kendine has metodolojik bir hassasiyet ve sembolik ifadeleri çözümlemek için dilsel maharet gerektirmektedir. Son yıllarda ise bilgiye erişme uğruna malumat üretim ve yorumlama süreçlerinde yaşanan dijital dönüşüm; sağlık, eğitim, finans, tarım, ulaşım, güvenlik, savunma sanayi, sanat ve sinema gibi birçok alanda etkisini göstermiştir. Dijital dönüşümün etkisini anlamak için sanayi devrimi, elektrik kullanımı veya internetin gündelik yaşamın parçası haline gelmeye başlaması ile mukayese edebilmek mümkündür. Bu dijital dönüşüm kaynaklı gelişmeler tasavvuf araştırmalarında da kullanılmaya elverişli bir zemin sağlamaktadır.

YZ kullanımının kolaylaştırıcı yönü öğrencilerin ödevler hususundaki istismarından[1] dolayı tembellik ya da suni akademik bir yansıma olarak lekelenmiş olsa da yüzeysel anlamda malumat derleme, özet çıkarma, biçimsel yazım gibi temel düzeydeki çalışmalarda ayırt edilmez ölçüdeki başarısı ile belli bir seviyeyi yakaladığı da gözlenmektedir.[2] Üniversitelerin YZ'ye yaklaşım politikaları değişmekle beraber kişisel bilgilerin korunması, veri gizliliği, şeffaflık, telif hakkı ve etik hakkı vurgusu bilinçli kullanım açısından önem arz etmektedir.[3] Özellikle öğrenci bilinç düzeyinin ölçülmesi hususunda uygulanan bazı tekniklerin YZ destekli yerine YZ tarafından tamamlanması ölçeklendirme hususunda yanıltıcı sonuçlara sebebiyet verecektir. Bu yönüyle YZ'nin kullanılmasa dahi kullanım alanlarının bilinmesi suistimalin önüne geçecek önlemler arasındadır. YZ'nin akademik sürece entegrasyonu, intihal ve özgünlük sınırlarının belirginleşmesiyle beraber hızlanması ve teşvik edilmesi artacaktır. Nitekim teknolojinin bilgi üretimindeki payının kaliteyi artıran bir araç ve kişisel asistan olarak değerlendirilmesi, ihtisas yapılan alanlara daha fazla eğilme süresi ve desteği kazandırması muhtemeldir.

YZ'nin akademik araştırmalar üzerindeki etkisi, bilhassa veri analizi, metin üretimi, içerik sentezi ve dil işleme gibi dizilimlerde belirginleşmektedir. Ancak, tasavvufun doğası gereği barındırdığı mânevî ve metafizik yönelim, sembolik anlatım ve bağlama duyarlı yorum ihtiyacı YZ'nin yüzeysel işleyiş biçimlerinin dışında kalmaktadır. Bu zaviyeden hareketle YZ'nin sunduğu imkânların tasavvuf araştırmalarında fayda sağlaması dikkatli bir değerlendirmeye muhtaçtır. Tasavvuf ve YZ özelinde literatür taraması sonucunda yapılan makaleler sınırlıdır. Onlardan biri "Tasavvuf Tarihi Literatürü

1 Fortune, "College Professors Are İn 'Full-On Crisis Mode' As They Catch One 'Chatgpt Plagiarist' After Another" (22 Mayıs 2025).

2 Boston, Harward, Ohio, Temple, Delaware, Jhon Hopkins, Massachusetts Amherst, Middle Tennessee State, George Washington, Bentley gibi üniversiteler YZ'ye yaklaşımlarını belirten sınırları belirginleştirmektedir. Detaylı bilgi için bk. Collegecliffs, "Artificial Intelligence: The New College Rules That Have Come About" (22 Ocak 2025).

3 Koç Üniversitesi Bilgi Teknolojileri (KU BT), "General Principles – Use of Generative AI" (Erişim 15 Nisan 2025); Columbia Üniversitesi Office of the Provost (CU Provost), "Generative AI Policy" (Erişim 15 Nisan 2025); University of London, "Artificial Intelligence (AI) Policy" (Erişim 26 Mayıs 2025); Cornell University, "Artificial Intelligence (AI Articles)". (Erişim 26 Mayıs 2025).

ve Yapay Zekâ Perspektifleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme"[4]dir. Makale, YZ'nin tasavvuf metinlerinin işlenmesi sürecinde karşılaşılabilecek epistemolojik ve metodolojik sorunları ChatGPT ve Gemini özelinde mukayese etmektedir. Diğer bir makale "Artificial Intelligence and Spirituality: Can AI Understand the Divine in Sufism?"[5] (Yapay Zekâ ve Mâneviyat: Yapay Zekâ Tasavvuftaki İlahi Olanı Anlayabilir mi?) sorusu üzerinden YZ'nin İlahi ve ezoterik bilginin deneyimleyemeyeceğini değerlendirmektedir. Makalemiz, tasavvuf araştırmalarını ele alması yönüyle sûfî tecrübe açısından farklılaşmaktadır. Güncellenen YZ ile birlikte, farklılıkları ortaya koyan yeni kitaplar, kitap bölümleri,[6] makaleler ve bildirilerin kaleme alınması da kaçınılmazdır. Bu bağlamda YZ süreci, durağan bir araştırma alanı olmaktan ziyade, sürekli gelişen ve açılan imkânlara uyum sağlayabilen dinamik bir olgu olarak değerlendirilebilir.

Bu makale, YZ'nin tasavvuf araştırmalarındaki potansiyel uygulamalarını ve sınırlılıklarını üç ana başlık çerçevesinde kapsamlı bir biçimde incelemeyi amaçlamaktadır. Tasavvuf gibi metinsel ve deneyimsel zaviyelere sahip bir alan, yeni araştırma araçlarına açık olmakla beraber bu yeni araçların getirdiği metodolojik ve etik sorunlarla da karşı karşıyadır. Bu bağlamda makale üç temel başlık altında Tasavvuf alanı araştırmalarında yapay zekâ kullanımını ele almaktadır:

1. Yapay Zekânın Tasavvuf Metinlerinde Uygulanması
2. Yapay Zekânın Bilgiye Erişim ve Araştırma Kolaylığı
3. Tasavvuf Araştırmalarında Yapay Zekâ Kaynaklı Etik İhlaller

[4] Ali İhsan Kılıç, "Tasavvuf Tarihi Literatürü ve Yapay Zekâ Perspektifleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/24 (Aralık 2024), 233-258.

[5] Iqbal Ramazan Irsyad Yudiono - Danur Putut Permadi, "Artificial Intelligence and Spirituality: Can AI Understand the Divine in Sufism?", *Suhu Journal of Sufism and Humanities* 1/1 (2025), 19-32.

[6] Makalemizin hakem değerlendirme sürecinde "Tasavvuf Akademisi'nde Yapay Zekâ Kullanımı: İlkeler, İmkânlar ve Riskler" başlıklı kitap bölümü yayımlanmıştır. Benzer başlıklara rağmen metodolojik farklılıklar ve detaylar mevcuttur. Çalışmamızı ayıran hususlardan bazıları; yapay zekâ ile bilgiye erişim ve araştırma imkânları, alanda uygulanabilecek kategorilerin önerilmesi, tasavvuf literatüründeki kavramların ağ yapıları, terminolojik çözümlemeler, metin madenciliği, pedagojik yansımalardır. Örnek yapay zekâ araçları ve ÜYZ üzerine yoğunlaşan söz konusu kitap bölümü için ayrıca bk. Ahmet Ziyaüddin Ceran, "Tasavvuf Akademisi'nde Yapay Zekâ Kullanımı: İlkeler, İmkânlar ve Riskler", *Tasavvuf Araştırmalarında Metodoloji ve Yöntemler*, ed. Ömer Yılmaz (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2025), 43-66.

Bu başlıklar altında gerçekleştirilecek analizler, YZ'nin tasavvuf alanındaki araştırma süreçlerine katkılarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Konuyla ilgili olarak makale, ayrıca teknolojinin doğası gereği YZ'nin taşıdığı riskleri ortaya koymaya çalışmakta ve değerlendirmeleri aktarmaktadır. Çalışma, YZ'nin ilgili alandaki potansiyel faydalarını ve muhtemel tehlikelerini göz önünde bulunduran bir yaklaşım benimsemektedir. Çalışmada; dilsel düzenlemeler, literatür taraması ve biçimsel düzenlemeler için sınırlı ölçüde OpenAI ChatGPT'den yararlanılmış, elde edilen bulgular kontrol edilerek kullanılmıştır. Ayrıca algoritmalar, veri işleme ve otomasyon gibi teknik altyapı süreçlerinde YZ; içerik üretimi, metin yazma ve çeviri gibi üretken işlevlerde ise Üretken Yapay Zekâ (ÜYZ / GenAI) ifadesi tercih edilebilmektedir. Ancak metnin bütünlüğünü korumak ve maksadı doğrudan ilgilendirmeyen ayrıntıdan kaçınmak amacıyla bu makalede yalnızca genel bir terim olarak YZ kısaltması benimsenmiştir.

1. Yapay Zekânın Tasavvuf Metinlerinde Uygulanması

YZ, insan zekâsının fizyolojik ve nörolojik yapısını modelleyerek, insan davranışlarını anlamaya yönelik verilerden hareketle algoritmalar geliştirmektedir. Bu yönüyle YZ, tamamlanmış bir proje değil, kendini güncelleyerek gelişen bir sürecin parçasıdır. Dijital kimliğe bürünmüş her bilgi türü YZ'nin analiz, sınıflandırma ve anlamlandırma süreçlerine konu olabilecek niteliktedir ki gerekli teçhizatlarla ses, koku ve görüntü ile gözlem yapabilmesi çok yönlü çalışma potansiyelini ve tanıma hızını da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, tarihî ve kültürel metinlerin dijital ortama aktarılması, YZ'nin doğal dil işleme (NLP), data mining (madenciliği) ve semantik çözümleme gibi tekniklerle bu metinler üzerinde detaylı çalışmalar yapabilmesi mümkün hâle gelmektedir.[7] Tasavvuf metinlerinin geniş yelpazesinin tespiti, dili, yazımı gibi etmenler YZ'nin o alanla ilgili kullanım türünü belirlemede önemlidir. Bu yönüyle alana hakimiyet YZ'nin hangi aşamalarda kullanılabileceğini ortaya koymaktadır.

Tasavvuf metinleri; içerdiği mânalar, sembolik anlatımlar ve işaretler yönüyle hâl ve kāl aktarımı yapan manzûm ve mensûr eserlerdir. Bu metinler yazıldıkları dönemin sosyo-kültürel bağla-

[7] Ruoxi Xu vd., "AI for Social Science and Social Science of AI: A Survey", *arXiv* 3/61 (22 Ocak 2024), 16.

mından ayrı metinler olmamakla beraber sûfîlerin şahsi tecrübeleriyle zenginleşerek yer yer kümülatif yer yer bireysel zenginliği ortaya koyan metinlerdir. İlk dönem zühd literatüründen başlayarak klasik dönemin olgun eserlerine, âdâb eserlerinden işârî yorumlara, menâkıbnâmelerden tarikat yapısını ele alan risale ve rehber eserlere kadar geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Silsilename, tomar ve ensâb kitabı gibi soy ve silsile belgeleri, sûfî geleneğin kurumsal devamlılığını kayıt altına alarak bu geleneğin tarihî ve mânevî uzantısını izleme imkânı sunmaktadır. Tasavvufa ait terimleri ve tekke edebiyatına da konu olan deyimleri sistemli bir biçimde açıklayan sözlükler ve tasavvufun akademik yönünü yansıtan tezler, makaleler ve tebliğler bu literatürün zenginleşmesine katkı sağlayan başlıca unsurlar arasında yer almaktadır.[8] YZ ile bahse konu olan eserleri ayrı ayrı kullanabilme imkânı vardır.

YZ'ye bir metin yüklendiğinde; dil tespiti, anlamlar arası ilişkilendirme, tasavvuf terimlerinin tanımlanması, terimler arasındaki nüansların belirlenmesi, sembol ve mecazların açıklanması, metnin özetlenmesi, tasnifi ve anlam kümelerine ayrılması, yapı ve tür analizi, silsile ve soy incelemesi (bunların haritalanması ve şemalar halinde sunulması da mümkündür), anahtar kavramların oluşturulması, üslup analizi, biçimsel düzenleme önerileri, istinsah ve tenkitli metin karşılaştırmaları, içerik modülasyonu (toplumsal anlamda dışlayıcı ve yanlış anlaşılabilir kısımların belirginleştirilmesi), bölge analizi, sorun tespiti, metindeki tarih ve yerlerin saptanması, metinlerin birleştirilmesi, içerik kontrolü, sıralama ve önceliklendirme, referans tespiti, türsel dönüşümler (şiirin düz yazıya, akademik metnin hikâyeye dönüştürülmesi vb.), akış oluşturma, konuşmayı yazıya çevirme, resim yorumlama, yazıyı görselleştirme, noktalama düzeltme, anlatım bozukluğu tespiti, yasal denetim ve çapraz kaynak doğrulama gibi faaliyet alanları bulunmaktadır. Bu tür faaliyet alanları, elde edilen verilerin sunduğu imkânlar çerçevesinde soru-cevap uygulamalarıyla daha da çeşitlendirilebilir. Zira yapay zekânın gelişim seyri, yalnızca teknik ilerlemelere değil, aynı zamanda kullanılan veri havuzlarının genişlemesine de bağlıdır. Bu genişleme, mevcut işlevlerin pekişmesine katkı sağlarken, araştırma disiplinlerinde özellikle tasavvuf alanında yeni metodolojik açılımlara kapı aralayabilecek bir potansiyeli de beraberinde getirmekte-

8 Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 39-408.

dir.[9] Diğer yandan YZ kullanımı tarifeye tabi tutularak; halüsinasyon oranı, hizmet çeşitliliği, olgunluk ve kapsam düzeyleri farklılık arz etmektedir. Bu da YZ kullanımında şirketlerin politika ve işleyiş mantığını görmek açısından göz önünde bulundurulmalıdır.

YZ'ye sorulan bir kavramın âyet, hadis, kelâm-ı kibar ve ahlâkî öğelerle açıklanmasını talep ettiğinizde matlup olan anlamı yalnızca teknik bir anlatım ile değil, değerler sistemi ile ilişkilendirilmiş bütüncül bir anlam haritası inşa ederek aktarmaktadır. Bu yönüyle YZ verilen seçenekler ışığında yorumlayıcı rolü ile analizi sunabilmektedir. Üslup konusu da metnin bir parçası olarak ayarlanabilir hüviyete sahiptir. Akademik, deneme, sanatsal, habere uygun, didaktik, sohbet nitelikli, vaaz tarzında, resmî-kurumsal, persuasif (ikna edici) ve şiirsel üsluplara göre ayarlanması mümkündür. Diğer taraftan üslup farklılığını "tasavvufî bir üslupla" yazmasını talep ettiğinizde YZ, haznesinde bulunan tasavvufa dair anahtar kavramları ilgili cümle içinde kullanarak aktarımı sürdürmektedir. Bu yönüyle *nefes, zuhur, hal, sükût, sîret, aşk, ilim, bâtın, kemâl, edeb* gibi kavramlar ile metnin semantik anlamlarını artırmaktadır. Modellemelere tasavvuf sözlüklerinin eklenmesi durumunda kelime hazine-

[9] 24.01.2023 tarihinde ChatGPT ile gerçekleştirdiğimiz bir mülakat, yapay zekânın gelişim sürecine dair mukayese imkânı sağlamıştır. Söz konusu tarihte ChatGPT'nin temel yetersizliklerinden biri, içerik üretiminde bağlamsal tutarlılıktan ve içerik zenginliğinden yoksunluğuydu. Günümüzde ise ChatGPT daha yapılandırılmış, hedef odaklı ve üretken bir hâle gelmiş; çok-modlu işleme yeteneği sayesinde yazı, görsel ve ses girdilerini anlayıp yeniden üretebilmektedir. Ayrıca otonom görevlendirme, otomatik bellek kullanımı ve iş akışlarına entegrasyon gibi gelişmiş yetkinlikler kazanarak araştırma ve uygulama süreçlerine daha nitelikli katkılar sunmaktadır. Diğer YZ modelleri de benzer güncellemelerle işlevselliklerini artırmakta, kullanıcı odaklı çözümler geliştirmekte ve kategorik farklılaşma ile hizmetlerini sürdürmektedir.
Şahsi gözlemlerimiz sonucu YZ metin içi tekrar oranlarında bir azalma söz konusudur ve kavramsal bütünlük ile anlatım düzeyi kalitesini belirgin bir biçimde iyileştirmiştir. Ancak bilginin sıhhati, atıf yapılan kaynakların güvenilirliği ve tarihsel bağlamlara riayet gibi konularda sorunlar devam etmektedir. Bu durum, özellikle akademik araştırmalarda ve içerik üretiminde insan denetimini gerekli kılmaktadır. Diğer taraftan YZ'nin ideolojik yönelimiyle ilgili olarak başlangıçta katı bir tarafsızlık ilkesiyle çalışan sistem değişmiştir. Günümüzde YZ; kullanıcı eğilimleri, dil tercihleri ve söylem biçimleri dikkate alınarak muhataba duyarlı bir üslup benimsenmektedir. Bu yönüyle sistem, muhatabına göre şekillenen kişiselleştirilmiş bir yapıya sahiptir ve aynı zamanda göreli tarafsızlık ilkesini de benimsemektedir. Dolayısıyla sistemin ürettiği yanıtların, muhatap ya da müşteri memnuniyeti kriterlerini önceleyerek "nabza göre şerbet" verdiğini söylemek mümkündür.
Şahsi gözlemlerimizin yanı sıra YZ tarihi ve gelişim süreci için ayrıca bk. Ali Murat Kırık - Vahdet Özkoçak, "Medya ve İletişim Bağlamında Yapay Zekâ Tarihi ve Teknolojisi: Chatgpt ve Deepfake ile Gelen Dijital Dönüşüm", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 58 (Haziran 2023), 73-99.

sinin artması ve cümle geçişlerinin yumuşaması mümkündür. YZ zâhirî düzlemdeki bilgi aktarımını batınî anlam katmanlarına doğru dönüştürerek ilerlemektedir. Sesli ve görsel içerik kullanımlarında da benzer eğilimi gösteren YZ; çocuklar için tasavvufî hikâye dili, büyükler için tasavvuf romanı oluşturarak konunun anlaşılması hususunda farklı denemeler ile çalıştırılabilir. İlerleyen süreçlerde, tasavvuf klasiklerinin yazılı, sesli ve görsel içeriklerle hazırlanarak toplumun her kesiminin ihtiyacına göre ulaşılabilir hâle getirilmesi, üzerinde çalışılmaya değer konular arasında yer almaktadır. Bu noktada tasavvuf akademisyenleri, sürece yön verici bir rol üstlenerek üretimlerin özgün katkılar, bilimsel ve etik ölçütler doğrultusunda şekillendirilmesini sağlayabilmektedir.

Anlam katmanları arasındaki seçiciliği yönüyle YZ, belli oranda pedagojik potansiyele sahiptir. Farklı kavramsal derinliklere sahip metinlerin çözümlenmesinde kişiselleştirilen bir öğrenme ortamı açmaktadır. YZ özellikle öğrenme süreci içerisinde bilişsel seviye ile ilgi alanı ve öğrenme tarzı gibi değişkenleri dikkate alarak bilginin sunumunu yeniden yapılandırabilmektedir. Promptlara yazılan komutlar belirleyicidir ki bu bağlamda bilgi yalnızca aktarılmakla kalmamakta, aynı zamanda bireysel öğrenme ritmi ve yöntemiyle uyumlu hâle getirilmektedir. Verdiği cevabı prompta "daha anlaşılabilir yazar mısın?" ya da "farklı örnekler verir misin?" gibi yönlendirici komutlarla metinler arası anlam katmanları arasında geçiş yapabilir ya da örneklem çeşitliliğini artırabilir. Bu durum, bilhassa tasavvufî metinlerdeki soyut ve sembolik kavramların pedagojik bağlamda anlaşılması ile içeriğinin zenginleştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Böylece tasavvufî düşüncenin farklı düzeylerde aktarımına olanak tanımaktadır. Dolayısıyla pedagojik yaklaşımlar insan-YZ iş birliği çerçevesinde yeniden şekillendirilebilir. Öğrenme ortamları entegrasyonu aracılığı ile kişiselleştirilmiş öğretim teknikleri ve değerlendirme yöntemleri desteği sağlanabilir.[10]

[10] YZ destekli müfredat tasarımı için ayrıca bk. Savita Sharma - Neelansh Kumar, "The Future of Education: Implications of Artificial Intelligence Integration in Learning Environments", *International Journal of Enhanced Research in Educational Development* 5/11 (Ekim 2023), 130-131. Yükseköğretimde YZ kullanımı, chatbotlar, öğrenme analitikleri ve sanal asistanlık için bk. CARROZA Jesús Heredia - Raluca Stoica, "Artificial Intelligence in Higher Education. A Literature Review", *Journal of Public Administration, Finance and Law* 30 (Özel Sayı) (Eylül 2024), 109-113.

YZ'nin literatür taramalarında kullanılması metnin, özellikle el yazmalarının optik karakter tanıma (OCR)[11] yoluyla dijitalleşmesinde önemli rol oynamaktadır. Gelişen YZ teknolojileriyle beraber kütüphanelerin dijitalleştiğinde bir el yazmasının farklı nüshaları karşılaştırılarak, müellifin amacına uygunluğu, eksikliği, istinsah edilen yerleri gibi durumlar ortaya konularak tahkik hususunda destek fırsatı sunacaktır. Bununla beraber, YZ destekli OCR sistemlerinin henüz çözülememiş bazı problemleri de bulunmaktadır. Özellikle bozulmuş, lekelenmiş ya da farklı hattatların yazım tarzıyla yazılmış karakterlerin tanınmasında yaşanan güçlükler; parazitlenmiş karakterlerin yanlış sınıflandırılması veya otomatik olarak silinmesi gibi muhtemel hatalar için metnin doğruluğunun manuel kontrol edilmesi ve uzman müdahalesini zorunlu kılmaktadır.[12] El yazmalarında bulunan sembolik, mecazlı ve bağlamsal ifadelerin tam anlamıyla kavranabilmesi ve doğru biçimde yorumlanabilmesi için semantik analiz yeteneklerinin geliştirilmesi önem arz etmektedir. YZ'nin bu tür anlam katmanlarını algılayabilmesi için disiplinlerarası bir yaklaşımla tasavvuf terminolojisine özgü anlam haritalarının ve açıklamalı veri kümelerinin oluşturulması zaruridir. Böylece YZ'nin metin tanıma ve yorumlama kapasitesi daha derinlikli ve bağlama duyarlı bir şekilde çalıştırılabilecektir.

Klasik tasavvuf metinlerinden hareketle örneğin *zühd* kavramının kronolojik olarak farklı dönemlerde nasıl algılandığı üzerine bir tespit çıkarmak, en sık kullanılan kavramların tespiti hususunda bağlam analizi yapabilmektedir. Dönemsel ve bölgesel karşılaştır-

[11] Optical Character Recognition'ın kısaltılması olan OCR, optik karakter tanıma anlamında kullanılmaktadır. Görselin taranması ya da fotoğrafın yüklenmesi şeklinde kullanılan bir tekniktir. Öncelikle görüntülerdeki yazılı karakterler dijital metne dönüştürülmektedir. Dönüştürülürken parazitler temizlenir, kontrast ayarlanır (genellikle artırılır), italik yazı düze çevrilerek tamamlanır. Görseldeki harflerin şekilleri kullanılan dildeki harfler ve veri tabanındaki karakterler ile eşleştirme yapılır. Taranan karakterlerin tamamı dijital metne dönüştürülerek aktarılmaktadır. Microsoft OneNote OCR, Adobe Acrobat Ocr ve Google Vision API bu türden uygulamalardır. bk. Ankit Kumar Singh vd., "Optical Character Recognition: A Review" 4/3 (Nisan 2016), 142-146; Jamshed Memon vd., "Handwritten Optical Character Recognition (OCR): A Comprehensive Systematic Literature Review (SLR)", *IEEE Access* 8 (Temmuz 2020), 142642-142644.

[12] El yazısı rakam tanıma alanında CENPARMI, CEDAR ve MNIST gibi bilinen görüntü veri tabanları üzerinde çeşitli deneysel çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Sekiz farklı sınıflandırıcı ile on farklı öznitelik vektörünün kombinasyonu kullanılarak doğruluk oranları test edilmiştir. Konuyla ilgili makale için bk. Lin Liu Cheng vd., "Handwritten digit recognition: benchmarking of state-of-the-art techniques", *Pattern Recognition* 36 (2003), 2271-2285.

malar tasavvuf tarihinde sosyolojik bir çıkarıma da hizmet edebilecek niteliktedir. Diğer taraftan farklı coğrafya veya asırlardaki tasavvuf eserlerinin benzerlik ve farklılıkları, dönemin kültürünün tasavvuf üzerindeki etkisinin tespiti gibi analizler sunulabilmektedir.

Âdâb eserlerinde yer alan davranış kuralları, toplumsal düzenlemeler ve ahlâkî ilkeler üzerinden farklı kültürlerdeki uygulamalar mukayeseye açılabilmektedir. Dervişlerin şeyhlerine karşı uymaları gereken âdâba dair incelikler de ayrıntılı bir şekilde kategorize edilebilmektedir. Kur'ân'ın işârî yorumunda sembol ve işaret çözümlemeleri yapılabilir; özellikle işaret edilen anlam ile tefsir mukayesesinde ilişkilendirilen yerlerin tespiti, YZ aracılığıyla kalbe doğan bağımsız bilgi dışında, yüzeysel ve mekanik detaylar açısından yardımcı olabilir.

Menâkıbnâmeler ve tabakatlarda yer alan isimlerin tam isimleri, doğum ve vefat tarihleri, yerleşim yerleri, şeyh-mürid ilişkileri gibi biyografik bilgiler YZ aracılığı ile otomatik çıkarılabilir. Bu verilere göre sosyal ağ analizleri yapılabilir.

YZ belleğine kapalı devre/korumalı bir önlem alındığında, geçen bir ismin silsilesine ulaşmak ve bulunduğu coğrafyada karşılaşma ihtimali olan sûfîleri değerlendirmeye açmak mümkün olacaktır. Yine oluşturulan silsilelerin farklı belgelerle mukayese edilerek tutarsızlıkların ortaya konulması, üveysî olup-olmadığı tartışılan sûfîlerin tespitinde önemli rol oynayacaktır. Bunun yanında, bir sûfînin tüm eserlerinin sisteme yüklenmesiyle onun görüşlerinin alınabildiği, üslubunun taklit edilebildiği ve kendisine sorular yöneltilebildiği kullanımlar da söz konusudur.[13]

YZ destekli otomasyon aracılığı ile ıstılah eserlerindeki terimler sınıflandırılmakta ve tanımları veri tabanına dönüştürülebilmektedir. Ayrıca metin madenciliği yöntemleri ile bu yeni veri tabanındaki terimlerin farklı eserlerdeki bağlamsal görünümleri analiz edebilmektedir. Böylece mevcut tanımlar zenginleştirebilmekte ve yeni terimlerin tespitinde kullanılabilmektedir. Bahse konu olan bu terimlerin farklı dillerdeki karşılıkları eşleştirilerek çok dilli terminoloji sözlükleri hazırlayabilmek mümkündür. YZ'nin tasavvuf gelene-

[13] Necip Fazıl Kısakürek'in tüm eserlerinin YZ modellemesine dahil edilerek kapalı devre kullanıldığı örnek mevcuttur. Ayrıca bk. AA (Anadolu Ajansı), "Bir Şiir Bir Hayat: Canım İstanbul' Sergisi Sanatseverlerle Buluştu" (Erişim 27 Mayıs 2025).

ğinin temel kavramlarıyla karşılaşması, yanılma payını daima göz önünde bulundurarak, tasavvuf diline yönelik bir hâkimiyetin inşasına da zemin hazırlamaktadır. YZ; *fena, cezbe, mahv, vecd, istiğrak* gibi kavramların yalnızca literal kullanımlarının yanı sıra bağlamsal kullanımları, dönemsel iz düşümleri, kavram haritaları ve sûfî tecrübeye dayalı semantik gelişimleriyle analiz ederek anlam örüntülerini ortaya çıkarabilmektedir.

YZ teknolojilerinin ve modellemelerinin tasavvuf literatürü üzerindeki etkisi değerlendirildiğinde bu, teknik ve işlevsel bir kolaylaştırma boyutunda kalmaktadır. Metinlerin dijitalleştirilmesi, sınıflandırılması, içerik analizlerinin yapılması gibi süreçlerde YZ önemli katkılar sunuyor olsa da tasavvufun özünü oluşturan mânevî mirasın idraki ve kalbe doğan mâna boyutuna nüfuz edebilmesi imkân dahilinde değildir. Çünkü tasavvufta bilgi konusu yalnızca zihinsel bir faaliyetin ürünü olmayıp belli vird ve riyazetler sonucunda kalbin lütf-i ilâhiye mazhar olması ile ilişkilidir. Bu tecrübe insanın hakikat ve marifet boyutuna işaret eder ki bu boyut algoritmik modellere indirgenebilecek nitelikte değildir. Bu durumda YZ modelli yaklaşımlar "mânevî tecrübenin dijital yorumu" şeklinde ayrıştırılması ya da beyan edilmesini zaruri kılmaktadır. Kısaca YZ, tasavvuf alanında yalnızca bir araç ve destek teknolojisi olarak hizmet verebilecek niteliktedir. Hakikatin idraki ise tasavvufta mânevî tecrübe sahibi hâl ehlinin içsel yolculuğunun bir yansımasına bağlıdır.

2. Yapay Zekânın Bilgiye Erişim ve Araştırma Kolaylığı

YZ'nin tasavvuf metinlerini anlamlandırma sürecinde ilham ve keşfe dayalı bilgi türlerini doğrudan üretememesi, bu tür bilgileri temsil eden dilsel yapıları ve metaforik ifadeleri çözümleme çabasını dışlamamaktadır. Sembolik ve mecazi anlatımların açıklandığı akademik çalışmaların derlenmesinden hareketle ortalama bir değerlendirme hazırlaması muhtemeldir. Bu yönüyle YZ'nin ürettiği metinlerinin bağlamsal analiz, söylem çözümlemesi ve semantik haritalama gibi yöntemlerle çözümlenmesi, *ilham* ve *keşf* gibi kavramların literatürdeki temsil biçimlerinin daha görünür kılınmasına olanak tanımaktadır. Bu hususta YZ'nin rolü, bir sûfînin bireysel keşfini taklit etmekten ziyade; tasavvufî metinlerde keşfe dair işaretleri, sembolik dili ve kavramsal örgüyü tespit ederek bunları bütünlüklü bir yapıda görünür kılmaktır.

YZ'nin literatür taraması, özetlemesi, atıf ağı analizi, trend araştırmaların tespiti, interdisipliner çalışma alanları hususunda ilişkilendirmeler yapması bilgiye erişim hususunda akademik anlamda araştırma kolaylığı sağlamaktadır. Bu işlevsellik geniş literatür havuzlarında yönlendirme yapmayı, tematik sınıflandırmayı ve kavramsal bağlantıların kurulmasını inşa etmektedir. Buradaki maksat araştırmacıya zaman kazandırarak araştırma hızına katkı sağlanmasıdır. YZ ile iletişimde rollerin ve becerilerin iş birliği ekseninde doğru tasnifi; verimliliği ve etki alanını genişletecek niteliktedir. Karmaşık sorunların analizinde araştırmacılara yardımcı olurken karar merci hususunda rollerin değişilmesi belirsizliklerin artmasına sebebiyet verecektir. YZ'nin başarısı insan bilinçaltı karar stratejilerinin öğrenilmesi ve YZ'ye öğretilmesi ile belli oranda başarıların test edilmesine olanak sağlayabilir.[14]

YZ, büyük veri havuzları içinden ilgili kaynakları hızlı bir biçimde tarayabilmektedir. Bu kaynakları YZ; konu, tarih, kişi, coğrafya gibi kategorilere ayırarak araştırmacının işini kolaylaştırabilmektedir. YZ destekli tarama sistemleri sayesinde metinlerin türsel ayrımı Şâmile programında oluğu gibi tasnif edilebilir ve ayrıca bu işlem otomatik gerçekleştirilebilmektedir.[15] Tematik kümelenme aracılığıyla da belirli konulara odaklanan metinler gruplandırılabilmektedir. Örneğin tasavvuf alanında çalışan bir araştırmacı, literatür taramasına öncelikle araştırma problemini ve temel kavramlarını belirleyerek başlamalıdır. "Fenâ ve Bekā Kavramlarının Melâmî Gelenekteki Yorumu" gibi özgün bir konu, literatür taramasının yönünü ve derinliğini belirlemesi açısından önemlidir. Bu aşamada YZ'den anahtar kavramların semantik alanlarının belirlenmesinde, dönemsel bağlamlarını taramada ve literatürdeki iz düşümlerini saptamada aktif bir şekilde istifade edilebilir. Araştırmacı; *fenâ, bekā, melâmet, hal, seyr ü sülûk, tecellî* gibi terimlerin farklı dönemlerde ve farklı müelliflerce nasıl kullanıldığını, YZ destekli semantik ve kronolojik analizler yoluyla tespit ederek ortaya çıkarabilmektedir.

[14] Kırık - Özkoçak, "Medya ve İletişim Bağlamında Yapay Zekâ Tarihi ve Teknolojisi: Chatgpt ve Deepfake ile Gelen Dijital Dönüşüm", 92.

[15] YZ modellemeleri arasında Şamile ile kısmi entegreye sahip usul.ai bulunmaktadır. İş Söz konusu sistem, mevcut haliyle işletim sisteminin tamamını tarayabilme yetisine sahip olmamakla birlikte, açık uçlu bir yapıda geliştirmeye müsaittir. bk. https://usul.ai/

Araştırmacı için literatür taramasının ikinci aşaması, literatür kaynaklarının dijital erişimi ve kategorizasyonudur. Günümüzde klasik ve modern literatüre çevrim içi platformlar üzerinden erişmek mümkündür.[16] Klasik ve modern İslâmî literatüre ait eserler için İSAM Kütüphanesi, Şamile, Dergipark, JSTOR, Scopus, Semantic Scholar ve ResearchRabbit vb. araçlar kullanılabilir. Bu kaynakların birçoğu, metinleri dijital formatta sunmasından dolayı YZ destekli doğal dil işleme teknikleri ile metin madenciliği yapılmasına imkân tanımaktadır.

Üçüncü aşamada araştırmacı, elde edilen metinlerin semantik analizini yapabilmektedir. Araştırmacı, ilgili kavramların geçtiği bağlamları taramak suretiyle metnin içerik analizini gerçekleştirebilmektedir. Örneğin, *mahv* kavramının klasik metinlerdeki kullanımı, YZ ile tüm metin boyunca otomatik olarak tespit edilebilir, hangi fiillerle, hangi kişiliklerle ya da hangi diğer kavramlarla birlikte geçtiği analiz edilebilir. Tıpkı Microsoft Office programı üzerinden "bul" (Ctrl+f) sekmesini kullanmak gibi yapılan bu işlem kelimenin farklı varyantlarıyla arama yapabilme kapasitesine sahiptir. Eşleştirme yapmak için şapka kullanımı, transkripsiyonel yazının eşlemesi gibi hassas içerik kombinasyonuna PDF tarayıcılarında olduğu gibi ihtiyaç duyulmamaktadır.

Dördüncü aşama, kavramsal gelişim ve kronolojik çizelgenin oluşturulmasıdır. YZ araçları, belirli bir kavramın 11. yüzyıldan 21. yüzyıla kadar hangi metinlerde nasıl bir semantik değişim geçirdiğini grafiksel olarak sunabilir.[17] Bu vesile ile araştırmacı, sadece bireysel müelliflerin değil, belirli tarikatların veya coğrafi bölgelerin kavramsal yönelimlerini de karşılaştırmalı bir biçimde analiz edebilir, konuyla ilgili eklemek istediği haritayı YZ'ye yaptırarak ekleyebilir. Verilen bilgiler ışığında günümüz tasavvuf akımlarına rağbetin takibi, motivasyon unsurları, bölgesel dağılımları, tasavvuf pratiklerindeki değişim ve süreç takibi gibi detayları tespit etmek mümkündür. Böylelikle elde edilen burgular gelecekte yapılması muhtemel çalışmalara tarihi bir veri olarak katkı sunabilir.

[16] Francisco Bolanos vd., "Artificial Intelligence for Literature Reviews: Opportunities and Challenges", *Artificial Intelligence Review* 57 (Şubat 2024), 24-27.

[17] Bu süreç NLP adı verilen doğal dil işleme, dönemsel metin analizi, anlamsal modelleme ve görselleştirme adımlarını takip ederek oluşturulmaktadır. Öncelikli adım metin verilerinin bir araya getirilmesi, kavramların tespiti (embedding), anlamsal değişimin görselleştirilmesi (bağlamsal analiz) ve kronolojik çizelge oluşturma şeklinde tamamlanabilir.

YZ ile çok dilli literatür eşleştirme analizleri yaptırabilmek mümkündür. Tasavvuf literatüründe aynı metnin Arapça, Farsça, Osmanlıca ve İngilizce gibi farklı dillerdeki versiyonlarının semantik karşılaştırması, YZ destekli çeviri analizleri ile mümkün hale gelmiştir. Böylelikle kavramların kültürel bağlamı içerisinde nasıl anlam kaymasına uğradığı veya korunarak taşındığı anlaşılabilir.[18]

YZ aracılığı ile tasavvufu farklı disiplinlerle ilişkilendirmek yeni araştırma perspektifleri sunması ve tasavvufun çağdaş bilimsel bağlamlarda yeniden yorumlanması yönleriyle verimli ve yenilikçi bir modelleme yöntemidir. Klasik dönemde yapılan çalışmalar tefsir, hadis, fıkıh ve kelam üzerinden ilişkilendirilirken 20. asırda epistemolojik tartışmalar, felsefi konular, eğitim, sanat, mimari, musiki, dilbilim ve hukuk gibi konuların dahil olması ile daha geniş bir interdisipliner çerçeve kazanmıştır. Günümüzde yeni ilişkilendirilebilir alanlar, YZ destekli analizlerle bu kapsamı artırmak ve yeni disiplinler ile tasavvufun ilişkisini ortaya çıkarmak mümkündür.[19] Psikoloji ve Psikiyatri alanlarında; transpersonel psikoloji, klinik psikoloji, ruh sağlığı, Biyoloji ve Nörobilim alanlarında; nöroteoloji (zikir, semâ, riyazet vb. uygulamalar yönüyle), psikofizyoloji (oruç, halvet ve zikir vb. uygulamalar yönüyle), Edebiyat alanında modern edebiyat çalışmaları, Sosyoloji ve Antropoloji alanlarında; ritüel antropolojisi, toplumsal yapılar ve tarikatların dağılımı gibi alan ve konular üzerine durmak mümkündür. Yapılması muhtemel mezkûr

[18] YZ ile dil öğrenim ve öğretim kolaylıkları da YZ'nin kullanım alanlarından birini teşkil etmektedir. Bu bağlamda yazılı, sözlü ve görsel kullanım kolaylığı sağlarken penpal (yazı arkadaşı) özellikleri ile karşılıklı diyaloglara girilebilir hatta konuşurken hatalı yerlerin düzeltilmesi talep edilebilirdir. bk. Kushmar Lesia Viktorivna vd., "Artificial Intelligence in Language Learning: What Are We Afraid of", *Arab World English Journal (AWEJ)* 8 (Temmuz 2022), 262-273; Yunus Doğan - Tarık Talan, "Artificial intelligence in foreign language learning: A bibliometric analysis", *Journal of Pedagogical Research* 2/9 (2025), 206-230; Emrullah Tanır, "Arapça Konuşma Pratiği İçin Sanal Bir Partner Önerisi: ChatGPT", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1/25 (Mart 2025), 509-532.

[19] Tasavvufun disiplinlerarası ilişkisi Tasavvuf ABD dışında yapılan tasavvuf konulu tezler üzerinden takip edilebilir. Bu bağlamda alfabetik olarak Arap Dili ve Belağatı, Din Eğitimi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Hadis, İslâm Felsefesi, İslâm Hukuku, İslâm Tarihi, Kelam, Mantık, Mezhepler Tarihi, Tefsir, Türk Din Musikisi ve Türk-İslâm Edebiyatı bölümleri yer almaktadır. bk. İsmail E Erünsal vd., *İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 847-892; Ahmet Murat Özel, "Tasavvuf Alanında Yapılan Tezler: Tadat, Tasnif, Tahlil", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (Aralık 2019), 389-432. Ayrıca YZ destekli tasavvufa dair kataloglar çıkarılmaya müsait olup tezlerin yanı sıra makale ve tebliğler ile çok boyutlu analizler elde edilebilir.

çalışmalar haddi zatında teknoloji boyutu ile ilişkilendirme için atılan adımlardan bir adım hüviyeti taşımaktadır. İnterdisipliner çalışmalardaki handikaplardan biri, uzmanlık alanının dışındaki alanda zayıf kalınması ve amatör düzeyde hatalar yapılmasıdır. YZ, araştırmacının o alanda uzman olmaması halinde konuyla ilgili temel kavramları anlaşılabilir bir formatta sunabilmekte, sorulu cevaplı konuyu kolaylaştırabilmektedir. Önemli kaynak ve literatürü PDF formatında ya da doğrudan ilgili linkler aracılığı ile rafine çalışmalara zemin hazırlayabilmektedir. Ancak disiplinler arası çalışmalarda YZ desteğinin veri havuzuna sızan ideolojik ve yanlış malumatlar çalışmaları zedelemeye müsaittir. Bu nedenden dolayı özellikle alan bilgisine yeterince vakıf olunmayan durumlarda, YZ'nin sonuçlarını mutlak doğru sadedinde kabul ederek güvenle metin yazdırmak araştırmacının ve araştırmanın bilimsel niteliğine zarar verebilecek niteliktedir. Bundan dolayı alanın uzmanları tarafından kollektif çalışmalar daha sıhhatli olacaktır. YZ'nin sunduğu imkânlar, tek başına yeterli ve güvenilir bir kaynaktan ziyade alan uzmanlarının denetimi ve katkısıyla desteklenmiş yardımcı bir araç olarak değerlendirilmelidir. Böyle bir yaklaşım hem disiplinler arası çalışmalarda doğabilecek epistemolojik sorunların önüne geçecek hem de metodolojik açıdan daha sağlam sonuçların elde edilmesine imkân tanıyacaktır. Ayrıca YZ tarafından elde edilen sonuçların araştırmacı tarafından detaylı sorular olmasına rağmen yüzeysel kalabileceği, sunulan bilginin başlangıç seviyesinde ve metnin omurgasını hazırlama hususlarında etkili olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. YZ kullanımlarında araştırmanın kıymetli ve akademik bir nitelik kazanması, esasen araştırmacının konuya kattığı bireysel gayret, kavramsal donanım, soru üretme kabiliyeti ve eleştirel analiz yetkinliğiyle mümkün olmaktadır. YZ'nin bu bağlamdaki katkısı ise araştırmacının bilgi sahibi olmadığı bir alanda hızlı ve kolay biçimde ön bilgi edinmesine imkân tanımasıdır. Bununla birlikte, YZ'nin sağladığı bu imkân, ancak araştırmacının eleştirel süzgecinden geçirilip alan uzmanlığının sağladığı derinlik ile bütünleştiğinde bilimsel değer kazanacak; aksi hâlde yüzeysel bilgi aktarımından öteye geçemeyecektir.

YZ, araştırmacıya derlediği metinleri tematik olarak sınıflandırma, kısa özetlerini çıkarma, İsnad 2, APA ya da Chicago atıf sistemlerinde bibliyografik düzenlemeler yapma noktasında da destek sunmaktadır. Noktama işaretlerinin kullanılması ve düzeltilmesi konularında, ayet isimlerinin ve numaralarının İsnad 2'ye göre veri-

len metnin uyarlanması mümkündür. Dergipark'taki bir makalenin künye bilgilerini Zotero veya Mendeley gibi referans yönetim programlarına tek tek girmek yerine, BibTeX çıktısını alıp panodan içeri aktarma seçeneğini kullanarak süreç büyük ölçüde hızlandırılabilmektedir.

Metnin özetlenmesi hususunda ise YZ iki adım incelemektedir. Bunlardan birincisi çıkarımsal (extractive) ve ikincisi yorumlayıcı (abstractive) özetlemedir. Bu yöntemlerin ilkinde YZ önce metnin tamamını analiz etmekte sonra önemli cümleleri aynen almaktadır. Akabinde ise sıralayarak özet oluşturmaktadır. Bilgiyi değiştirmeksizin doğrudan vermesi talep edilirse alıntı da yapması sıhhati açısından önemlidir ancak bütüncül bir bakış açısı çizmeyebilir ya da yazarın önemseme ihtimali olacak yerlerin ihmal edilmesine sebebiyet vermektedir. İkinci yöntem ise metni anlamaya çalışıp yorumlama biçimidir ki ana fikri, kavramların haritalamasını yapabilmektedir. Analizi sonucunu kendi yorumlayarak aktarmaktadır. Üslup ve dil açısından akıcı ve anlamlı olan bu yöntem, önemli ayrıntıları atlama olasılığının yanı sıra yanlış anlam ortaya koyabilme ihtimalini de taşımaktadır.

Atıf ağı analizi (citation network analysis), akademik çalışmalarda hangi yazarların, çalışmalarının birbirine ne şekilde atıfta bulunduğunu analiz eden bir yöntemdir. Bu yöntem sayesinde hangi çalışmaların daha özgün, hangi yazarların daha merkezî konumda olduğu ve hangi eserlerin geniş bir etki alanına sahip bulunduğu tespit edilebilmektedir. YZ atıf yoğunluğu ve çalışma başlıkları oluşturulursa alandaki boşlukların ortaya çıkması da ayrıca sunacağı fırsatlar arasındadır. Atıf ağı birlikte anılması muhtemel araştırmacıları ve hangi üniversitenin hangi konulara yoğunlaştığını analiz etmek açısından da önemli bir veri sağlayacaktır. Atıf ağı analizinin diğer bir faydası ise zamana bağlı trend topik adı verilen meşhur konular listesi oluşturabilecektir. Örneğin; müellif-eser çalışmaları, vahdet-i vücûd konusu 2000'li yılların başında birçok çalışmaya konu olurken 2010'dan sonra mânevî rehberlik 2020'den sonra tasavvuf psikolojisi, 2030'dan sonra nörobilim konuları en fazla çalışılan temalar olmuştur, gibi bibliyometrik analizler çıkarılabilmektedir. Atıf ağı analizleri aynı zamanda sıkça kullanılan kavramlar ya da takip edilen kavramlar üzerinden bir takip yaparak yeni yayımlanan makalelerin bildirimlerini Academia sitesinin takipçilerine benzer şekilde mail göndermesi gibi bildirim yapabilir. Yüksek

lisans ve doktora düzeyi öğrencilerin nerede konumlandığı ve literatür taramasının tespiti hususunda atıf ağı analizi literatür taramasını kolaylaştıracak bir etkiye sahiptir. Bu sistem muayyen konu ortaklığına sahip araştırmacıların oluşturduğu kümeleri tespit ederek, bir araya gelebilmelerine ve akademik proje üretiminde potansiyel teşviklere sahiptir.

Kavram ağı oluşturmak o kavramın kalibresini ve niteliğini hesap etmeksizin nicel hesabın bir ürünü olarak ortaya konulmaktadır. Bu yönüyle kavramlar yüzeysel düzeyde kalarak metnin bağlamına, niyetine ve mânevî mânasına zarar verebilme ihtimalini taşımaktadır. Metnin kalitesinden ziyade atıf sayısının esas alınması durumunda yanıltıcı bir yönü olacaktır. Dijitalleştirilmemiş metinlerin tespit edilmemesi eksik bilgi verilmesine sebep olacaktır. Bu ağlar kasıtlı olarak muayyen yazarları ve üniversiteleri ön plana çıkarma ya da bu eğilime gitme ihtimali taşıyabilmektedir. Faraza İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) İbn Arabî'den (öl. 638/1240) fazla çalışılmasından ya da atıf almasından hareketle spekülatif bir üstünlük iddiasına zemin hazırlayabilir. Dijital çeviriler ile tasavvuf alanının mahrem konularının "yalnızca erbabına münhasır" kılınan detaylarının dijitalleştirilmesi algoritmalar tarafından analiz edilerek pedagojik ihlallere kapı aralayabilme ihtimalini taşımaktadır.

3. Tasavvuf Araştırmalarında Yapay Zekâ Kaynaklı Etik İhlaller

YZ modellemelerinin akademik çalışmalarda sunduğu kolaylıklar özellikle kaynak temini, metin çözümleme ve değerlendirme süreçlerinde önemli ölçüde hız kazandırmaktadır. Bu imkânların bilinçli ya da bilinçsiz olarak hatalı veya etik dışı kullanımı tasavvuf gibi hassas bir alana ve araştırmacısına zarar verebilecek niteliktedir. Sınırsız içerik kabiliyetine sahip YZ'nin özgünlük probleminin yanı sıra kalıp ifadeleri gereksiz bir şekilde yinelemesi ve bağlamsal hataları tasavvuf alanı uzmanları tarafından test edilebilir niteliktedir. Diğer taraftan tasavvuf metinlerinin YZ'ye yorumlatılmasında tarihsel bağlam, kültürel arka plan ve sembolik dilin kullanım esasları hakkında detayları verilmediğinde ya da göz ardı edilerek YZ'den talep edildiğinde, üretilen içeriklerde kusur ihtimali barındırabilir. Bu durum etik[20] ihlalin yanı sıra akademik kalitenin düşme-

[20] Bireylerin eylemlerinin sonucu olarak iyi-kötü ya da doğru-yanlış arasında değerlendirilmesi ve bu bağlamda somut yaşamı teorik düzlemde değerlendiren bir bilim da-

si, yanlış anlaşılmaların artması ve tasavvufî düşüncenin tahrif edilmesi gibi hususlarda risk teşkil etmektedir.

Eğitimde YZ kullanımı hakkında çeşitli kategorilerde önlem alınması gerektiği vurguları ve önerileri farklılık arz etse de gizlilik, eşitlik, öğretme ve ihlal konuları öncelik arz etmektedir.[21] YÖK'ün YZ yaklaşımını "temkinli iyimserlik" şeklinde özetlemek mümkündür. Bu doğrultuda imkânların bilimsel üretkenliğe katkısı olacağını ancak etik değerlere bağlılığın esas alınması gerektiğini vurgulamaktadır. YÖK, özgünlükten verilen tavizlerin doğuracağı sonuçların göz önünde bulundurularak hipotez oluşturma, yorum yapma, karar verme gibi ileri düzey bilişsel beceri ve uzmanlık gerektiren hususlardan ziyade literatür taraması, veri analizi, yazım ve çeviri gibi süreçlerde yardımcı araç olarak kullanılmasını öngörmektedir. Kullanıcılar için şeffaflık, dürüstlük, özen, adalet, gizlilik ve hesap verebilirlik gibi temel etik değerlerin gözetilmesini vurgulamaktadır.[22] Etik yaklaşım YZ'nin sağladığı hizmetten sorumlu bir biçimde yararlanılmasını sağlamaktadır. Yararın yanında muhtemel riskleri de göz önünde bulundurarak önlemler geliştirilmesi gerektirmektedir.[23] YÖK'e göre YZ'den destek sağlanan hususlarda örneğin; araştırma sürecinde hipotez oluşturma, yöntem belirleme, örneklem büyüklüğü tespiti, veri toplama ve analiz, literatür taraması, kaynak düzenlemesi, dil kontrolü ve çeviri gibi çeşitli aşamalarda destek sağlanabilir. Ancak destekten yararlanıldığında, ortaya çıkan verinin hatalardan, taraflı veya bağlam dışı yorumlardan arındırılması araştırmacının sorumluluğundadır. Buna ilave olarak bilimsel araş-

lıdır. Koyduğu değer yargıları içerisinde ahlaki problemleri merkeze alarak doğru ve iyi olana yönlendirici bir rol de üstlenmektedir. Bu bağlamda etiğin özü ahlaki iyiliğe ve doğru eyleme dair araştırmaları ihtiva etmektedir. Etik araştırmalarının temelinde insanın hangi amaçları hangi amaçla seçmesi gerektiği ve seçimlerini yönlendirecek ilkelerin sorusu ile ilgilenmektedir. bk. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 646-649; Haxhi Xhemajli, "The Role of Ethics and Morality in Law: Similarities andDifferences", *Ohio Northern University Law Review* 1/48 (2021), 82-83; Elif Küzeci - Zeynep Öğretmen Kotil, "Yapay Zekâ Teknolojilerine Etik Yaklaşım", *Yapay Zekâ Teknolojilerine Akademik Bakış* (Ankara: Adalet Yayınları, 2025), 75.

21 Sharma - Kumar, "The Future of Education: Implications of Artificial Intelligence Integration in Learning Environments", 131; Süleyman Temur, "Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımı: Etik Sorunlar ve Çözümler", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 74 (2025), 573.

22 YÖK (Yükseköğretim Kurulu), "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehber", (Erişim 26 Mart 2025).

23 Küzeci - Kotil, "Yapay Zekâ Teknolojilerine Etik Yaklaşım", 77-78.

tırmaların değerini belirginleştiren özgün fikirler ve orijinal bulguların üst düzey beceri, deneyim ve uzmanlık gerektiren hipotez geliştirme, tartışma ve yorumlama aşamalarının yerine geçmemesi gerektiği belirtilmektedir.[24]

YZ çıktısı olan bir malumatın kişinin kendi metniymiş gibi gösterilmesi ya da sunulması da akademik bir intihal ve etik ihlal kapsamına girmektedir. Üniversiteler, ulusal ve uluslararası kuruluşlar, teknoloji şirketleri; akademik personel ve öğrenciler için bu tür risklere karşı politika geliştirme hususunda titizlikle çalışmaktadır. Bu politikalar arasında şeffaflık, kaynak belirtme ve teknolojik YZ araçları algoritması takibi ile denetim mekanizması oluşturmak zaruridir. Özellikle kullanıcıları, YZ'yi destekleyici bir araç olarak kullanmaları hususunda bilgilendirmek onları yaratıcı, eleştirel ve özgün akademik düşüncenin merkezde kalması yönünde teşviği de barındırmaktadır. YZ'nin etik ihlal konusundaki kapsama alanı yalnızca bir alan ile ilgili olmayıp, hukuktan sanata, itkadi meselelerden tasavvufa kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. YZ'nin şekillendirdiği bilgi anlayışının analiz edilebilmesi yalnızca teknik ve teknolojik gelişimi değil, bunun yanı sıra anlam dünyasını şekillendirebilecek disiplinin usul ve normlarını da taşımaktadır. Tasavvuf gibi insanın içsel boyutunu, keşf-ilham ve gönül dünyasını merkeze alan bir bilgi disiplininde, YZ'nin yöntemsel ve temsil düzeyinde ne ölçüde kullanılabileceği sorusu ayrıca önemli problemleri barındırmaktadır. Nitekim dünyada internetin doğru, güvenli ve etkin kullanımına yönelik[25] bilinçli adımlar atılması hususunda çalışmalar

[24] Bahse konu olan veriler; metin, resim, ses, görüntü, kod, karar ve sonuçtur. YÖK, "YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehber", (Erişim 26 Mart 2025), 5.
Muhammed Nedim Tan, özgün yazı için benzer kaygıları dile getirirken aynı zamanda YZ teknolojilerinin zihinsel alışkanlıkların dönüşümüne yol açtığını vurgulamaktadır. O; bilginin doğrudan, hızlı ve kolay erişilebilir hâle gelmesi kısa vadede araştırma süreçlerini kolaylaştırsa da uzun vadede zihinsel çabanın zayıflaması, dikkat dağınıklığı, anlatım bozuklukları, kavramsal derinliğin zayıflaması ve zihinsel bütünleşme kaybı gibi sorunları da beraberinde getirdiğini belirtmektedir. "Yapay Zekâ: Bilinçlenme mi? Bayağılaşma mı?" yazısı için bk. Muhammed Nedim Tan, "Yazarak Düşünmek ve Düşünerek Yazmak: Bir Araştırmayı Sürdürmenin Yolları", *Tasavvuf Araştırmalarında Metodoloji ve Yöntemler*, ed. Ömer Yılmaz (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2025), 34-36.

[25] Şahin Bayzan - Alper Özbilen, "Dünyada İnternetin Güvenli Kullanımına Yönelik Uygulama Örnekleri ve Türkiye'de Bilinçlendirme Faaliyetlerinin İncelenmesi ve Türkiye İçin Öneriler", *Engineering Sciences* 7/2 (Mart 2012), 528-529.

yapıldığı gibi YZ kullanımında da önemli ölçüde teşvik ve önlem içeren çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Etik sınırları, etik ihlalleri, güvenilirlik, doğruluk, kullanımdan kaynaklı problem (YZ asistanının rehber edinilmesi) gibi meseleler de YZ kullanımında dikkat edilmesi gereken hususlardır. Bütün bunlar aynı zamanda YZ kaynaklı ya da kullanıcı kaynaklı ihlallere kapı aralayabilmektedir. YZ'nin imkânlarının yanı sıra köreltici yönleri de bulunmaktadır. Bir şehirden bir şehre yürüyerek gidenin kazandığı deneyim ile bir vasıta ile 200 km hızla gidenin kazandığı deneyim farklıdır. Sonuç odaklı gidildiğinde hızın gerekliliği yadsınamaz ancak süreçte kaçırılan deneyimler de mevcuttur. YZ'nin; metnin doğru okunması, şahsi yorumun geliştirilmesi ve kaynaklar arası özgün bağlar kurulmasına mâni olması, beraberinde getirdiği olumsuzluklar arasında zikredilebilir. YZ'nin algoritmik sansür riskinden dolayı yanlış ya da uygun olmayan şekilde eşleştirilen ifadelerin sistem dışı bırakılması o konuda yanıltıcı olacaktır. Nitekim sosyal medya kullanımında sıkça rastlanılan "şiddet içerikli" bahanesi ile Filistin meselesini ilgilendiren videoların kaldırılması uygulanan filtrelemenin bir sonucudur. Benzer şekilde tasavvufa dair bir unsurun herhangi bir bahane ile engellenmesi ya da filtrelenmesi, "mistik aşırılık" gibi bahanelerden dolayı kaldırılması ve/veya eksik ortaya konulması mümkündür. Nitekim 2022 yılında LGBT, Filistin meselesi, küresel siyaset alanında ABD merkezcilik, sömürgecilik, şiddet, tıp etiği (resmi sağlık politikaları dışındakileri dezenformasyon algılaması gibi) eğitildiği veri setlerinin ideolojik yoğunluğu, uygulanan etik filtreler ve menşei merkezli epistemolojik geleneklere belli bir eğilim sağlarken günümüzde otosansür refleksi esnetilmiş ve kişisel asistanlık muhatabın değer algılarına göre şekillendirilmiştir. YZ modellemeleri, bazı kavramları "potansiyel olarak hassas" veya "yanıltıcı" şeklinde etiketleyip cevap vermekten kaçınabilmektedir. Bu, eleştirel ya da alternatif bakış açılarını filtreleme kodlarından dolayı bilgiye erişimde çeşitliliği azaltan etmenler arasındadır. Çok katmanlı ve yoruma açık alanlarda filtrelemenin yapılması ya da artırılması, eleştirel düşüncenin yerini normatif kodlara bırakarak dijital hegemonya üretmeye sevk etmektedir. Ne var ki serbest kılınması ise doğruluk hususunda test edilememesinden dolayı yanıltıcı sonuçları artırmaktadır. Bu yönüyle araştırmacının kaynak bazlı hareketi doğruyu ve etik olanı muhafaza etmede önemli bir yer tutmaktadır.

Sonuç

Yapay zekânın bilimsel faaliyetlerdeki artan rolü, akademik çalışmaların araçlarını da geliştirmektedir. Bu bağlamda tasavvuf araştırmalarında YZ teknikleri; metinlerinde anlam çözümlemeden semantik haritalandırmaya, üslup analizinden soy-ağacı çıkarmaya, OCR teknolojisinden pedagojik içerik üretimine kadar geniş bir yelpazede kullanılabilmektedir. YZ'nin akademik kolaylaştırıcı süreçleri ve akademik düşünce süreçlerinin yeniden inşası gün geçtikçe yeni imkânlar sunmaktadır. YZ'nin kavramsal açıklamalarda gösterdiği bütüncül yaklaşım; ayet, hadis ve tasavvufî ıstılahlarla desteklenen anlam üretim süreçleri sayesinde, yalnızca yüzeysel bilgi aktarımıyla sınırlı kalmaması muhtemeldir. Üslup adaptasyonu, pedagojik içerik çeşitlendirmesi ve bireyselleştirilmiş öğretim uygulamaları da dikkate alınarak YZ, eğitimde yeniden yapılandırılabilir öğretim ortamları sunma imkânı barındırmaktadır. Özellikle bazı tasavvufî uygulamaların simülasyonunun yapılması, derviş çeyizlerinin görsel incelikleri, zikir ve seslerin aktarılması, usul farklılıklarının dijital ortamda modellemesi gibi imkânlar, YZ'nin görsel ve işitsel desteklerinden bazılarıdır.

YZ'nin veri işleme kapasitesi ve algoritmik mantık dönüşümünün etkisi, tasavvuf gibi öznel ve keşfî bir alanda sınırlıdır. Tasavvufî bilginin riyazet süreci ve bu süreçte nail olunan *ilham, keşf* ve *rüya* gibi deneyimsel boyutları YZ'nin ötesindedir. Her ne kadar YZ'nin rüya tabiri özelliği olsa da kalbe doğan mâna ile bir tutulabilecek hüviyete sahip değildir. Nitekim YZ, insan tecrübesine özgü olan rüya görme yetisine de haiz değildir. Dolayısıyla YZ, tasavvuf literatürünün sınıflandırılması ve örüntü çıkarımı gibi alanlarda yardımcı olabilirken; mânanın ilâhî destekli açılımlarına nüfuz etme hususunda metodolojik ve epistemolojik engellere sahiptir. Kavramların nicel ilişkiler üzerinden anlamlandırılması, bağlam dışı genellemelere veya indirgemelere sebebiyet verebilir niteliktedir.

YZ kullanımına karşı çıkan ya da mesafesini korumak isteyen bir araştırmacının dahi YZ'yi tanıması ve temel işleyişine hâkimiyeti; kullanmasa dahi en azından teknolojiyi suistimal edenleri anlayarak onlara karşı tutum geliştirebilmesi açısından akademik ve entelektüel bir sorumluluk hüviyeti taşımaktadır. Bilgi üretim süreçlerinin dijitalleştiği ve kullanıcı sayısının arttığı bu modelleme türleri için eleştirel tutarlılığı, eleştiri nesnesi olan teknolojinin içeriği, sınırları ve potansiyel risklerin denetimini sağlamaktadır. Araştır-

macının yapılan çalışmaları değerlendirmesi, doğru yönlendirmesi, donanımı kazandırması ve eleştirel bir duruşun teşviki; teknolojinin doğasının, sınırlarının ve potansiyel risklerinin anlaşılmasını temin etmektedir. Tasavvuf araştırmalarında içeriğe dair YZ kullanımı tercih edilmese dahi araştırmacının teknik detaylara harcadığı enerjiyi tasarruflu kullanarak alan içi çalışmalarına vakit ayırma imkânı aralayabilmektedir. YZ etik ihlal konusunda ise kullanıcıların ve YZ'nin potansiyelleri dikkat edilmesi gereken hususlar arasındadır. Araştırmacının YZ çıktısını kendi özgün metniymiş gibi sunması, akademik intihal ve etik ihlal kapsamına girmektedir. Üniversiteler; akademik personel ve öğrenciler için bu tür risklere karşı politika geliştirme konusunda titiz çalışmalar yürütmektedir. Bu politikalar arasında şeffaflık, kaynak belirtme zorunluluğu ve teknolojik YZ araçlarının algoritmalarının takibi ile denetim mekanizmalarının oluşturulması yer almaktadır. YZ'nin algoritmik sansür mekanizmaları, bilgi çeşitliliğini sınırlayabilmekte ya da yanlı sonuçlar ortaya koyabilmektedir. Çok katmanlı ve yoruma açık alanlarda eleştirel düşüncenin yerini normatif kodlara bırakması ilmi bir risk taşımaktadır. YZ'den elde edilen malumatın kaynak bazlı test edilmesi, doğruluğun ve etik ilkelerin korunmasında kritik bir öneme sahiptir. Hülasa YZ, teknik ve teknolojik yolculuğun haritasını çizebilir, ancak yönünü belirleyecek olan daima araştırmacının niyeti, iradesi ve ilmî sadakatinin eyleme yansıması olacaktır.

Kaynakça

Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Bayzan, Şahin - Özbilen, Alper. "Dünyada İnternetin Güvenli Kullanımına Yönelik Uygulama Örnekleri ve Türkiye'de Bilinçlendirme Faaliyetlerinin İncelenmesi ve Türkiye İçin Öneriler". *Engineering Sciences* 7/2 (Mart 2012), 521-531. https://doi.org/10.12739/nwsaes.v7i2.5000066858

Bolanos, Francisco vd. "Artificial Intelligence for Literature Reviews: Opportunities and Challenges". *Artificial Intelligence Review* 57 (Şubat 2024), 1-45.

Ceran, Ahmet Ziyaüddin. "Tasavvuf Akademisi'nde Yapay Zekâ Kullanımı: İlkeler, İmkânlar ve Riskler". *Tasavvuf Araştırmalarında Metodoloji ve Yöntemler*. ed. Ömer Yılmaz. 43-66. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2025.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Cheng, Lin Liu vd. "Handwritten digit recognition: benchmarking of state-of-the-art techniques". *Pattern Recognition* 36 (2003), 2271-2285.

Doğan, Yunus - Talan, Tarık. "Artificial intelligence in foreign language learning: A bibliometric analysis". *Journal of Pedagogical Research* 2/9 (2025), 206-230. https://doi.org/10.33902/JPR.202427734

Erünsal, İsmail E vd. *İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Heredia, CARROZA Jesús - Stoica, Raluca. "Artificial Intelligence in Higher Education. A Literature Review". *Journal of Public Administration, Finance and Law* 30 (Özel Sayı) (Eylül 2024), 97-115.

Kılıç, Ali İhsan. "Tasavvuf Tarihi Literatürü ve Yapay Zekâ Perspektifleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/24 (Aralık 2024), 233-258. https://doi.org/10.33415/daad.1586543

Kırık, Ali Murat - Özkoçak, Vahdet. "Medya ve İletişim Bağlamında Yapay Zekâ Tarihi ve Teknolojisi: Chatgpt ve Deepfake ile Gelen Dijital Dönüşüm". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 58 (Haziran 2023), 73-99. https://doi.org/10.17498/kdeniz.1308471

Küzeci, Elif - Kotil, Zeynep Öğretmen. "Yapay Zekâ Teknolojilerine Etik Yaklaşım". *Yapay Zekâ Teknolojilerine Akademik Bakış*. Ankara: Adalet Yayınları, 2025.

Memon, Jamshed vd. "Handwritten Optical Character Recognition (OCR): A Comprehensive Systematic Literature Review (SLR)". *IEEE Access* 8 (Temmuz 2020), 142642-142668. https://doi.org/DOI: 10.1109/ACCESS.2020.3012542

Özel, Ahmet Murat. "Tasavvuf Alanında Yapılan Tezler: Tadat, Tasnif, Tahlil". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (Aralık 2019), 389-432.

Sharma, Savita - Kumar, Neelansh. "The Future of Education: Implications of Artificial Intelligence Integration in Learning Environments". *International Journal of Enhanced Research in Educational Development* 5/11 (Ekim 2023), 129-133.

Singh, Ankit Kumar vd. "Optical Character Recognition: A Review" 4/3 (Nisan 2016), 142-146.

Tan, Muhammed Nedim. "Yazarak Düşünmek ve Düşünerek Yazmak: Bir Araştırmayı Sürdürmenin Yolları". *Tasavvuf Araştırmalarında Metodoloji ve Yöntemler*. ed. Ömer Yılmaz. 19-41. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2025.

Tanır, Emrullah. "Arapça Konuşma Pratiği İçin Sanal Bir Partner Önerisi: ChatGPT". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1/25 (Mart 2025), 509-532. https://doi.org/10.33415/daad.1580217

Temur, Süleyman. "Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımı: Etik Sorunlar ve Çözümler". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 74 (2025), 568-595. https://doi.org/10.21764/maeuefd.1516576

Viktorivna, Kushmar Lesia vd. "Artificial Intelligence in Language Learning: What Are We Afraid of". *Arab World English Journal (AWEJ)* 8 (Temmuz 2022), 262-273.

Xhemajli, Haxhi. "The Role of Ethics and Morality in Law: Similarities and Differences". *Ohio Northern University Law Review* 1/48 (2021), 1-13.

Xu, Ruoxi vd. "AI for Social Science and Social Science of AI: A Survey". *arXiv* 3/61 (22 Ocak 2024), 1-30.

Yudiono, Iqbal Ramazan Irsyad - Permadi, Danur Putut. "Artificial Intelligence and Spirituality: Can AI Understand the Divine in Sufism?" *Suhu Journal of Sufism and Humanities* 1/1 (2025), 19-32.

İnternet Siteleri:

AA (Anadolu Ajansı), "Bir Şiir Bir Hayat: Canım İstanbul' Sergisi Sanatseverlerle Buluştu" Erişim 27 Mayıs 2025. https://www.aa.com.tr/tr/kultur/bir-siir-bir-hayat-canim-istanbul-sergisi-sanatseverlerle-bulustu/3578786#

Collegecliffs. "Artificial Intelligence: The New College Rules That Have Come About." Erişim 22 Ocak 2025. https://collegecliffs.com/new-college-rules-artificial-intelligence/?utm_source=chatgpt.com

Columbia University, Office of the Provost. "Generative AI Policy." Erişim 15 Nisan 2025 https://provost.columbia.edu/content/office-senior-vice-provost/ai-policy?utm_source=chatgpt.com

Cornell University. "Artificial Intelligence (AI Articles)." Erişim 26 Mayıs 2025. https://it.cornell.edu/ai/ai-guidelines?utm_source=chatgpt.com

Fortune. “College Professors Are in ‘Full-on Crisis Mode’ as They Catch One ‘ChatGPT Plagiarist’ After Another.” Erişim 22 Mayıs 2025. https://fortune.com/2023/08/10/chatpgt-cheating-plagarism-college-professors-full-on-crisis-mode/

Koç Üniversitesi Bilgi Teknolojileri. “General Principles - Use of Generative AI.” Erişim 15 Nisan 2025. https://bt.ku.edu.tr. https://it.ku.edu.tr/en/use-of-generative-ai/general-principles/?utm_source=chatgpt.com.

University of London. “Artificial Intelligence (AI) Policy.” Erişim 26 Mayıs 2025. https://www.london.ac.uk/sites/default/files/artificial-intelligence-policy-uol.pdf?utm_source=chatgpt.com

YÖK (Yükseköğretim Kurulu). “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehber.” Erişim 26 Mart 2025. https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2024/yuksekogretim-kurumlari-bilimsel-arastirma-ve-yayin-faaliyetlerinde-uretken-yapay-zeka-kullanimina-dair-etik-rehber.aspx.

❋ ❋ ❋

MEFʿÛL-U MUTLAKTA ÂMİLİN HAZFİ: FİİL YERİNE MASTAR TERCİHİNİN GEREKÇELERİ*

Yakup KIZILKAYA**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Kızılkaya, Yakup. "Mefʿûl-u Mutlakta Âmilin Hazfi: Fiil Yerine Mastar Tercihinin Gerekçeleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1713-1740.

DOI: 10.33415/daad.1710973

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2025, **Accepted:** 30 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Kızılkaya, Yakup. "The Ellipsis of The Āmil ın Mefʿūl Mutlaq: Justıfıcatıons for The Choıce of Infınıtıve Instead of Verb". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1713-1740.

DOI: 10.33415/daad.1710973

❋ ❋ ❋

Öz

Mefʿûl-u mutlakın cümlede fiilin anlamını pekiştirmek, yapılış şeklini açıklamak veya sayısını belirtmek biçiminde öne çıkan üç görevi bulunmaktadır. Ancak fiili hazfolan mefʿûl-u mutlakın cümleye ayrıca kattığı farklı anlamlar olabilmektedir. Bu çalışma fiili hazfolan mefʿûl-u mutlakın cümleye kattığı farklı anlamları incelemektedir. Bu vesileyle fiilin hazfine sebep olan yapısal ve anlamsal gerekçelerin belirlenmesi hedeflenmektedir. Çalışmanın ayırıcı özelliği fiilin hazfinin söz konusu olduğu dizilimleri analiz etmesinin yanında hazfin gerekçelerine yönelik veriler sunmaya çalışmasıdır. Çalışmada fiilin hazfedildiği yapılar ve özellikleri klasik ve modern dönem kaynaklardan doküman anali-

* Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen 2022-10640 numaralı "Arapça Sözdiziminde Fiilin Hazif ve Takdîri" projesinden elde edilen verilerden üretilmiştir.

** Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Erzurum / Türkiye, yakup.kizilkaya@atauni.edu.tr, https://orcid.org/0000-0001-7930-3300 / Assoc. Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric Erzurum / Türkiye, yakup.kizilkaya@atauni.edu.tr, https://orcid.org/0000-0001-7930-3300.

zi yöntemiyle incelenmekte ve elde edilen veriler yorumlanmaktadır. Bulguların analizi sonrasında mefʿûl-u mutlakın fiilinin mahzûf olduğu dizilimlerin birçok farklı anlamsal gerekçeyle oluşturulduğu görülmüş olmakla birlikte özellikle fiilin hazfinin bir zorunluluk olduğu yapılarda bunun çoğunlukla mefʿûl-u mutlakın temel kullanım amacı olan tekit dışında bir anlamı sağlamak için yapıldığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Mefʿûl-u mutlak, Mastar, Hazif, Tekit.

The Ellipsis of The Āmil ın Mefʿūl Mutlaq: Justıfıcatıons for The Choıce of Infınıtıve Instead of Verb

Extended Abstract

Mafʿūl mutlaq, whose main function is to reinforce the meaning of the verb in the sentence in which it appears, is an element also used to explain how the verb is done or its number. The mafʿūl mutlaq, which usually stands out with these three functions, contributes to the expression in many other ways. Many of the meanings that mafʿūl mutlaq adds to the expression depend on omitting its verb. In addition to reinforcing the verb, mafʿūl mutlaq is also used as a substitute infinitive for the verb analyzed in this study. Mafʿūl mutlaq is defined and analyzed in most sources in the context of the three tasks mentioned above. However, it is also seen that the infinitive assumes duties other than these three uses in the sequences where the āmil's elision is obligatory in mafʿūl mutlaq. For this reason, these sequences in which the infinitive is substituted for the verb are considered separate and accepted as a fourth part in addition to the three well-known functions of mafʿūl mutlaq. The purpose of using mafʿūl mutlaq as a substitute for the verb mahzūf differs from the other three uses. This study aims to examine the issue of omitting the verb, which includes the use of mafʿūl mutlaq, and to determine the justifications for these uses. The document analysis method was used in the study. Since the study is limited only to the uses of mefʿūl mutlaq with the āmil omitted, other issues related to mafʿūl mutlaq are not elaborated. Only general information about the mafʿūl mutlaq is given as a preliminary preparation for the subject. This study does not examine the subject in depth, but mainly focuses on the semantic and structural reasons that cause ḥadhf in these constructions, and thus differs from previous studies in this respect. Ḥadhf is the omission of a part of the word. There are possible, obligatory, and impossible forms of ḥadhf of one of the sentence elements. Ḥadhf is not done randomly but for several semantic reasons. In this study, the semantic justifications of hazif are also examined. In this way, many reasons of ḥadhf, such as shortening the word, attracting attention, glorifying what is omitted, being known due to multiple use, the need to downplay or conceal, avoiding the unnecessary, etc., are evaluated in the context of the study. When the subject of ḥadhf is assessed in the context of the relationship between the āmil and maʿmūl, this study is carried out within the framework of the omitting āmil. Mafʿūl mutlaq is a maʿmūl. The āmil of mafʿūl mutlaq is usually a verb, and this verb shares the same root letters with the infinitive. The distinctive element regarding using the infinitive in the sentence is that the infinitive reinforces the verb or is used instead of the verb. The infinitive can't fulfill both of these functions in one statement. The infinitive must be present in the sentence when it reinforces the verb. In cases where it is used as a substitute for the verb in addition to this task, several different meanings emerge, which are discussed in detail in this study. In cases where the elision of the verb in the mafʿūl mutlaq is obligatory, two types of sequences emerge. The more common of these two sequences is where the word begins directly with a mansūb infinitive. In other sequences, the statement that

starts with an infinitive follows a previous judgment. Some expressions that begin with a direct infinitive have become widespread and stereotyped due to their widespread use. Some are expressions of command, prohibition, or resignation. When the reason for the omission of the verb in these types of expressions is analyzed, it is understood to give the expression a meaning other than reinforcing the verb, which is the basic meaning of mafʿūl mutlaq. The sequences in which the statement that begins with an infinitive follows a preceding judgment begin with a mansūb infinitive for purposes such as reinforcement, explanation, or simile. It can be stated that the main feature of these sequences, in which the verb must be omitted, is to reinforce the previous expression. The reinforcing meaning of mafʿūl mutlaq, whose main purpose is reinforcement, emerges in sequences where it is mentioned after the verb with the same meaning.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Mafʿūl muṭlaq, Infinitive, Ḥadhf, Taʾkīd.

Giriş

Temel görevi yer aldığı cümledeki fiilin anlamını pekiştirmek olan mefʿûl-u mutlak, fiilini pekiştirmekle birlikte fiilin yapılış biçimini veya sayısını açıklamak için de kullanılan ve âmiliyle aynı anlamı taşıyan mastardır.[1]

Mefʿûl-u mutlakın cümleye asıl katkısı اِجْتَهَدَ التِّلْمِيذُ اجْتِهَادًا "Öğrenci gerçekten çalıştı" örneğindeki gibi fiili pekiştirerek ondaki şüphe ve ihtimalleri ortadan kaldırmaktır. Yani mastarın tekit anlamıyla cümlede yer aldığı biçimdir. Mastarın bu biçimi herhangi bir izafet, sıfat, sayı veya eliflâm ile ilave bir anlam kazanmayıp sırf mastar anlamı ifade ettiğinden *müphem mastar* olarak isimlendirilmektedir. Müphem mastar, fiille aynı anlamı taşımakta olup ikil veya çoğul olamadığı gibi başka bir ögeyle de sınırlandırılmamaktadır.[2] Fiili pekiştirme anlamı dışında, bu çalışmada incelenen fiilinin yerine geçen mastar görevinde de mastarın müphem biçimi kullanılmaktadır.[3] Zira fiil yerinde kullanıldığından cümle başındaki fiil gibi tesniye ve cemi olmamaktadır.[4] جَلَسَ الوَلَدُ جِلْسَةَ الـمُتَأَدِّبِ "Çocuk, terbiyeli kişinin oturuşuyla oturdu" ve أَكَلْتُ اليوْمَ أَكْلَتَينِ "Bugün iki kez yedim"

1 Radî, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Hifzî (Suudi Arabistan: İdâretu's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmiʿa, 1993), 1/347; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. ʿAlî el-Fâkihî, *Keşfu'n-nikâb ʿan muhadderâti Mulhati'l-iʿrâb*, thk. ʿAbdulmaksûd Muhammed ʿAbdulmaksûd (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1426/2006), 2/390; ʿAbbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî* (Mısır: Dâru'l-Meʿârif, 1974), 2/210.

2 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/208, 211.

3 Abdusselam Muhammed Hârûn, *el-Esâlîbu'linşâîyye fi'n-nahvi'l-ʿArabî* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001), 74.

4 Mustafa el-Galâyînî, *Câmiʿu'd-durûsi'l-ʿArabiyye* (Suriye: Müessesetu'r-Risâle, 2008), 506.

cümlesindeki gibi fiilin yapılış biçim ve sayısını açıklayarak fiilin anlamına ilave anlam katan mastar ise *muhtass mastar* adını almaktadır. Müphem mastar fiili tekit, muhtass mastar ise fiilin sayı veya biçimini açıklamak için kullanılmakla birlikte masterın tekit görevi dışındaki kullanımları, tekit anlamından uzak değildir. Aksine masterın, fiilin yapılış biçim ve sayısını bildirmeye yönelik kullanımları, tekit anlamıyla birlikte fiile katkı sunduğu biçimleridir. Nitekim masterın bu kullanımlarında fiilin biçim ve sayısını açıklama görevi ön plana çıksa da bu anlamlar tekit olmadan gerçekleşmemektedir.[5]

Arap gramerindeki beş mefʿûlden biri olan mefʿûl-u mutlak, diğer mefʿûler gibi herhangi bir harf veya zarfla sınırlanmadığından "mutlak" (herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamış) olarak nitelenmiştir. Zira diğer dört mefʿûl olan mefʿûlun bih, mefʿûlun fîh, mefʿûlun leh ve mefʿûlun maʿah bir harf veya zarfla kayıtlanmaktadır.[6] Ayrıca diğer mef'ûller içerisinde fâilin gerçekten yaptığı iş, mefʿûl-u mutlaktır. Örneğin قُمْتُ قِيَامًا "Ayağa tamamen kalktım" cümlesinde öznenin yaptığı eylem, fiilin anlamında da bulunan "ayağa kalkmak" olup mefʿûl-u mutlak olan قِيَامًا lafzıyla ifade edilmiştir. Ancak قَرَأْتُ كِتَابًا "Kitap okudum" cümlesinde fiilin yaptığı eylem mefʿûlun bih olan "kitap" değil yine "okumak" eylemidir. Neticede diğer mefʿûller gerçekten fâilin yaptığı bir eylem olmayıp mefʿûl-u mutlaka lafız veya anlamca benzediklerinden dolayı mefʿûl olarak isimlendirilmektedir.[7] Mefʿûlun bih fiilin anlamının tamamlanması için ona bağlı olması, mefʿûlun fih zaman ve mekan yönünden fiilin içerisinde gerçekleşmesi, mefʿûlun leh fiilin kendisi için yapılması ve mefʿûlun maʿah fiilin onun eşliğinde yapılması sebebiyle mefʿûl olarak isimlendirilmektedir.[8]

Gramerde cümle unsurları üzerinde etkili olan âmil ve âmilden etkilenip değişim gösteren maʿmûl olarak belirlenen cümle ögeleri bağlamında değerlendirildiğinde mefʿûl-u mutlak bir maʿmûldür. Merfûʿ, mansûb, mecrûr ve meczûm olan maʿmûller içerisinde mansûb ögelerden biridir. Bu mansûb öge çoğunlukla mastar olmakla birlikte mastar

5 Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ʿale't-Tavdîh*, thk. Muhammed Bâsit ʿUyûnu's-sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2000), 1/490; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 2/208, 209.

6 Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ʿale't-Tavdîh*, 1/490.

7 Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Muberred, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abdulhalık ʿUdayme (Mısır: Matâbiʿu Ehrâmi't-Ticâriyye, 1994), 4/43.

8 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 2/204.

yerine geçen ve mefʿûl-u mutlakın nâibi olarak isimlendirilen başka kelime çeşitleri de olabilmektedir.[9]

Mefʿûl-u mutlakın âmili diğer mansûb ögelerde olduğu gibi genellikle fiil olmakla birlikte fiilden türemiş olmaları hasebiyle fiil görevi gören mastar, ism-i fâil, ism-i mefʿûl ve sıfat-ı müşebbehe de olabilmektedir. Ayrıca âmil mastarla aynı kök harfleri taşıyan bir kelime olabileceği gibi anlamca onun müradifi olan bir kelime de olabilmektedir. Ancak bu çalışmanın konusu olan âmili mahzûf olan mefʿûl-u mutlakta âmil çoğunlukla fiil olmakta ve bu fiil mastarla aynı kök harfleri paylaşmaktadır.[10]

Mefʿûl-u mutlak konusu çoğu kaynakta yukarıda bahsedilen üç görevi bağlamında tanımlanmakta ve incelenmektedir. Ancak âmili zorunlu olarak mahzûf olan mefʿûl-u mutlakın yer aldığı dizilimlerde masterın bu üç kullanım dışında görevler üstlendiği görülmektedir. Masterın fiili yerine geçtiği bu dizilimler, ayrı bir kategori olarak değerlendirilmekte ve mefʿûl-u mutlakın meşhur üç görevine ilaveten dördüncü bir kısım olarak kabul edilmektedir.[11] Bu çalışmanın amacı, mefʿûl-u mutlakın bu kullanımını da içine alan fiilin hazfi konusunu incelemek ve bu kullanımların gerekçelerini belirlemeye çalışmaktır. Çalışmada ilgili literatürün analiz edip sentezlenmesine ve elde edilen verilerden sonuçlar çıkarılmasına dayanan doküman analiz yöntemi kullanılmaktadır. Çalışma sadece âmili mahzûf mefʿûl-u mutlak kullanımlarıyla sınırlandırıldığından mefʿûl-u mutlakla ilgili diğer hususların ayrıntısına girilmemektedir.

Arap dilinde yaygın kullanımı olan mefʿûl-u mutlak konusu gramer eserlerindeki kendine has konu başlığı altında yapılan izahların dışında müstakil çalışmalarda da incelenmiştir. Yapılan alan taraması sonucunda bu konudaki müstakil çalışmalardan *el-Mefʿûlu mutlak aksâmuhu ve dilelâtuh* ve *Arap Dilinde Lafız ve Anlam Açısından Mefûl-ü Mutlak* adlı makalelerde olduğu gibi bir kısmının mefʿûl-u mutlakı genel anlamda incelediği, *Arap Dilinde Mefûlü Mutlak ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanımı* gibi bir kısmının da bazı eserler bağlamında konuyu ele aldığı görülmüştür.[12]

---

9 Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ʿale't-Tavdîh*, 1/493.

10 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 2/230; Mefʿûl-u mutlakın âmilin ayrıntısı ve örnekleri için bk. Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 2/206.

11 Galâyînî, *Câmiʿu'd-durûsi'l-ʿArabiyye*, 506; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 2/220, 229.

12 Bu çalışmalardan bazıları için bk. Hâmid Farhân Câsim el-Fahdâvî, "el-Mefʿûlu mutlak aksâmuhu ve dilelâtuh", *Mecelletu Külliyyeti'l-Meʿârifi'l-Câmiʿa* 30/1 (2020), 490-538; Mehmet Akif Özdoğan, "Arap Dilinde Lafız ve Anlam Açısından Mefûl-ü Mutlak", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Haziran 2015), 1-24; Ferhat Kanderun, *Arap Dilinde Mefûlü Mutlak ve Kur'ân-ı Kerîm'de*

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden fiilin hazfinin bir bölümünü oluşturan mastarın fiil görevinde kullanıldığı yapıları müstakil olarak genel hatlarıyla inceleyen *Arapça'da Fiillerinin Yerine Mansub Olarak Kullanılan Mastarlar* adında bir çalışmada da bulunmaktadır.[13] Yapılacak bu çalışma ise konuyu derinlemesine incelememekte birlikte asıl olarak bu yapılarda hazfe sebep olan anlamsal ve yapısal gerekçeleri belirlememekte ve bu yönüyle önceki çalışmalardan ayrışmaktadır.

1. Mefʿûl-u Mutlakin Âmilinin Hazfedildiği Yerler

Dilbilimde hazif, hareke, harf, kelime veya cümle gibi sözün bir kısmının düşürülmesidir.[14] Cümle unsurlarından birini hazfetmenin câiz (imkân dâhilinde) ve vâcip (zorunlu) biçimleri bulunmaktadır. Hazif, sözden düşürülen unsura işaret eden bir delile / karineye binaen yapılmaktadır.[15] Karine lafza yansıyan biçimde *lafzî* olabileceği gibi konuşan ve muhatabın içerisinde yer aldığı ortamın gereklerinden kaynaklanan biçimde *mânevî* de olabilmektedir.[16]

Hazif, birtakım anlamsal gerekçelerle yapılmaktadır. Bu çalışmada hazfin sözdizimsel boyutunun yanında anlamsal gerekçeleri de incelenmektedir. Bu vesileyle hazfin sözü kısaltma, dikkat çekme, hazfedilenin yüceltilmesi, çok kullanımdan dolayı bilinme, önemsiz görme veya gizleme ihtiyacı, gereksiz olandan kaçınma vb. belirlenen birçok gerekçesi bu bağlamda değerlendirilmektedir.[17] Hazif, konusu âmil-maʿmûl ilişkisi

Kullanımı (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

13 Selahattin Yılmaz, "Arapça'da Fiillerinin Yerine Mansub Olarak Kullanılan Mastarlar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 223-228.

14 Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ʿulûm*, thk. Ali Dehrûc vd. (Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996), 1/632; Ebû 'Abdillah Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillah b. Bahadir ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 3/102; ʿAzîze Fevvâl Bâbetî, *el-Muʿcemu'l-mufassal fi'n-nahvi'l-ʿArabî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1992), 1/451.

15 Radî, *Şerhu'r-Radî,* 1/353; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ* (Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAsriyye, 1999), 255.

16 Ebû Muhammed Abdullah Cemaleddin el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb ʿan kutubi'l-eʿârib*, thk. Mâzîn Mubarek – Muhammed Ali Hamdullah (Şam: Dâru'l-Fikr, 1964).2/668; ʿAbdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-ʿÂmme li'l-Kutub, 1974), 3/195; Fâdıl Hasan ʿAbbâs, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ - ʿİlmu'l-meʿânî-* (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1997), 461; Muvaffakuddin Ebu'l-Bekâ Yaʿîş b. Ali el-Mevsılî İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal*, thk. Emîl Bedîʿ Yaʿkûb (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2001), 1/278.

17 Suyûtî, *el-İtkân,* 3/190-192; Tehânevî, *Keşşâf,* 1/640; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga,* 256.

bağlamında değerlendirildiğinde çalışma âmilin hazfi çerçevesinde yürümektedir. Diğer cümle unsurları üzerinde etkili olan âmilin düşürülmesi, cümleyi diğer unsurların düşürülmesinden daha çok etkilediğinden hazif konusunun önemli bir bölümünü âmilin hazfi konusu teşkil etmektedir.

Çoğu eserde hazifle eş görevli bir kavram olarak *izmâr* terimi kullanılmaktadır. Kelime anlamı, gizlemek olan izmâr; cümlenin bir unsurunun telaffuz edilmemesidir. Hazif ve izmâr cümlenin bir unsurunun zikredilmemesi bakımından ortak anlama sahiptir. Bu iki kavram arasında bazı farklar olduğu belirtilmekle birlikte gramer eserlerinde iki kavramın birbirinin müradifi olarak kullanılabildiği görülebilmektedir.[18] Gerek hazif gerek izmâr olarak adlandırılsın cümleden kaldırılan bir unsurun zihnen var olduğu kabul edilerek yerine bir öge getirilmesi ise *takdîr* olarak isimlendirilmektedir.[19]

1.1. Hazfin Câiz ve Mumtenîʿ Olduğu Yerler

Eylemin türü veya sayısını açıklayan mefʿûl-u mutlakın fiili karine bulunması şartıyla hazfedilebilmektedir (câiz). Örneğin أَيَّ سَيْرٍ سِرْتَ؟ "Nasıl bir yürüyüşle yürüdün?" sorusuna سيرَ الصَّالِحِينَ "İyilerin yürüyüşüyle" cevabıyla fiilin yapılış biçimini, كَمْ رَكَعْتَ؟ "Kaç rekat kıldın?" sorusuna رَكْعَتينِ "İki rekat" cevabıyla ise fiilin sayısını bildiren mefʿûl-u mutlak, fiil hazfedilerek söylenebilmektedir.[20]

Tekit bildiren mefʿûl-u mutlakın fiili asla hazfedilmemektedir (mumtenîʿ). [21] Zira tekit eden, tekit edileni zorunlu kıldığından masdarın tekit edeceği unsurun hazfi, bu görevinin iptaline sebep olmaktadır.[22]

1.2. Hazfin Vâcip Olduğu Yerler

Mefʿûl-u mutlakta masdarın fiil yerine geçtiği dizilimlerde fiil vucûben (zorunlu olarak) hazfedilmekte ve masdarın kullanıldığı bağlam,

---

18 ʿİmâd Mecîd ʿAlî, "el-Hazf ve'l-idmâr fi'n-nahvi'l-ʿArabî", *Mecelletu Câmiʿati Kerkûk* 2/4 (2009), 97; İzmârın hazf olarak izahı için bk. Fâkihî, *Keşfu'n-nikâb*, 2/392; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/75; Sözde etkisi kalan unsur için izmar, etkisi kalmayan unsur için hazf teriminin kullanılması hazf ve izmârın farkı olarak belirtilmektedir. bk. Zerkeşî, *el-Burhân,* 3/102.

19 İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal,* 1/285; Fâkihî, *Keşfu'n-nikâb,* 2/392.

20 Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ʿale't-Tavdîh*, 1/498.

21 Ebû Fâris ed-Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik* (Riyad: Mektebetu'l-ʿUbeykân, 2004), 187; Yaşar Fatih Akbaş, *Arapça Belâgat Meʿânî-Beyân- Bediʿ* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2021), 26.

22 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/211.

fiilin zikrine imkân vermemektedir.[23] Fiilin vucûben mahzûf olduğu ifadelerde onun görevini mastar üstlendiğinden sadece fiilin anlamını değil, tercih edilen görüşe göre fiilin fâilini de taşımaktadır. Yine bir görüşe göre mefʿûlun bihte de âmil olabilmektedir.[24] Bu konunun bazı örneklerinde görüleceği üzere mastar, anlamca fâil veya mefʿûl olduğu kelimeyle lafzî izafet biçimi göstermektedir. Lafzî izafet biçimi taşımayan ifadelerde de mastarın müstetir bir fâil taşıdığı kabul edilmektedir. Bu fâil, fiilin hazfi sebebiyle ondan mastara intikal etmektedir. Diğer bir görüş ise mastarın fiille birlikte fâilinin de yerini doldurduğu yönündedir ki bu görüş de mastarın fâille birlikteliği noktasında bir öncekinden çok uzak değildir.[25]

Mefʿûl-u mutlakın fiilinin vucûben hazfedildiği dizilimlerden bazılarının kastedilen anlamın sağlandığı her durumda sürekli aynı ifade biçimini gösterdiği ve belirli bir kurala uyum sağladığı, bazılarının ise kurala bağlı olmadığı görülmektedir. Belirli bir kurala uygun olarak fiilin hazfedildiği kullanımlar *kıyâsî*, kurallı olmayanlar ise *semâʿî* olarak nitelendirilmektedir. Kaynaklarda hazfin vâcip olduğu ifade biçimleri farklı taksimatlarla işlenmektedir. Haberî ve inşâî cümle biçimini esas alan usule göre bu ifadeler inşâî talebî, inşâî gayr-i tabebi ve haberî ifade olmak üzere üç başlıkta incelenebilmektedir.[26] Bir başka taksimat inşâî ve haberî ifadelerin semâʿî ve kıyâsî yönlerini da dikkate alarak bu ifadeleri ayırmaktadır.[27] Bu çalışmada ise bu ifadeler öncelikle kıyâsî ve semâʿî olarak ikiye ayrılmakta ve bunların haberî ve inşâî olanlarına işaret edilmektedir.

1.2.1. Hazfin Belirli Bir Kurala Bağlı Olduğu (Kıyâsî) İfade Biçimleri

Mefʿûl-u mutlakın fiilinin vucûben hazfedildiği bazı biçimleri kıyâsî olup kural gereği geldiği her durumda fiil hazfedilebilmektedir. Kıyâsî ifade biçimleri şunlardır:

1.2.1.1. İnşâî İfade

Herhangi bir söz dış dünyadaki vakıaya uygunluğu bakımından doğrulanma veya yalanlanma ihtimali taşıyan bir yargı içeriyorsa *haberî*, bir

[23] Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. ʿAbdusselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Ḫāncī, 1992), 1/312; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv* (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000), 1/197; Muberred, *el-Muktadab,* 3/228.

[24] Bahâuddîn Abdullah İbn ʿAkîl, *Şerhu İbn ʿAkîl ʿalâ Elfiye*, thk. Muhammed Muhyiddîn ʿAbdulhamîd (Kahire: Dâru Mısr, 1980), 2/176.

[25] Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/209, 220, 230.

[26] Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/220.

[27] İbn ʿAkîl, *Şerhu İbn ʿAkîl,* 2/177.

yargı içermeyip doğrulanma veya yalanlanma ihtimali taşımıyorsa *inşâî* olarak isimlendirilmektedir.[28] İnşâî ifade *talebî* ve *gayr-i talebî* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.[29] Emir, nehiy, dua, istifhâm, temennî ve nidâ türündeki dilek ifadeleri konuşma anında henüz gerçekleşmemiş olduklarından talebî ifadelerdir. Bu ifadeler isminden de anlaşılacağı üzere bir şeyin yapılması veya yapılmamasını talep etmektedir.[30]

Mefʿûl-u mutlakın fiilinin kıyasî olarak vucûben hazfedildiği bazı ifadeler talebî özellik göstermektedir. Talep ifadelerinde zikredilen mastar, fiilin anlamını karşılamakta ve onun yerine geçtiğinden fiilin zikrine gerek duyulmamaktadır. Örneğin صَبْرًا على الشَّدائِدِ "Zorluklara karşı sabırlı ol!" gibi inşâî talebî üsluplardan olan emir, صَبْرًا لا جَزَعًا "Sabret! Endişelenme!" gibi nehiy, سَقْيًا لَكَ وَرَعْيًا "Allah seni sulasın ve esirgesin" gibi dua ve أَجُرْأَةً على الم عَاصِي؟ "Günah işlemeye cüret mi ediyorsun?" gibi istifhâm bildiren inşâî ifadelerde fiilin hazfi vâciptir. İstifhâm örnekteki gibi kınama amacıyla kullanılabildiği gibi şaşırma veya acıma amacıyla da kullanılabilmektedir.[31] İnşâî talebî ifadelerdeki fiil, وَيْحَهُ "Yazık ona" ve وَيْلَه "Ona yazıklar olsun" gibi birkaç ifade hariç masterın kendi lafzından olup masterın müfred ve nekre olduğu ifadelerin bütününe uygulanabilmektedir.[32]

1.2.1.2. Önceki Cümleyi veya Onun Sonucunu Açıklayan İfade

Kendinden önceki ifadeyi açıklayan masterın âmili vucûben mahzûftur. Aşağıdaki beyitte buna bir örnek vardır.

تُخْشَى، وإمّا بُلُوغَ السُّؤْلِ والأَمَلِ لأَجهَدَنَّ فإمّا دَرْءَ مَفْسَدةٍ

"Ya korkulan bir kötülüğü defetmek ya da istek ve umuda ulaşmak için tüm gayretimle çabalayacağım." Bu beyitte çalışıp çabalamanın sonucunda beklenen durumlar mansûb masterların kullanımıyla açığa kavuşmaktadır. Zira mastardan önceki "Çabalayacağım" cümlesi genel anlamlı ve neticesi belirtilmemiş bir ifade olup izaha muhtaçtır. Kendisinden sonra gelen "kötülüğü defetmek ve umuda ulaşmak" açıklamalarını

---

28 Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-ʿArabiyye ususuhâ ve ʿulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/165, 166.

29 Hatîb Kazvînî Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-, *el-Îdâh fî ʿulûmi'l-belâga*, thk. İbrahim Şemsuddin (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003), 108; ʿAbbâs, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ - ʿİlmu'l-meʿânî-*.147.

30 ʿAbbâs, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ - ʿİlmu'l-meʿânî-,* 101.

31 Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâʿidu'l-esâsiyye li'l-lugati'l-ʿArabiyye* (Beyrut: Dâru'l- Maʿrife, 2001), 200.

32 Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ʿale't-Tavdîh,* 1/500; Hâşimî, *el-Kavâʿidu'l-esâsiyye,* 200; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/221, 222.

getiren iki mastarla bu ifadedeki kapalılık açıklığa kavuşturulmuştur. Bu anlamların elde edilmesi için mefʿûl-u mutlak olan دَرْءَ ve بُلُوغَ kelimelerinin fiilleri hazfedilmiş olup takdirleri **أَدْرَأَ دَرْءً** ve أَبلغ بُلُوغًا biçimindedir.[33] Mastarların önceki ifadeyi açıklama görevi ifa edebilmeleri için şiirde fiilleri hazfedilmiştir. Zira fiilin mastarla kullanımı ifadeyi tekide kaydırmaktadır.[34]

1.2.1.3. Önceki Cümleyi Pekiştiren İfade

Önceki cümledeki yargıyı pekiştirmek için gelen mastarın âmili mahzûf olmaktadır. Bu mastar kendi anlamına benzer bir içeriğe veya başka bir anlama sahip bir cümleyi pekiştirebilmektedir. Yani önceki ifadeyi bizzat tekit edebilmekte veya önceki cümledeki ihtimalleri giderebilmektedir. Önceki ifadeyi olduğu gibi tekit eden mastar, *müteekkid li nefsihi*; önceki ifadeden ihtimali kaldıran mastar ise *müteekkid li gayrihi* olarak isimlendirilmektedir.[35]

Müteekkid li nefsihi biçimindeki masterın kullanımı, önceki cümlenin tekrarı veya ondaki anlamın bir daha ifadesi mesabesindedir. (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ خَالِدِينَ فِيهَا وَعْدَ اللهِ حَقا) "İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince, onları da nimetlerle dolu, içinde ebedî kalacakları cennetler bekliyor. Bunu Allah gerçek olarak vaad etmiştir."[36] âyet-i kerimesindeki وَعْد masterı öncesindeki vaadi aynen ifade ettiğinden müteekkid li nefsihi, حَقا ise öncesindeki ifadenin içeriğini pekiştirdiğinden müteekkid li gayrihi biçimde tekittir.[37]

Müteekkid li gayrihi olan masterın yer aldığı ifadelerde mastardan önceki cümleden anlaşılabilecek ihtimaller mastarla tek bir anlama hasredilmektedir. Örneğin هذا أخي حَقًّا "Bu gerçekten benim kardeşimdir" ifadesinde bahsi geçen kardeşlik gerçek kardeşlik olabileceği gibi mecâzî kardeşlik de olabilmektedir. İfade bu iki ihtimali taşıdığından حَقًّا masterı, mecazî anlamı ortadan kaldırmakta ve anlamı gerçek anlamda birleştirmektedir. İfadenin takdiri أُحِقُّهُ حَقًّا biçimindedir.[38]

---

33 Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 201.

34 Yûsuf es-Saydâvî, *el-Kefâf kitâb yu'îdu savga kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye* (Dimeşk: Dimeşk, 1999), 1/330, 2/963.

35 İbn ʿAkîl, *Şerhu İbn ʿAkîl,* 2/181, 182; Hâşimî, *el-Kavâʿidu'l-esâsiyye,* 201.

36 Lokmān 31/8-9.

37 Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 9/62.

38 Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 190.

1.2.1.4. Somut Bir İsme Yüklem Olan İfade

Temel ögeleri mübtedaʾ ve haber olan isim cümlesinde mübtedaʾ hakkında yargı bildiren haber; müfred, cümle veya şibih cümle biçiminde gelebilmektedir. Cümle biçimindeki haber isim veya fiil cümlesi biçiminde olabilmektedir. Mübtedaʾnın somut bir isim (ismu'z-zât / ismu'l-ʿayn) olduğu cümlelerde haber, ifade ettiği yargının sürekli biçimde meydana geldiğini belirtmek üzere mansûb mastar biçimde olabilmektedir. Mastarın yer aldığı bu dizilim fiil cümlesi kategorisindedir. Zira mastar mahzûf fiilin görevini üstlenmekte ve onun fâilini de taşımaktadır.[39]

Bu mastarın somut isime müsned (yüklem) makamında olmasıyla birlikte başka şartları da haiz olması gerekmektedir. Mastar ya أنت فَهْمًا فَهْمًا "Sen devamlı anlarsın" gibi tekrar eden biçimde olmalı ya da ما زيدٌ إلا سيرًا "Zeyd sürekli yürür / Zeyd yürümekten başka bir şey yapmaz" ve إنَّما زيد سيرًا ifadelerindeki gibi hasr üslubu içinde olmalıdır. Tekrar eden dizilimde ikincisi lafzî te'kîddir.[40] Ayrıca cümlenin anlamı süreklilik bildirmelidir. Mahzûf fiillerin takdiri أنت تفهم فهما فهما, ما زيدٌ إلا يسير سيرًا ve إنَّما زيدٌ يسير سيرًا biçiminde yapılabilmektedir.[41]

Fiili mahzûf olan bu mastar, somut değil soyut bir isme (ismu'l-maʿnâ) müsned olarak geldiğinde mansûb olmamaktadır. Örneğin أمْرُك عجبٌ عجبٌ "Senin durumun çok tuhaf" cümlesinde mastar, haber olarak merfu olmaktadır. Somut bir isme haber olmakla birlikte tekrar etmeyen veya hasr ifadesi içerisinde gelmeyen masterın fiilinin hazfi ise zorunlu değildir. Buna göre أنت فهما cümlesi, أنت تفهم فهما biçiminde de kurulabilmektedir.[42]

Somut bir varlığın haberi olarak gelen müfred haber هو كريمٌ "O cömerttir" cümlesindeki gibi genellikle mübtedaʾnın bir niteliğiyle onun hakkında bir hüküm veren sıfat-isim biçimdedir. Bu müştak isim anlamca mübtedaʾyı niteleyen sıfat gibidir. Haber, هو أخوك "O kardeşindir" örneğindeki gibi sıfat anlamlı olmayan câmid isim de olabilmekle birlikte bir eylemin ismi olan masterın somut bir varlığa haber olması haberin mutat özelliği olan sıfat anlamı taşıma dışındadır. Bu sebeple إنَّما أنتَ سيرٌ "Sen yürümekten başka bir şey değilsin" örneğindeki gibi haberin mastar ola-

39 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/225.
40 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/225.
41 Hâşimî, *el-Kavâʿidu'l-esâsiyye,* 201; Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 189; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/225.
42 Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 189; Hâşimî, *el-Kavâʿidu'l-esâsiyye,* 201.

rak geldiği ifadeler mastardaki anlamı, mübtedaʾ sanki habere dönüşmüş gibi, mübalağalı biçimde mübtedaʾya yüklemek içindir.[43]

1.2.1.5. Teşbih Bildiren İfade

Masterın benzetme anlamıyla yer aldığı cümlelerde âmili olan fiil hazfedilmektedir. Benzetme anlamının kastedildiği mastardan önceki cümlede anlamca masterın fâili olan bir unsur bulunmalı ve sonraki cümlenin anlamını içermelidir. Burada anlamca fâil olmaktan kasıt, gramatik bir unsur olan fâil dışında fiili yapanı işaret eden isimdir. Zira gramatik olarak fâilin yeri fiil veya fiilimsiden sonradır. Fiilden önce gelmesi nedeniyle nahiv açısından mübtedaʾ olarak isimlendirilen ancak bildirdiği anlam açısından fiil veya fiilimsiyi gerçekleştireni ifade eden yapılar, "anlamca fâil" olarak kabul görmektedir.[44]

Masterın teşbih anlamıyla yer aldığı لِزَيْدٍ قَفْزٌ قَفْزَ الْغَزْلَانِ "Zeyd'in ceylan gibi sıçrayışı vardır" ifadesinde لزيدٍ قفز haberi öne geçen ve mübtedaʾsı sonra gelen devrik yapılı bir isim cümlesidir. Bu cümledeki زيد "Zeyd" anlamca ondan sonra gelen قفز "Sıçrama" eylemini gerçekleştiren kişidir. Ancak mastardan önce geldiğinden gramatik olarak masterın fâili olamamaktadır. Zira masterın fâili, fiilin hazfinden sonra mastara nakledilen müstetir zamir olmaktadır. Buna göre Zeyd ancak anlamca fâil olmaktadır.[45]

1.2.2. Hazfin Belirli Bir Kurala Bağlı Olmadığı (Semâʿî) İfade Biçimleri

İnşâî ifadelerde olduğu gibi yaygın kullanımından dolayı kalıplaşmış biçim sergileyen ve anlamı yönüyle bunlara yaklaşan ifadelerde de hazif bir zorunluluktur. Fiili mahzûf olan masterın yer aldığı inşâ dışındaki ifadeler bazı kaynaklarda *haberî* bazılarında ise *inşâî gayr-i talebî* başlıkları altında ele alınmaktadır.[46] Gayr-i talebî inşâ, doğrulanma ve yalanlanma ihtimali taşımaması yönüyle talebî inşâyla ortak özellik paylaşmaktadır. Ancak talebî ifadenin niteliği olan henüz gerçekleşmemiş bir durumu değil; şaşırma, övme, yerme, yemin ve alım-satım sözleri gibi gerçekleşmiş bir durumu bildirmektedir.[47] Masterın mahzûf fiil yerine geçtiği ifade

43 Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv,* 1/193, 2/171.
44 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/227.
45 Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 191; Hâşimî, *el-Kavâʿidu'l-esâsiyye,* 201.
46 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/223.
47 Meydânî, *el-Belâgatu'l-ʿArabiyye,* 1/149.

türlerinde ise bu tür ifadeler, talep olmadan bir şeyi ilan, ikrar veya teslimi ifade eden sözlerdir.[48]

Söz konusu ifadeler belli bir kurala tabi olmayıp semâ'a yani Arap dilindeki kullanıma dayanmaktadır. Semâʿî olmalarının yanında bunlarda yaygın kullanım şartı da vardır. Örneğin konuşanın talebine gayet olumlu bir karşılık olarak kullanılan سَمْعًا وَطَاعَةً "Duydum ve itaat ettim" ifadesi bu biçimiyle yaygınlaşıp kalıplaşma gösterdiğinden ifadede ayrıca fiil zikredilememektedir.[49] Mahzûf fiillerin takdiri أَسمَعُكَ ve أُطيعُكَ biçiminde yapılabilmektedir. Bu fiillerin görevini üstlenen mastarlar fiilin anlamı yanında onun yüklem olma görevini de yerine getirdiklerinden müstetir أنا zamirini fâil olarak almaktadır. İfade talep bildirmese de bir hususu kabul ve ikrar ifade ettiğinden anlam bakımından inşâ özelliği taşımakta ve bu nedenle inşâî kategoride değerlendirilmektedir.[50]

Hazfin zorunlu olduğu semâʿî ifadeler, mastardan sonra onu belirgin hale getiren bir fâil veya mefʿûlle birlikte kullanılması biçiminde yapısal bir özellik göstermektedir. Mastarın anlamca kendine fâil veya mefʿûl olan unsurla kurduğu bağ, izafetle veya harf-i cerle olabilmektedir. (وَعْدَ اللهِ "Allah bir va'dde bulunmuştur."[51] âyet-i kerimesinde mastarın fâili ve لَبَّيْكَ "Emrindeyim" ifadesinde mefʿûlu arasındaki bağ izafet yoluyla kurulmuştur. سُحقًا لك "Kahrolasın!" ifadesinde mastarın fâili ve شكرًا لك "Sana teşekkür ederim" ifadesinde mefʿûlü arasındaki bağ harf-i cerle kurulmuştur. Bu biçimlerden birini sergileyen dizilimlerde fiilin hazfi zorunludur.[52] Çünkü Arapça kurallı cümle dizilişinde âmilin konumu maʿmûlden önce olup fâil ve mefʿûlün, âmilleri olan fiili takip etmeleri asıldır.[53] Bu dizilimlerde ise mastarı takip ettiklerinden mastar, fiil yerine geçmekte ve tekrar bir fiilin zikri doğru olmamaktadır. Bu sebeple شكرت شكرًا biçimindeki dizilim doğru, أُسبِّح سبحان الله biçimindeki dizilim ise yanlış kabul edilmektedir.[54] Nitekim mastarın asıl görevi olan pekiştirme anlamıyla yer aldığı dizilimlerde fâil veya mefʿûl alması söz konusu olmamaktadır.[55] Ayrıca semâʿî ifadelerde mastarın yukarıdaki biçimler dışındaki kullanımları mansûb olarak kullanımını zorunlu kılmamaktadır.[56]

48 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/221.
49 Hâşimî, *el-Kavâʿidu'l-esâsiyye,* 201.
50 Fâkihî, *Keşfu'n-nikâb*, 2/393.
51 en-Nisāʾ 4/122.
52 Radî, *Şerhu'r-Radî,* 1/354.
53 Enbârî, *Esrâru'l-ʿArabiyye,* 104.
54 Radî, *Şerhu'r-Radî,* 1/354-356.
55 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/211.
56 Muberred, *el-Muktadab,* 3/317.

Bu ifadelerde fiilin hazfi semâʿî olduğundan birinden gelen emir ve isteğe gönülden icabet edildiğini ifade etmek üzere çoğul ve mübalağalı anlam bildiren لبَّيك ve سعْدَيكَ gibi bir kısmı müsennâ biçimleriyle, Allah'ı noksanlıklardan tenzih etme ve ona sığınma bildiren سبحان الله ve معاذ الله gibi bir kısmı da izafetli biçimleriyle ve kınana ve acıma bildiren وَيْحَك ve وَيْلَك gibi bir kısmı da aynı kökten fiile sahip olmayan biçimleriyle kalıplaşmış ve yaygınlaşmıştır.[57] Nitekim biçimsel yönden haberî anlamsal yönden inşâî gayri talebî özellik gösteren bu tür ifadelerde fiil yerine masdarın geçmesi yaygın kullanım ve kalıplaşma gerektirdiğinden bütün masdarlar için mutat bir kural konulamamaktadır.[58]

2. Âmilin Hazfinin İmkân ve Zorunluğuna İlişkin Hususlar ve Gerekçeleri

Gramerde herhangi bir ögenin cümleden düşürülmesi hususunda bunun bir zorunluluktan mı kaynaklandığı yoksa öncesindeki bir bilgi sebebiyle zikrine ihtiyaç duyulmaması nedeniyle mi olduğu hususu incelenmektedir. Bunun neticesi olarak hazfin câiz, vâcip veya mümtenîʿ olması hususları ve gerekçeleri ortaya çıkmaktadır.

2.1. Hazfin Mümkün Olmasının Gerekçeleri

Fiilin hazif veya zikrinin konuşmacının seçimine bağlı olması sebebiyle câiz görüldüğü durumların gerekçeleri incelendiğinde hazfin çoğunlukla kısaltma maksadıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim hakkında söz veya bağlamın sunduğu bir karine bulunan ifadenin hazfi câizdir.[59] Örneğin ؟أي سيرٍ سِرْتَ "Nasıl bir yürüyüşle yürüdün?" sorusuna cevap olarak verilen حَثِيثًا "Hızlı" ifadesinde hazif, sözlü; hacdan gelen birine sözün bağlamı gereği kabul olunmuş bir hac dileme anlamında bir dua olarak ifade edilen حجًّا مَبْرُورًا ifadesinde ise hâlî bir karine sebebiyle fiil hazfedilmiştir. Bu cümlelerde fiil سرتُ سيرًا حَثِيثًا ve حَجَجْتَ حجًّا مَبْرُورًا biçimlerinde takdir edilebilmektedir.[60]

---

57 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/230-233; Hâşimî, *el-Kavâʿidu'l-esâsiyye,* 200; Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 189.

58 İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal,* 1/298.

59 Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf Uşmûnî - Muhammed Muhyiddîn ʿAbdulhamid, *Şerhu'l-Uşmûnî ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik "Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*" (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1955), 87.

60 Celaleddin Abdurrahman Ebû Bekr es-Suyûtî, *Hemʿu'l-hevâmiʿ fî şerhi Cemʿi'l-cevâmiʿ*, thk. Ahmed Şemsuddin (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1998), 2/104; Fâkihî, *Keşfu'n-nikâb,* 2/392.

Hazfin câiz olduğu durumlarda konuşan izmârı değil izhârı tercih ettiğinde ifadeyi kuvvetlendirmeyi ve daha açıklayıcı biçimde sunmayı hedefliyor olabilmektedir. İzmârı tercih ettiğinde ise daha önceki bilginin ifadenin anlaşılmasında yeterli olduğunu düşünmekte ve bu sebeple sözü uzatmamayı tercih etmektedir.[61]

2.2. Hazfin Mümkün Olmamasının Gerekçeleri

Mastarın kendi fiilini tekit ettiği dizilimlerde mefʿûl-u mutlakın âmili olan fiil hazfedilememektedir. Bunun gerekçesi, fiil hazfedildiğinde mastarın kullanım amacı olan pekiştirme anlamının kaybolmasıdır. Zira tekit için cümleye katılan bir ögenin tekit edeceği unsurun cümlede bulunması ve daha önce zikredilmesi gerekmektedir. Nitekim hazfin yapılabilme şartlarından biri de hazfedilecek unsurun, tekit edilen bir öge niteliğinde olmamasıdır.[62] Çünkü bir ögenin tekidi, kendisinden sonra onun aynı olan veya pekiştirme görevinde kullanılan başka bir kelimenin getirilmesiyle yapılmaktadır. Yani tekitten bahsedebilmek için cümlede tekidin tarafları olan tekit eden (*müekkid*) ve tekit edilenin (*müekked*) bulunması gerekmektedir. Cümlede bulunmayan bir ögenin tekidi mümkün olmadığından fiilini pekiştiren mastarın âmilinin hazfedilememesi gerekmektedir.[63]

Fiilin anlamını pekiştirmek için kullanılan mastar, âmilini destekleyerek fiildeki anlamı kuvvetlendirmek, ondaki şüphe ve ihtimalleri izale etmek veya mecazi anlamı ortadan kaldırmak için fiilden sonra gelip onu pekiştirmektedir.[64] Bu anlamsal gerekçelerin sağlanabilmesi için fiilin zikri zorunluluktur. Nitekim cümle bulunmayan bir unsurun anlamını pekiştirmek mümkün değildir. Örneğin اجتهدتُ اجتهادًا "Gerçekten çalıştım" ifadesinde mefʿûl-u mutlak olan اجتهادًا kelimesi tekit görevi görmekte ve zikredilen sebeplerle fiille birlikte ve ondan sonra kullanılması gerekmektedir.[65]

---

61 İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal,* 1/278, 279.
62 Meydânî, *el-Belâgatu'l-ʿArabiyye,* 2/43.
63 Saydâvî, *el-Kefâf,* 1/328.
64 Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Esrâru'l-ʿArabiyye*, thk. Muhammet Hüseyin Şemsuddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1997), 104.
65 Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 187; Enbârî, *Esrâru'l-ʿArabiyye,* 104.

2.3. Hazfin Zorunlu Olmasının Gerekçeleri

Mastarın, fiil yerine geçerek onun görevini üstlendiği durumlarda fiil hazfedilmektedir. Fiilinin hazfini zorunlu kılan durumlar, birtakım anlamsal gereksinimlerden kaynaklanmakta ve bu gereksinimler fiilin hazfi veya zikri hususunda konuşana seçme hakkı vermemektedir. Diğer bir ifadeyle birtakım anlamların elde edilmesi için fiilin cümlede bulunmaması bir zorunluluk halini almaktadır. Mefʿûl-u mutlakın fiilinin vucûben hazfedildiği dizilimlerin sebepleri, ögenin temel kullanım amaçları olan fiili pekiştirme, fiilin yapılış şeklini açıklama veya sayısını belirtme anlamlarından farklıdır. Bu ifadeler yapısal olarak incelendiğinde fiilin yer almadığı cümlede onun görevini masterın üstlendiği bir dizilime sahip oldukları görülmektedir. Hülasa masterın fiil yerine geçtiği bu dizilimler gramerde müstakil bir başlık altında incelenmeyi hak eder niteliktedir. Bu sebeple bu yapıların, mefʿûl-u mutlakın meşhur üç kullanım biçimine ilave olarak dördüncü bir kullanım biçimi olarak yerini alması önerilmektedir.[66] Nitekim Sîbeveyhi bu kullanım biçimini *Açık Hali Kullanılmayan Fiilin İzmârı Üzerine Nasb Edilen Mastarlar* başlığı altında incelemektedir.[67] Bazı kaynaklarda ise bu kullanım biçimi *Fiilinin Yerine Geçen Mastar* adıyla mefʿûlun dördüncü bir kullanım biçimi olarak incelenmektedir.[68]

Cümle çözümlemesi gereği mansûb mastar için âmil olarak bir fiil takdir edilmekle birlikte dilde kullanımında cümlenin anlamı ve ifadenin bağlamı fiilin zikrine imkân vermemektedir. Zira fiilin zikredildiği dizilimlerde anlam farklılaşmaktadır. Nitekim takdir, masterın âmilini belirtmek için yapılmaktadır. Örneğin سقْيًا لزَيْدٍ "Allah Zeyd'i sulasın" ifadesi fiilin takdiriyle سَقَى اللهُ زَيْدًا سقْيًا "Allah Zeyd'i bolca sulasın" biçiminde yapılabilmektedir. Bu iki kullanımda yapı değiştiği gibi masterın ifadeye kattığı anlam da değişmektedir. İlk cümlede mastar fiilinin yerine geçerek dua anlamı, ikincisinde ise fiilinden sonra gelerek tekit anlamı vermektedir.[69] Zira cümle başına gelen fiil, masterı inşâ görevinden tekit görevine kaydırmaktadır. Bu sebeple ikinci cümlede lafzî te'kîd söz konusu olup müekkid konumundaki mastar tekit edeceği bir müekkedi zorunlu kılmaktadır.[70] Mefʿûl-u mutlakın tekit dışındaki anlamları lafzî te'kîd biçimine sahip dizilimin dışına çıkmakla mümkün olduğundan ilk cümledeki gibi mastar bir müekkede bağlı olmadan zikredilmektedir.

66 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/221, 225.
67 Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 1/311.
68 Galâyînî, *Câmiʿu'd-durûsi'l-ʿArabiyye,* 506; Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 184.
69 Muberred, *el-Muktadab,* 3/267.
70 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/208.

Fiilin vucûben mahzûf olduğu dizilimlerde mastar, fiilinin zikredilmemesi niyetiyle kullanılmaktadır. Bu yönüyle رَوَيْدًا "Yavaş ol" gibi aslen mastar olup isim-fiile dönüşmüş kelimeler mesabesindedir. İsim-fiil kullanımında niyette başka bir fiil kastedilmediği gibi fiil yerine geçip ona bedel olarak kullanılması sebebiyle isim-fiile benzeyen mastar için de durum aynı olmaktadır.[71]

2.3.1. Farklı Anlam Elde Etme

Mefʿûl-u mutlakın fiilinin vucûben mahzûf olduğu dizilimler, mastarın pekiştirme dışında anlam ifade etmesine yöneliktir. İnşâî ifadelerde masdarın pekiştirme dışında anlam ifade etmesi söz konusu olmaktadır. Örneğin birinden hızlı yürümesi, emir fiil biçimi yerine رَمَلًا mastarıyla talep edildiğinde mastarla inşâî bir anlam kastedilmektedir. Zira cümlenin أُرْمُل رملا biçiminde fiille masdarın birlikte olduğu diziliminde mastar eylemi pekiştirme görevinde olup emir anlamı vermemekte ve emir anlamı fiil tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla fiili zikredildiğinde cümleye pekiştirme anlamı katan mastar, fiili hazfedildiğinde emir, nehiy, dua veya istifhâm gibi bir anlam kazandırabilmektedir.[72] Bu anlamlar kastedildiğinde mastar, fiil olmadan; fiilin tekidi kastedildiğinde ise fiille birlikte kullanılmaktadır.[73] Nitekim cümledeki inşâî anlamın ortaya çıkması için fiilin cümlede yer almaması bir zorunluluktur. Masdarın emir fiili yerine geçip onun görevini üstlendiği bu biçim gibi dizilimler bir kelimenin başka bir kelime yerine ikamesi anlamına gelen *taʿvîz* terimiyle ifade edilmektedir.[74]

İnşâî anlam, masdarın mansûb telaffuzuyla olduğu gibi merfûʿ telaffuzuyla da sağlanabilmektedir. Merfûʿ mastar mübtedaʾ veya haber konumunda bulunabilmektedir. Bu biçimiyle cümle yapısı, fiil cümlesinden isim cümlesine dönüşmekle birlikte merfûʿ mastar ifade ettiği anlam açısından mansûb olana denktir. Örneğin merfûʿ mastarla başlayan رَحْمَةُ اللهِ عليه ifadesi, mansûb telaffuzuyla denk anlam vermekte olup her ikisi de رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ "Allah ona rahmet etsin" biçimindeki fiil cümlesinin anlamını karşılamaktadır.[75] Bu merfû telaffuzda fiil yerine geçen mastar mübtedaʾ konumundadır. (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ) "Artık bana düşen, güzel bir sabırdır."[76]

---

71 Radî, *Şerhu'r-Radî,* 1/358.
72 Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv*, 2/166; Saydâvî, *el-Kefâf,* 1/328.
73 Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv,* 2/166.
74 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lugati'l-ʿArabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-ʿArab fî kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1997), 179.
75 Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 1/314.
76 *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerim Meâli* (Erişim 23 Mayıs 2025), Yūsuf 12/18.

âyet-i kerimesinde ise mastar mahzûf bir mübtedaʾnın haberidir. Mastarın merfûʿ telaffuzunda yer aldığı isim cümlesinin özelliği gereği ifadeye sübut anlamı kazandırma söz konusu olduğundan daha güçlü anlam ifade etmektedir. Talep vurgusunun öncelendiği ifadelerde ise fiil formunun daha elverişli olması sebebiyle fiil cümlesi biçimini koruyan mansûb mastar tercih edilebilmektedir.[77]

Masterın tekit dışında bir amaca yönelik kullanıldığı ifadeler genellikle dilde yaygın kullanımı olan ifadeler olup konuşan ve muhatap tarafından kolaylıkla anlaşılabilecek niteliktedir. Birtakım anlamların ise söz dizimsel inceleme ve okumalarla belirlendiği ifade edilebilir. Örneğin bir cümleyi takip eden masterın mansûb olarak gelmesinde açıklama amacının bulunması gibi masterın inşâî anlam bildirmesi dışında fiilin kıyâsi olarak hazfedildiği dizilimler bu türden sayılabilmektedir.

2.3.2. Sözü Kısaltma ve Tekrarı Önleme

Hazifli bir ifadede asıl olan kısalık tekitli ifadede ise uzunluktur. Bu sebeple tekit ve hazif birbirini nakzeden ve bir ifadede aynı anda bulunamayan iki özelliktir.[78] Fiilin vucûben mahzûf olduğu dizilimlerde anlam tekit dışına çıktığından ifadede kısaltma da söz konusu olmaktadır. Zira bu dizilimlerde mastar, fiil yerine geçip onun görevini üstlendiğinden fiile ihtiyaç kalmamaktadır. Bu cümleye fiilin dahil edilmesi, anlamı denk iki unsurun birlikte zikri ve bu vesileyle fiilin tekrarı mesabesinde olmaktadır. Örneğin sadece mastarla إقدامًا "İşe başla!" emri fiil zikrederek أَقْدِمْ إقدامًا biçiminde de ifade edilebilir. İkinci cümle fiilin mastarla aynı anlamı paylaşması sebebiyle fiilin tekrarı mesabesinde olmaktadır ki bu durumda mastar, fiili pekiştirme görevi üstlenmektedir.[79]

Masterın inşâî anlam verdiği ifadeler üzerinden bu durum şu şekilde izah edilebilir: Örneğin قِيَامًا ifadesiyle birine ayağa kalkması emredilmiş olmakta ve mastar, قُمْ "Kalk!" emir fiilinin anlamını karşılamaktadır. Emir anlamının sağlanması için mastar yeterli olduğundan mastarla birlikte fiilin zikri, tekrara yol açmaktadır.[80] Aynı şekilde nehiy ifadesi olan لا قُعُودًا masterı لا تقعدْ "Oturma!" anlamını, kınama anlamlı soru ifadesi olan أَتَلْهُو وَقَدْ وَخَطَّكَ الشَّيْبُ؟ ifadesi **وَقَدْ وَخَطَّكَ الشَّيْبُ؟** "Saçın ağardığı halde eğleniyor musun?" anlamını ve bir komutanın savaşta söylediği فَنَصْرًا عِبَادكَ أَنْصُرْ- يَارَبِّ- عِبَادكَ الْمُخْلِصِينَ، وَأَهلِكَ الْمُخْلِصِينَ، وَهَلَاكًا وَسُحْقًا لِلْبَاغِي الْأَثِيم ifadesi

[77] Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 1/321; Muberred, *el-Muktadab,* 3/221.
[78] Suyûtî, *el-İtkân,* 3/198.
[79] İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal,* 1/280; Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv,* 2/166.
[80] İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal,* 1/280.

وَاسْحَقِ الْبَاغِيَ الْأَثِيمَ "Rabbim, sadık kullarına yardım et, saldırgan ve günahkârı ise helak et!" ifadesi hayır ve şer istemek biçiminde olabilen dua anlamını karşıladığından bu ifadelerde ayrıca bir fiil zikredilmemektedir.[81] Öte yandan fiil yerine geçen mastar, aynı zamanda fiilin fâilini de müstetir zamir olarak taşıdığından bu yönüyle de yeniden bir fiil zikredilmesine gerek kalmamaktadır.[82]

2.3.3. Yaygın Kullanım ve Kalıplaşma

Yaygın kullanım ve kalıplaşma fiilin hazfinin sebeplerinden biridir. Bu iki özellik mesellerin özelliğidir. Meseller belli bir kalıbı sürekli biçimde koruyan ve o kalıp dışına çıkmayan ifadelerdir. Örneğin fırsatı zamanında değerlendirmeyip sonradan peşine düşen birine hitap eden ve ilk kullanımında muhatabı müennes olan الصَّيْفَ ضيَّعْتِ اللَّبَنَ "Sen sütü yazın kaybettin" meseli sonraları kadın, erkek, tekil, ikil veya çoğul için kullanılsa da bu formu değişmeden kullanılmaktadır.[83]

Arap dilinde mesel olmamakla birlikte yaygın kullanımları yönüyle mesellere benzeyen birtakım ifadeler de vardır ki bunların kullanımı da mesel gibi değişim göstermemektedir. Yaygın kullanımı sebebiyle kalıplaşma gösteren bazı ifadelerde âmil olan fiil çok kullanım sebebiyle hazfedilmektedir. Fiili mahzûf olan mefʿûl-u mutlakın da ilk kullanımlarında masterın fiiliyle birlikte kullanıldığı ve zamanla çok kullanım sebebiyle fiilin hazfedilerek masterın mansûb olarak kaldığı belirtilmektedir.[84] Örneğin Allah'ın verdiği nimetlere bir şükür ifadesi olarak حَمْدا وَشُكْرًا لَا كُفْرًا bela ve musibetler karşısında صَبْرا لَا جَزَعًا**,** hayret verici bir durumda عَجَبًا vb. farklı bağlamlar münasebetiyle fiilin gizli tutularak mefʿûl-u mutlak olan masterın onun yerine geçmesine dayalı ifadelerde yaygın kullanım sebebiyle fiil zikredilmemektedir.[85] Mesel gibi yaygın kullanıma sahip sözlerde fiilin hazfedilmesindeki gerekçe, bu tür ifadelerde aranan bir özellik olan söz kısalığı yanında sözün etkili ve dikkat çekici biçimde ifadesinin sağlanmasıdır. Nitekim bazı unsurları zikredilmeyen beliğ bir ifade bütün unsurlarıyla zikredilen sözden daha etkili olabilmektedir.[86]

81 Saydâvî, *el-Kefâf,* 2/962, 963.

82 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/221; İsa Güceyüz, "Gelenbevî'nin (ö.1205/1791) 'Risâle fi'l-Masdar' Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Dil Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi", *Şarkiyat Mecmuası* 45 (Ekim 2024), 180, 183.

83 Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecmaʿu'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1955), 2/68.

84 Radî, *Şerhu'r-Radî,* 1/267.

85 Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 189; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/223.

86 Suyûtî, *el-İtkân,* 3/193.

Mesel gibi yaygın kullanım göstermeyen haberî ifadelerde fiil hazfedilerek mastarın gelişigüzel fiil yerine kullanımı söz konusu değildir. Zira mastarın fiil yerine ikamesi her durumda geçerli ve her mastara uygulanabilecek mutat bir vaziyet arz etmemektedir.[87] Örneğin حَمْدا وَشُكْرًا لَا كَفْرًا "Hamdet ve şükret, nankörlük etme" ifadesinde âmilin hazfi, bu üç kelimenin bir arada nesilden nesile değişim göstermeden iletilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.[88] Fiilin yerine geçen mastarın yer aldığı haberî ifadeler belirli bir kurala bağlı olmayıp semâʿîdir.[89] Bu sebeple sınırlı sayıda birtakım sözlerden öteye geçememektedir.[90]

2.3.4. Sözü Mutlaklaştırma

Bazı durumlarda ifadenin mutlak bırakılması, sınırlandırılmasından daha işlevsel olabilmektedir. Mefʿûl-u mutlakın fiilinin hazfedildiği durumlarda fiil kullanımından kaynaklanan birtakım sınırlandırmalar da fiille beraber ortadan kalkmaktadır. Zira fiil, ifade ettiği mastar anlamını zaman ve kişi boyutlarını ekleyerek sınırlamaktadır.[91] Örneğin ذهب "Gitti" fiili eylemin geçmiş zamanda ve tekil müzekker şahıs tarafından gerçekleştirildiğini ifade etmesinin yanında الذهاب "Gitmek" anlamını da taşımaktadır. Bu anlam, fiilin ifade ettiği şahıs sayısı veya bunların müzekkerlik ve müennesliğinden soyutlanmış biçimde bir özneye ve belirli bir zamana bağlı kalmadan ifade ettiği temel anlamdır.[92] Fiil ifade ettiği anlamı zaman ve şahıs yönüyle sınırlandırdığından fiilin zikredilmeyip mahzûf bırakılmasında ifadenin bu sınırlandırılmış anlamdan çıkarak genel anlam bildirmesi sebebiyle birden çok ihtimali taşıması söz konusudur.

Mastar, zamandan ve şahıstan bağımsız eylem anlamı bildirdiğinden fiil yerine onun görevini yapan mastar kullanımıyla, fiilin mâzî, hâl ve istikbâle delalet etme özelliklerini iptal ederek zamansal yönden ifadenin kayıtlanmasının önüne geçilmektedir. Öte yandan fiilin tekil, ikil, çoğul, müzekker ve müennes bir şahsı bildirmesi yönünden ifadeyi sınırlandırma işlevi de mastar kullanımıyla ortadan kalkmaktadır. Diğer bir ifadeyle fiil yerine mastar kullanımıyla bütün zamanlar ve bütün kişiler bir arada kastedilebilmektedir.[93] Örneğin zorluklara sabır gösterme tavsiyesini اِصْبِرْ "Sabret" emir fiili yerine mastar ile صَبْرًا biçiminde ifade etmekle

87 İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal,* 1/298.
88 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/223.
89 Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 189.
90 Saydâvî, *el-Kefâf,* 1/329.
91 Enbârî, *Esrâru'l-ʿArabiyye,* 103.
92 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî,* 2/204.
93 Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv,* 2/171.

ifadeyi daha kapsamlı hale getirmek söz konusudur. Bu biçimiyle ifade bütün zaman ve kişileri kapsayıcıdır. Çünkü emir fiili eylemin gerçekleşme zamanı bakımından gelecek zamanla sınırlıdır. Öte yandan fiil bu formuyla tekil ve müzekker muhataba emretmekte, muhatap değişmesi durumunda fiil formunda da değişiklik gerekmektedir. İfadenin mastarla dile getirilmesiyle fiil kullanımından kaynaklanan zaman ve şahıs yönünden sınırlandırmalardan uzaklaşılmış olmaktadır.[94] İfadedeki sınırlamanın azalması onun mutlak bir nitelik kazanmasına ve bu sayede birden çok ihtimalin bir ifadeyle dile getirilmesine olanak vermektedir.

2.3.5. İfadeyi Kuvvetlendirme ve Pekiştirme

Birbirine denk anlamlı ifadelerin birinin diğerine tercihi ifadeyi kuvvetlendirme ve pekiştirme amacına matuf olabilmektedir. Örneğin إِكْرَامًا زيدًا ve أَكْرِمْ زيدًا "Zeyd'e ikram et!" ifadelerinden her biri, muhatap tarafından birbirine denk biçimde anlaşılacak emir anlamı ifade etmektedir. Bu iki ifade emir anlamı noktasında ortaklık gösterse de fiille başlayan cümle yerine mastarla başlayanı tercih etmek zaman ve kişiyle kayıtlanmamış olan mastarın fiilden daha şümullü olması sebebiyle ifadeyi daha güçlü hale getirmektedir.[95]

Mastarın tekit dışındaki anlamları çoğunlukla fiilinin vucûben mahzûf olduğu yapılarda görülmekle birlikte fiilin mahzûf olduğu bir kullanımında mastar tekit görevi üstlenmektedir. (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ) "Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır"[96] ayet-i kerimesinde صُنْعَ mastarının fiilinin vucûben mahzûf olma gerekçesi, önceki ifadeyi pekiştirme görevinde kullanılmasıdır. Bu kelimenin öncesinde Allah'ın eşsiz yaratmasından bahsedilmektedir. Mefʿûl-u mutlakla başlayan ifadede bu mükemmel yaratışı, lafzı farklı ancak anlamı önceki cümleyi destekleyen bir ifadeyle tekrarlayarak pekiştirmektedir.[97] Fiilin vucûben hazfinin gerekçesi olan mastarın tekit dışında bir anlam ifade etmesi hususuyla burada bahsedilen önceki ifadeyi tekit etme anlamı birbiriyle uyuşmaz gibi dursa da buradaki tekitli kullanım fiille mastarının aynı cümlede yer aldığı kullanımdan farklıdır. Zira her ne kadar mastar iki ifade biçiminde tekit bildir-

94 İbn İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal,* 1/272; Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv,* 2/171.
95 Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv,* 1/184, 2/167.
96 en-Neml 27/88.
97 Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-'Attar – Zuhayr el-Caʿîd - İrfan el-ʿAşâ Hassûne (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 1/656.

se de bu kullanımda kendi fiilini değil, önceki bütün bir ifadenin içeriğini tekit etmektedir.

Mübtedaʾnın haberi konumundaki mansûb mastarda da pekiştirme söz konusu olmaktadır. Mastar fiil işlevi görmesi sebebiyle mübtedaʾya haber olacak ifadede aranan bir hüküm bildirme görevini de yerine getirmekle birlikte bu ifadelerde fiilin hazfi için şart olan masterın tekrar etmesi hususu, ifadede tekit anlamını hissettirmektedir. Bu kullanımda pekiştirme anlamı doğrudan mastar veya ifadenin anlamından değil masterın tekrarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca tekrar eden ikinci mastar, fiilin vucûben hazfinin sebebidir. Nitekim anlamları aynı olan iki ögenin tekrarı yine aynı anlamlı bir üçüncüsüne gerek bırakmamaktadır. Örneğin زيدٌ سيْرًا سيرًا "Zeyd sürekli yürümektedir" ifadesindeki masterın tekrarı, pekiştirme anlamı katmakta ve bu vesileyle fiilin vucûben hazfini gerektirmektedir. Hasr ifadelerinde ise fiilin hazfi, söz diziliminin bir özelliği olarak bu sözde bulunan tekrar anlamına matuftur. Örneğin yukarıdaki cümle, anlamı kendisine denk olan ما زيدٌ إلَّا سيرًا biçiminde de ifade edilebilmekte olup hasr ifadesi masterın tekrar edildiği ifadeye denk anlam sunmaktadır.[98] Ayrıca tekrar eden dizilimde ikinci kerimenin iʿrâbı yönünden lafzî te'kîd olması ifadedeki pekiştirme anlamını destekleyen bir başka hususdur.[99]

2.3.6. Süreklilik ve Devam Anlamını Öne Çıkarma

Arapçada isim, fiil ve harf olarak ayrılan kelime türlerinden biri olan fiil, değişim ve yenilenme, isim ise devam ve süreklilik özelliği gösteren kelimedir. Mefʿûl-u mutlakta hazfi söz konusu olan âmil, yenilenme ve dönüşüme elverişli olan fiildir. Fiilin hazfinden sonra cümlede kalan unsur ise eylem anlamı yanında isim olması hasebiyle devam ve süreklilik özelliği gösteren mastardır. Her iki kelime türünde eylem anlamı bulunmakla birlikte fiil, eyleme zaman boyutunu ekleyerek mâzî, hâl ve istikbâl ve şahıs boyutunu ekleyerek tekil, ikil, çoğul, müzekker veya müennes kişilerden birine dönüşümünü mümkün yaparak yenilenme ve değişime fırsat tanımaktayken isim kategorisinde olan mastar sadece eylemi ifade etmektedir. Bu sebeple fiilin hazfinin zorunlu olduğu dizilimlerde hazfin sonrasında yerine ikame edilen mastar, bir yandan eylem anlamıyla fiilin yokluğunu hissettirmemekte bir yandan da isim niteliğiyle ifadeye devam ve süreklilik anlamı katmaktadır. Buna göre masterın fiil işlevi gördüğü

98 İbn ʿAkîl, *Şerhu İbn ʿAkîl,* 2/181.
99 Dehdâh, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik,* 189.

سبحان الله ve معاذَ الله gibi ifadeler Allah'ı anma ve ona sığınmanın devam ve sürekliliğini göstermektedir.[100]

Birbirine denk anlamı olan cümlelerde fiil yerine mastarı ikâme ederek ifadeye imkân veren fiil ve mastar arasındaki bu tercih cümle unsurları arasındaki değişim ve dönüşümün anlamsal gerekçesini ifade etmektedir. Bunun yanında meselenin cümle boyutu da söz konusudur. Örneğin Allah'a hamd etmek anlamı fiilin zikriyle أحمَدُ الله "Allah'a hamd ederim", fiil yerine mastarı mânsûb biçimde kullanarak حمدًا لله "Allah'a hamd olsun" ve isim cümlesi formuyla الحمدُ للهِ "Hamd Allah'a mahsustur" biçimlerinde ifadesi mümkündür. Bu ifadeler cümle boyutunda değerlendirildiğinde ilk cümle fiille başladığından, ikincisi ise her ne kadar isimle başlasa da mansûb olan mastar mahzûf bir fiilin mefʿûl-u mutlakı olduğundan fiil cümlesidir. Mübtedaʾ ile başlayan üçüncü cümle ise isim cümlesidir.[101] Buna göre üçüncü cümle, isim cümlesinin bir özelliği olan devam ve istimrar anlamı sebebiyle daha güçlü bir anlam içermektedir.[102] Öte yandan isim cümlesinin konuşandaki içten gelen kesin bilgi ve inanışın dışa vurumu, mastarın yer aldığı cümlenin ise konuşanın ifadesini vurgulama ve sağlamlaştırma amacı taşıdığı belirtilmektedir.[103] Buna göre ilk cümle biçiminden son cümleye doğru anlamın daha kuvvetlendiği anlaşılmaktadır. Benzer bir anlamsal değişim sabr-ı cemîl tavsiye eden اِصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا, صبرًا جميلًا ve صَبرٌ جَميلٌ dizilimlerinde görüleceği üzere son cümlede mastarın haber olarak geldiği isim cümlesi formunda da söz konusudur.[104] Konuşan veya muhatabın durumu, bu ifade biçimlerinden birinin ötekine tercihini belirlemektedir.

Sonuç

Mefʿûl-u mutlakta mastarın zikri veya hazfiyle ilgili belirleyici unsur, mastarın fiilini tekit etmesi veya fiili yerine kullanılmasıdır. Mastarın bir ifadede bu iki görevi birlikte ifa etmesi söz konusu olmamaktadır. Fiilini tekit ettiğinde cümlede zorunlu olarak bulunmaktadır. Bu görevi dışında fiilinin yerine niyâbeten kullanıldığı durumlarda ise cümlede fiil bulunmamakta birtakım farklı anlamlar ortaya çıkmaktadır.

Yapısal olarak fiilinin vucûben mahzûf olduğu ifadelerde en bariz özellik, ifadenin isim kategorisinde olan mansûb bir mastarla başlaması-

[100] Radî, *Şerhu'r-Radî,* 1/355.
[101] Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 1/314.
[102] Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv,* 1/186.
[103] İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal,* 1/227.
[104] Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv,* 1/197, 2/165.

dır. Arapça cümle diziminde isimle başlayan cümleler genellikle isim cümlesi olup ilk kelime olan mübteda᾽ merfu olarak telaffuz edilmektedir. Bu sebeple isimle başlayan bir cümlede ilk ismin mansûb olarak telaffuzu zihni uyarmakta ve dikkat çekmektedir. Nitekim mansûb mastarla başlayan bu dizilimlerin emir, yasaklama, dua, pekiştirme, açıklama veya teşbih gibi maksatlarla gelen belirli bir amaca matuf fiil cümleleri olduğu anlaşılmaktadır.

Fiilin hazfinin zorunlu olduğu durumlarda iki tür dizilim ortaya çıkmaktadır. Bu dizilimlerden yaygın olanı, sözün doğrudan mansûb mastarla başladığı müstakil ifade biçimleridir. Bazı dizilimlerde ise mastarla başlayan ifade, kendinden önceki bir yargıyı takip etmektedir.

Doğrudan mastarla başlayan ifadelerden bir kısmı çok kullanımı sebebiyle yaygınlaşmış ve kalıplaşmış söz niteliğindedir. Bir kısmı da emir, nehiy, yasaklama ve istifhâm anlamlı ifadelerdir. Kalıplaşmış olanları semâʿî olup inşâî gayri talebî, ötekiler ise kıyâsî olup inşâî talebî özellik göstermektedir. Bu ifade türlerinin bütününde fiilin hazfedilme gerekçesi, ifadeye mefʿûl-u mulakın temel görevi olan fiilini pekiştirme dışında bir anlam kazandırmaktır. Zira mastarın âmilini tekitten uzaklaşıp farklı anlam ifade edebilmesi, tekit ifade eden dizilim dışına çıkmak için fiilin vucûben hazfedilmesi ve mastarın onun yerini almasıyla mümkündür. Fiille mastarın birlikte olduğu dizilimde ise mastar fiille aynı anlamı taşıdığından zorunlu olarak onu tekit etmektedir. Cümlede mastarla birlikte fiilin zikredilmesi, bu farklı anlamların gölgede kalmasına ve tekit anlamının belirginleşmesine sebebiyet vermektedir. Öte yandan hazifli ifadeler için bir fiil takdir edilmekle birlikte yapılan bu takdir mahzûf fiili belirlemek ve mastarın nasb durumunu izah etmek içindir. Nitekim takdir edilen fiille birlikte ifadenin anlamı değerlendirildiğinde tekit anlamının ön plana çıktığı ve hazifli ifadedeki anlamdan uzaklaşıldığı görülmektedir.

Mastarla başlayan ifadenin, kendinden önceki bir yargıyı takip ettiği dizilimler ise tekit, açıklama veya teşbih gibi gayelerle mansûb mastarla başlamaktadır. Fiilin hazfinin zorunlu olduğu bu dizilimlerin belirgin özelliğinin önceki ifadeyi pekiştirmek olduğu ifade edilebilir. Zira asıl kullanım amacı pekiştirme olan mefʿûl-u mutlakın bu anlamı, aynı anlamı taşıdığı fiilden sonra zikredildiği dizilimlerde ortaya çıkmaktadır. Nitekim cümlede aynı veya benzer anlamlı bir ifadenin diğeriyle birlikte zikredilmesinin gerekçesi pekiştirmektir. Bu anlam mastarın mahzûf fiili yerine geçip onun görevini üstlendiği söz konusu dizilimlerde de hissedilmektedir. Zira bu kullanımlardaki, açıklama, tekrar, teşbih gibi anlamların önceki bir

ifadeyi bu gibi yönlerden izah ederek pekiştirme mesabesinde olduğu ifade edilebilmektedir.

Fiilin vucûben hazfedildiği ifadelerde fiilin gerçekleşmesi için kendisine ihtiyaç duyduğu fâil de fiiliyle birlikte hazfolmaktadır. Ancak fiil hazfedildikten sonra onun yerini alan ve bir fiilimsi olan mastar fiilin fâilini de müstetir olarak taşımaktadır. Bu yönüyle bir yandan fiil görevini ifa eden mastar, bir yandan da isim olması hasebiyle ifadeye devam ve süreklilik anlamı kazandırmaktadır. Zira fiilin yer aldığı cümlede eylemin zaman içerisinde gerçekleşmesini ifade eden aşamalılık ve değişim anlamı ön plana çıkmaktadır. Fiilin hazfi ve yerine masterın geçmesi durumunda ise cümledeki yenilenme ve teceddüd anlamı yerini devam ve istimrara bırakmaktadır. Her ne kadar hazfin söz konusu olduğu çoğu cümlede eylemsel anlamın bütünüyle ortadan kalkmadığı anlaşılsa da fiilin vucûben cümleden düşürüldüğü ifade biçimlerinde cümlenin teceddüd anlamının istimrara doğru yaklaştığı görülmektedir.

Kaynakça

ʿAbbâs, Fâdıl Hasan. *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ -ʿİlmu'l-meʿânî-*. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1997.

Akbaş, Yaşar Fatih. *Arapça Belâgat Meʿânî-Beyân- Bediʿ*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2021.

ʿAlî, ʿİmâd Mecîd. "el-Hazf ve'l-idmâr fi'n-nahvi'l-ʿArabî". *Mecelletu Câmiʿati Kerkûk* 2/4 (2009), 97-108.

Bâbetî, ʿAzîze Fevvâl. *el-Muʿcemu'l-mufassal fi'n-nahvi'l-ʿArabî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1992.

Dehdâh, Ebû Fâris. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. Riyad: Mektebetu'l-ʿUbeykân, 2004.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerim Meâli. Erişim 23 Mayıs 2025. https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf#reload

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-'Attar – Zuhayr el-Caʿîd - İrfan el-ʿAşâ Hassûne. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Esrâru'l-ʿArabiyye*. thk. Muhammet Hüseyin Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1997.

Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *Şerhu't-Tasrîh ʿale't-Tavdîh*. thk. Muhammed Bâsit ʿUyûnu's-sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2000.

Fahdâvî, Hâmid Farhân Câsim. "el-Mefʿûlu mutlak aksâmuhu ve dilelâtuh". *Mecelletu Külliyyeti'l-Meʿârifi'l-Câmiʿa* 30/1 (2020), 490-538.

Fâkihî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. 'Alî. *Keşfu'n-nikâb 'an muhadderâti Mulhati'l-iʿrâb*. thk. 'Abdulmaksûd Muhammed 'Abdulmaksûd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1426.

Galâyînî, Mustafa. *Câmiʿu'd-durûsi'l-ʿArabiyye*. Suriye: Müessesetu'r-Risâle, 2008.

Güceyüz, İsa. "Gelenbevî'nin (ö.1205/1791) 'Risâle fi'l-Masdar' Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Dil Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi". *Şarkiyat Mecmuası* 45 (Ekim 2024), 171-208.

Hârûn, Abdusselam Muhammed. *el-Esâlîbu'linşâiyye fi'n-nahvi'l-ʿArabî*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001.

Hasan, ʿAbbâs. *en-Nahvu'l-vâfî*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meʿârif, 1974.

Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ*. Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAsriyye, 1999.

Hâşimî, Ahmed. *el-Kavâʿidu'l-esâsiyye li'l-lugati'l-ʿArabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2001.

İbn Fâris. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lugati'l-ʿArabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-ʿArab fî kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1997.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemaleddin el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb ʿan kutubi'l-eʿârib*. thk. Mâzîn Mubarek – Muhammed Ali Hamdullah. Şam: Dâru'l-Fikr, 1964.

İbn Yaʿîş, Muvaffakuddin Ebu'l-Bekâ Yaʿîş b. Ali el-Mevsılî. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. Emîl Bedîʿ Yaʿkûb. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2001.

İbn ʿAkîl, Bahâuddîn Abdullah. *Şerhu İbn ʿAkîl ʿalâ Elfiye*. thk. Muhammed Muhyiddîn ʿAbdulhamîd. Kahire: Dâru Mısr, 1980.

Kanderun, Ferhat. *Arap Dilinde Mefûlü Mutlak ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanımı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kazvînî, Hatîb, Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-Îdâh fî ʿulûmi'l-belâga*. thk. İbrâhîm Şemsuddin. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâgatu'l-ʿArabiyye ususuhâ ve ʿulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecmaʿu'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1955.

Muberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd. *el-Muktadab*. thk. Muhammed Abdulhalık ʿUdayme. Mısır: Matâbiʿu Ehrâmi't-Ticâriyye, 1994.

Özdoğan, Mehmet Akif. "Arap Dilinde Lafız ve Anlam Açısından Mefûl-ü Mutlak". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Haziran 2015), 1-24.

Radî. *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hifzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: İdâretu's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmiʿa, 1993.

Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meʿâni'n-nahv*. 4 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000.

Saydâvî, Yûsuf. *el-Kefâf kitâb yuʿîdu savga kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye*. Dimeşk: Dimeşk, 1999.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Durru'l-masûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. ʿAbdusselam Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḫāncī, 1992.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman Ebû Bekr. *Hemʿu'l-hevâmiʿ fî şerhi Cemʿi'l-cevâmiʿ*. thk. Ahmed Şemsuddîn. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1998.

Suyûtî, ʿAbdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-ʿÂmme li'l-Kutub, 1974.

Tehânevî, Muhammed 'Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ʿulûm*. thk. Ali Dehrûc vd. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.

Uşmûnî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf - Muhammed Muhyiddîn ʿAbdulhamid. *Şerhu'l-Uşmûnî ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik "Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*". Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1955.

Yılmaz, Selahattin. "Arapça'da Fiillerinin Yerine Mansub Olarak Kullanılan Mastarlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 223-228.

Zerkeşî, Ebû 'Abdillah Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillah b. Bahadir. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

❁❁❁

HAMDULLAH HAMDÎ'NİN YÛSUF U ZÜLEYHÂ'SINDA YÛSUF SÛRESİ'NİN TESİRİ ÜZERİNE: *USBE* KELİMESİ ÖRNEĞİ

Mehmet Burak ÇAKIN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Çakın, Mehmet Burak. "Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâ'sında Yûsuf Sûresi'nin Tesiri Üzerine: *Usbe* Kelimesi Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1741-1770.

DOI: 10.33415/daad.1704440

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 22 May 2025, **Accepted:** 30 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Çakın, Mehmet Burak. "On the Effect of the Surah of Yusuf in Hamdullah Hamdi's Yusuf u Zuleyha: The Example of the Word Usbe". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1741-1770.

DOI: 10.33415/daad.1704440

❋ ❋ ❋

Öz

Bu makale, klasik Türk edebiyatının en önemli mesnevilerinden biri olan Hamdullah Hamdî'nin *Yûsuf u Züleyhâ* adlı eserinin Yûsuf Sûresi ile olan ilişkisini incelemektedir. Hamdî'nin eseri, klasik kaynaklarda söz konusu sûrenin manzum bir tefsiri olarak kabul edilmiş, bu yönüyle övülmüş ve şairin aynı zamanda müfessir kimliğiyle bu görüş desteklenmiştir. Çalışma, öncelikle sûrede yer alan bazı ayetlere karşılık gelen beyitleri tespit ederek âyetlerle beyitler arasındaki lafzî ve manevî uyumu tahlil etmekte; Hamdî'nin Arapça kelimelere bilinçli bir tercih olarak verdiği anlamlar üzerinde durmaktadır. *Usbe* kelimesi özelinde yapılan tahlilde Hamdî'nin bu kelimeyi ayetin bağlamı ve tefsir kaynaklarında geçen "en az on kişiden oluşan, güçlü, kuvvetli, hedef birliği etmiş grup" anlamından sapa-

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, mehmetburak44@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-0579-4850 / Assoc. Prof. Dr., Mus Alparslan University Faculty Of Islamic Sciences Department Of Islamic History And Arts Department Of Turkish-Islamic Literature, mehmetburak44@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-0579-4850.

rak kardeşlik ve kan bağı çerçevesinde kullandığı görülmüştür, bunun da müellifin hem kendi ağabeyleri ile olan sorunlarına hem de Hz. Yûsuf'un ağabeylerine yönelik olumlu bakışına bağlı olduğu düşünülmektedir. Hamdî'nin bu bakış açısını ve eserindeki farklılığını net bir şekilde ortaya koyabilmek adına ilgili kısımlar, eserini yazarken örnek aldığı İranlı şair Mollâ Câmî'nin *Yûsuf u Züleyhâ*'sıyla mukayese edilmiştir. Hamdî'nin, Hz. Yûsuf'un ağabeylerine karşı Mollâ Câmî'ye göre daha müsamahalı bir şekilde yaklaştığı ve kıssayı bir aşk hikâyesi olmakla birlikte bir aile hikâyesi olarak da ele aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu yönüyle çalışma, Kur'ân'dan etkilenmiş edebî bir eserde müellifin kişisel yorumunun ve inanç dünyasının nasıl rol oynadığını göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Hamdullah Hamdî, Yûsuf u Züleyhâ, Yûsuf Sûresi, *Usbe*.

On the Effect of the Surah of Yusuf in Hamdullah Hamdi's Yusuf u Zuleyha: The Example of the Word Usbe

Extended Abstract

This article delves into the intertextual relationship between Yusuf u Zuleyha, a distinguished masnavi by Hamdullah Hamdi, and Surah Yusuf from the Qur'an. Hamdi's poetic work is not merely a literary adaptation of a prophetic story but is also viewed in classical sources as a poetic exegesis (tafsir) of Surah Yusuf. As a scholar well-versed in Islamic sciences and the author of a Qur'anic commentary (Mecalisü't-Tefasir), Hamdi's literary production is marked by a dual commitment to religious fidelity and poetic expression.

This study employs document analysis to explore how closely Hamdi's masnavi aligns with the verses of Surah Yusuf. It compares selected couplets from the masnavi with the original Arabic verses to trace literal translations, interpretive decisions, and poetic elaborations. A particular focus is placed on the usage of Qur'anic terms, especially the Arabic word usba (عُصْبَةٌ), which appears in Surah Yusuf to describe the collective identity of Yusuf's brothers. The study argues that Hamdi's rendering of this term marks a significant departure from traditional interpretations, shedding light on his motivations and theological considerations.

In the Qur'anic narrative, the term usba is employed in two critical verses (12:8 and 12:14) and refers to the brothers' strength, unity, and numerical advantage. Lexically, it signifies a closely bound group of ten to forty individuals, typically sharing a common goal and, in some usages, a common paternal lineage. However, Qur'anic exegetes emphasize that the intended meaning in these verses revolves around strength and solidarity rather than blood relations.

Hamdi, however, chooses to interpret usba through the lens of genealogical unity. In his couplets corresponding to the relevant verses, he translates the term as "our origin is one" (aslımız bir) and "we are of the same essence" (aslımız yeksân), thereby emphasizing a shared paternal identity over the intended Qur'anic emphasis on collective strength. While lexically permissible, this choice deviates from the immediate context of the verses, wherein the brothers use the term to justify their claim to their father's favor due to their greater numbers and perceived usefulness.

This deviation is not incidental but is rooted in Hamdi's personal narrative and interpretive philosophy. In his work's sebeb-i telif (reason for composition) section, Hamdi draws parallels between his own experiences and those of Prophet

Yusuf, especially regarding familial conflict. His poetry often alludes to the injustices he suffered at the hands of his own brothers. In this context, Hamdi's reinterpretation of usba as a fraternal bond based on blood becomes a literary device for both personal catharsis and theological reflection. It allows him to reframe the betrayal of Yusuf not as an act of collective strength, but as a tragic failure of brotherhood.

The study also contrasts Hamdi's treatment of Yusuf's brothers with that of Molla Jami, whose Persian version of the story profoundly influenced Hamdi. While Jami adopts a critical and sometimes harsh tone toward the brothers—depicting them as morally corrupt and envious—Hamdi opts for a more forgiving portrayal. He explicitly warns against harboring su' al-zann (negative assumptions) toward them, citing their repentance and eventual spiritual elevation. This theological sensitivity aligns with Hamdi's broader literary aim of presenting the story as a romance and a family saga grounded in divine wisdom and mercy.

Another key feature of Hamdi's masnavi is his consistent effort to incorporate Qur'anic vocabulary directly into his verses. Terms like ta'wil (interpretation), ni'mah (blessing), dalal (error), and zahid (indifference) are either borrowed directly or translated into poetic Turkish with careful attention to nuance. For example, the Qur'anic word zahidun, often rendered as "uninterested" or "unconcerned," is translated by Hamdi as "cold" or "distant," a choice that arguably captures the emotional tone of the original more effectively. Hamdi also introduces unique narrative elements not found in Jami's work, such as the description of Yehuda's wrath and the idea that only a member of Ya'qub's lineage could calm him. This element, which draws from extra-Qur'anic sources, reinforces the theme of familial bonds and divine lineage. It also underscores Hamdi's interpretive originality and desire to expand the moral and spiritual dimensions of the Yusuf story.

Ultimately, the article argues that Hamdi's Yusuf u Zuleyha exemplifies a sophisticated integration of exegesis, personal reflection, and literary creativity. His reinterpretation of usba is not merely a lexical variation but a window into his theological worldview and emotional landscape. Hamdi elevates his masnavi beyond a romantic epic into a spiritually rich and morally complex narrative by transforming a Qur'anic term into a symbol of fraternal pain and reconciliation.

This exploration contributes to a deeper understanding of how classical Islamic literature engages with sacred texts—not as rigid reproductions, but as dynamic conversations between revelation, experience, and artistic expression. Hamdi's work is a compelling example of this interplay, offering insights into the aesthetics and ethics of Qur'an-inspired poetry.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Hamdullah Hamdi, Yusuf u Zuleyha, Surah Yusuf, *Usbe*.

Giriş

Kur'ân'ın ahsenü'l-kasas olarak nitelendirdiği Hz. Yûsuf'un kıssası, Müslüman toplumların sanat ve edebiyat gelenekleri içinde önemli bir yere sahiptir. İslam Dünyası'nın klasik edebiyatlarında çok önemsenmiş ve rağbet görmüş olan Hz. Yûsuf kıssası çerçevesinde pek çok eserin kaleme alındığı bilinmektedir. Bu eserler; Hz.

Yûsuf'un kıssasını aşk teması etrafında kurgulanmış bir hikâye olarak ele almış ve genel olarak "*Yûsuf u Züleyhâ*" şeklinde adlandırılan mesneviler olarak ortaya çıkmışlardır. Klasik edebiyat geleneği içinde kaleme alınan *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevileri, kaynağının doğrudan Kur'ân-ı Kerim olması, şahıslar ve olay örgüsünün genel hatlarıyla Kur'ân-ı Kerim'den alınması yönleriyle diğer mesnevilerden ayrılır.

Klasik Türk edebiyatında yazılan *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevileri içinde en çok takdir edileni Hamdullah Hamdî'nin eseri olmuştur. Hem tezkire yazarları hem de modern dönem edebiyat araştırmacıları genel olarak bu görüşü benimsemişlerdir.[1] Klasik kaynaklardan Latifî'nin tezkiresinde, Hamdî'nin eseri için aşağıdaki ifadeler kullanılmaktadır:

> "Hattâ kıssa-i Yûsuf u Züleyhâsı tefsîre müteʿallık olduğu içün ve akvâl-i ruvâtun esahh u akvemin bulduğı içün ol kıssa-i ahsen ü müstahseni nazma getürmişlerdür. Bir nazm-ı ʿadîmü'n- nazîrdür ki üslûb-ı meslûbü'l-misâline hâmevâr bir harfine barmak basup bir kimse ʿayb u noksân bulamaz. Bî-şek ü reyb âsâr-ı velâyet ve meʿâlim-i keşf ü kerâmetdür ve zebân-ı Türkîde ve tarz-ı mesnevîde vâkiʿ olan mesneviyyâtda ana hîç bir nazm ʿadîl ü nazîr olmaz. Kıssa-i ahseni kemâl-i sıhhatde tefsîr ü teysîre bi't-tamâm muvâfık u mutâbık olmağın beyne'lʿulemâ ve'l-fuzelâ makbûl ü memdûh u müsellem ve elfâz u maʿânîsi habt u hatâdan esahh u eslemdür. İttifâk- ı sikât budur ki kıssa-i Yûsufı andan eltaf u ahsen ve merğûb u müstahsen kimesne nazm itmemişdür. Bir nazm-ı bî-nazîr ve mümteniʿu'n-nazîrdür ki her beyti beyt-i maʿmûr gibi menbaʿ-ı metîndür ve nazm-ı sihrintizâm-ı muʿciz-karîni sihr-i mübîndür. Elhâsıl her şâʿir ki selâkat-ı tabʿına iʿtimâd idüp ana nazîre ve cevâb kasdın ide cehlin ızhâr eyler."[2]

[1] Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 270-271; Agâh Sırrı Levent, "Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâsı", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 16 (1968), 173; Cahit Kavcar, "Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâsı", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 16 (1968), 159-161; Zehra Öztürk, "On Beşinci Yüzyıl şairlerinden Akşemseddinzade Hamdullah Hamdi'nin Yusuf ve Zeliha Mesnevisinde İşlenen Değerler", *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10 (2005), 50-51.

[2] Latifî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 199.

Latifî'nin eser ile ilgili olan övgüsünde iki temel husus bulunmaktadır; birisi dil ve üslubunun son derece güzel oluşu ve nazım tekniği açısından kusursuzluğu, diğeri ise muhtevasının Yûsuf Sûresi'ne ve sûrenin tefsirine mutabık olmasıdır. Hamdî mesnevisinde, hikâyenin Kur'ân'da geçen kısımlarının Kur'ân'a uygun olmasına son derece özen göstermiştir. Hamdî'nin bu mesnevisi bir meal veya tefsir gibi düşünülemez, nitekim dinî değil edebî bir eserdir. Öyle ki Kur'ân'da yer almayan hususlar hatta Hz. Yâkûp'un peygamber seçilişi hadisesi gibi Kur'ânî mantığa uygun düşmeyen İsrailiyattan bazı aktarımlar bulunmaktadır[3]. Ancak dikkatli bir inceleme ile Hamdî'nin âyetlerde geçen kısımları yazarken, bunların âyetlere uygun bir şekilde olması konusunda hassas davrandığı görülecektir. Bu durum kimi zaman âyetten iktibas, kimi zaman âyetin manzum meal sayılabilecek şekilde tercümesi ile kendini göstermektedir.

Hamdî'nin *Yûsuf u Züleyhâ*'sı üzerine çok sayıda akademik çalışma olsa da, Yûsuf Sûresi'nin eser üzerindeki tesiri konusunda çalışılmamıştır. Taşlıcalı Yahya'nın aynı adlı eseri için Yûsuf Sûresi ile mukayeseli bir çalışma[4] yapılmış olsa da Hamdî'nin mesnevisi üzerinde böyle bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Latifî'de olduğu gibi modern edebiyat araştırmalarında da Hamdî'nin mesnevîsinin büyük ölçüde Yûsuf Sûresi'nin tefsiri mahiyetinde olduğu belirtilse de bu durumun nasıl olduğu ayrıntılı bir şekilde gösterilmemiştir. Halbuki Hamdî'nin edebiyatçı kişiliğinden önce gelen dinî - ilmî şahsiyeti ve *Mecâlisü't-Tefâsir* adında bir tefsir yazacak kadar[5] tefsir ilmine vukûfiyeti göz önünde bulundurulduğunda mesnevi ile sûrenin farklı konular üzerinden karşılaştırılmasının önemli neticeler çıka-

[3] Hz. Yâkûp'un Ays/îys adında ikiz kardeşi vardır. Hz. İshâk oğlu Ays'ı daha çok severken anneleri ise Hz. Yâkûp'u daha çok sevmektedir. Hz. İshâk ihtiyarlık zamanında bir gün oğlu Ays'a canının büryan çektiğini söyler, oğlu da bir hayvan avlamak için kıra gider. Anneleri, Hz. Yâkûp'un yanına giderek ondan babasına büryan hazırlamasını ister. Daha sonra Hz. Yâkûp'un hazırladığı büryanı Hz. İshâk'ın önüne koyar, Hz. İshâk büryanı yedikten sonra bu büryanın nereden geldiğini sorar. Hanımı da oğlunun hazırladığını söyler ama hangi oğlu olduğunu söylemez. Hz. İshâk da oğlu Ays'ın getirdiğini düşünerek Allah'tan bu büryanı hazırlayan oğluna peygamberlik bahşetmesini niyaz eder. Duası kabul edilince hanımının hilesi yüzünden Ays yerine Yâkûp peygamber seçilir. Bu durumu öğrenen Ays, kardeşine düşman olur ve onu öldürmeye kalkar. (Tevrat kaynaklı olan bu hikâye, Hamdî'nin eserinde 358-393. beyitler arasında anlatılmaktadır.)

[4] Büşra Dinç, "Taşlıcalı Yahya'nın Yusuf ile Züleyha Adlı Mesnevisinin Yusuf Suresiyle Mukayesesi", *Doğu Esintileri 1 (2014), 211-239.*

[5] Ali Emre Özyıldırım, *Hamdullah Hamdî'nin Divanı'nın Tenkitli Metni* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), XXXII-XXXIII.

racağı açıktır. Bu çalışmada öncelikle Hamdî'nin eserinde, Yûsuf Sûresi'nden ne şekilde etkilendiği ve eserini mümkün olduğu kadar sûreye uygun bir şekilde kaleme almaya çalıştığı belli örnekler üzerinden gösterilecektir. Yine çalışmanın ana konusu olan *usbe* kelimesinin kullanımı üzerinden Hamdî'nin eserini bir aşk hikâyesine ilaveten bir aile hikâyesi olarak da sunma çabasına yer verilecektir. Bu bağlamda Yûsuf Sûresi'nde geçen ve Hz. Yûsuf'un ağabeylerinin kendilerini tanımlamak için kullandıkları *usbe* kelimesinin mesnevide ne şekilde kullanıldığı ve bu durumun sebepleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca mesnevînin ilgili bölümleri Hamdî'nin eserini yazarken örnek aldığı ve bir nevî telifî tercüme ettiği Mollâ Câmî'nin aynı adlı eserindeki ilgili bölümlerle karşılaştırılacaktır. Böylece Hamdî'nin mesnevisinin farklı ve kendine has yönlerinden biri gösterilmeye çalışılacaktır. Çünkü Hamdî'nin eserini özellikle Mollâ Câmî'nin eserinden farklı kılan taraflarından biri; hikâyeyi Hz. Yûsuf'un aile bireyleri arasındaki ilişkiler bağlamında ele almasıdır. *Usbe* kelimesinin eserde kullanımı ise bu durumun en temel izdüşümlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple kelimenin mesnevideki kullanımı; metnin iç ve dış bağlamı, Yûsuf Sûresi ve Câmî'nin aynı adlı eseri ile metinler arası bir okumayı ve değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Yûsuf Sûresi'ndeki Âyetlerin Hamdî'nin Eserine Tesiri

Hamdî'nin, Yûsuf Sûresi'ndeki âyetlerin çoğunun tercümesinde âyette geçen her bir kelimeyi doğrudan iktibas veya tercüme yoluyla kullanma çabası göze çarpmaktadır. Aşağıdaki beyitler[6], âyetlerin ne şekilde tercüme edildiğini göstermektedir:

"Babası (Hz. Yâkûp), 'Yavrucuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma, yoksa sana tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır. İşte Rabbin böylece seni seçerek, sana olayların tevilini öğretecek ve daha önce ataların İbrâhim ve İshâk'a nimetlerini tamamladığı gibi sana ve Yâkûp soyuna da tamamlayacaktır. Şüphesiz Rabbin her şeyi bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.' dedi."[7]

[6] Çalışmadaki beyitler, Mehmet Cihat Üstün, *Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Zelîhâ Mesnevisi* (Gramer - Metin - Dizin) (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014). künyeli tezden alınmış, beyit numaraları parantez içinde verilmiş, transkripsiyon alfabesi yerine sadece aslî uzunluklar gösterilmiştir.

[7] Yûsuf, 12/5-6

Dime ihvâna hâbunı zinhâr
Hâbdan fitne olmasun bîdâr

Hak teâlâ seni güzîde ide
Sadef-i âleme ferîde ide

Hâb te'vîlin eyleye ta'lîm
Olasın bu kerâmet-ile kerîm

Sana itmâm ide ni'metini
Ki müyesser kıla risâletini

Bu şerefde tamâm ola zeynün
Nite kim eyle-y-idi ceddeynün (615-619)

"… Yûsuf ve kardeşi, babamıza bizden daha sevgilidir (ehab), doğrusu babamız apaçık bir yanılgı (dalal-i mubîn) içindedir." [8]

Bu nice oldı kardaşıyla aceb
Oldılar atamuza bizden ehab

Çün kodı bizi anı sevdi hemîn
Oldı anun işi dalâl-i mübîn (575-576)

"*Yûsuf'u öldürün veya onu bir yere atın (itrahû) ki babanızın ilgi ve ihtimamı (vechi) sadece size kalsın (yehlû). Ondan sonra salih bir kavim olursunuz*."[9]

Gelün anun işini bitürelüm
Ya helâk idelüm ya yitürelüm

[8] Yûsuf, 12/8
[9] Yûsuf, 12/9

Vech odur gide aradan bu püser

Tâ size hâlî kala vech-i peder

Sa'y idüp bu fesâdı târih olun

Gitsün ol sonra kavm-i sâlih olun (636-638)

"*Mısır'da onu (Yûsuf'u) satın alan kişi karısına dedi ki: 'Ona iyi bak. Belki bize faydası dokunur yahut onu evlat ediniriz.'*"[10]

Çün Azîz oldı mâlik ol aya

Anı ısmarladı Zelîhâ'ya

Didi yüz lutf-ıla ana ki bu mâh

Nûr-ı çeşmündür ekrimî mesvâh

Umaram nef'i ire cânumuza

Ya oğul ola hânedânumuza (3395-3397)

Yukarıdaki beyitler ile ilgili âyetler arasındaki benzerlik, şairin metni mümkün olduğunca âyet meali şeklinde aktarma yönündeki bilinçli çabasını ortaya koymaktadır. Ayrıca, yukarıdaki beyitlerde yer alan "ehabb, dalâl-i mübîn, hâlî, vech, târîh, kavm-i sâlih, te'vîl, itmâm, ni'met, ekrimî mesvâh, nef" gibi kelimelerin doğrudan âyetlerden iktibas edilmiş olması, bu düşünceyi pekiştirmektedir. Bu örnekleri metin boyunca çoğaltmak mümkündür, ancak konunun anlaşılması için bu kadarı yeterli görülmüştür.

Hamdî'nin eserini Yûsuf Sûresi ile mutabık kılmak için yaptığı bir diğer şey de âyetlerde geçen önemli kelimelere tercüme yoluyla da olsa özellikle eserinde yer vermesi ve bu kelimelerin tercümesi ile ilgili olarak bilinçli tercihlerde bulunmasıdır. Aşağıda bu duruma belli başlı örnekler verilmiştir:

[10] Yusuf, 12/21

"*Yarın onu bizimle beraber gönder de gezip (yerta') oynasın*."[11]

Göndür irte anun-ıla gidelüm

Ki koyun güdelüm oyun idelüm (678)

Beyitteki "koyun güdelim" ifadesi ayette geçen "yerta'" kelimesinin tercümesidir. Kelimenin temel anlamlarından biri "çokça yeyip içmek" ve "gezip eğlenmek"tir; modern dönem meallerinde de genellikle bu iki anlam esas alınmıştır."[12] *Yerta'* kelimesinin kökü *rete-'a* olarak alınınca, hayvanların çokça yediği gibi çok yemek anlamına gelmektedir[13]. Ancak kelimenin, farklı kıraatlerde *ra-'a-ye* fiilinin iftial kalıbında (*irte'â, yerte'î*) çekimlenmiş olması durumunda kelimenin "hayvan gütmek" anlamına geldiği tefsirlerde belirtilmektedir.[14] Hamdî burada bilinçli ve mesnevisi ile uyumlu olacak bir şekilde *yerta'* kelimesinin tercümesi için "koyun gütmek" anlamını tercih etmiştir. Bu tercihin sebebi ise her peygamberin çobanlık yapmış olduğu şeklinde aktarılan rivayetten dolayı peygamberlik ve çobanlık arasındaki ilişkinin vurgulanma ihtiyacıdır. Nitekim Hamdî, mesnevînin ilerleyen kısımlarında Hz. Yûsuf'un Züleyhâ'dan izin alarak bir günlüğüne çobanlık yaptığını anlatmakta ve her peygamberin çobanlık yapması gerektiğini dile getirmektedir.[15]

"*Ey babamız! Biz yarışa girmiştik (nestebik). Yûsuf'u da eşyamızın yanında bırakmıştık*."[16]

Birbirimüzle cân karışdurduk

Oynaduk a'nî ok yarışdurduk

11 Yusuf, 12/ 12

12 https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=12&ayet=12, Erişim 01 Mart 2025

13 Halîl bin Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 2/95; Ebû Mansûr Muhammed bin Ahmed el-Ezherî, *Tezhîbu'l-Luğa*, ed. Muhammed Ali En-Neccâr (b. y.: Ed-Dâru'l-Mısriyye Li't-Te'lif ve't-Terceme, t.y.), 2/268; Râgıp İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (b.y: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, trs.), 248-249.

14 Ebû Cafer Muhammeb bin Cerir et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi Câmi'u'l-Beyân an-Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 13/24-25. Dipnotların yazımı gözden geçirilmelidir.

15 Mehmet Cihat Üstün, *Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Zelîhâ Mesnevisi (Gramer - Metin - Dizin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 515.

16 Yûsuf, 12/17

Soyınup başladuk çü pertâba

Yûsuf'ı bekçi koduk esbâba (1106-1107)

Beyitteki "ok yarışdurduk" ifadesi âyetteki *nestebik* kelimesinin tercümesidir. *İstibâk* Türkçede de kullanılan müsabaka kelimesinin farklı bir müştakı ve muadilidir. Bu kelime farklı yarışmalar için kullanılabilse ve tefsirlerde bu âyette bahsi geçen yarışmaların ok atma veya koşma vb. farklı türler olabileceği belirtilse de; Hamdî burada özellikle kelimenin tevil ve tercümesi olarak ok atmayı kabul etmiştir. Muhtemelen bu da atıcılığı öğrenmenin fazileti ile ilgili hadisler ve koşmanın peygamber gibi büyük şahsiyetlere yakışmaması[17] ile ilgilidir.

"*Onu ucuz bir fiyata, birkaç dirheme sattılar. Zaten ona değer vermiyorlardı (zâhidîn)*." [18]

Sovıyup gayrı oldı çün bîzâr

Germ olup Mâlik eyledi bâzâr (1653)

Hamdî, âyetteki "zâhid" kelimesini, "soğuk durmak" ve "bîzâr olmak" ifadeleriyle karşılamıştır. Günümüz meallerinde âyetteki "zâhid" kelimesi genelde "isteksiz ve rağbetsiz olmak, önem ve değer vermemek" şeklinde tercüme edilirken[19], şairin soğuk durmak, soğuk davranmak şeklindeki kullanımı âyetin ifade ettiği manaya daha uygun durmaktadır.

Tüm bu örnekler Hamdî'nin kullandığı kelimelerin âyetlerle uyumunu ve bilinçli tercih olduğunu göstermesi açısından yeterli görülmektedir. Hamdî'nin, Yûsuf Sûresi'nde geçen kelimeleri kullanmaya özen gösterdiğinin bir diğer örneği ise çalışmanın ana konusunu teşkil eden *usbe* kelimesidir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında *usbe* kelimesinin âyetlerdeki kullanımı ile Hamdî'nin bu kelimeyi mesnevisinde ne şekilde kullandığı ve bu durumun muhtemel sebepleri üzerinde durulacaktır.

[17] ez-Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd bin Ömer, *el-Keşşaf* (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1418), 3/262; Muhammed Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1401), 18/103-104.

[18] Yûsuf, 12/20

[19] https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=12&ayet=20

Usbe Kelimesinin Anlamı ve Hamdî'nin Kelimeyi Kullanımı

Usbe kelimesi birbirine sıkı sıkıya bağlı kimselerden oluşan grup anlamına gelmektedir. Kelime, Arapça sinir anlamına gelen ('a-sa-be) kökünden türemiştir.[20] Bu kök Türkçede de kullanılan âsap, asâbî, taassup gibi kelimelerin aslıdır. Yine bu kökten türeyen ısâbe kelimesi de sargı bezi, sarık başa sarılan her şey, topluluk halinde bulunan insan, at ve kuş[21] gibi anlamlara gelirken modern Arapça-da çete anlamında da kullanılmaktadır. Usbe kelimesinin "sinir" ile anlam ilişkisi, sinirin sağlamlığı ve kopmazlığına yapılan mecazî göndermeden kaynaklanır. Bu anlamdan yola çıkarak kelime; sanki sinir ile birbirine bağlanmış, kopmaları ve ayrılmaları mümkün olmayacak derecede birbirlerine bağlı, belli sayıdaki insan topluluğunu anlatmak için kullanılmaktadır. Usbe ve kelimenin faklı bir müştakı olan asâbe; baba ve kan bağı sebebiyle birbirine bağlı olan erkekler için de kullanılmaktadır.[22] Kelimeden türeyen asabiyet ise aralarında kan bağı bulunan bir topluluğun tüm üyelerini birbirine bağlayan ve bir tehlike halinde kendilerini savunmak için bütün bu fertleri hiç düşünmeden harekete geçiren yardımlaşma ve dayanışma duygusudur.[23] Kısacası kelime kan bağı sebebiyle veya ortak bir amaçla birbirine kopmayacak şekilde sıkı sıkıya bağlı kimseler anlamına gelmektedir.

Tefsirci ve Arap dilcilerinin geneline göre *usbe* kelimesi ile kastedilen topluluğun en az on kişi olması gerektiği, sayısı ondan kırka kadar olan topluluğa usbe denildiği belirtilmektedir.[24] Yani kelime, güçlü ve kopmaz bağa ilaveten sayı itibariyle çokluğa da işaret etmekte ve en az on kişiden oluşan topluluklar için kullanılmaktadır.

Usbe kelimesinin anlamı ile ilgili olarak aktarılan tüm bilgiler göz önünde tutulduğunda kelimenin üç temel anlam barındırdığı görülmektedir: ilki birbirine oldukça sıkı bir şekilde bağlı olmak, ikincisi en az on kişi olmak - sayıca fazla olmak, üçüncüsü ise kan bağı yani baba/ata sebebiyle yakın olmak.

---

20 İsfahânî, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, 437.

21 İsmâ'îl Bin Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, haz. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, ts.), 204.

22 el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/3/168; Hayreddin Karaman, "Asabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/3/452.

23 Mustafa Çağrıcı, "'Asabiyet'", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/453.

24 ez-Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd bin Ömer, *el-Keşşaf*, 3/257; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 18/95.

Usbe kelimesi, ikisi Yûsuf Sûresi'nde olmak üzere Kur'ân'da toplam dört yerde geçmektedir. Nûr Sûresi'nde İslam Tarihi'nde "İfk Hadisesi" olarak bilinen ve Hz. Ayşe'ye iftira atılması suretiyle Hz. Peygamber'in ve Müslüman toplumun yıpratılmaya çalışıldığı olay bağlamında kullanılmıştır. Bu iftirayı yayanların Müslüman toplumun içinde amaç ve fikir birliği etmiş bir grup yani *usbe* olduğu dile getirilmiştir.[25] Kasas Sûresi'nde ise Kârûn'un hazinelerinin anahtarlarını taşıyanların, güçlü kuvvetli kimselerden oluşan bir grup yani *usbe* olduğu ifade edilmiştir.[26] Her iki âyette de *usbe* kelimesi, akrabalık veya kan bağını çağrıştırmayan; amaç ve fikir birliği sebebiyle ortak hareket eden bir topluluk anlamında kullanılmıştır. Çalışmanın konusu olan ve Yûsuf Sûresi'nde geçen her iki ayette de Hz. Yûsuf'un ağabeyleri kendilerini *usbe* olarak nitelendirmektedir. *Usbe* kelimesinin geçtiği ilk âyette Hz. Yûsuf'un ağabeyleri babalarının; Hz. Yusuf ve öz kardeşi Bünyamin'e karşı olan sevgi ve ilgisine karşı kendilerinin bu sevgiye daha layık olduğunu ifade etmek için *usbe* kelimesini kullanmaktadırlar:

"*Hani (Yûsuf'un) kardeşleri demişlerdi ki: 'Biz usbe (sayıca daha çok¸ birbirine sıkı sıkıya bağlı ve güçlü bir topluluk) olduğumuz halde babamızın gözünde Yûsuf ile (öz) kardeşi (Bünyamin) bizden daha sevgili bir halde. Muhakkak ki babamız apaçık bir yanılgı içinde!"*.[27]

İkinci âyette de yine Hz. Yûsuf'un ağabeyleri kendilerinin oldukça güçlü olduğunu ve böyle güçlü kuvvetli kimseler varken Yûsuf'a kurdun herhangi bir zarar veremeyeceğini anlatmak için *usbe* kelimesini kullanmışlardır:

"*Dediler ki: 'Biz usbe (böyle sayıca fazla ve güçlü bir topluluk) iken onu (Yusuf'u) kurt yerse o zaman gerçekten bize yazıklar olsun!"*"[28]

Usbe kelimesinin geçtiği âyetlerin tefsir ve meallerinde bu kelimenin yukarıda bahsi geçen üç temel anlamından sadece ikisinin yani birbirine sıkıca bağlı ve bu sebeple oldukça güçlü kuvvetli ya da sayıca fazla olan bir topluluk anlamı verildiği görülmektedir[29] ki

[25] En-Nûr, 24/11.
[26] Kasas, 28/76.
[27] Yûsuf, 12/8
[28] Yûsuf, 12/14
[29] et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi Câmi'u'l-Beyân an-Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 13/18-19; ez-Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd bin Ömer, el-Keşşaf, 3/257, 260; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 18/95; Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (ed.), *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara:

âyetlerin bağlamı da zaten bu yöndedir. Ancak Hamdî; eserinde ilgili ayetlerin bir nevi tercümesi mahiyetinde olan beyitlerde, *usbe* kelimesinin karşılığı olarak bir beyitte "aslımız bir" başka bir beyitte ise "aslımız yeksan" ifadelerini kullanmaktadır:

Didiler çünki aslımuz birdür

Cinsimüz belki faslımuz birdür (573)

Bu nice oldı kardaşıyla aceb

Oldılar atamuza bizden ehab

Çün kodı bizi anı sevdi hemîn

Oldı anun işi đalâl-i mübîn (575-576)

Biz ki bir kavmüz aslımuz yeksân

Yirse kurd anı bize ola ziyân (709)

Yukarıdaki ilk üç beytin 8. âyetin, dördüncü beytin ise 14. âyetin tercümesi mahiyetinde olduğu açıktır. Hamdî, *usbe* kelimesinin geçtiği bu âyetleri tercüme ederken, kelimenin yaygın anlamı olan "en az on kişiden oluşan ve birbirine sıkı sıkıya bağlı topluluk" yerine, "aynı babanın çocukları" anlamını öne çıkaran "aslımız bir/aslımız yeksân" ifadesini tercih etmiştir. Bu tercih hem âyetlerin tercümesi hem de konunun bağlamı açısından uygun düşmemektedir. Çünkü 8. âyette ağabeyleri sadece kendilerini kastederek güçlü ve sayıları fazla bir topluluk olduklarını ve kendileri böyleyken sayıca az ve güçsüz olan Yusuf ve Bünyamin'in sevgiye layık olmadıklarını ifade etmektedirler. Yani onlara göre kendileri daha güçlü ve daha kalabalık olmaları, yine ailenin işlerinde daha fazla yarar göstermeleri sebebiyle babalarının sevgisine daha layıktırlar. 14. âyette de aynı şekilde, böylesine güçlü ve sayıca fazla bir topluluğun yanında küçük bir çocuğa kurdun zarar veremeyeceği vurgulanmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 255; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/3/218; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlar, 2022), 637.

Buna karşın Hamdî, 8. âyeti "Biz de Yakub'un çocuğu iken babamız neden bizi Yusuf ve Bünyamin kadar sevmiyor", 14. âyeti de "Biz kardeşiz, elbette ki kardeşimize sahip çıkarız" şeklinde bir anlamla tercüme etmiştir.

Hamdî ile Mollâ Câmî'nin *Usbe* Kelimesine Yükledikleri Anlam ile Hz. Yûsuf'un Ağabeylerine Bakış Açılarının Karşılaştırılması

Hamdî; eserini yazarken Mollâ Câmî'nin aynı adlı eserinden büyük ölçüde etkilenmiş, çoğu zaman tercüme etmiştir. Bu hususa eserin girişinde kendisi de değinmiştir:

Ḳanı mânend-i hazret-i Câmî
Dü-cihânda refî' ola nâmı

Gerçi nazmında ḳâsır u lâlem
Ḳıssasında velî ki hem-hâlem

Salmış-ıdum bu niyyete kur'a
Câmî'den irdi nâgehân cür'a

Tercümân oldı bazı tercümesi
Nazma germ oldı tab'umun hevesi

Kimisi tercüme kimisi nazîr
Umaram âhir eyleye taḳdîr (335-339)

Ancak buna rağmen Hamdî'nin eserinde Câmî'nin eserine göre bazı önemli farklılıklar bulunmaktadır, hatta Hamdî zaman zaman Câmî'nin yazdıklarına bazı eleştiriler yöneltmeyi ihmal etmemiştir. Örneğin Mollâ Câmî; kıtlık yıllarında Hz. Yûsuf'un tekrar kardeşleri ve babasıyla buluşması ve bu arada yaşanan olaylara eserinde yer vermez. Hamdî ise Hz. Yûsuf'un kıssasının anlatıldığı bir eserde babası ve kardeşleri ile yeniden buluşma macerasının anlatılmamasını bir eksiklik olarak addeder ve Câmî'yi bu konuda eleştirir:

Kıssa-i Yûsuf'a uran bünyâd

Vasl-ı Ya'kûb'ı neyçün itmeye yâd (5660)

Hamdî ile Molla Câmî'nin eserlerindeki farklılıklardan bir diğeri de her ikisinin Hz. Yûsuf'un ağabeylerine bakış açılarıdır. Hamdî, "nübüvvet makamına sahip oldukları" şeklindeki inancı sebebiyle onlar hakkında kötü konuşmayı uygun görmemektedir. *Usbe* kelimesine her iki mesnevide farklı anlamlar yüklenmesinde bu bakış açısındaki farklılığın da payı bulunmaktadır. Bu sebeple her iki eserde yer alan bölümlerin karşılaştırılmasının konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Hamdî'nin *usbe* kelimesine karşılık "aslımız bir" şeklindeki kullanımı Câmî'nin eserinde yer almamaktadır. Bu da Hamdî'nin eseri üzerindeki önemli tasarruflarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Câmî aynı kısımları aşağıdaki şekilde ele almıştır:

چو اخوان قصه یوسف شنیدند
ز غصه پیرهن بر خود دریدند

که یا رب چیست در خاطر پدر را
که نشناسد ز نفع خود ضرر را

نمی دانیم کز طفلی چه آید
که طفلی جز طفیلی را نشاید

به هر یک چند بر بافد دروغی
دهد زان گوهر خود را فروغی

خورد آن پیر مسکین زو فریبی
شود از صحبت او ناشکیبی

کند قطع نکو پیوندی ما
برد مهر پدر فرزندی ما

پدر کرده ست ازینسان سربلندش
نیفتد اینقدر حشمت پسندش

هوس دارد که ما از تیرگی پاک
به سجده پیش او افتیم بر خاک

نه تنها ما که مادر با پدر هم
نباید جاه جویی اینقدر هم

پدر را ما خریداریم نی او
پدر را ما هواداریم نی او

اگر روز است در صحرا شبانیم
وگر شب خانه اش را پاسبانیم

بر اعدا قوت بازویش از ماست
بر احباب آب رویش از ماست

بجز حیلتگری از وی چه دیده ست
کز اینسان بر سر ما برگزیده ست

بیا تا کار خود را چاره سازیم
به هر راهش توان آواره سازیم

چو با ما بر سر غمخوارگی نیست
دوای او به جز آوارگی نیست

بباید چاره سازی را کمر بست
نرفته اختیار چاره از دست[30]

Kardeşler Yusuf'un (rüya) meselesini duyduklarında
Üzüntüden üst başlarını parçaladılar

Yâ Rab babamızın aklında acaba ne var ki
Kendine faydalı olanı zararlı olandan ayıramıyor

Bilmiyoruz ki bir tıfılın elinden ne gelir
Hem de tufeyli olmaktan başka bir şeye yaramayan bir tıfıl

Herkese ayrı ayrı birkaç yalan atıp
O yalanlarla kendi cevherini parlatıyor

O zavallı ihtiyar da onun hilesine kanmış da
Onun sohbeti için hep sabırsızlanıyor

Böylece bizim kendisiyle olan iyi bağımızı koparıyor
Biz evlatlarına karşı olan babalık şefkatini yok ediyor

Onu bu şekilde mağrur yapan babamızdır
Yoksa kendisini bu kadar yükseklerde göremezdi

[30] Nûreddin Abduraahmân bin Ahmed Câmî Horâsânî, Mesnevî-i Heft Evreng, haz. Murtezâ Muderris Gilâni (yy. yok: İntişârât Sa'dî, 1366), 635-636.

Öyle heves ediyor ki bizler tamamen saf ve halis bir niyetle
Kendisi önünde yere kapanıp secde edelim

Sadece biz de değil, anne ve babamız da
Bir insanın gözü bu kadar yükseklerde olmamalı

Babamızın her şeyine alıcı biziz, o değil
Babamızı gerçekten seven biziz, o değil

Gündüzler kırda çobanlarıyız
Geceleri evinin muhafızlarıyız

Düşmanlarına karşı kolunun kuvveti biziz
Dostlarına karşı şeref ve onuru biziz

Aldatmadan başka onda ne görmüş de
Bu şekilde onu bize tercih etmiş

Gelin ki bu müşküle bir çare bulalım
Bir yolunu bulup onu avare edelim

Mademki bizim ile bir hemdertliği yok
Öyleyse onun avare olmaktan başka dermanı da yok

Beyitlerde de görüldüğü üzere; Yûsuf Sûresi 8. âyette geçen *usbe* kelimesi ile ilgili olarak Câmî, ağabeylerin güçlü ve faydalı bir topluluk olduğu vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Yani onlar sayıca çok, güçlü kuvvetli, iş gören ve bu durumlarından babalarının istifade ettiği bir topluluk iken babaları neden iki küçük ve zayıf çocuğu onlardan üstün tutmakta ve daha çok sevmektedir. Yine

beyitlerden Hz. Yûsuf'u ne şekilde dışladıkları ve küçümsedikleri oldukça açık bir şekilde ifade edilmektedir.

Câmî hikâyenin ilerleyen kısımlarında 14. âyette geçen *usbe* kelimesi bağlamında da aşağıdaki beyitleri yazmıştır:

که آخر ما نه زانسان سست راییم

که هر ده تن به گرگی بس نیاییم

نه گرگ ار شیر مردمخوار باشد

به چنگ ما چو روبه خوار باشد[31]

Yani biz o kadar da zayıf ve gevşek kimseler miyiz ki

Onumuz bir kurtla baş edemeyelim

Kurt değil adam yiyen bir aslan bile olsa

Bizim elimizde bir tilki gibi zelil ve perişan olur.

Bu beyitler, Hz. Yâkûp kurdu bahane ederek Hz. Yûsuf'u ağabeyleriyle göndermek istemediği zaman, ağabeylerinin kendilerinin güç ve kuvvetleri ile övünmek için söyledikleri sözlerdir. Câmî, ağabeylerin ağzından "Kurt değil aslan bile olsa tilkiden beter ederiz." demek suretiyle âyette geçen *usbe* kelimesini genel bir yorum ile vermiştir. Görüldüğü gibi Molla Câmî, *usbe* kelimesini âyetin bağlamına daha uygun olarak güçlü, kuvvetli, birbirine oldukça bağlı ve tutkun kimseler anlamında kullanmıştır.

Hamdî'nin eserinde âyette geçen ifadeleri daha çok lafzî bir şekilde çevirme bir nevi manzum meal haline gayreti varken Molla Câmî'de çok daha serbest, genel ve manevî bir tercüme çabası göze çarpmaktadır. Bu sebeple Hamdî'nin beyitlerinde *usbe* kelimesinin doğrudan lafzî tercümesi olarak "aslımız bir/aslımız yeksân ifadeleri varken, Molla Câmî de bu durum çok daha genel bir ifade ile verilmeye çalışılmıştır.

31 Câmî Horâsânî, Mesnevî-i Heft Evreng, 638.

Hamdî'nin, eserini yazarken hem kıssanın Kur'ân'da geçen kısımlarını mümkün olduğu kadar âyetlere sadık kalarak anlatmaya çalıştığı hem de Molla Câmî'nin eserinden büyük ölçüde istifade edip telifî bir şekilde tercüme ettiği bilinmektedir. Ancak bir örnek olarak *usbe* kelimesine Hamdî'nin hem âyetlerin sibak-siyakına uymayan hem de Molla Câmî'nin eserinde görülmeyen bir anlam vermesi, muhtemelen Hamdî'yi bu eseri yazmaya iten sebeplerle ilişkilidir. Hamdî'nin, babası Akşemseddin'e çok düşkün olduğu, babasının kendisini çok sevdiği, kendisiyle yakından ilgilendiği, ancak ağabeylerinden çok büyük sıkıntılar gördüğü vb. hususlar eserin sebeb-i telif kısmında belirtilmektedir.[32] Bu durum, Hamdî ve babası Akşemseddin hakkında yazılan eserlerde de aktarılmıştır.[33] Hamdî, Yûsuf û Züleyhâ kıssasını anlatırken aslında kendi derdini ve kendi hayatını anlatmak istediğini de dile getirmektedir. Yine Hamdî'nin bu eserini en az bir aşk hikâyesi kadar, bir aile hikâyesi yani bir babanın evlatları ve kardeşlerin birbirleriyle imtihanı bağlamında da ele aldığı eserin bütününden net bir şekilde anlaşılmaktadır.[34] Klasik Türk edebiyatında aile, bilhassa baba-çocuk ilişkilerinin konu edildiği pek çok eser[35] bulunmasına rağmen Hamdî'nin mesnevisindeki bu vurgu önemlidir. Yine bu durum hem Kur'ân'ın kıssa ile anlattıklarına daha uygun düşmekte hem de Hamdî'nin eserini diğerlerinden ayıran önemli özelliklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır:

Âh kim bu yetîmi Yûsuf-vâr
Kılısardur cefâ-yı ihveti zâr

[32] Üstün, Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Zelîhâ Mesnevisi (Gramer - Metin - Dizin), 253-254.

[33] Bilal Aktan - Mustafa Güneş, *Menâkıb-ı Akşemseddin* (H Yayınları, 2011), 45, 72-73.

[34] Mehmet Burak Çakın, "Hamdullâh Hamdî'nin Yûsuf û Züleyhâ Mesnevisinde Baba Rolü", Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 6/1 (Haziran 2023), 63-92.

[35] Mesela bk. Mahmut Kaplan, Hayriyye-i Nâbî (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2008); Sünbülzâde Vehbî, Lutfiyye -Metin Tespiti-, haz. Süreyya Ali Beyzâdeoğlu (Ankara: MEB Yay., 2016); Sibel Üst, Keşfî Te'dib-nâme (İnceleme-Metin) (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Saadet İder- Ayşe Parlakkılıç Mucan, "Keşfînin Te'dîb-nâme Eserinin Eğitsel Açıdan İncelenmesi", Hitit İlahiyat Dergisi 20/2 (2021), 647-680.

Çünki itdi vefât hazret-i pîr
İtdiler ne didiyse bî-taksîr

Gitdi ol ğamda ben mukîm oldum
Cevrden süfte-dil yetîm oldum

Yûsuf irmiş belâsı gâyetine
İrmedüm ben belâ nihâyetine

Anun ihvânı itdi zulm ü hased
Bunlarun nesli kendülerden eşed

Nâmın andukca Yûsufun o azîz
Yâd olurdı dilde mihr-engîz

Yûsufun çekdügümce ğussasını
Gussam okurdı bana kıssasını (322-328)

Bahsi geçen tüm hususlar bir arada düşünüldüğü zaman Hamdî'nin "aslımız bir" ifadesini kullanmasının ilk sebebi olarak, Hz. Yusuf'un ağabeylerinin meramını anlatmaktan ziyade kendi ağabeylerine sitemini dile getirdiği şeklinde mülahaza edilebilir. Gerçekte ağabeylerine hitaben "hepimizin aslı birken, hepimiz aynı babanın çocuğuyken neden bana bu kadar eziyeti reva görüyorsunuz?" gibi bir mesaj üzerinde durduğu akla gelmektedir. Bu durumun bir diğer sebebi olarak şairin, Hz. Yûsuf'un ağabeylerini aklamak ve onlar hakkında oluşabilecek suizan ve kötü düşünceleri izale etme isteği düşünülebilir. Zira Hamdî, Hz. Yûsuf'un ağabeyleri her ne kadar büyük bir kötülük yapmış ve büyük bir günah işlemiş olsalar da onlar hakkında kötü düşünme ve kötü söz söylemenin uygun olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü onlar ilk başta böyle bir gaflet ve zillette idilerse de sonrasında tevbe edip durumlarını düzeltmişlerdir. Yine onlar da peygamber çocuğu olmaları

hasebiyle nübüvvet ailesine mensuplardır, hatta sonra peygamberlik makamına ulaşmışlardır. Aşağıdaki beyitlerde Hamdî'nin, onların nübüvvet ailesine mensubiyetlerini, enbiya soyundan olmalarını dile getirmesi ve onlar hakkında suizannı caiz görmemesi de "aslımız bir" ifadesini destekleyici niteliktedir.

Kıssa-i Yûsufı rivâyet iden

İhveti cevrini hikâyet iden

Ol kadar çok ta'addî nisbet ider

Ki işiden kimesne nefret ider

Gûş idersen nasîhatüm iy yâr

Sû'-i zann itme anlara zinhar

Evvel ashâb-ı zillet-idi bular

Sonra ehl-i nübüvvet oldı bular (922-925)

Hamdî'nin burada Yûsuf'un kıssasını rivayet eden diye bahsettiği kişinin Câmî olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Câmî, Hamdî'nin aksine Hz. Yûsuf'un kuyuya atılması sahnesinde ağabeylerinin Hz. Yûsuf'u dövüp ona yaptıkları eziyetleri oldukça etkili bir şekilde anlatmakta ve ağabeyleri için oldukça aşağılayıcı ifadeler kullanmaktadır:

چو یوسف را به آن گرگان سپردند

فلک گفتا که گرگان بره بردند[36]

Yûsuf'u o kurtlara teslim ettikleri zaman

Felek, kurtlar kuzuyu götürdü diye bağırdı

Bu beyitte Câmî, kıssadaki kurt bahsinden yola çıkarak ağabeyleri kurt olarak nitelendirerek onları tahkir etmiştir. Yine aşağıdaki

[36] Câmî Horâsânî, Mesnevî-i Heft Evreng, 639.

beyitte ağabeylerin cariye çocukları oldukları Hz. Yûsuf tarafından dile getirilerek onların tahkir edilmesi tercih edilmiştir:

بیا بنگر کنیزک زادگان را

ز راه عقل و دین افتادگان را[37]

(Baba) gel gör bu cariye çocuklarını

Dinden ve akıldan bu derece uzaklaşmış olanları

Câmî'nin aksine Hamdî'nin eserinde, Hz. Yûsuf'un öldürülmesine karşı çıkan ağabeyin söylediklerinde de bu birlik ve kardeşlik vurgusu fazlasıyla bulunmaktadır. Ona göre hepsi bir bütünün parçalarıdır ve birbirlerinin özüdür.

Didi yâ ihvetâ ne gâfilsiz

Ne-y-içün zulme böyle mâyilsiz

Siz nice nesl-i enbiyâ olasız

Kendü cüz'ünüze cefâ kılasız

Pâresin pâreler mi 'âkil olan

Kasd ider kendüzine câhil olan

Çünki gözler iş âhirini Hakîm

Olmaz âhir nedâmet ana nedîm (1140-1143)

Hz. Yûsuf ile ağabeyleri arasındaki sevgi, muhabbet ve birlik duygularının anlatıldığı bir diğer kısım Hz. Yûsuf'un kuyudan çıkarılıp kervana katıldığı ve ağabeyleriyle vedalaştığı bölümdür. Kur'ân'a göre ağabeyleri büyük bir soğukkanlılıkla Hz. Yûsuf'u satıp ondan kurtulmuş olmanın mutluluğunu yaşarken Hamdî, olayı tam tersi bir şekilde tasvir etmektedir. Mesnevide Hz. Yûsuf; ağabeylerine olan sevgi ve düşkünlüğünü dile getirir, daha sonra ağabeylerinin sevgi ve kardeşlik damarları kabarır ve yaptıklarına pişman

37 Câmî Horâsânî, Mesnevî-i Heft Evreng, 640.

olurlar ama artık dönülmez bir yola girmiş oldukları için rezil olma korkusundan dolayı bir şey yapamayacaklarını belirtirler. Aşağıdaki beyitlerde bu durum oldukça dramatik bir şekilde anlatılmıştır. Beyitlerdeki genel hava okuyucuda ağabeylere karşı bir kin ve nefret uyanmasını önleyecek, bilakis onları mazur gösterecek bir tarzdadır. Bu da Hamdî'nin Hz. Yûsuf'un ağabeyleri ile olan inanç ve düşüncesinin önemli bir yansımasıdır.

Beni sizden Hudâ çün itdi cüdâ
Bir nefes katlanun be-hakk-ı Hudâ

Zararum yok size vidâ iderin
Göreyin sizi gurbete giderin

Kim bilür yüzünüz görem mi dahı
Vaslunuz iydına irem mi dahı

Gûş idicek anun bu sözlerini
Merhamet odı yakdı özlerini

Didiler rikkat-ile dönüp ana
Olmayaydı bu iş n'olaydı sana

Seni tarh eyleyeli iy kardaş
Gönlümüzden huzûr olındı tirâş

Gerçi var bu işe nedâmetümüz
İlla komaz bizi hacâletümüz

Kanda gitsen refîkun ola Hudâ
Lutfunı senden eylemeye cüdâ

Eyle diyüp kamusı ağlaşdı
Yûsuf anlar-ıla esenleşdi

Çün Yehûdâyı eyledi âğûş
Gitdi sabr u karârı kalmadı hûş

Sarmaşup ana rikkat eyledi çok
Elin öpdi vasiyyet eyledi çok

Diledi kim dahı ideydi kelâm
Akribâsına göndüreydi selâm (1734-1745)

Hamdî'nin eserinde kan bağına ve kardeşlik ilişkilerine son derece önem verdiğini gösteren bir diğer husus da Hz. Yûsuf'un ağabeyi Yahuda ile ilgilidir. Yahuda öfkelendiği zaman gözleri kan çanağına döner ve iki omzunda bulunan kıllar diken gibi sertleşirdi. Yahuda'nın öfkesinin geçip yatışması için ya birilerini dövüp kan dökmesi ya da babasının soyundan olan birinin ona eliyle dokunması gerekmekteydi. Gözü dönmüş ve aklını kaybetmişçesine öfkelenen Yahuda'nın, Hz. Yâkûp'un soyundan birinin ona dokunmasıyla öfkesinin geçmesi, aslında kardeşler arasındaki güçlü bağın ve ilişkinin göstergesidir ve *usbe* kelimesine Hamdî'nin verdiği "aslımız bir" anlamıyla uyumludur.

Gazabın vasf iden Yehûdâ'nun
Eyle eyler hikâyetin anun

Gazab itse o pehlüvân-ı cihân
Gözleri kan-ıla tolardı hemân

İki dûşında var-ıdı yidi mûy
Kakısa eyle-y-idi hem ana hûy

Ki o kıllar olurdı nâvek-i tîz
Deler-idi çukalı nite ki biz

Yoğ-ıdı hışmına anun dermân
İtmeyince o demde bir niçe kan

Âl-i Ya'kûbdan ya bir âdem
Elini ana süre-y-idi o dem

1766| db Çün Yehûdâdan itdiler bunı gûş
Havfdan oldılar kamusı hamûş (1154-1160)

Yahuda'nın bu durumu mesnevinin ilerleyen kısımlarında da yine ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere Hz. Yûsuf, kâsesinin çalınması bahanesiyle kardeşi Bünyamin'i, Hz. Yâkûp'un şeriatına göre ceza olarak alıkoymak ister. Ağabeyleri ise babalarına vermiş oldukları sözden dolayı Bünyamin'i alıp başka bir kardeşlerini onun yerine vermek isteyince Hz. Yûsuf bu isteği kabul etmez. İsteklerinin reddedilmesi üzerine gazaba gelen Yahuda'nın gazap hali ortaya çıkar, omzundaki kıllar diken diken olur, gözü kızarır. Hz. Yûsuf işin sonunda çok kan dökülecceğini bildiği için kendi oğluna, gidip Yehûda'ya dokunmasını salık verir. Yeğeninin kendisine dokunmasıyla öfke hali geçen Yahûdâ'nın gönlünde, Mısır azizi olan Hz. Yûsuf'un kendi kardeşi olabileceği şeklinde bir şüphe tohumu yeşerir.

Çün Yehûdâ bu reddi gûş itdi
Hışmı deryâsı eyle cûş itdi

Hışmı kılları neştere döndi
Çeşmi yâkût-ı ahmere döndi

Bildi Yûsuf ki çok fesâd olısar
Mısra âvâz-ı na'rası tolısar

Didi bir oğlına oğul zinhâr
Şol kişiye elün degür yüri var

Yohsa Mısr ehline zarâr irişür
Câna ol na'radan seher irişür

Degdi çün ana ol ciger-gûşe
İrdi teskîn cigerdeki cûşa

Şübhe düşdi dil-i Yehûdâya
Nazar eyledi birki ol aya

Ki bizüm neslümüz ola mı bu mâh
Âl-i Ya'kûb ola mı hazret-i şâh (5843-5850)

Yahuda'nın bu öfke durumu ve Hz. Yûsuf'un kendi oğlunu Yahuda'nın yanına göndererek ona dokunmasını sağlaması hadisesi tefsir kaynaklarında da yer almaktadır.[38] Hamdî'nin özellikle yer verdiği ve kıssanın akışına uygun olarak kullandığı bu durum, Câmî'nin eserinde bulunmamaktadır. Bu da Hamdî ile Câmî'nin kıssaya ve Hz. Yûsuf'un ağabeylerine bakış açılarındaki esas farklılığın önemli bir yansıması olarak düşünülebilir.

38 er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 18/191-192.

Sonuç

Bu çalışmada klasik Türk edebiyatının en önemli şairlerinden biri olan Hamdî'nin, Yûsuf u Züleyhâ adlı eserini yazarken Yûsuf Sûresi'nden ne şekilde yararlandığı ortaya konmaya çalışılmıştır. *Usbe* kelimesi örnekliğinde hazırlanan bu çalışmada, sûrenin Hamdî'nin eseri üzerindeki etkisi ve Hamdî'nin âyetlerde vurgulanan bazı hususları, eseri yazma amacına uygun olarak eserinde yansıtma çabası üzerinde durulmuştur.

Eserini yazarken temel kaynaklarından biri Kur'ân-ı Kerim olan Hamdî, eseri mümkün olduğunca âyetlerde ve tefsirlerde geçen hususlara mutabık kılmaya özen göstermiştir. Çoğu âyeti, manzum meal denebilecek bir şekilde tercüme etmiş ve âyetlerde geçen hemen her kelimeyi Arapça veya Türkçesiyle bilinçli bir şekilde eserinde kullanma yoluna gitmiştir. Bunu yaparken de eserin sebeb-i telifine uygun anlamları tercih etmiştir. Hamdî'nin eseri bu yönüyle Câmî'nin eserinden oldukça farklıdır. Hamdî'nin âyetleri lafzî olarak tercüme etme gayretinin aksine Câmî'nin çok daha serbest ve manevi tercüme yolu izlediği görülmektedir. Hamdî'nin tefsir kitabı yazacak kadar müfessir olduğu düşünülünce bu durumun oldukça normal olduğu anlaşılacaktır.

Hamdî'nin Kur'ân'dan özellikle alıp tercüme şeklinde kullandığı kelimelerden biri de *usbe*dir. *Usbe* kelimesi kan bağı veya ortak bir amaç için bir arada olan, birbirine kopmayacak derecede sıkı sıkıya bağlı, on kişiden kırk kişiye kadar olan topluluklar için kullanılmaktadır. *Usbe* kelimesinin içinde baba yani kan bağının birleştirdiği kişiler anlamı olsa da Kur'ân'da bu anlamda bir kullanım bulunmamaktadır. Hamdî ise kelimeyi tercüme ederken Kur'ân'da olmayan bu anlamıyla yani "aslımız bir (hepimiz aynı babanın çocuğuyuz)" şeklinde tercüme etmiştir. Bunu yapmasının iki sebebi olduğu düşünülebilir. Birincisi kendi ağabeylerine "biz hepimiz aynı babanın çocuğuyken siz bana neden bu kadar zulmettiniz" gibi bir sitemde bulunmuş olabilir. Sebebi telif kısmında yazdıkları göz önünde bulundurulduğunda böyle zımnî bir sitemin olabileceği ihtimali uzak değildir. İkincisi ise Hz. Yâkûp'un tüm çocuklarını temize çıkarma ve onlar hakkında oluşabilecek suizan ve kötü düşünceleri önleme çabasıdır. Hamdî zaten bu durumu eserinde açıkça belirtmiş, usbe kelimesi bağlamında da teyit etme yoluna gitmiştir. Ağabeylerinin kendisine olan zulmü için çok kötü şeyler söyleyen Hamdî, Hz. Yûsuf'un ağabeylerini ise peygamber çocuğu ve nübüvvet sahibi

oldukları inancından dolayı kötülemek istememiştir. *Usbe* kelimesi ile de bu vurguyu ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda Hamdî ile Câmî'nin, Hz. Yûsuf'un ağabeylerine bakışı ve onlar hakkındaki tasvirlerinin çok farklı olduğu ve bu durumun iki mesnevi arasındaki temel farklardan biri olduğu söylenebilir. Bu da her iki şairin inanç ve telif sebebi ile ilgilidir.

Hamdî eserini sırf bir aşk hikâyesi olarak sınırlandırmamış, aynı zamanda bir aile hikâyesi olarak da ele almıştır. Mesnevinin başından sonuna bu aile vurgusu kendisini göstermektedir. Bunun temel olarak iki sebebi vardır. Birincisi sebeb-i telifte belirttiği gibi kendi hayatı ile Hz. Yûsuf'un hayatının birçok benzerliğe sahip olması ve Hz. Yûsuf'un kıssası üzerinden kendi derdini anlatma gayretidir. İkincisi ise Hz. Yûsuf kıssasının Kur'ân'da bir aile hikâyesi olarak anlatılmasıdır. Hamdî eserini Kur'ân'ın anlatımına uygun bir şekilde yazınca bu sonuç doğal olarak ortaya çıkacaktır. Zaten Hamdî eserinde, Hz. Yûsuf'un kardeşleri ile yeniden buluşması hadiselerine değinmeden kıssayı Züleyhâ ile evlenmesinden sonra bitiren Câmî'yi bu sebeple eleştirmektedir.

Öneriler

Hamdî'nin tefsiri ile -eser bulunabilirse- mesnevisi arasında bir karşılaştırma yapılabilir. Bu durum ilmî eserleri bulunan diğer şairler için de geçerlidir. Böylece özelde şairlerin genelde de klasik edebiyatın daha iyi anlaşılması sağlanabilecektir.

Özellikle Yûsuf Suresi'nin meali bağlamında klasik edebiyat metinlerinden yararlanılabilir. Klasik dönem şairlerinin Arapça ve Türkçeye vukûfiyeti, dinî ilimlere hakimiyeti bunlara ilaveten sahip oldukları dil ve edebî zevk göz önünde bulundurulduğunda bu durumun faydalı olacağı açıktır. Nitekim günümüz meallerinin hepsinde âyetteki zâhit kelimesi için "önem ve değer vermemek" kullanılmışken, Hamdî'nin kullandığı "ona karşı oldukça soğuklardı" ifadesi kanaatimizce âyetin manasını daha iyi yansıtmaktadır.

Kaynakça

Aktan, Bilal - Güneş, Mustafa. *Menâkıb-ı Akşemseddin*. H Yayınları, 2011.

Altuntaş, Halil - Muzaffer Şahin (ed.). *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Âşık Çelebi. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*. ed. Filiz Kılıç. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0

Câmî Horâsânî, Nûreddin Abdurrahmân bin Ahmed. *Mesnevî-i Heft Evreng*. haz. Murtezâ Muderris Gilâni. yy. yok: İntişârât Sa'dî, 1366.

Çağrıcı, Mustafa. "'Asabiyet'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/453-455. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Çakın, Mehmet Burak. "Hamdullâh Hamdî'nin Yûsuf û Züleyhâ Mesnevisinde Baba Rolü". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 63-92. https://doi.org/10.47145/dinbil.1295978

Dinç, Büşra. "Taşlıcalı Yahya'nın Yusuf ile Züleyha Adlı Mesnevisinin Yusuf Suresiyle Mukayesesi". *Doğu Esintileri* 1 (2014), 211-239.

el-Cevherî, İsmâ'îl Bin Hammâd. *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*. haz. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, ts.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed bin Ahmed. *Tezhîbu'l-Luğa*. haz. Muhammed Ali En-Neccâr. yy. y.: Ed-Dâru'l-Mısriyye Li't-te'lif ve't-Terceme, t.y.

el-Ferâhîdî, Halîl bin Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.

ez-Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd bin Ömer. *el-Keşşaf*. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1418.

Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

İder, Saadet - Parlakkılıç Mucan, Ayşe. "Keşfînin Te'dîb-nâme Eserinin Eğitsel Açıdan İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 647-680.

İsfahânî, Râgıp. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. y.y.y: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, trs.

Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-i Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2008.

Karaman, Hayreddin. "Asabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Kavcar, Cahit. "Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâsı". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 16 (1968), 157-172.

Latifî. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*. haz. Rıdvan Canım. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/60327,latifi-tezkiretus-suara-ve-tabsiratun-nuzamapdf.pdf?0

Levent, Agâh Sırrı. "Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâsı". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 16 (1968), 173-211.

Öztürk, Zehra. "On Beşinci Yüzyıl şairlerinden Akşemseddinzade Hamdullah Hamdi'nin Yusuf ve Zeliha Mesnevisinde İşlenen Değerler". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10 (2005), 43-74.

Özyıldırım, Ali Emre. *Hamdullah Hamdî'nin Divanı'nın Tenkitli Metni*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Râzî, Muhammed Fahreddîn er-. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1401.

Sünbülzâde Vehbî. *Lutfiyye -Metin Tespiti-*. haz. Süreyya Ali Beyzâdeoğlu. Ankara: MEB Yay., 2016.

Taberi, Ebu Cafer Muhammeb bin Cerir et-. *Tefsiru't-Taberi Cami'u'l-Beyan an-Te'vili Âyi'l-Kur'an*. Kahire: Daru Hicr, 2001.

Üst, Sibel. *Keşfî Te'dib-nâme (İnceleme-Metin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Üstün, Mehmet Cihat. *Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Zelîhâ Mesnevisi (Gramer - Metin - Dizin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.

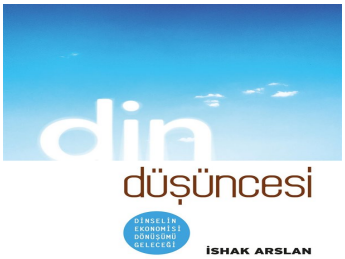
Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd bin Ömer ez-. *Tefsîru'l-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

❋ ❋ ❋

Din Düşüncesi: Dinselin Ekonomisi, Dönüşümü ve Geleceği

Yazar: İshak Arslan (İstanbul: Küre Yayınları, 2024, 233 s. ISBN: 978-625-6624-10-8)

Vehbi Metin DEMİR*



Kitap İnceleme

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 26 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 22 ağustos 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Demir, Vehbi Metin. "*Din Düşüncesi: Dinselin Ekonomisi, Dönüşümü ve Geleceği* Yazar: İshak Arslan (İstanbul: Küre Yayınları, 2024, 233 s. ISBN: 978-625-6624-10-8)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1771-1779.

DOI: 10.33415/daad.1706979

Book Review

Article Types: Book Review, **Received:** 26 May 2025, **Accepted:** 22 August 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Demir, Vehbi Metin. "*Din Düşüncesi: Dinselin Ekonomisi, Dönüşümü ve Geleceği Yazar*: İshak Arslan (İstanbul: Küre Yayınları, 2024, 233 s. ISBN: 978-625-6624-10-8)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1771-1779.

DOI: 10.33415/daad.1706979

* Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi, vmetindemir@uludag.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-4799-639X / Assistant Professor, Uludağ University, vmetindemir@uludag.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0002-4799-639X.

İshak Arslan, *Din Düşüncesi: Dinselin Ekonomisi, Dönüşümü ve Geleceği* (İstanbul: Küre Yayınları, 2024, 233 s. ISBN: 978-625-6624-10-8)

Öz

İshak Arslan'ın *Din Düşüncesi* adlı eseri, Türkçe literatürde din üzerine yapılan çalışmalardan farklı ve özgün bir incelemedir. Arslan, dinden farklı olarak dinsel kavramını kullanır ve "dinsel" kavramını birey ile topluluk arasındaki bir tür genelleştirilmiş ekonomi olarak tanımlar. Yazarın iddiasına göre dinsel fedakârlık, ölçülülük ve ümitvarlıktan oluşan "üçlü sarmal" yapısı sergiler. Üçlü sarmal dinseli başka inanç ve maneviyat türlerinden ayırır. Kitap, dinin ekonomiyle ilişkisini, ritüellerin işlevlerini ve modern dönemde dinin dönüşümünü tartışır. Hedonizmi dinin en güçlü rakibi olarak ele alırken, ateizm ve deizmi gerçek bir alternatif görmez. Bu değerlendirme makalesi, *Din Düşüncesi* kitabına bazı eleştiriler yöneltirken bu eserin literatüre özgün ve yaratıcı bir katkı olduğuna dikkat çeker.

Anahtar Kelimeler: Dinsel, Üçlü Sarmal, Din Felsefesi, Genelleştirilmiş Ekonomi, Hedonizm.

Abstract

İshak Arslan's book titled *Din Düşüncesi* is a distinctive and original study compared to other works on religion in Turkish literature. Rather than focusing on religion itself, Arslan employs the concept of the "religious," which he defines as a form of generalized economy between the individual and the community. According to the author, the religious is structured around a "triadic spiral" composed of sacrifice, moderation, and hope. This triad distinguishes the religious from other forms of belief and spirituality. The book discusses the relationship between religion and economy, the functions of rituals, and the transformation of religion in the modern era. While presenting hedonism as the strongest rival to religion, it does not consider atheism or deism as genuine alternatives. This review highlights certain criticisms but emphasizes that *Din Düşüncesi* makes an original and creative contribution to the literature.

Keywords: Religious, Triple Helix, Philosophy Of Religion, Generalized Economy, Hedonsim.

Türkiye'de din üzerine yapılan tartışmalar büyük oranda siyasal gündemler ile koşullanmıştır. Seküler Batı medeniyeti ya da muasır medeniyetler karşısında dini ne yapmamız gerektiği etrafında şairler, politikacılar, akademisyenler ve düşünürler tarafından teklif edilen pek çok öneri gündeme geldi. Bu önerilerin bir kısmı dini ve dindarları *geri kalmanın sebebi* olarak görüp aşağılayarak dinden uzaklaşıp aydınlanmayı çözüm olarak sunmaktaydı. Bunun tam tersi öneriler ise dinden uzaklaşmayı Batı karşısında *gerilemenin sebebi* olarak görüp dini başka bir formda yeniden ihya ve inşa etmeyi çözüm olarak öne sürdüler. Bu iki zıt kampın dışında materyalizm, deizm, ateizm, pozitivizm karşısında dini düşüncenin sürdürülebilirliğine dair

selefilikten tarihselciliğe bir dizi teolojik-metodolojik tartışmalar yapılmıştır. İlaveten din sosyolojisi, din psikolojisi, din felsefesi gibi akademik disiplinler Batı literatüründen aktarılarak tartışmalar zenginleştirilmiştir.

İshak Arslan'ın 2024 yılında yayınlanan *Din Düşüncesi* başlıklı telif kitabı tüm bu tartışmalarla arka planda diyaloga girmesine rağmen, din ile ilgili yukarıda zikredilen bitmek bilmez ve yorucu tartışmalardan kendisini izole edebilme ve teorik bir bakış geliştirme başarısını elde etmiş, dine dair tümüyle özgün bir perspektif sunmuştur. Telif bir eser olarak içerdiği iddialar ile felsefe, sosyoloji ve ilahiyat disiplinleri açısından yakından incelemeyi hak etmektedir. Yazının devamında kitabın temel iddiaları incelenecektir.

Din Düşüncesi kitabı *dinsel* kavramının tanımı ile başlamaktadır. Arslan, "Belirli topluluğa özgü, inançlar, ritüeller ve eylemler bütünü" olarak *din* kavramı yerine farklı toplulukların dini tecrübelerine teşmil edilebilir isimler, sıfatlar ve fiillerin toplamı olarak *dinsel* kavramını" tercih etmiştir. (s. 11). Kitap "din nedir "sorusundan farklı olarak dinleri imkan koşulu olan transandantal bir yapıya yani "dinsel olan nedir" sorusuna odaklanır. Oldukça açık bir akademik netlikle kitabın hemen girişinde dinselin tanımını net şekilde verir: "*Dinsel* tekil kişinin toplulukla karşılaştığı arayüzde görünürlük kazanan; temel bileşenleri fedakarlık, ölçülülük ve ümitvarlıkla (üçlü sarmal) ile ilgili borçlanma, paylaşma ve ödeşme işlemlerini sevk ve idare eden bütünleyici bir *ekonomi*dir" (s. 11).

Burada üç önemli entelektüel yenilik dikkat çeker. Teorik yenilik yapmanın, yeni bir bakış açısı kazanmanın en elverişli yolu, daha derin ve yakın okumalar yapmaktan ziyade *konum değiştirmek*tir. Teorikleştiren özne konum değiştirdiğinde ya da nesnelerin yerleri ve konumları değiştirildiğinde bir geştalt değişimi gerçekleşir ve parçalar yeni bir anlam kazanacak şekilde yeniden organize olurlar. İshak Arslan'ın bu bağlamda geliştirdiği ilk teorik yenilik dinin konumunu değiştirmesidir. Dini tekil kişinin psikolojisi (korku, umut, deneyim, arzu, anlam arayışı) gibi fenomenolojik-psikolojik-varoluşsal hatların gördüğü yere yerleştirmez. Ancak antropoloji ve sosyolojinin yaptığı gibi dini (işlevsel organizasyon, kimlik, sömürü, totem vs.) gibi işlevsel-organizasyonel-ekonomik topluluk unsuruna da ait görmez. Sosyal bilimsel bakışa musallat olan öznel-nesnel, yapı-fail gerilimleri bypass etmeyi sağlayacak şekilde, dinseli topluluk ile tekil kişi

arayüzüne yerleştirince tüm bu mezkur hatların zaaflarından kurtularak özgün bir bakış edinmeye teşebbüs etmiştir.

İkinci teorik yenilik ise dinseli inançtan ayırarak onu manevi-entelektüel bir şey olmaktan çıkarıp bir ekonomi olarak daha sağın bilimsel terimlerle ele almaya teşebbüs etmesidir. Üçüncü ve en dikkat çekici yenilik, açıklamalarında şaşırtıcı biçimde aşkınlık, ebediyet, tanrısallık türünden düşüncelere başvurmamasına rağmen tasvirinde kaba fırça darbeleri kullanmadan, yani aşkınlığı içkinliğe irca etmeden, maddi bir ekonomi *içinde kalarak onun ötesine*, maddi ekonominin sonsuzluğa açılan bir ekonomiye açılmasını açıklayabilmesi, aşkınlığı ilga etmeden ama onu içkinliğe tercüme edilebilir şekilde açıklayabilmesidir. Dahası tüm bu teorik yenilikleri herhangi bir filozofa ya da görüşe dayanmadan ama mümkün tüm pozisyonlarla da irtibat kurarak inşa etmiş olması Türk düşüncesi açısından heyecan ve umut vericidir.

Böylece sadece tanım ile yaptığı üç önemli entelektüel yeniliği takdir ettikten sonra kitabın birinci bölümünü biraz daha açmak gerekir. Birinci bölümde dinselin temel yapısını açıklayan Arslan'a göre dinsel bir ekonomik şekilde yapılandırılmıştır ancak bu açıklama dahilinde dinsel Geroge Bataille'nin tabiri ile "genelleştirilmiş bir ekonomidir". Sadece alma ve kazancın değil, feda etme ve vermenin de olduğu bir farklı bir ekonomidir. Görünürdeki bu karşıtlığa rağmen olağan ekonomi ile dinselin ekonomisi tamamlayıcı işlev görür. Olağan ekonomi kazanma ve karlılığa odaklanırken, dinselin ekonomisi fedakarlık ve kapanmayan borç vaadi ile spektrumu genişletir. Tıpkı Carl Schmitt'in *politik olan*ın tüm diğer idari, ekonomik, ahlaki terimler ile ilişkide olmasına rağmen onlardan tamamen ayrı kendi özgül ekonomisi içinde çalıştığını iddia etmesi gibi Arslan da *dinsel*i olağan ekonomi içinde tüketilemeyen ama ekonomiyi destekleyen ve tamamlayan bir ekonomi olarak sunar.

Peki dinselin temel bileşenleri nelerdir? Arslan, dinselin temel bileşenleri olarak fedakarlık, ölçülülük ve ümitvarlık (üçlü sarmal) unsurlarını sayar. Bu üç unsur karmaşık ve kararlı bir yapıya ulaştığında dinseli üretirler. Fedakârlık, topluluğu kuran, mayalayan, *biz* duygusunu yaratan; ölçülülük, bu yapının aşırılıklara sapmasını engelleyen; ümitvarlık ise geleceğe dair bir devamlılık ve yenilenme enerjisi sunan unsurlardır.

Yazar üçlü sarmalın temel unsurlarını netleştirmek ve saflaştırmak için onları benzeri kavramlardan titizlikle ayırır. Fedakarlığı, hediyeden, bağıştan, iyilikten, kahramanlıktan dikkatlice ayırarak fedakarlığın karşılık ile ödenemeyen, riskli, uzun vadeli satın alınamaz ve aidiyetin kurucu unsuru olduğunu netleştirir. Ölçülülüğü, yasallık ve kontrolden ayırır. Ümitvarlığı da; yatırım, şans, talih ve iyimserlikten ayırt ederek (s. 72) diğer benzer anlam ailesinden ayırır. Arslan'ın burada gösterdiği kavramsal titizlik takdire şayan bir entelektüel zarafet örneğidir.

İkinci bölümde dinselin işlevi nedir sorusuna niyet ve eylemlerin ekstra enerjilerinin dağıtılması cevabını verir. Ekonomi maddi servetin, hukuk adaletin, siyaset gücün dağıtımı iken "dinsel niyet ve eylemin vergilendirilmesi yoksunluk/acı cinsinden ilave maliyetler ile doyum cinsinden ekstra kazanımların üçlü sarmal aracılığıyla paylaştırılmasıdır" der (s. 75). Olağan ekonomiye mütekabil bilişsel/manevi hiyerarşiler her farklı dinsel ritüeller ve fenomenler olarak türlü çeşitlilikte açığa çıkar ve Arslan bunları izah eder. Daha sonra tüm dinlerde var olduğunu ileri sürdüğü ideler ve template'lerden hareketle özellikle ritüeller ve ayinler ile dinselin kendine has zaman-mekanı ve eylemleri ölçme kriterlerini açıklar. Yazara göre, dogmalar ve ritüelleri vergilendirmeye benzer düzenleyici işlevler görürler. Günah, tövbe, kefaret, arınma gibi pratikler de kısıtlama, teşvik ve yenilenme, çoğaltma ve kaldıraç (vaadin büyüklüğü) sistemleri gibi yenileyici ve sürdürülebilir işlevler icra eder.

'Dinselin Sınır Ötesi' başlığını taşıyan üçüncü bölüm kitabın yenilikçi yönlerinden birini içerir. Burada yazar dine benzeyen ama din olmayan "dinimsi" ve "din-dışı" kavramlarını bir spektrum içinde ele almıştır Güncel literatürde new-age dinler, ideolojiler, ve politik grupların teolojik özellikler taşıdığı tespit edilmiştir, Post-sekülerizm eleştirileri ve politik-teoloji modern fenomenlerin teolojik boyutlarını ifşa etmektedir. Ancak burada çok hassas bir nokta var ki, her yerde dine benzer özellikler gösterilebilirken dinin bu din-benzeri modern yapılardan tam olarak nasıl ayrıldığı çoğu zaman gölgede kalır. Böylelikle politik-teoloji çalışmaları ilginç olmakla birlikte tam olarak dinsel olanın ne olduğunu açıklamadığı için açıklayıcı gücü zayıf olarak kalır. Arslan'ın *dinimsi*, *din-karşıtı*, *din-dışı* gibi kavramsal araçları kullanarak dinseli kendisine benzer tüm formlardan ayıracak cetveli sağlar. Arslan, modern spor kültlerinden hedonist yaşam

tarzlarına, münzevilik biçimlerinden dini teröre kadar geniş bir alanda "dinselin varyasyonlarını" analiz eder. Kültleri ve siyasi ideolojileri üçlü sarmala en yakın dinimsi formları olarak görürken, hobi gruplarını, örgütleri, spor kulüplerini, bağımlılık gruplarını da dinselden nüveler taşıyan ama dinselin gücüne erişemeyen dinimsiler olarak sınırlandırır.

Bu bölümde yer alan kitabın en çarpıcı iddialarından birisi şudur: "Dinselin görece en güçlü rakibi yaygın inancın aksine sözde "ateizm" değil hedonizmdir" (s. 108). Kitap bağlamında çok makul bir iddiadır zira dinsel Tanrıya iman koşulu yerine üçlü sarmalı ve ilişkileri ile açıklanınca sonsuza ertelenen hazlar ve umutlar yerine şimdi burada hazza odaklanan hedonizm dinin baş rakibi olarak tebarüz eder. Yazara göre, hedonistin mabedi bedendir; hedonizm bencillik ve geleceksizlik dinselin tam zıddı olan "şimdi ve burada"ya saplanmış bir varoluş tarzıdır (s. 110).

Benzer şekilde inziva ve münzevilik biçimleri de dinsel olanın içinden çıkan ancak onunla hesaplaşan alt ya da ara formlar olarak analiz edilir. Münzevi toplumun vergilendirme sistemine girmeyi reddederek dinsele rakip olur. Failin kendi canına kastettiği *intihar*, ötekinin canın kastettiği *terör* (s. 125) ve varoluşun toptan olumsuzlanması olan *nihilizm* fedakarlığa karşı bencillik, ölçülülüğe karşı ölçüsüzlük, ümitvarlığa karşı ümitsizlik içerdiği için de *din-karşıtı* olarak sınıflandırılır.

'Dinselin Zaman-Mekansal Görünümleri' başlığını taşıyan dördüncü bölümde Arslan, dinselin tarihsel görünümlerini analize girişir. Yahudilik, Hristiyanlık, İslam ve Budizm örnekleri, kendi ideleri (seçilmişlik, kefaret, temizlik, acıdan arınma) bağlamında ele alınır. Burada dikkat çeken husus her dinin bir tür "borçlandırma stratejisi" üzerinden işlerlik kazandığı yönündeki açıklamadır.

Yahudilik'te ezeli sözleşme, Hristiyanlık'ta günah borcu, İslam'da ise temiz doğup temiz kalma teklifi borçlandırma stratejilerinin temelini oluşturur. Bu bölümde Arslan'ın çözümlemeleri özellikle Yahudilik ve İslam örneklerinde detaylıdır. İslam'daki "temizlik idesi", sadece beden değil, ekonomi politik, şehir planlaması ve gündelik yaşam pratiklerine dek yayılır. En dikkat çekici olan İslam'ı tamamen özgün bir şekilde tevhid üzerinden değil de *temizlik idesi* ve *hijyen devrimi* (s. 171) üzerinden tanımlamış ve bu konuda yeterince

ikna edici argümanlar geliştirmiş olmasıdır. Uzak Doğu dinlerini de analizine dahil ederek kapsayıcılığı artırmaya çalışan yazarın neden paganizmi ve totemizmi dinsel bir form olarak ele alıp değerlendirmediğine dair net bir açıklama kitapta yer almaz.

Her bir tekil dinin teklifi ve çözüm önerileri ile birlikte içsel kısıtlılıkları ve zafiyetlerini de göstererek okuyucuya içkin bir eleştirinin ipuçlarını verir.

'Dinselin Dönüşümü' başlığı taşıyan 5. Bölümde dinin modern dönemde dönüşümü ve buna dair açıklamalara dair tüm literatürle cepheden yüzleşmeye girişir. Alman Feuerbach, Marx, Freud, Weber; Fransız Durkheim, Marcel Mauss, Levi-Strauss; ve yazarında kendini en yakın hissettiği Anglo-Amerikan, Malinowski, Redcliffe Brown, Taylor, Frazer, Boas, James, Dewey gibi tüm büyük kuramların teorilerini ele alıp gözden geçirir literatür ile diyaloğa. Burada dikkat çeken bir ayrıntı "genelleştirilmiş ekonomi" ve "lanetli pay" kavramları ile yazarın pozisyonuna en yakın olan Fransız düşünür George Bataille ile kitabın hiçbir yerinde aktif bir diyalog kurulmamış olmasıdır. Buna rağmen böyle görece küçük hacimli bir kitapta tüm bu literatürü özgüvenle karşısına alması ve hiçbir tekil pozisyonu benimsemeden kendi özgün teorilerini geliştirmesi kitabın temel zaferlerinden birisidir.

Kitabın en kısa bölümü olan 'Dinselin Geleceği' başlıklı son bölümde sekülerleşmenin her şeye rağmen dinselin temel yapısını ortadan kaldıramayacağını, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin topluluğa bağlılığı ve borçlanmayı görece azaltmasına rağmen ortadan kaldıramadığını, nihayetinde büyük değişimler geçirse bile dinselin hayatiyetini sürdüreceğini iddia eder. Hatta dinselin üçlü sarmalı fikrinin niceliksel hale getirilip bir tür dinselin biliminin bile inşa edilebileceğini teklif eder (s. 256).

İshak Arslan'ın *Din Düşüncesi* kitabı pek çok düşündürücü yenilik barındırmasına rağmen teorik ve metodolojik açıdan net olmayan bazı hususları içermektedir. Birinci sorun, kitap dinseli tanımlarken topluluk ifadesini sürekli kullanır ve metnin tüm referans ve meşruiyet kaynağı neredeyse topluluktur. Topluluğu "sosyo-kültürel zaman-mekanda tekil kişilerin etkileşimleri ile oluşan tümel bir entitedir"(s. 14) diye tanımlayan yazar aynı zamanda okuyucuyu topluluğun tanımı zor ve hipotetik bir kavram olduğu noktasında uyarır.

Ancak sorun sadece akademik bir kavram netleştirmesi değil. Çünkü dinsel eğer tekil kişi ile topluluk arasında bir borçlandırma-ödeme-vergilendirme sistemi ise onun tekil kişi ile anlık iletişimde olması gerekir fakat bu durum dinseli antropolojik işlevsel bir çıktı haline getirir. Tersine topluluğu tekil kişinin temas halinde olduğu, alışveriş yaptığı şuandaki cari ekonomik girdi-çıktılardan oluşan sistem olarak değil de andaki networkü aşarak çağlar boyu varlığını sürdürebilen *Geist*'a benzer bir bütünlük olarak telakki edersek dinsel felsefi bir ideye dönüşür. Yazar bu iki seçeneğe de razı olmayacak görünür.

İkinci sorun ise, olağan ekonomi ile uhrevi iktisat arasındaki gelgitli ilişkinin bazen kafa karıştırıcı olmasıdır Bir yandan dinselin ekonomisi normal ekonominin ötesinde, onun terimlerine indirgenemez. Onu destekler ve devamlılığını sağlar ama ondan bağımsızdır (s. 75). Başka yerlerde ise dinselin ekonomisinin esas etkinliğinin olağan ekonomiyi etkilemesi olduğu iddia edilir (s. 36). Arslan birbirlerini tamamlayan ama bağımsız bu iki ekonomi arasındaki ilişkiyi net bir çerçeve içinde sunmamaktadır.

Üçüncü sorun ise, kitabın en dikkat çekici özelliği olan dinseli; yücelik duygusu, ölüm ve doğa karşısında çaresizlik hissi, anlam arayışı, sembolik değer, aidiyet ihtiyacı gibi öznel anlam ve değer dünyasını tümüyle paranteze alarak açıklamasıdır. Fedakar olma, ölçülü olma ve ümitvar olma psikolojik bireyin öznitelikleri olabilir ama Arslan'ın kitabında bunlar şahsa/tekil kişiye atfedilmez. Kitap sanki romantizm öncesi bir çağda yazılmış gibi, öznel iç dünyaya neredeyse hiç referans vermemekte ya da verdiği yer de bunları sadece destekleyici yan ürünler olarak görmektedir. Anlam, sembolizm ve değer bu denli askıya alarak bir açıklama yapmak bir başarı olmasına rağmen derin dini bağlılıkları açıklamada bir tür soğuk kanlılık ve yapaylık/üçüncü şahıs bakış açısı hissi vermektedir.

Dördüncü tartışmalı husus ise yazarın din karşıtı olarak özellikle hedonizmi muhatap alması ve ateizmi ve deizmi dine alternatif sahici bir pozisyon olarak görmemesidir. Yazara göre ateizm tutarlığı savunulamaz yahut çelişkili bir pozisyon gibi sunulur. Topluluk açısından karşılığı olmayan deizm, materyalizm ve teizm de dinsel kapsamında ele alınamayacak bağlam dışı tartışmalar olarak tasvir edilmektedir. Bu konudaki hacimli literatürü bu şekilde devre dışı bırakılması dikkate değer olmakla birlikte oldukça tartışmaya açıktır.

Eleştirilebilecek pek çok yönü olmasına rağmen İshak Arslan'ın özgün ve yenilikçi telif eseri olan *Din Düşüncesi kitabı* Türk düşünce dünyası ve akademi açısından yakın ilgi ve tartışmayı hak etmektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde bu eser, dini antropolojik bir bakış açısından ele alarak onu bir tür ekonomi olarak değerlendirmekle ülkemizde pek karşılaşmadığımız yeni bir teklif sunmaktadır. Sosyoloji, ilahiyat ve felsefe camiası açısından ilgi uyandırıcı ve kıymetli bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Arslan, İshak. *Din Düşüncesi: Dinselin Ekonomisi, Dönüşümü ve Geleceği*. İstanbul: Küre Yayınları, 2024.

❋ ❋ ❋

1780| db

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA AKİT MECLİSİNİN AŞAMALARI*

Yasır TÜRKYILMAZ**
Ali KUMAŞ***

Düzeltme Makalesi

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Mart 2025 sayısında 24. sırada yayınlanan ve künye bilgileri "Türkyılmaz, Yasir. Kumaş, Ali. "İslam Borçlar Hukukunda Akit Meclisinin Aşamaları". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 25/1 (Mart 2025): 747-781. DOI: 10.33415/daad.1591811" şeklinde olan makale için tezden üretilme olduğu bilgisine yer verilmemiş ve bu durum makale yayımlandıktan sonra fark edilmiştir. Bu nedenle yazarlar tarafından düzeltme talebinde bulunulmuştur.

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 29 Kasım 2024, **Kabul Tarihi:** 21 Mart 2025, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2025, **Düzeltme Tarihi**: 30 Eylül 2025, **Atıf:** Türkyılmaz, Yasır. Kumaş, Ali. "İslam Borçlar Hukukunda Akit Meclisinin Aşamaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1781-1813.

DOI: 10.33415/daad.1806897

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 29 November 2024, **Accepted:** 21 March 2025, **Published:** 31 March 2025, **Correction Date:** 30 September 2025, **Cite as:** Türkyılmaz, Yasır. Kumaş, Ali. "Stages of the Contract Session (Majlis al-'Aqd) in Islamic Law of Obligations". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1781-1813.

DOI: 10.33415/daad.1806897

---

* Bu makale, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Ali KUMAŞ danışmanlığında Yasır TÜRKYILMAZ tarafından tamamlanan "İslam Borçlar Hukukunda Akit Meclisi (Hanefi Mezhebi Örneği)" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Sorumlu yazar, Araştırma Görevlisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Rize, Türkiye, yasir.turkyilmaz@erdogan.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0002-6803-4851, Katkı oranı: %70 / Research Assistant, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Law, Department of Islamic Law, Rize, Turkey, yasir.turkyilmaz@erdogan.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0002-6803-4851, Contribution rate: %70

*** Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Rize, Türkiye, ali.kumas@erdogan.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0001-6504-5363, Katkı oranı: %30 / Prof. Recep Tayyip Erdoğan University, The Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Rize, Turkey, ali.kumas@erdogan.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0001-6504-5363, Contribution rate: %30

Öz

Bu makalede İslam borçlar hukukunda akdin in'ikad şartlarından biri olan akit meclisi, Hanefî mezhebi özelinde incelenmiştir. İrade beyanlarının sahih biçimde bağ oluşturmasını sağlayan akit meclisi, güncel çalışmalardaki tanımlarda genellikle bu işleviyle ele alınmış, akdin sıhhati üzerindeki etkisi ihmal edilmiştir. Bu çalışmanın hedefi, Hanefilerin mübadele işlemleri için öne sürdüğü şartlar ve fesat teorisi bağlamında akit meclisinin akdin sıhhati üzerindeki etkisini ve bu etkiye bağlı olarak meclis sürecinde oluşan değişimi ortaya koymaktır. Bu amaçla çalışmada öncelikle akit meclisinin akit teorisindeki yerinden kısaca bahsedilmiş, ardından akdin in'ikadı ve sıhhatiyle olan ilişkisi, iki aşama halinde ele alınmıştır. Çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmış, Hanefî klasiklerinde farklı meselelerde dağınık halde bulunan veriler toplanarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeye göre akit meclisinin yalnızca icap ve kabul arasındaki süreçten ibaret olmadığı, akdin sıhhatini sağlayan ve mecliste yerine getirilmesi gereken belirli şartlar sebebiyle kabulden itibaren tarafların ayrılığına kadar geçen sürecin de akit meclisine dahil olduğu görülmüştür. Buna istinaden akit meclisi tanımlarında meclisin sıhhat işlevine de vurgu yapılması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Akit Meclisi, İn'ikad ve Sıhhat Meclisi, Fesat, Butlan.

Stages of the Contract Session (Majlis al-'Aqd) in Islamic Law of Obligations

Extended Abstract

In Islamic law of obligations, the declarations of intent which constitute the essential elements *(rukn)* of a contract must converge in terms of time or place for the contract to be concluded. This convergence is facilitated by what is referred to as the contract session *(majlis al-'aqd).* The contract session is a foundational condition for the formation *(in'iqād)* of a contract, with its primary function being to establish a connection between the offer *(īījāb)* and acceptance *(qabūl).* Modern definitions typically emphasize this aspect of the contract session, often neglecting its impact on the validity *(ṣiḥḥa)* of the contract. However, an examination of the rules governing exchange contracts and the defect *(fasād)* theory articulated within the Ḥanafī school demonstrates that numerous conditions must be fulfilled within the session to ensure the validity of the contract or to rectify a defective *(fāsid)* contract. This article, therefore, explores the influence of the contract session on the formation and validity of a contract, specifically within the scope of the Ḥanafī school. To this end, the concept of the contract session and its role within contract theory are first addressed. Subsequently, the relationship between the contract session and the formation and validity of a contract is analyzed in two stages, the first being the in'iqād session, which encompasses the period between offer and acceptance.

The session of contract formation *(majlis al-in'iqad)* begins with an offer and concludes with acceptance. In the session of contract formation, the time elapsed between offer and acceptance is considered as if it were a single moment. Provided that no circumstance disrupts the continuity of the session during this period, the acceptance is deemed inseparable from the offer, and they are considered, in effect, to have been made consecutively. In this process, sustaining the unity of the assembly requires the parties to remain actively involved with the contract and to avoid any actions that may indicate a withdrawal from it.

The second stage of the session extends from the point of acceptance until the parties' physical separation. Considering the impact of this phase on the contract, it would be appropriate, in our view, to refer to it as the validity session *(majlis al-ṣiḥḥa).* There are three primary reasons for the emergence of the validity session in contracts: prevent-

ing the exchange of debt for debt, avoiding interest *(ribā),* and eliminating defective elements to render the contract valid.

According to the Hanafi school, in a sale contract, the physical delivery of the sold item during the contract session is not required to prevent the exchange of debt for debt. Instead, the item should be designated during the contract session. However, delivering the exchanged items during the contract session is obligatory in advance payment sale (salam) and currency exchange (sarf) transactions. For the validity of these contracts, the designation and delivery must occur no later than the moment the parties physically separate. In this context, this session stage may be regarded as a session of validity.

The second factor that brings out the session of validity is the prohibition of interest. Suppose the exchanged items share common characteristics in terms of measurement by volume (kayl) or weight (wazn). In that case, one of the two goods being exchanged must be designated during the contract session to prevent the emergence of deferred interest. Furthermore, if the traded goods are of the same genus, equality must be ensured during the contract session to avoid surplus interest. In both cases, the relevant period extends not only until the acceptance of the contract but also until the parties physically separate after acceptance. Thus, it is evident that the session of validity plays a decisive role in ensuring compliance with the conditions related to the prohibition of interest.

The third factor that brings out the validity session is removing a corrupting element *(mufsid)* to render the contract valid. For the defect to be rectified, it must not have become fixed, and there must be no definitive decision by the parties or a judicial ruling to annul the contract. In some cases, the fixation of the defect is contingent upon the contract session. Once the parties physically separate, the defect becomes fixed, and rendering the contract valid is no longer possible.

Keywords: Islamic Law, Contract Session (Majlis Al-'Aqd), Session Of Formation (In'Iqad) and Validity (Siḥḥa), Defect (Fasād), Invalidity (Butlān).

Giriş

Akit meclisi, İslam borçlar hukukuna göre akdin kurulmasında irade beyanı kadar etkili bir unsurdur. Zira akdin özünü oluşturan irade beyanlarının hükmi olarak bir bağ oluşturabilmesi, bunların aynı mekan veya zamanda buluşmasına bağlıdır. Bu mekanın veya zamanın şartlarını ve sınırlarını akit meclisi belirlediği için tarafların dışa vurduğu iradenin akitle sonuçlanmasını belirleyecek olan da akit meclisidir. Ayrıca Hanefîlerin ivazlı akitler için belirlediği kurallara ve fesat teorisine bakıldığında akit meclisinin işlevinin yalnızca bununla sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin bey' (satış) akdinde mebîin tayin edilmesi, sarf ve selemde bedelin peşin ödenmesi ya da fesada yol açan bazı sebeplerin giderilmesi gibi akdin sıhhatini temin eden bir takım şartların da akit meclisinde sağlanması gerekir. Bu bağlamda akit meclisinin yalnızca akdin in'ikadını sağlamadığı, bunun yanı sıra akdin sıhhatini temin etme misyonunu da yük-

lendiği görülmektedir. Bu sebeple bu çalışmada, İslam borçlar hukukuna göre ivazlı akitlerin in'ikadı ve sıhhati için meclisle ilişkili hangi şartların bulunduğu ve bu şartların akit meclisinin sürecine olan etkisi ele alınacaktır. Fakat konunun kapsamı ve derinliği dikkate alınarak bu inceleme Hanefî mezhebiyle sınırlanacaktır.

Akit meclisini konu edinen farklı çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalarda mekan-zaman tartışması ve meclis muhayyerliğiyle ilgili tartışmalar ele alınmış, dolayısıyla akit meclisinin yalnızca in'ikad süreci üzerinde durulmuştur.[1] Bu makalenin amacı ise meclise bağlanan sıhhat şartlarından hareketle akit meclisinin kabulden sonraki süreci de kapsadığını örnekleriyle ortaya koymaktır. Bu doğrultuda öncelikle akit meclisi kavramı ve bu kavramın akit teorisindeki yeri ele alınacaktır. Ardından akit meclisinin aşamaları incelenecektir. Bu bağlamda, in'ikad meclisi olarak isimlendirdiğimiz birinci aşama ile sıhhat meclisi olarak isimlendirdiğimiz ikinci aşama, şartları, amaçları ve aralarındaki farklar açısından detaylı bir şekilde analiz edilecektir. Makale, bu iki aşamanın teorik temellerini değerlendirerek akit meclisinin kapsamını daha geniş bir perspektifle tartışmayı hedeflemektedir.

1. Akit Meclisi Kavramı

Arapça bir kelime olarak "oturulan yer" manasına gelen meclis kelimesi, isim tamlaması şeklinde kullanıldığında tamlayanın ifade ettiği fiilin gerçekleştiği yeri belirtir.[2] İslam literatüründe Hz. Peygamber döneminden beri özellikle mescitlerde yapılan dersler için ilim meclisi tamlamasıyla kullanılmıştır.[3] İslam hukukunun kaynaklarında ise tek başına kullanıl-

1 Bu tür çalışmalar için bk. İbrahim Tüfekçi, "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 11-42; Hasan Şahin, "İslam Hukukunda Akid Meclisine Ait Muhayyerlikler", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 323-356; Serkan Başaran, "Muhteva-Yorum İlişkisi Bağlamında Alışverişte Meclis Muhayyerliği Hadîsi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), 157-182; Hasan Kayapınar, "Cessâs'ın Meclis Muhayyerliği Konusundaki İstidlalleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 174-188.

2 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), 6/40; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), 285.

3 Nebi Bozkurt, "Meclis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/241.

dığında genellikle akit meclisini ifade eder.[4] Bunun yanında akit meclisi olarak tamlama halinde kullanımlar da bulunur.[5]

Akit meclisi, genellikle şu şekilde tanımlanmaktadır: *"Akdi oluşturan irade beyanlarını içeren görüşme ve müzakerelerin cereyan ettiği yer ve zaman."*[6] ya da *"İcap ile kabulün sahih bir şekilde birleşebilmesi için sadır oldukları zaman veya mekanın azami sınırları."*[7] Modern çalışmalarda sıkça tercih edilen bu tanımlar, akit meclisini yalnızca icap ve kabul arasındaki bağlantıyı sağlayan bir unsur olarak ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre akit meclisi, kavram olarak yalnızca kabule kadar olan süreci ifade etmektedir.[8] Örneğin Orhan Çeker de "içinde akitlerin yapıldığı zaman" olarak tanımladığı akit meclisinin, meclis muhayyerliğiyle ilgili tartışma bir yana akdin mün'akid olmasıyla sona erdiğini belirtmektedir.[9]

Akit meclisinin tanımındaki önemli bir diğer husus da taraflar arasında şart koşulan beraberliğin zaman, mekan veya her iki biçimde tanımlanmasıdır. Yukarıda verilen tanımlarda görüldüğü üzere akit meclisini akdin kurulduğu yer ve zaman olarak tanımlayanlar bulunduğu gibi yalnızca zaman birliği olarak ifade edenler de bulunmaktadır.[10] Hanefîlere göre haberciyle yapılan akitlerde habercinin icabı ilettiği yer,[11] mek-

4 Bilal Aybakan, "Meclis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/239; Örnekler için bk. Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâʿ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/229; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2005), 384, 432, 519.

5 Örnekler için bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1989), 12/151, 171-172; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî el-Bâbertî, *el-ʿİnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 4/343; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8/451, 12/503; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 634.

6 Aybakan, "Meclis", 28/239.

7 Kayapınar, "Cessâs'ın Meclis Muhayyerliği Konusundaki İstidlalleri", 177.

8 Akit meclisinin kabulle birlikte sona erdiğini kabul eden yaklaşım örnekleri için bk. Nuri Kahveci, "Akitler/Sözleşmeler", *İslam Hukuku*, ed. Nuri Kahveci (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 156-157; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2021), 387.

9 Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 48.

10 Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 49; Kahveci, "Akitler/Sözleşmeler", 1/157.

11 Serahsî, *el-Mebsût*, 19/82; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/540; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî el-Mergīnânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2020), 458; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/10; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ʿale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/26; Abdül-

tupla yapılan akitlerde ise mektubun icabı ulaştırdığı yer[12] akit meclisi sayılmak suretiyle hazır olmayanlar arasındaki amaç birliği de hükmen meclis birliği sayılmıştır. Burada dikkat edilen husus, fiziksel olarak bir arada olmasalar bile tarafların akit kurma amacı etrafında aynı zamanı paylaşması ve bu amaç birliğinin akit kurulana kadar devam etmesidir. Dolayısıyla akit meclisi için aranan asgari şartın zaman birliği olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat hazırlar arası akitlerdeki fiziksel beraberliğe ilişkin kurallar, akdin sıhhati için tarafların fiziksel beraberliğine bağlanan şartlar ve meclis muhayyerliğinin bağlandığı fiziksel ayrılık şartı gibi hususlar dikkate alındığında akit meclisinin tanımında mekan birliğine de vurgu yapılmasının isabetli olacağı kanaatindeyiz.

2. Akit Meclisinin Akit Teorisindeki Yeri

Akit, "tarafların bir hususdaki icap ve kabulünün irtibatı"[13] olarak tanımlanmış ve kuruluşundan ifa edilmesine kadar olan süreç boyunca in'ikad, nefâz, sıhhat ve lüzum şartlarına tabi tutulmuştur.[14] Hanefîlere göre bunların arasında akdin rüknü, yani kurucu unsuru, yalnızca irade beyanıdır.[15] Çünkü Hanefîler, akit yapmaya ehil olan tarafların iradesine büyük önem atfetmiştir.[16] Bu iradeyi korumak adına akdin sıhhatine

ganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 1/335.

12 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/540; Mergînânî, *el-Hidâye*, 458; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/10; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/335.

13 Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Mecelle), (1877), md. 103; Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân* (Mısır: Maârif-i Umumî Nezareti, 1891), 27, md. 168; Mer'i hukukta da benzer bir tanımın yapıldığı görülür. bk. Necip Kocayusufpaşaoğlu vd., *Borçlar Hukuku Genel Bölüm* (İstanbul: Filiz Kitapevi, 2017), 1/95.

14 Kâsâni, nefâzı sıhhat şartı kabul ederek nefâz şartlarını, sıhhat şartlarından önce değerlendirmiş, akdin sırasıyla mün'akid, nâfiz, sahih ve lâzım olabileceğini ifade etmiştir. bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/533, 573.

15 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/528; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/3; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/14; Kahveci, "Akitler/Sözleşmeler", 151; Diğer mezheplere göre; taraflar, irade beyanı ve konunun yanı sıra bunlara ait vasıf ve şartlar da akdin rükünleridir. bk. Hayreddin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/253.

16 Örneğin fasit bey akdinin kabza bağlı olarak hüküm doğurması meselesinde Hanefîler, akit yapmaya ehil olan taraflardan akdin mahallinde hüküm doğuracak şekilde iki irade beyanının sadır olmasını ve akdin amacı olan mübadelenin gerçekleşmesini gerekçe göstermiştir. bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/150.

engel olan arızi durumları mümkün mertebe ortadan kaldırmak ve akdi ayakta tutmak, Hanefî içtihadındaki temel yaklaşım olmuştur.[17]

Akdin kurucu unsuru olan irade beyanı, İslam hukukunun klasik kaynaklarında "icap" ve "kabul" kavramlarıyla ifade edilir.[18] İcap, akdi başlatan tarafın rızaya delalet eden beyanı, kabul ise bu beyandan sonra karşı tarafın rızaya delalet eden cevabıdır.[19] İcap akdin bir yarısı, kabul de diğer yarısı gibi değerlendirilir[20] ve birlikte, "sîgatü'l-akd" olarak adlandırılır.[21] Bunların niteliklerinde herhangi bir fark yoktur. Yalnızca birbirinden ayırt edilmesi için farklı isimlendirilmiştir.[22]

İrade beyanının akde tesiri üç açıdan gerçekleşir. Başka bir deyişle tarafların dışa vurduğu beyanların sahih bir akitle sonuçlanması için bu beyanların taşıması gereken üç temel şart vardır. Bunların birincisi, irade beyanında rızanın bulunmasıdır. Hanefîler ihtiyarı in'ikad şartı kabul ederken[23] satış ve kira gibi feshedilebilen tasarruflarda rızayı sıhhat şartı olarak görmüştür. Bu nedenle ikrah altında yapılan bir satış akdi mün'akid olsa bile fasittir.[24] Buna mukabil, nikah ve boşama gibi feshe

17 Örneğin altın süslemeli bir eşya yine altın karşılığında satılırken akit meclisinde semenin bir kısmı ödense istihsan deliline göre hareket edilerek akdin sahih olması niyetiyle yapıldığı düşünülür ve yapılan ödeme altın süslemenin karşılığı sayılır. Buna benzer birçok örneğe farklı akit türlerinde de rastlanmaktadır. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 15/85-86, 88 ; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2010), 2/49; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/53-54; Aynî, *el-Binâye*, 8/399-401; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/134-135; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 424; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/525-526; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/410-412.

18 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudurî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 78; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/528; Mergīnânî, *el-Hidâye*, 458; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1998), 6/7; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/230; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/21.

19 Mergīnânî, *el-Hidâye*, 458; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/17; Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 39; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/334.

20 Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/4; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/26.

21 Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1997), 1/66; H. Yunus Apaydın, "İrade Beyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/387.

22 Aynî, *el-Binâye*, 8/4; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/17.

23 Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 33-34.

24 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/29; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/18-19.

elverişli olmayan tasarrufların sıhhatinde rıza şartı aranmadığı için ikrah altında bile yapılsa bu tasarruflar sahih kabul edilir.[25]

İrade beyanlarının taşıması gereken ikinci şart ise beyanlarda kullanılan zaman kipinin akdin kuruluşuna uygun olması ve beyanlar arasında hem lafız hem de muhteva uyumunun bulunmasıdır. Bu husus, akdin in'ikad şartıdır.[26] İslam hukukçuları, irade beyanında kullanılacak zaman kiplerini ve lafzi uyumu belirleyen kriterleri ayrıntılı şekilde ele almıştır.[27] Sonuç olarak bu hususta temel kriterin örf olduğu ve akdin yapıldığı dilin gramer kurallarına uygun hareket edilmesi gerektiği belirtilmiştir.[28] Beyanlar arasındaki muhteva uyumu ise icapta ifade edilen şey ile kabulde ifade edilen şeyin aynı şartları ve vasıfları taşıması halinde sağlanır. Çünkü muhatabın rızası olmadan tarafların akdi bölmeye[29] (tefrîku's-safka) yetkisi yoktur.[30]

İrade beyanlarının taşıması gereken üçüncü şart, beyanların herhangi bir engel bulunmaksızın aynı mekan veya zamanda buluşarak bir bağ oluşturmasıdır.[31] Bu bağın oluşmasını sağlayan yer veya zaman birliği, akit meclisidir. Bu birliğin şartlarını ve sınırlarını belirlediği için akit mecli-

[25] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/28-29; Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 34; Klasik doktrindeki bu kabulün aksine, 1917 Tarihli Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi'nde ikrah altındaki nikahın fasit, boşamanın ise batıl olduğu kabul edilmiştir. bk. Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (HAK), (25 Ekim 1917), md. 57, 105.

[26] Serahsî, *el-Mebsût*, 12/108; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/537; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/3; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/14-15, 44; Aynı durum mer'i hukukta da geçerlidir. Türk Borçlar Kanunu'nda, tarafların irade beyanlarını ancak birbirine uygun olarak açıklaması halinde akdin kurulacağı belirtilmiştir. bk. Türk Borçlar Kanunu (TBK), *Resmî Gazete 27836* 6098 (04 Şubat 2011), md. 1.

[27] Hanefîlere göre icap ve kabulün ya mâzi (geçmiş zaman) ya da hal (şimdiki zaman) kipinde olması ya da bunlardan birinin mâzi, diğerinin hal kipinde olması gerekir. Detaylı bilgi için bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 78; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/108; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/528-529; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/458; Mahmud Şeyh Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl şerhu Letâifi'l-İşârât*, ed. Hacı Yunus Apaydın, çev. Heyet (Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 1/311; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/231; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/4; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/4-5; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/23-24; Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, 1/67.

[28] Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 4/5; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/23, 24.

[29] Akdin bölünmesi hakkında detaylı bilgi için bk. Adem Yıgın, "Hanefî Hukuk Düşüncesinde Akdin Bölünmezliği İlkesi: Mahiyeti ve Uygulamadaki Yansımaları", *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 3/2 (2023), 581-614.

[30] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/537-538; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/5; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/461-462; Şeyh Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl*, 1/314-315; Aynî, *el-Binâye*, 8/9; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/237; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/3, 15; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/44; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/335.

[31] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/539; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/3; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/15, 44.

sinin de akdin kurucu unsuru gibi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim irade beyanları rıza ve uyum şartlarını taşısa bile bu beyanlara bağ kurma imkanı sağlayacak olan ve dolayısıyla beyanların geçerliliğini belirleyecek olan, akit meclisidir. Bu bakımdan akit meclisi, akit nazariyesinde akdin rüknü olan irade beyanı kadar önemli bir yere sahiptir.

3. Akit Meclisinin Aşamaları

İslam borçlar hukukundaki akitler tahlil edildiğinde tamamının in'ikad sürecinde bir meclis yapısının olduğu görülür. Hatta ivazsız akitler de buna dahildir. Hibe, vasiyet ve vakıf gibi çoğunlukla tek taraflı iradeyle yapılabilen akitlerin tek taraflı hukuki işlem mi yoksa birer akit mi olduğu tartışmasında, çoğu İslam hukukçusuna göre bunlar da iki tarafın iradesiyle kurulan akitlerdir.[32] Bu kabul bir yana, bu tür işlemlerin in'ikad süreci hakkında Hanefî klasiklerinde ortaya konulan hükümlere bakıldığında, tek tarafın irade beyanıyla vuku bulan anlık bir süreç olarak düşünülse de bir meclisin varlığının kabul edildiği görülür. Hatta bu tip işlemlerde irade beyanının akabinde devam eden ortama bile zaman zaman bazı hükümler bina edilir. Örneğin hibenin sıhhati ve lüzumu için şart olan kabz işleminin geçerliliği, hibe eden kişinin hibe meclisinde vermiş olduğu sarih veya zımni izne bağlıdır. Eğer bu izin zımnî ise yalnızca tarafların birbirinden ayrılmasına kadar yani hibe meclisi boyunca geçerlidir. Dolayısıyla hibe edilen kişinin bu izinle meclisten sonra yapacağı kabz işlemi sahih olmayacaktır.[33]

3.1. İn'ikad Meclisi

Hanefîlere göre akit meclisi icapla başlar.[34] Akdin in'ikadı kabule bağlı olduğu için akitle ilgili müzakerelerin yapıldığı meclisi akit meclisi haline getiren şey ise yalnızca kabuldür. Bu yüzden kabulden önce icabın batıl olmasıyla sona eren meclise her ne kadar akit meclisi denilse bile bunun mecazi bir kullanım olduğu, bununla kastedilen şeyin yalnızca müzakere meclisi olduğu unutulmamalıdır. Aynı şekilde böyle bir meclisi sona erdiren sebepleri de akdin müzakere meclisini sona erdiren sebepler olarak düşünmek gerekir.

---

[32] Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, 1/58-60; Abdurrahman Haçkalı, "İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002), 120-121; Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 2.

[33] Serahsî, *el-Mebsût*, 12/57; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 3/58-59; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/612, 615, 5/158; Aynî, *el-Binâye*, 8/200-201, 10/163; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/425; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 519; Mecelle, md. 844; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/614.

[34] Mergīnânî, *el-Hidâye*, 458; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/44.

Kabul anında akdin ve meclisin in'ikad aşaması tamamlanır. Ayrıca tür olarak lazım akitlerdense kabulle beraber akdin lüzumu da sağlanır. Tabi bu yaklaşım, Hanefîler[35] ve Mâlikîlere[36] göredir. Meclis muhayyerliğini kabul eden Şâfiîler[37] ve Hanbelîlere[38] göre hazırlar arası akitlerde kabulden sonra taraflar fiziksel olarak birbirinden ayrılana kadar meclis devam eder. Bu süreç, taraflara koşulsuz biçimde akdi feshetme imkanı sağlar.

İn'ikad meclisi olarak isimlendirdiğimiz icapla kabul arasındaki sürecin varlığını koruması için taraflar arasında bir meclis birliği olmalıdır. Hanefîlerin ittihad-ı meclis olarak isimlendirdiği bu birlik, icaptan sonra akdi yapan taraflardan birinin akitten başka bir şeyle meşgul olmaması ve akitten vazgeçtiğini bildiren veya buna delalet bir harekette bulunmaması halinde sağlanır. Aksi halde "ihtilaf-ı meclis" yani meclis ayrılığı oluşur.[39] Ayrıca Hanefîler, icaptan kabule kadar geçen süre boyunca[40] meclisin 'müteferrik şeyleri cem ettiğini' yani dağınık unsurları bir araya getirdiğini kabul etmiştir. Bu ilkeden kasıt, in'ikad meclisinde geçen süre ne kadar uzun olsa da meclis ayrılığı oluşmadıkça icabın canlı kalması ve kabul gerçekleştiğinde bunların hükmen peş peşe söylenmiş gibi kabul edilmesidir. Klasik kaynaklarda bu husus, "mecliste geçen saatlerin bir an gibi olduğu" ifadesiyle açıklanmıştır. Bu kuralın amacı, akit yapanlar için hızlı karar verme zaruretini gidermek, böylece onların hataya düşmesini ve zarara uğramasını önlemektir. Çünkü icapta bulunulan kişi bir süre düşünmeye ve teklifin detaylarına vakıf olmaya ihtiyaç duyabilir. Aynı şekilde icapta bulunan kişi de pişman olup tekliften vazgeçmek isteyebilir. Yani icapta bulunulan kişinin fevri biçimde cevaba zorlanmaması, her iki tarafın da maslahatını temin eder. Bu sayede taraflar rücu ve kabul muhayyerliklerini rahatça kullanabilir. Kabule kadar geçen süre boyunca

35 Kudûrî, *el-Muhtasar*, 78; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/156; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/9; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/47.

36 Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, *el-Münteka şerhu Muvatta-ı Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 6/429.

37 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Dâru'l-Vefâ, 2001), 4/9; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Lübnan: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 2009), 2/2043; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005), 219.

38 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/10; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 3/230.

39 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/539; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/47.

40 Şâfiîlere göre ise meclis birliğinin sağlanması için icap ve kabulün fevri yani birbirine bitişik olması gerekir. bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/539.

da meclisi sona erdiren bir durum oluşmadıysa meclis birliği korunarak kabul icaptan ayrılmamış sayılır.[41]

Meclis birliğini sona erdiren sebepler Hanefî klasiklerinde teorik biçimde ele alınmamış, daha çok bu birliği ortadan kaldıran ve kaldırmayan somut örnekler üzerinde durulmuştur. Taraflardan birinin kabulden önce akdin konuşulduğu meclisten kalkması,[42] başkasıyla konuşması,[43] yemek yeme, su içme, uyuma[44] ya da namaz kılma gibi işlerle meşgul olması,[45] bu örneklerden bazılarıdır. Taraflardan birinin bu tür fiillerde bulunması, akitten vazgeçtiğine delalet eder ve icabı batıl kılar. Bu durum, i'râz (yüz çevirme, vazgeçme) kavramıyla ifade edilir[46] ve Mecelle'de kanun maddesi olarak düzenlenmiştir.[47] İcapta bulunulan kişinin elinde bir lokma olur da onu yerse veya elinde bir su olur da onu içerse bu durum icabı batıl kılmaz. Fakat devam etmesi halinde bu durum i'râza delalet ettiği için icabı batıl kılar.[48] Benzer şekilde bir kimseye farz namazdayken bir başkası icapta bulunur da namazı tamamladıktan sonra icabı kabul ederse[49] ya da nafile namazda bir rekat kılmışken teklif gelir de namazı iki rekata tamamlayıp teklifi kabul ederse akit sahih olur. Fakat nafile namazı dört rekata tamamlaması icabı batıl kılar.[50] Yürürken veya bir binek üzerinde seyir halindeyken yapılan akitler hakkında ise Hanefîler arasında farklı görüşler bulunur.[51] Tercih edilen görüşe göre taraflar yürürken veya farklı binek hayvanlarında seyir halindeyken meclis birliğinin korunması için icap ve kabulün bitişik yani peş peşe olması gerekir. Eğer

41 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/539; Mergīnânî, *el-Hidâye*, 458; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/5; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/335.

42 Kudûrî, *el-Muhtasar*, 78; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/539; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/5; Mergīnânî, *el-Hidâye*, 458; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/8; Kalktığı halde gitmezse icabın batıl olmadığını savunanlar da vardır. bk. İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/235; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/46-47.

43 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/44.

44 Bazı kaynaklarda oturarak uyumanın meclis birliğini bozmadığı ifade edilmiştir. bk. İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/236; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/8; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/47.

45 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/47.

46 Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/5; Aynî, *el-Binâye*, 8/10-11; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/235; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/47; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/335.

47 "İcap ve kabulden sonra taraflardan biri i'râza delalet eden bir kabul ya da fiilde bulunursa icap batıl olur ve kabule mahal kalmaz." Mecelle, md. 183.

48 İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/236; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/8; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/47.

49 İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/236; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/9.

50 İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/236.

51 Bu görüşler için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/47.

icapla kabul arasında bir fasıla olursa akit kurulmaz.[52] Benzer şekilde gemideyken yapılan akdin durumu da tartışmalıdır. Fakat tercih edilen görüş, hareket halindeki geminin ev gibi olduğu ve gemide yapılan icap ve kabulde biraz aralık olsa da bunun meclis birliğini bozmadığı yönündedir.[53] İn'ikadı için kabule muhtaç olan akitlerde kabulden önce taraflardan birinin ölmesi[54] veya kabulden önce akde konu olan malda bir değişikliğin olması da icabı batıl kılar. Örneğin satışı yapılan koyunun icaptan sonra bacağının kesilmesi, ölmesi ya da doğurması halinde icap batıl olur ve meclis sona erer.[55] Bu veriler ışığında Hanefîlere göre meclis birliğini ortadan kaldıran sebepler şu şekilde özetlenebilir: Kabulden önce tarafların mekan birlikteliğinin sona ermesi, kabulden önce konu birliğinin ortadan kalkması, icaptan dönme, ret, tarafların iletişiminin kesilmesi, taraflardan birinin ölmesi ve akit konusundaki değişimle icabın batıl olması. Ayrıca meclis birliğini bozan örnekler dikkate alındığında kanaatimize göre tarafların birbirinden fiziksel olarak ayrılması veya aralarındaki iletişimin kopması durumunu, meclis birliğinin hakikaten ortadan kalkması olarak değerlendirmek gerekir. Buna mukabil, taraflar fiziksel olarak akdin yapıldığı mecliste bulunsa ya da farklı yerlerdeyken aralarındaki iletişim bağı canlı kalsa bile akitle meşgul olmayı bırakmaları halini, meclis birliğinin hükmen sona ermesi şeklinde değerlendirmek gerekecektir.

3.2. Sıhhat Meclisi ve Bu Meclisi Doğuran Sebepler

Bazı akitlerde yerine getirilmesi meclise bağlı olan şartların bulunması, bu akitlerde kabulden sonraki meclis birliği boyunca geçerli olan bir sıhhat sürecini de doğurur. Örneğin sarf akdinin sahih olarak kalabilmesi, taraflar birbirinden ayrılmadan önce bedellerin kabz edilmesine bağlıdır.[56] Bunun gibi birçok meselede meclisin kabulden sonraki aşamasına da belirli şartlar bağlanmıştır. Bu şartların ortak özelliği ise bunların sağlanmasında tarafların fiziksel ayrılığına kadar olan sürecin geçerli olması ve bu süreçte yerine getirilmeleri halinde akdin batıl ya da fasit olmaktan

[52] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/539; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/5; Aynî, *el-Binâye*, 8/10; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/235-236; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/9.

[53] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/540; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/236; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/9; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/47.

[54] Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/8; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/46.

[55] Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/9; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/44, 46.

[56] Serahsî, *el-Mebsût*, 12/191; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/37-47; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/50; Aynî, *el-Binâye*, 8/397; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/129; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/521-522; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/396, 409.

kurtulup sahih biçimde kalmaya devam etmesidir. Bu şartlar şu şekildedir:

3.2.1. Borç Mübadelesinin Önlenmesi (Bey'u'd-deyn-i bi'd-deyn)

İslam hukukunda borçlar ayn ve deyn cinsi olarak ikiye ayrılır.[57] Deyn cinsi borçlar, miktarı belirli olmakla birlikte malın kendisinin değil, mislinin ödenmesi esasına dayalı borçlardır.[58] Bunlar akitte belirsiz olduğu gibi fesihte de belirsizdir.[59] Örneğin altın parayla yapılan satış işleminde gösterilen paranın zatı yerine misli ödenebildiği gibi satış feshedildiği zaman da teslim alınan paranın misli iade edilebilir.[60] Ayn ise "Muayyen ve müşahhas olan şeydir."[61] Bu yüzden ayn cinsi olan borçlarda malın bizzat kendisi teslim edilir. Bu bakımdan ayn ve deyn borçları birbirine zıt özelliklere sahiptir.[62]

Deyn ve ayn cinsi olan ivazların maddi değer taşıma özellikleri de birbirinden farklıdır. İslam hukukunda mal,[63] "insan tabiatının meylettiği ve ihtiyaç vakti için biriktirmesi mümkün olan şeye denir."[64] Bu tanım, hakiki mal tanımıdır ve hakiki malın belirleyici özelliği, ihtiyaç vakti için biriktirilebilir olmasıdır. Bu nitelik, ayn cinsi olan şeylerde bilfiil mevcuttur.[65] Deyn cinsi borçlar ise zimmetteki temlik ve teslim yükümlülüğün-

57 Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/521.

58 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/572; Mecelle'ye göre deyn, "Zimmette sabit olan şeydir. Mesela, bir kimsenin zimmetinde şu kadar kuruş borcu ve meydanda mevcut olmayan şu kadar kuruş ya da meydanda mevcut olan akçenin yahut bir yığın buğdayın, ifraz edilmeden önceki muayyen bir miktarı hep deyn kabilindendir." Mecelle, md. 158.

59 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/169; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/14-15; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/386.

60 Aynî, *el-Binâye*, 8/278-279.

61 Mecelle, md. 159.

62 Borcun ayn veya deyn olmasına göre mübadele işlemleri de dört çeşittir. Bunlar; aynların takas edilmesi, deyn karşılığında aynın satışı, ayn karşılığında deynin satışı ve deyn cinsi olanların birbiriyle takas edilmesidir. Aynların takas edilmesi mukâyeda, deyn ödenerek aynın satışı bey', ayn ödenerek deynin satışı selem, deyn cinsi olanların birbiriyle takas edilmesi ise sarf akdinin konusudur. bk. Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/457-458; Aynî, *el-Binâye*, 8/3; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/367, 7/66, 9/63; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/409.

63 Klasik doktrinde menfaatler mal kabul edilmemiştir. bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/10; Malın kapsamı hakkında İslam hukukçularının görüşleri için bk. Nihat Dalgın, "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Degisi* 11/11 (1999), 103-109.

64 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/10.

65 Hayreddin Karaman, "Ayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/258.

den ibaret olduğu için bu niteliği kuvve halinde taşır. Bu nedenle bunlar, hükmi yani itibari mal sayılır.[66]

Dinar ve dirhem gibi altın ve gümüşten üretilen paralar, farklı madenlerden üretilen ve kullanımda olan fels yahut diğer itibari paralar ile mevsuf haldeki keylî, veznî ve aded-i mütekârib mallar deyn borcu, aded-i mütefâvit mallar ise ayn borç doğurur.[67] Ancak borcun cinsini belirleyen şey yalnızca malın cinsi değildir. Çünkü misli mallar ifraz edildiğinde ayn borcu haline, aslında ayn borcu doğuran kıyemî mallar ise meçhul bırakıldığı zaman deyn borcu haline gelebilir. Örneğin bir koyunun satışında tarafların ikisi de bildikleri belirli bir koyun için akit yapmıyorsa bu ayn borcu, deyn borcu haline gelmiş olur. Yahut akdin konusu buğdaysa ve akit meclisine getirilip hazırlanmışsa deyn borcu olan buğday, ayn borcu haline gelir. Bu açıdan borcun cinsinin hem borcun konusu olan malın objektif niteliğine hem de tarafların yaptığı tayin işlemine göre belirlendiğini söylemek mümkündür.

İslam hukukuna göre deynin deyn karşılığında satışı yasaktır. Çünkü "Hz. Peygamber, "el-kâli-u bi'l-kâli satışını yasaklamıştır."[68] Bu yasak bazı rivayetlerde "deyn bi'd-deyn" şeklinde geçer[69] ve bu iki ifadenin, "nesîe bi'n-nesîe" şeklindeki satış olduğu belirtilir.[70] İslam hukukçularına göre "el-kâli-u bi'l-kâli," "deyn bi'd-deyn" ve nesîe bi'n-nesîe lafızlarından kasıt, mübadele edilen şeylerin ikisinin de vadeli olmasıdır.[71] Bu yasak sebebiyle ivazlı akitlerde mübadelesi yapılan şeylerden biri vadeli olsa bile diğerinin mutlaka peşin olması gerekir. Bey' akdinde ise peşin ödenmesi gereken şey mebîdir. Fakat Hanefîlere göre mebîin peşin ödenmiş olması için tesliminin akit meclisinde yapılması gerekmez.[72] Çünkü Hanefîlere göre kabz işlemi, akde ait bir şart değil, bir hüküm, yani bir sonuçtur. Bir şeyin hükmü kendisine bitişik olmayıp onu izler. Örneğin bey' akdinin doğurduğu hüküm, satın alınan malın kabz edilmesidir. Fakat bu

66 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/572.

67 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/572, 582.

68 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/474 (No. 10536, 10537).

69 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî İmam Mâlik, *el-Muvatta* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1997), "Buyû" 31 (No. 1927); Beyhakī, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/474 (No. 10539).

70 Beyhakī, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/475 (No. 10540).

71 Aynî, *el-Binâye*, 8/281-282, 395; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/22; Yakup Kara, "İslam Hukuku'nda Deyn'in Deyn Karşılığında Satımı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 393.

72 Serahsî, *el-Mebsût*, 21/27; Aynî, *el-Binâye*, 8/278; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/30; Mecelle, md. 262.

hakkın mülkiyet gibi akde bitişik olması gerekmez. Yani alıcı, mebîi akit meclisinde veya meclisten sonra teslim alabilir. Dolayısıyla satışın doğurduğu hüküm yani kabz açısından akit meclisinde yapılmasıyla meclisten sonra yapılması arasında bir fark yoktur. Akde bitişik olması gereken şey ise akitte şart koşulan tayin işlemidir. Nitekim Hz. Peygamber'in "el-kâli-u bi'l-kâli" şeklinde ifade edip yasakladığı borcun borç karşılığında satışını önlemek için mebîin deyn vasfından çıkarılıp ayn borcu haline getirilmesi ve böylece peşin kılınması gerekir. Bunu sağlayacak olan işlem de mebîin akit meclisinde tayin edilmesi ve teslimine vade konulmamasıdır. Tayin işlemi için de yalnızca kabule kadar olan süreç değil kabulden sonra tarafların ayrılmasına kadar olan süreç geçerlidir. Çünkü icapla kabul arasında olduğu gibi kabulden sonraki süreçte de mecliste geçen zamanın bir an gibi olduğu varsayılır. Böylece yerine getirilen şartın icap ve kabul esnasında yerine getirildiği kabul edilir.[73] Bu bakımdan in'ikad meclisinden sonra devam eden meclis birliğinin, akdin sıhhati için gereken tayin şartına ifa bakımından yerindelik kazandırdığı ve bu sayede akdin butlanını önlediği açıktır. Bu yüzden kabulden sonraki sürecin bir sıhhat meclisi olduğunu düşünmek mümkündür.

Mebî muayyen olduğu halde ona vade konulması ise akdin muktezasına aykırı olduğu için fesada yol açar. Çünkü vade, deyn halindeki ivazlar için uygundur. İnsanlar da bu tip şeylerde vadeye ihtiyaç duyar. Ayn niteliğindeki ivazlarda vadeye ihtiyaç bulunmadığı gibi böyle bir şartın ayn sahibine herhangi bir yararı da olmaz. Bu yüzden bey' akdinde veya mukâyeda (trampa) işleminde ayn niteliğindeki ivazlar için vade şartı koşulması, akdin muktezasını değiştirmeye yönelik bir şart olarak akdi fasit kılar.[74]

Mebîin tayin edilme yöntemi ise ayrı bir husustur. Hanefîler, mebîin kendisine ya da bulunduğu yere işaret edilerek muayyen hale getirileceğini belirtir.[75] Eğer irade beyanında zikredilen isimle işaret edilen şeyin cinsi farklı olursa akit kurulmaz.[76] Çünkü bir şeyin tarif edilmesinde ismin

[73] Serahsî, *el-Mebsût*, 12/198.

[74] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut: Dârü'l-Beşeri'l-İslamiyye - Dârü's-Sirâc, 2010), 3/114; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/199; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/616-617, 7/23-24; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/602-603; Aynî, *el-Binâye*, 8/186-187; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/412; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/29; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/375.

[75] Serahsî, *el-Mebsût*, 13/69; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/611-612; Mergīnânî, *el-Hidâye*, 470; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/62; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/353-354.

[76] Serahsî, *el-Mebsût*, 13/12; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/537-538, 547-548; Şeyh Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl*, 1/414.

zikredilmesi, maksadı yansıtma açısından daha açıklayıcıdır. İşaret ise zatın belirlenmesini sağlar. Fakat zikredilen şeyle işaret edilen aynı cins olursa akit işaret edilen şeye bağlı olur.[77] Mebî mecliste hazır durumda olursa zaten muayyen kabul edilir. Dolayısıyla mebîe veya içinde bulunduğu şeye ayrıca işaret edilmesi gerekmez. Ancak mebî hazır olmasına rağmen örtülü veya kapalı bir şekilde bulunuyorsa bu durumda görme muhayyerliği doğar ve akit gayri lazım olur.[78] Ayrıca muayyen kılınan mebîin mutlaka miktar olarak bilinmesi gerekmez. Tabi ribevî işlemlerdeki aynı cins malların takası bundan müstesnadır.[79]

Selem [80] akdinde ise malın vadeli olması, paranın peşin ödenmesini gerektirir. Selemdeki ödemeyi peşin kılan şey ise akde bitişik olarak yani taraflar birbirinden ayrılmadan önce akit meclisinde yapılmasıdır.[81] Zira Hanefîlerin klasik kaynaklarında selemde istenen peşinliğin ancak akit meclisinde yapılan teslimle gerçekleşeceği, meclisten sonra yapılan teslimin ise vadeli olacağı özellikle vurgulanmıştır.[82] Diğer mübadele işlemlerinde ise peşin veya vadeli olma kriterleri selemden farklıdır. Örneğin bey‘ akdinde mebîin tayin edilmesi yeterlidir. Vade konulmamışsa teslimin fiilen bir ay sonra bile yapılması mebîi peşin olmaktan çıkarmaz. Yahut selem yapılan malın tesliminde vadeli veya peşin sayılacak süreler, Hanefîler arasında tartışmalıdır. Vadenin asgari süresinin yarım günden fazla olduğu, şart muhayyerliğini delil göstermek suretiyle üç gün veya yemin meselesinden hareketle bir ay olduğu gibi farklı görüşler ileri sürülmüştür.[83] Cessâs’a (öl. 370/981) göre bu süre yarım günden fazladır.[84] İmam Züfer’in (öl. 158/775) takipçilerinden bazıları da bu görüştedir. Vadenin asgari süresinin yarım günden fazla olduğunu savunanlara göre peşin olan şey akit meclisinde kabz edilen, vadeli olan ise meclisten son-

77 Serahsî, *el-Mebsût*, 13/12; Şeyh Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl*, 1/414-415; Aynî, *el-Binâye*, 8/171; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râ᾽ik*, 6/134-135.

78 Aynî, *el-Binâye*, 8/84; İbnü’l-Hümam, *Fethu’l-kadîr*, 6/309.

79 Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/464-465; Aynî, *el-Binâye*, 8/14-15; İbnü’l-Hümam, *Fethu’l-kadîr*, 6/240; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/336-337.

80 Selemdeki bedele re’su’l-mâl yani anapara, satıcıya müslemün ileyh, alıcıya rabbu’s-selem, satın alınan mala da müslemün fih denir. bk. Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/710; Aynî, *el-Binâye*, 8/327; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/401; Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 140.

81 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/127, 144; Mevsılî, *Kitâbu’l-ihtiyar*, 2/43; Aynî, *el-Binâye*, 8/353; İbnü’l-Hümam, *Fethu’l-kadîr*, 7/90, 96.

82 Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 3/124; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/127, 144; Mevsılî, *Kitâbu’l-ihtiyar*, 2/43.

83 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/127; Mevsılî, *Kitâbu’l-ihtiyar*, 2/41; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/8; İbnü’l-Hümam, *Fethu’l-kadîr*, 7/83; Aynî, *el-Binâye*, 8/344; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/402.

84 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/127.

ra kabz edilendir. Adete göre taraflar arasındaki meclis yarım günden fazla sürmediğine göre vadeli olanın yarım günden fazla bir sürede teslim edilmesi gerekir.[85] Kerhî ise selemdeki malın miktarına göre böyle bir malın teslim vadesinin örfteki yerine bakılmasını gerekli görür. Yani insanlar nitelik ve miktar olarak benzeri bir malı teslim ederken hangi vadeyi uyguluyorsa selemdeki vade de buna göre belirlenir.[86] İmam Muhammed'den gelen rivayete göre ise vadeli olanın asgari süresi bir aydır. Çünkü bir ay, peşin ödemenin en geçi, vadenin ise en kısasıdır. Hanefî hukukçuların çoğunluğu, yemin meselesinden hareketle en doğrusunun bir ay olduğunu ifade etmiştir. Zira bir kimse borcunu peşin ödeyeceğine yemin etse ve bir ay dolmadan ödese bu ödeme peşin kabul edilir. Fakat bir ay dolunca veya daha geç ödese yeminine aykırı hareket etmiş olur ve kendisine kefaret gerekir.[87]

Selem akdi kabulle birlikte sahih olarak kurulsa da sahih olarak kalması için taraflar birbirinden ayrılmadan anaparanın kabz edilmesi şarttır. Aksi halde akit batıl olur.[88] Kabulden sonra tarafların mecliste uzun zaman geçirmesi, ikisinin de mecliste uyuması, bayılması ya da birbirinden ayrılmadan beraberce kilometrelerce yürümesi, meclisi sona erdirip akdi batıl kılmaz.[89] Tarafların fiziksel ayrılığına kadar akit meclisinde harcanan bütün süre, akdin hali olarak bir an gibi sayılır.[90] Ayrıca tarafların ayrılığına kadar geçerli olacak şekilde anapara için kefâlet,[91] havale[92] veya rehin[93] ilişkisinin kurulması mümkündür. Kaynaklarda bu ilişkiler yoluyla ödenen, örneğin rehinin telef olmasıyla ödenmiş sayılan anaparanın, akit meclisinde ödendiği için akdin sahih kalacağı ifade edilmiştir.[94]

85 Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/8; Aynî, *el-Binâye*, 8/344.

86 Aynî, *el-Binâye*, 8/344.

87 Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/41; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/8; Aynî, *el-Binâye*, 8/344; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/83; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/402.

88 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/130; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/43; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/16; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/92; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/405.

89 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/128; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/48; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/16; Aynî, *el-Binâye*, 8/353; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/17, 90; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/405.

90 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/144; Aynî, *el-Binâye*, 8/8; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/236.

91 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/132-133; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/151, 159, 171-172, 20/66.

92 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/132-133; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/151, 171-172, 20/66; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/131.

93 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/133-134; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/151, 171-172; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/80; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 6/242; Aynî, *el-Binâye*, 12/502; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 634; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/423.

94 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/151, 171-172; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/80; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 634.

Klasik kaynaklarda kabulden sonraki aşama için de akit meclisi kavramının kullanılması, bu kavramın yalnızca icapla kabul arasındaki süreci kapsamadığını göstermesi açısından önemlidir.

Sarf akdinde de selemde olduğu gibi akit meclisinde yapılan ödeme peşin sayılır ve her iki bedelin akit meclisinde ödenmesi, akdin sahih olarak kalması için şarttır. Aksi halde akit batıl olur.[95] İvazların farklı cinslerden olması yahut deyn ya da ayn niteliğinde olması arasında fark yoktur. Çünkü sarf akdinin konusu olan her türlü borç, deyn niteliğinde değerlendirilir.[96] Sarf akdinde de kabz işlemi için tarafların fiziksel ayrılığına kadar olan süreç geçerlidir. Selemde olduğu gibi tarafların uyuması, bayılması ya da birbirinden ayrılmadan kilometrelerce yürümesi, meclis birliğini ortadan kaldırmaz.[97] Tarafların fiziksel ayrılığına kadar geçen süre zarfında yerine getirilen kabz işlemi, icap ve kabul anında yerine getirilmiş sayılır.[98] Ayrıca sarf akdinde de bedeller için tarafların fiziksel ayrılığına kadar geçerli olacak şekilde kefalet,[99] havale[100] veya rehin[101] ilişkisinin kurulması caiz görülmüş, bu süreçte bu ilişkiler yoluyla ödenen bedelin akit meclisinde ödenmiş olacağı belirtilmiştir.[102]

Bey‘ akdinde mebîin tayin edilmesi, selem ve sarfta bedelin akit meclisinde ödenmesi, akdin butlanına mani olup sıhhat üzere kalmasını temin eden şartlardır. Bu şartların ifası için yalnızca kabule kadar olan süreç değil, kabulden sonra tarafların fiziksel ayrılığına kadar olan süreç de geçerlidir. Bu hususta İslam hukuku, akit yapanlara kolaylık olması için akit meclisinde harcanan bütün süreyi akdin hali olarak bir an gibi kabul etmiştir.[103] Bu bağlamda bu akitlerin sıhhatindeki belirleyici rolü dolayısıyla akit meclisinin kabulden sonraki aşamasını sıhhat meclisi olarak isimlendirmek isabetli gözükmektedir.

95 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/191; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/37-47; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/50; Aynî, *el-Binâye*, 8/397; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/129; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/521-522; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/396, 409.

96 Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/47, 48-49; Aynî, *el-Binâye*, 8/396.

97 Mergīnânî, *el-Hidâye*, 519; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/47-48; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/521; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/396, 409-410.

98 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/144, 198; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/605; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/50; Aynî, *el-Binâye*, 8/8; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/236.

99 Serahsî, *el-Mebsût*, 20/66.

100 İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/131.

101 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/41, 21/94; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/80; Aynî, *el-Binâye*, 12/502, 503; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 634; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/423.

102 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/41, 21/94; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 634.

103 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/144; Aynî, *el-Binâye*, 8/8; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/236.

İvazlı akitlerde bir sıhhat meclisinin doğmasına sebep olan borç mübadelesi yasağı, ivazlı bir akde dönüşen sulh ve taksim işlemlerinde de aynı sonucu doğurur. Sulh akdi, ikrar, inkar veya davalı tarafın susması sonrasında yapılmasına göre üçe ayrılır.[104] İkrardan sonra yapılan sulh akdi, zimmetteki borç için mal karşılığında yapılırsa hüküm bakımından satış akdi gibidir.[105] Bu yüzden bazı durumlarda sulh bedelinin akit meclisinde ödenmesi ya da ödenecek bedelin akit meclisinde belirli hale getirilmesi gerekebilir. Sulh akdindeki bedel muayyen bir mal ise akit meclisinde teslim edilmesi gerekmez. Çünkü bu işlem, aynın satılmasıdır. Ancak keylî veya veznî bir borç için para karşılığında sulh yapılırsa sulh bedelinin akit meclisinde ödenmesi gerekir. Aksi halde bedeli ödenmeyen kısımda sulh akdi geçersiz olur ve borcun bu kısmının yine asli şeklinde ödenmesi gerekir. Örneğin 1000 kg. un borcu için 100 TL karşılığında sulh yapılır da 50 TL akit meclisinde ödenirse sulh işlemi 500 kg. un borcunda geçerli olur. Kalan yarısında ise borcun yine un olarak ödenmesi gerekir. Çünkü taraflar, bedeli ödenmeyen kısımda hem unun hem de paranın zimmet borcu olduğu bir mübadele yaparak birbirinden ayrılmıştır. Bu durumda sulh işlemi yalnızca bedeli ödenmeyen 500 kg. unda geçersizdir. Zira geçersizlik sebebi sonradan ortaya çıkan bir durum (fesâd-ı tarî) olduğu için akdin geri kalanına etki etmez. Borcun deyn cinsi olup sulh bedelinin misli olduğu durumda ise bedelin mecliste tayin edilmesi gerekir. Tayin edildikten sonra bedelin akit meclisinde ödenmesi gerekmez. Örneğin 100 TL veya 500 kg. un borcu için ayrılarak çuvala konmuş 20 kg. şeker karşılığı sulh yapılırsa şeker akit meclisinde teslim edilmese bile sulh geçerlidir. Çünkü bu işlem, deyn ile peşin haldeki şekerin takas edilmesidir.[106] Para borcu için sulh akdi yapılırken borcun farklı cins parayla ödenmesi kararlaştırılırsa ödemenin yine akit meclisinde yapılması gerekir. Çünkü borç da olsa paranın türünün değiştirilmesi bir sarf akdidir. Bu mübadelenin sarf kurallarına uygun olmaması halinde sulh akdi de batıl olur. Örneğin taraflar 10 gr. altın borcu için 50 gr. gümüş karşılığında sulh yaparsa gümüşün akit meclisinde teslim edilmesi gerekir.[107]

[104] Serahsî, *el-Mebsût*, 20/139; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 3/5; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/599-600.

[105] Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 3/5; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 495; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/600.

[106] Serahsî, *el-Mebsût*, 21/26-27.

[107] Serahsî, *el-Mebsût*, 21/26; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 3/10; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 498; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/605.

Sulh işlemi gibi taksim işleminin de taraflar arasında bir mübadele niteliği kazanması mümkündür.[108] Bu nedenle taksim işleminin sıhhati için de borcun borç karşılığında mübadele edilmemesi gerekir. Ayrıca sulh ve taksim işlemleri bir mübadele içermesi halinde, başta faiz yasağı olmak üzere ivazlı akitlerde geçerli olan mübadele kurallarının tamamı, bu işlemler için de geçerli olur. Bu bakımdan ivazlı akitler için bir sıhhat meclisinin doğmasına sebep olan tüm hususların mübadele içeren sulh ve taksim işlemleri için de aynen geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.2. Faizin Önlenmesi

Akdin fesadına yol açan sebeplerin belki de en önemlisi faizdir.[109] Çünkü Kur'an-ı Kerim'de[110] ve hadis-i şeriflerde[111] faiz açıkça haram kılınmış, bu hususta İslam hukukçuları bir ihtilafa düşmemiştir.[112] Ayrıca İslam hukukçuları, ivazlı akitlerde faizi önlemek için çeşitli kriterler ortaya koymuştur. Hanefîler, ribevî malların mübadelesinde vade faizini önlemek için malların akit meclisinde kabz edilmesini gerekli görmemiştir. Bunun yerine malların akit meclisinde tayin edilmesi yeterlidir.[113] Örneğin bir kile buğday, bir kile arpa karşılığında selem şartı konmadan fakat mallardan biri vasıfları belirli bir zimmet borcu olarak satılırsa bu işlemde vade faizi ortaya çıkar. Ancak ivazların ikisi de akit meclisinde tayin edilirse vade faizi önlenir. Eğer borç kılınan ivazın niteliği ve vadesi gibi hususlar belirlenip işlem selem şeklinde yapılırsa vade faizi oluşacağı için akit yine fasit olur.[114] Yani kısacası bey' akdinde ivazlardan birinin peşin olması akdi borç mübadelesi olmaktan kurtarırken ribevi işlemlerde ivazların ikisinin de peşin olması, akdi vade faizinden kurtarır. Buna ilaveten

[108] Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/87; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/484.

[109] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/46; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/35.

[110] Faizin haram kılındığı bazı ayetler için bk. *Kur'anı-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/238, 275, 278-279; Âli imrân 3/130; en-Nisâ 4/160.

[111] Faizin haram kılındığı bazı hadisler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâr İbn-i Kesîr, 2002), "Buyû", 54, "Libas", 86; Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-u Müslim* (Beyrut: Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1991), "Müsâkât" 81; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), "Buyû", 12.

[112] Mustafa Harun Kıylık, "İhtikâr ve Faiz", *İslam Hukuku*, ed. Nuri Kahveci (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 221.

[113] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/29; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 87; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/37; Bâbertî, *el-'İnâye*, 3/674; Aynî, *el-Binâye*, 8/277; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/19; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/411-412.

[114] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/65.

aynı cins malların mübadelesindeki eşitliğin sıhhatini belirleyen de yine akit meclisidir. Şöyle ki aynı cins ribevî malların mübadelesinde fazlalık faizinin oluşmaması için eşitliğin hakikaten ve hükmen akit meclisinde sağlanması gerekir. Mübadele edilen mallar arasında hakikatte eşitlik bulunsa bile taraflar bu eşitliği bilmeden akit meclisi sona ererse eşitlik hükmen geçerli olmaz. Çünkü Hanefîlere göre tarafların akit meclisinde eşitliği kesin olarak bilmemesi, malların birinde fazlalığın bulunduğu noktasında şüphe doğurur.[115] Faizin varlığı hususunda bir şüphenin bulunması da faizin hakikatte bulunması gibi değerlendirilir.[116] Bu yüzden buğdayın buğdayla götürü usulü mübadelesinde arada eşitliğin bulunduğu akit meclisinden sonra anlaşılsa satış caiz olmaz. İmam Züfer ise akit meclisinde hakikatte eşitliğin bulunmasını yeterli görür. Ona göre bu işlem, bir erkekle kadının evlilik için icap ve kabulde bulunurken onları iki şahidin duyması halinde nikah akdinin kurulmasına benzer. Çünkü böyle bir nikah akdinde erkek ve kadın, şahitlerin icap ve kabulü duyduğunu bilmese de nikah akdi gerçekleşir.[117] Hanefîlere göre altın ve gümüş gibi kıymetli madenlerin ya da fels gibi diğer itibari paraların mübadelesi de aynı hükme tabidir. Bu tip semenler hemcinsiyle mübadele edilirken akit meclisinin sonunda hakikatte eşitliğin sağlanması ve tarafların bunu bilmesi gerekir.[118]

Ribevi işlemlerde aynı cins malların arasındaki eşitlik sağlanırken de tarafların fiziksel olarak birbirinden ayrılmasına kadar olan süreç geçerlidir. Bu süre ne kadar uzun olsa da akit meclisi devam eder. Zira meclise bağlanan diğer sıhhat şartlarında olduğu gibi eşitliği sağlama hususunda da akit meclisinde harcanan süre bir an gibi kabul edilir.[119] Bu bakımdan ribevi mübadelelerdeki sıhhat meclisinin hem tayin ve eşitlik şartlarını temin ederek akdin sıhhat üzere kalmasını sağladığı hem de bu şartlara aykırı bir işlemle akit fasit kılındığında akdin tekrar sahihe dönüştürülmesi için gereken süreyi temin ettiği açıktır.

---

115 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/191; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/11; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/127.

116 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/191; Aynî, *el-Binâye*, 8/293; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/11; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/127.

117 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/191; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/11; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/127.

118 Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/52-53; Aynî, *el-Binâye*, 8/399; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/127; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/521.

119 Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/48; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/128.

3.2.3. Müfsit Unsurun Giderilerek Akdin Sahih Hale Getirilmesi

Fesadın giderilerek akdin sahih hale getirilmesine tashîhü'l-'akd denir.[120] Aslında bu kavram, fasit ya da batıl olması muhtemel olan akitlerin sıhhate yorumlanması için de kullanılır. İcap ve kabulün akdin sıhhat bulacağı şekilde yorumlanması, akit esnasında söylenmeyen sözün söylenmiş kabul edilmesi veya bir dinar ve iki dirhemin, iki dinar ve bir dirhemle takas edilmesinde istihsana göre farklı cinslerin karşılık sayılması, akdin sıhhate hamledildiği örneklerdir. Tashîhû'l-'akd özelinde yapılan güncel bir çalışmada tashih yöntemlerinin istihsan, itibar, iktizâ ve fesadın giderilmesi olarak dörde ayrıldığı ifade edilmiştir.[121] Bunların ilk üçü akdin sıhhate yorumlanmasıyla ilgili yöntemlerdir. Bu bakımdan bu mevzular, meclisle doğrudan ilişkili değildir. Konumuzla doğrudan ilişkili olan mevzu ise dördüncü yöntem olan müfsit unsurun giderilmesiyle akdin tekrar sahih hale getirilmesidir. Bu anlamda tashîhu'l-'akd işlemi, Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre caizdir. İmam Züfer'e göre ise akit fasit olarak kurulmuşsa daha sonra fesadın giderilmesiyle onun sahih hale gelmesi mümkün olmaz.[122] Hanefî klasiklerinde verilen örneklere bakıldığında akdin sahihe dönüşmesinin iki temel şarta bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar; fesadın takarrur etmemesi[123] (takarruru'l-fesat) ve akdin feshi için tarafların[124] veya hakim[125] kararının sabit olmamasıdır. Fesadın takarrur etmesi, onun akde yerleşip sabit hale gelmesidir.[126]

Sıhhat meclisinin amacı, yalnızca mübadele işlemlerindeki tayin ve kabz şartları yerine getirilirken azami sınırları belirleyerek akdin butlanına mani olmaktan ibaret değildir. Ayrıca akdin fesadına yol açan bazı müfsit unsurların giderilerek akdin tekrar sıhhate kavuşturulması da sıhhat meclisini var eden sebeplerden biridir. Zira bazı müfsit unsurların

120 Serahsî, *el-Mebsût*, 13/50; Ali Haydar Bölükbaş - Ali Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 (2020), 55-77.

121 Ozat Shamshıyev, *Hanefi Mezhebinde Tashîhu'l-Ukûd Teorisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 46, 54, 59.

122 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/33; Aynî, *el-Binâye*, 8/51, 398; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/280.

123 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/597; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/650; Aynî, *el-Binâye*, 8/246; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/280, 281; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/337.

124 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/32.

125 Örnekler için bk. Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 5/234; Aynî, *el-Binâye*, 10/308-310; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 9/120-121.

126 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/143; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/608; Aynî, *el-Binâye*, 8/192.

takarrur etmeden giderilmesi, ancak akit meclisinde mümkündür. Bunların başında akdin sulbünde olan fesat gelir.

3.2.3.1. Akdin Sulbündeki Fesadın Giderilmesi

Sulbü'l-akit, akdin "esaslı unsuru, omurgası"[127] manasına gelir ve akdin unsurları açısından onunla kastedilen şey, iki bedel (bedeleyn) yani akitteki ivazlardır.[128] Örneğin satış akdinde semen ve mebî, kira akdinde ise ücret ve menfaat, akdin sulbüdür. Fesadın kaynağı ivazlarda olursa fesat akdin sulbünde sayılır ve kuvvetli fesat (el-fesâdü'l-kavî) olarak isimlendirilir.[129] Bir dirhemin iki dirhem karşılığında satılması yahut şarap veya domuz etinin semen olarak belirlenmesi, akdin sulbündeki fesat sebepleridir.[130]

Akdin sulbündeki fesadın giderilmesinde akit meclisinin rolüne değinmeden önce Hanefîler arasında özellikle Kâsânî tarafından teorisi açıkça ifade edilen müfsit sebeplerin izalesi meselesine değinmek, konunun seyri açısından büyük önem arz etmektedir. Kâsânî'nin bu hususstaki ifadesi şöyledir;

> "Bize göre fesadın giderilmesi onun cinsine göredir. Fesat akdin sulbü olan bedel ve mübdelde olan güçlü bir fesat ise müfsit unsurun giderilmesiyle akdin cevazı (sıhhati) mümkün değildir. Bin dirhem ve bir rıtıl şarap mukabilinde kölenin satılması böyledir…. Eğer fesat akdin sulbüyle ilgili olmayıp bilakis zaid şartlarıyla ilgiliyse müfsit unsurun giderilmesiyle akdin cevazı mümkündür. Vadesi belirlenmeyen veya hasat ya da harman gibi meçhul bir vadeye kadar şart muhayyerliği bulunan satışta olduğu gibi."[131]

Kâsânî'nin buradaki ifadesi mutlak bir nitelik taşımaktadır. Ancak kendisinin bu ifadeden önce verdiği, malın üzerine fiyatı yazılarak yapılan ve alıcının bu fiyatı bilmediği satış işlemine dair örnek ile eserinin farklı yerlerinde sunduğu, akdin sulbündeki müfsit unsurların akit meclisinde

---

127 İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 1/526; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 938; Heyet, *el-Muʿcemu'l-vecîz* (Vizâretü't-Terbiye ve't-Taʿlîm, 1415), 368.

128 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/609, 7/33; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/616; Aynî, *el-Binâye*, 8/192, 193, 202; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/418; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râʾik*, 6/155; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/381.

129 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/33; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/616; Aynî, *el-Binâye*, 8/202; Ozat Shamshıyev, "Hanefî Mezhebine Göre Fesâdın Çeşitleri ve Tashîhu'l-Ukûd Örneği Olarak Müfsit Unsurun Giderilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (2023), 153.

130 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râʾik*, 6/155.

131 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/33.

giderilmesi durumunda akdin sahih hale geleceğine ilişkin örnekler, bu mutlak ifadeyle çelişiyor gibi görünmektedir. Fakat her iki veri dikkate alındığında Kâsanî'nin kullandığı mutlak ifadenin, akdin meclisinden sonra tashih imkanının bulunmadığı şeklinde anlaşılması da mümkündür. Nitekim bazı kaynaklarda akdin sulbünde olduğu için giderilmesi mümkün olmayan fesat örneklerine,[132] diğer bazı kaynaklarda akit meclisinde giderilmesi mümkün olan örnekler olarak rastlanmaktadır.[133] Bu durum, bazen fakihlerin akdin sulbünde olduğu için "giderilemez" dedikleri örneklerde, esasen "meclisten sonra giderilemez" anlamını kastetmiş olabileceklerini göstermektedir. Bu husus göz önünde bulundurulmakla beraber, başta Kâsânî'nin eseri olmak üzere incelenen tüm Hanefî kaynaklarına göre aşağıda belirtilen durumlarda akdin sulbündeki müfsit unsurun yalnızca akit meclisinde giderilmesi mümkündür ve bunun için tarafların fiziksel ayrılığına kadar süre tanınmıştır.

3.2.3.1.1. Semenin Miktarındaki Cehalet

Semenin miktarındaki belirsizlik kuvvetli fesada yol açar. Örneğin malın kıymetine, maliyet fiyatına, piyasa değerine, insanların aldığı fiyata veya filancanın aldığı fiyata yahut malın üzerindeki yazılı fiyata dayalı olarak satılması halinde taraflar semenin miktarını bilmiyorsa cehalet akdin sulbünde olduğu için kuvvetli fesada sebep olur. Çünkü maliyetine yapılan bir satışta malın gerçek maliyeti belirsiz olabilir. Malın kıymeti ise ona değer biçen kişilerin değerlendirmelerine göre farklılık gösterebilir. Bu tip durumlarda taraflar birbirinden ayrılmadan önce semenin miktarını öğrenir ve bu miktara razı olursa akit sahih hale gelir. Semenin miktarını bilmeyen tarafın bunu mecliste öğrenmesi, akit anında yani icap ve kabul esnasında bilmesi gibidir.[134]

3.2.3.1.2. Semenin Cinsindeki Cehalet

Semenin cinsindeki belirsizlik de kuvvetli fesada yol açar ve bu fesadın mutlaka akit meclisinde giderilmesi gerekir. Örneğin alıcı, 'Bu malı

[132] Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/438.

[133] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/32; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/30; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/606-608, 660-661; Aynî, *el-Binâye*, 8/190-193, 257-258; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/415-418, 483-484; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/377-378.

[134] Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/436; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/7; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/597-598, 7/33; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/496, 650; Aynî, *el-Binâye*, 8/51-52, 245-246; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/280, 468-469; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/416; Heyet, *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/135-136; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/318.

senden bine alıyorum.' dedikten sonra satıcı bunu kabul ederse akit kurulur. Fakat akdin yapıldığı beldede birden fazla para birimi aynı oranda revaçtaysa ve bunların kıymeti birbirinden farklıysa[135] akit fasit olur. Bu fesadın takarrur etmeden giderilmesi için tarafların birbirinden ayrılmadan önce paralardan birini belirleyip semenin cinsindeki cehaleti gidermesi gerekir.[136]

3.2.3.1.3. Semen için Yapılan Kefaletteki Cehalet

Semen için kefalet akdi yapıldığında kefilin belirsizliği, semeni de meçhul kılar. Kefil akit meclisinde hazır bulunmaz ya da hazır bulunsa bile kefaleti kabul etmezse satış akdi fasit olur. Çünkü semendeki cehalet nasıl akdin sulbünde fesada yol açıyorsa semen için belirlenen kefildeki cehalet de aynı şekilde fesada yol açar.[137] Bu fesadın takarrur etmemesi de mecliste giderilmesine bağlıdır. Şayet kefil malum olduğu halde gaip olsa ve alıcıyla satıcı meclisten ayrılmadan meclise gelip kefaleti kabul etse fesat takarrur etmeden giderilmiş olur.[138]

3.2.3.1.4. Semen için Verilen Rehindeki Cehalet

Rehin akdinde rehin verilen şeyin akit meclisinde hazır edilmesi şart değildir. Fakat muayyen olması için isim veya işaret yoluyla belirlenmesi gerekir.[139] Aksi halde akit fasit olur ve bu fesat, rehinin şart koşulduğu satış akdini de fasit kılar. Bu durumda fesadın takarrur etmemesi için akit meclisinde giderilmesi gerekir. Bu yüzden taraflar birbirinden ayrılmadan önce rehini tayin edip belirli hale getirmelidir. Bunun yerine rehini verecek olan taraf bedeli öderse bu durumda da fesat giderilmiş olur. Çünkü rehinle elde edilmek istenen şey bedeldir. Bedel ödenince rehin ilişkisi ve rehindeki fesat da ortadan kalkmıştır. Fesadın giderilmesi için gereken süre, taraflar birbirinden ayrılana kadar devam eder. İn'ikad ve sıhhat

---

135 Piyasada birden fazla para birimi revaçtayken semenin cinsi belirtilmez de revaçta olan paraların kıymeti eşit olursa akit fasit olmaz. Alıcı dilediği parayla semeni ödeyebilir. bk. Şeyh Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl*, 1/318.

136 Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/6; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/244; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/337.

137 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/16; Bâbertî, *el-'İnâye*, 6/254-255; Aynî, *el-Binâye*, 8/181, 12/525; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/202, 10/182-184; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/435.

138 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/16-17; Aynî, *el-Binâye*, 12/525; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 10/183-184; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 6/140-141; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/434.

139 Aynî, *el-Binâye*, 8/181; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/434.

meclisiyle ilgili diğer hususlarda olduğu gibi rehini belirleme hususunda da mecliste geçen süre tek bir an gibi kabul edilir.[140]

3.2.3.1.5. Mebîin Miktarındaki Cehalet

Mebîin miktarındaki cehalet konusunda Ebû Hanîfe ve İmâmeyn arasında şöyle bir görüş ayrılığı vardır. Ebû Hanîfe'ye göre satış teklifi birim fiyat belirterek mebîin bütününe yönelik olur da mebîin tamamı bilinmezse akit bir birimde sahih olurken mebîin geri kalanında fasittir. Örneğin satıcı; 'Şu yığının tamamını, kilosu bir dirheme olacak şekilde sana sattım.' diyerek bir satış yaparsa akit bir kiloda sahih, yığının geri kalanında ise fasittir. Çünkü mebîin geri kalanında miktarın meçhul olması, semenin de meçhul olmasına sebep olur ve bu cehalet tarafları nizaya sürükler. Zira satıcı öncelikle semenin teslim edilmesini ister. Fakat miktarı meçhul olduğu için semenin teslimi mümkün olmaz. Bu durumda alıcı, yığından geri kalanın kaç kilo olduğunu satıcıdan ayrılmadan önce öğrenirse muhayyerlik kaydıyla akit sahih hale gelir. Alıcı dilerse her kilosunu bir dirheme alabilir. Fesadın giderilmesi için de mecliste geçen süre bir an gibi kabul edilir. Fesat meclis birliğinin sonunda giderilse bile akit anında giderilmiş olur. İmâmeyn'e göre ise alıcı teklifi kabul ederse yığının tamamında akit sahih ve bağlayıcıdır.[141] Mebî, arazi gibi zirâi mallardan olursa örneğin satıcı, 'Şu araziyi, her zirâı bir dirhem olacak şekilde sana sattım.' diyerek bir akit yaparsa Ebû Hanîfe'ye göre arazinin tamamında akit fasittir. Ancak alıcı, arazinin kaç zira olduğunu meclis dağılmadan öğrenirse akit muhayyerlik kaydıyla sahih olur. İmâmeyn'e göre ise alıcı ölçüsünü bilmese de her zirası bir dirhem olacak şekilde arazinin tamamında akit sahihtir. Mebî, aded-i mütefâvit olursa örneğin satıcı; 'Şu sürünün tamamını, her bir koyun bir dirhem olacak şekilde sana sattım.' diyerek akit yaparsa yine Ebû Hanîfe'ye göre sürünün tamamında akit fasittir. Eğer alıcı koyunların sayısını mecliste öğrenirse akit sahih olur. İmâmeyn'e göre ise her bir koyunda birim fiyat üzerinden akit sahihtir. Çünkü İmâmeyn'e göre bütün bu örneklerde mebîin tamamı malumdur ve semenin tamamını bilmek keylî, veznî, zer'î veya adedî ölçüyle imkan dahilindedir. Dolayısıyla semendeki cehalet, giderilmesi mümkün olan bir

[140] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/16; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 6/254-255; Aynî, *el-Binâye*, 12/525; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 10/183-184; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/434.

[141] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/60-61; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/598-600; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/6; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/470-475; Aynî, *el-Binâye*, 8/20-23, 26-27; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/248, 250-251; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/340.

cehalettir.[142] Bu ihtilafta Hanefîler arasında İmâmeyn'in görüşü tercih edilmiş[143] ve Mecelle'de kanunlaştırılmıştır.[144]

3.2.3.2. Akdin Zaid Şartlarındaki Fesadın Giderilmesi

Zaid şarttan kasıt, akdin sulbüyle ilgili olmayan yani akdin harici ve arızi bir unsurunda bulunup akde bitişik olmayan şartlardır.[145] Fesat, akdin sulbünde olmayıp vade veya şart muhayyerliğindeki süre gibi akdin zaid bir şartındaysa zayıf fesat (el-fesâdü'd-dağîf) olarak isimlendirilir.[146] Vadenin meçhul bir zamana bağlanması veya taraflardan birine fayda sağlayan bir şartın olması, zaid şartlardaki fesada örnektir.[147] Zayıf fesadın takarrur etmeden giderilmesi, bazı hallerde akdin meclisine, bazı hallerde ise fesada sebep olan şartın gerçekleşmesine bağlıdır.

Fesat, vadedeki cehaletten kaynaklanıyorsa takarrur etmesi, fesada yol açan cehaletin türüne göre şekillenir. Bu hususta cehaletin fahiş veya basit (mütekârib/yesîr) olması belirleyici olur. Cehaletin basit olmasından kasıt, vadenin erken veya geç gelmesinin muhtemel olmasıdır. Fahiş olmasından kasıt ise vadenin bağlandığı şeyin gerçekleşmesinin şüpheli olma halidir.[148] Cehalet fahiş olursa fesadın takarrur etmemesi için akit meclisinde giderilmesi gerekir. Örneğin bir satış akdinde semen için konulan vade; rüzgarın esmesi, yağmurun yağması, filanın gelmesi veya filanın ölmesi gibi fahiş bir cehaletle meçhul olursa akit fasit olur. Çünkü bunlar garar içeren yani gerçekleşmesi riskli olan şeylerdir. Ancak bu gibi hallerde taraflar birbirinden ayrılmadan önce alıcı vadeyi iptal edip semeni öderse akit sahih hale gelir.[149] Buna mukabil fesada sebep olan cehalet basit olursa fesat akit meclisinden sonra da giderilebilir. Örneğin bir satış akdinde semen için konulan vade; hasat, harman, nevruz, mihri-

[142] Şeybânî, *el-Asl*, 3/433-435; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/598-600; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/6; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/470-475; Aynî, *el-Binâye*, 8/20-23, 26-27; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/248, 250-251; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/340.

[143] Meydânî, *el-Lübâb*, 1/339.

[144] "Mukadderatın, yalnız efrad ve aksamına baha takdir ederek toptan satmak sahih olur. Mesela, bir yığın buğdayı ve bir kayık odunu ve bir sürü koyunu ve bir pastal çuhayı kilesi ya çekisi ya kıyyesi veya her re's yahut her zirâ'ı, şu kadar kuruşa olmak üzre satmak sahih olur." Mecelle, md. 220.

[145] Aynî, *el-Binâye*, 8/214; Bu tür şartlar için "arızi şart" veya "zaid şart" gibi kavramların kullanıldığı görülmüştür. bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 3/470, 607; Aynî, *el-Binâye*, 8/192, 214.

[146] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/33; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/470.

[147] İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 6/155.

[148] İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/417.

[149] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/32; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/30; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/606-608, 660-661; Aynî, *el-Binâye*, 8/190-193, 257-258; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/415-418, 483-484; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/377-378.

can, hacıların gidişi veya dönüşü, Hristiyanların oruca başlaması veya henüz başlamamışlarsa (başlamaları halinde bitiş zamanı belirli olur) bitirmesi gibi zayıf bir cehaletle meçhul olursa akit fasittir. Çünkü bunların erken veya geç olması muhtemel olduğu için tarafların nizaya düşmesi de muhtemeldir. Ancak bu gibi durumlarda alıcı, meçhul olan vadeyi bu tip şeyler gerçekleşmeden ve taraflar akdi feshetmeden önce iptal ederse fesat takarrur etmeden giderilmiş olur.[150] Kira süresindeki cehaletten kaynaklanan fesadın giderilmesi de vadede olduğu gibi cehaletin fahiş veya basit olmasına göre akit meclisinde ya da vadenin gelmesinden önce yapılabilir.[151]

Fesat vadedeki süreden kaynaklandığı gibi bizzat vadenin varlığından da kaynaklanabilir. Örneğin sarf akdinde bedellerin peşin ödenmesi şart olduğu için vadenin şart koşulması akdi fasit kılar. Ancak meclis sona ermeden vade şartı kaldırılırsa fesat takarrur etmeden giderilmiş olur. Bunun için fiilen takasın yapılması yeterlidir. Vadenin iptal edildiğinin mutlaka sözlü olarak belirtilmesi gerekmez.[152]

Fesat, şart muhayyerliğindeki sürenin belirsiz olmasından kaynaklanıyorsa takarrur etmesi, yine cehaletin türüne göre şekillenir. Alıcının süre belirtmeden yalnızca muhayyer olduğunu belirtmesi ya da günlerce veya ebediyen muhayyer olduğunu belirtmesi yahut rüzgarın esmesi, yağmurun yağması, filanın gelmesi veya ölmesi gibi şartlar, muhayyerlik süresinde fahiş cehalete yol açar. Hasat, harman ve hacıların dönüşü gibi vadeler ise basit cehalet içerir.[153] Semenin vadesinde olduğu gibi burada da fahiş cehaletle fasit olan akdin sahih hale getirilmesi, fesadın mecliste

[150] Şeybânî, *el-Asl*, 3/453-454; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/32; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/30; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 3/606-608, 660-661; Aynî, *el-Binâye*, 8/190-193, 257-258; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 6/415-418, 483-484; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râʾik*, 6/145-147; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/437-438; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/377-378; Kâsânî böyle bir akdin hükmü hakkında fukahanın ihtilaf ettiğini belirterek şunları kaydeder. Irak ulemasına ve Maveraünnehir ulemasının bir kısmına göre böyle bir akit, takarrur etmemiş bir fesatla fasit olarak kurulmuştur. Hasat vaktinin girip fesadın takarrur etmesinden önce vade kaldırılırsa ya da şart muhayyerliğinde dördüncü günden önce muhayyerlik iptal edilirse akit sahih hale gelir. Ancak bu iptallerden önce vakit girerse fesat takarrur eder. Horasan ulemasına ve Maveraünnehir ulemasının diğer bir kısmına göre ise akit mevkuftur. Hasat vaktinden önce vade ve muhayyerlikte dördüncü günden önce şart düşürülürse akdin aslında caiz olduğu ortaya çıkar. Ancak bu yapılmadan önce hasat vakti ve dördüncü gün girerse akdin kurulduğu an fasit olarak doğduğu anlaşılır. bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/33.

[151] Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 5/234.

[152] Mergīnânî, *el-Hidâye*, 519; Mevsılî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, 2/48; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/521, 523; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/410.

[153] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/24.

giderilmesine bağlıdır. Fakat muhayyerliğin vadesindeki cehalet basit olursa vadenin bağlandığı olay gerçekleşmeden önce fesadın giderilmesi mümkündür.[154] Şart muhayyerliğinin bizzat varlığı da fesada yol açabilir. Örneğin sarf akdinde fesada yol açan şart muhayyerliğinin, fiilen takasın yapılmasıyla taraflar birbirinden ayrılmadan önce iptal edilmesi gerekir. Aksi halde fesat takarrur eder.[155]

Sonuç

İslam borçlar hukukunda akitlerin in'ikadı ve sıhhati için akit meclisinin belirleyici bir unsur olduğu açıktır. Yalnızca ivazlı akitlerde değil, tek taraflı irade beyanıyla kurulan akitlerde de bir meclis olgusu bulunur ve bu meclise birtakım hükümler bağlanır. Ayrıca bir bütün olarak baktığımız akit meclisinin icapla kabul arasındaki aşamasını ve kabulden sonraki aşamasını rol bakımından birbirinden ayırmak gerekir.

Birinci aşama yani icapla kabul arasındaki süreç, akdin in'ikadını sağlar. Bu aşamada meclis birliğini korumanın yolu, tarafların akitle meşgul olmaya devam etmesi ve hazır olan taraflar arasındaki fiziksel beraberliğin ya da hazır olmayanlar arasındaki iletişimin devam etmesidir. Hazır olan tarafların bir işle uğraşmaya başlaması gibi örfi olarak akitten vazgeçmeye veya icabı reddetmeye delalet eden davranışların yanı sıra ölüm ya da akdin mahallinde bir değişikliğin meydana gelmesi gibi icabı batıl kılan hususlar, doğal olarak in'ikad meclisini de sona erdirir. Diğer yandan icaptan sonra kabule kadar tarafların uzun zaman geçirmesi, in'ikad meclisinin varlığına bir zarar vermez. Esas olan mecliste geçen zamanın bir an gibi sayılmasıdır. Bu ilke sayesinde mecliste geçen süre ne kadar uzun olsa da icap canlı kalır ve kabul anında bunlar hükmen peş peşe söylenmiş gibi olur.

Meclisin ikinci aşaması, kabul anında başlayan ve tarafların fiziksel olarak birbirinden ayrılmasına kadar devam eden süreçtir. Bu süreç, genellikle akdin sıhhati için mecliste ifa edilmesi gereken şartların yerine getirildiği sıhhat meclisidir. Bu aşamada meclis birliğinin korunması için tarafların fiziksel beraberliği yeterli olup akitle meşgul olmaya devam etmeleri gerekli değildir. Zira tarafların birlikte uyuması veya kilometrelerce yürümesi gibi birçok örnekte fiziksel beraberliğin korunması şartıyla akdin sıhhati için meclise bağlanan şartların bu aşamada yerine getirilebileceği vurgulanmıştır. Bu bakımdan sıhhat meclisindeki meclis birliği

[154] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/32-33.

[155] Bâbertî, *el-'İnâye*, 4/50-51; Aynî, *el-Binâye*, 8/393, 398; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 7/126, 132; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/523; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/410.

şartlarının in'ikad meclisinden daha zayıf olduğunu ifade etmek mümkündür. Ayrıca modern iletişim araçlarıyla yapılan akitlerde anlık iletişimi sağlayan bağlantı devam ettiği sürece fiziksel beraberlikte olduğu gibi sıhhat meclisinin de canlı kaldığını söylemek yanlış olmaz.

Sıhhat meclisinin doğmasına yol açan sebepler üç tanedir. Bunlar, borcun borç karşılığında satışının önlenmesi, faizin önlenmesi ve müfsit unsurun giderilerek akdin sıhhate kavuşturulmasıdır. Borç mübadelesi, Hz. Peygamber'in "el-kâli-u bi'l-kâli" veya "deyn bi'd-deyn" olarak ifade edip yasakladığı, vadeli malın yine vadeli olan mal karşılığında satılmasıdır. Bunun önlenmesi için mübadele edilen şeylerden en az birinin peşin olması gerekir. Hanefîler, bey' akdinde mebîin peşin olması için onun akit meclisinde tayin edilmesini yeterli görmüş, selemde anaparanın, sarf akdinde ise bedellerin muhakkak akit meclisinde kabz edilmesini şart koşmuştur. Mal veya bedelin peşin olmasını sağlayan bu tayin ve kabz işlemi için de kabulden sonra tarafların fiziksel ayrılığına kadar süre tanımıştır. Bu bakımdan kabulden sonraki aşamanın da akit meclisine dahil olduğu ve bu aşamanın, özellikle ivazlı akitlerin sıhhatini temin eden bir süreç olduğu açıktır. Ayrıca ivazlı akitlerdeki borç mübadelesi yasağı, bu tür akitlerde doğal olarak çoğu zaman bir sıhhat meclisinin bulunmasına ortam hazırlamıştır.

Sıhhat meclisini doğuran ikinci sebep, faizin önlenmesidir. Ribevî işlemlerde vade faizinin önlenmesi için malların akit meclisinde tayin edilmesi ve fazlalık faizinin önlenmesi için de aynı cins olan malların arasındaki eşitliğin akit meclisinde sağlanması gerekir. Bu şartlar yerine getirilirken tarafların ayrılığına kadar olan süre geçerli sayılmış, böylece taraflara kolaylık sağlanmıştır. Bu yüzden faiz yasağıyla ilgili şartların sağlanmasında yerindelik bakımından sıhhat meclisinin belirleyici bir rol oynadığı açıktır.

Sıhhat meclisini doğuran üçüncü sebep ise akdin fesadına yol açan müfsit unsurun giderilmesidir. Müfsit unsurun giderilmesi için öncelikle fesadın takarrur etmemesi ve akdin feshi yönünde tarafların ya da hakim kararının sabit olmaması gerekir. Fesadın takarrur etmesi bazı durumlarda akit meclisinin dağılmasıyla gerçekleşir. Fesat; semenin miktarının veya cinsinin meçhul olması yahut semen için belirlenen kefil veya rehinin meçhul olması gibi sebeplerden kaynaklanıyorsa akit meclisinin dağılmasıyla takarrur eder. Bu yüzden böyle bir fesadın meclisten sonra giderilmesiyle akdin sıhhate kavuşturulması mümkün olmaz. Eğer fesat akdin zaid şartlarında ise fesada yol açan cehaletin cinsine göre hareket edilir. Cehalet fahiş olursa bu fesadın giderilmesi ancak akit meclisinde

mümkündür. Fakat cehalet basit nitelikteyse meclisten sonra da giderilmesi mümkün olur.

Sonuç olarak Hanefîlere göre akdin sıhhatine ilişkin birçok şart akdin meclisine bağlıdır ve bunlar yerine getirilirken kabulden sonra tarafların birbirinden ayrılmasına kadar olan süreç akdin meclisi sayılmıştır. Tarafların bu süreçte harcadığı zaman, in'ikad meclisinde olduğu gibi bir an olarak değerlendirilmiş ve bu süreçte yerine getirilen şartın akdin başında yani icap ve kabul esnasında sağlandığı var sayılmıştır. Meclisin akdin sıhhati üzerinde bu kadar önemli bir etkiye sahip olduğu dikkate alındığında, kanaatimize göre akit meclisi için yapılacak olan bir tanımda meclisin bu rolüne de vurgu yapılması elzemdir. Aksi takdirde yani akit meclisini yalnızca icap ve kabulün irtibatını sağlayan bir olgu olarak tanımlamak, meclise yüklenen misyonun yalnızca bir parçasını ifade etmekle sınırlı kalır. Bu bakımdan kanaatimize göre akit meclisi için şöyle bir tanımın yapılması isabetli olacaktır. Akit meclisi, akdin kurulması için icap ve kabul arasında yer veya zaman bakımından ortaklığın bulunmasını sağlayan ve akdin sıhhati için kendisine bağlanan şartlara ifa bakımından yerindelik kazandıran süreçtir.

Kaynakça

Kur'anı-ı Kerim Meali. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Apaydın, H. Yunus. "İrade Beyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Aybakan, Bilal. "Meclis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/239-241. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Aydın, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2021.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî el-. *el-ʿİnâye şerhu'l-Hidâye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-. *el-Münteka şerhu Muvatta-ı Mâlik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Başaran, Serkan. "Muhteva-Yorum İlişkisi Bağlamında Alışverişte Meclis Muhayyerliği Hadîsi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), 157-182.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Bozkurt, Nebi. "Meclis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/241-242. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Bölükbaş, Ali Haydar - Kumaş, Ali. "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı". *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 (2020), 55-77.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâr İbn-i Kesîr, 2002.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâʿ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşeri'l-İslamiyye - Dârü's-Sirâc, 2010.
Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
Dalgın, Nihat. "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Degisi* 11/11 (1999), 97-128.
Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.
Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002), 119-136.
Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *Mülteka'l-ebhur*. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2005.
Heyet. *el-Fetâva'l-hindiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
Heyet. *el-Muʿcemu'l-vecîz*. Vizâretü't-Terbiye ve't-Taʿlîm, 1415.
İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ʿale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr*. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğni*. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1998.
İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-râʾik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
İbnü'l-Hümam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1997.
Kadri Paşa, Muhammed. *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân*. Mısır: Maârif-i Umumî Nezareti, 1891.
Kahveci, Nuri. "Akitler/Sözleşmeler". *İslam Hukuku*. ed. Nuri Kahveci. 145-176. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
Kara, Yakup. "İslam Hukuku'nda Deyn'in Deyn Karşılığında Satımı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 389-415.
Karaman, Hayreddin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/251-256. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
Karaman, Hayreddin. "Ayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/257-258. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
Kayapınar, Hasan. "Cessâs'ın Meclis Muhayyerliği Konusundaki İstidlalleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 174-188.
Kıylık, Mustafa Harun. "İhtikâr ve Faiz". *İslam Hukuku*. ed. Nuri Kahveci. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
Kocayusufpaşaoğlu, Necip vd. *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*. İstanbul: Filiz Kitapevi, 2017.
Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *Muhtasaru'l-Kudurî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Mergīnânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî el-. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2020.
Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *Kitâbu'l-ihtiyar li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2010.
Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. 2 Cilt. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-u Müslim*. 4 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1991.
Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 2 Cilt. Lübnan: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 2009.
Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Minhâcü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005.
Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Mesâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1997.
Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1989.
Shamshıyev, Ozat. *Hanefi Mezhebinde Tashîhu'l-Ukûd Teorisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
Shamshıyev, Ozat. "Hanefî Mezhebine Göre Fesâdın Çeşitleri ve Tashîhu'l-Ukûd Örneği Olarak Müfsit Unsurun Giderilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (2023), 143-166.
Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Üm*. 11 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 2001.
Şahin, Hasan. "İslam Hukukunda Akid Meclisine Ait Muhayyerlikler". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 323-356.
Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Asl*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
Şeyh Bedreddin Simâvî, Mahmud. *et-Teshîl şerhu Letâifi'l-İşârât*. ed. Hacı Yunus Apaydın. çev. Heyet. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
Tüfekçi, İbrahim. "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 11-42.
Yıgın, Adem. "Hanefî Hukuk Düşüncesinde Akdin Bölünmezliği İlkesi: Mahiyeti ve Uygulamadaki Yansımaları". *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 3/2 (2023), 581-614.
Mecelle, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye. (1877).
HAK, Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi. (25 Ekim 1917).
TBK, Türk Borçlar Kanunu. *Resmî Gazete 27836* 6098 (04 Şubat 2011).

❋ ❋ ❋