Sayı / Issue 12 - Eylül / September - 2024

MEVZU

Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Social Sciences



mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

Yıl / Year: 2024 | | Sayı / Issue: 12

mevzu
Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2667-8772
Yıl / Year: 2024 | | Sayı / Issue: 12

Kapsam / Scope : Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimler / Art and Humanities and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (15 Mart & 15 Eylül) / Biannual (15 March & 15 September)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce / Turkish & English

mevzu: sosyal bilimler dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
mevzu: journal of social sciences is a international peer-revireved academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mevzu – Sosyal Bilimler Dergi'sine, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belogs to the Mevzu – Journal of Social Sciences; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:
e-mail: mevzusbd@gmail.com
http://dergipark.gov.tr/mevzu

Sahibi | Owner
ALi SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor
Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants
Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Alan Editörleri |Field Editors

Tarih Kültür Sanat Editörü
Muhammed Emin ÜNAL (Arş, Gör., Tekirdağ NKÜ)

Felsefe Grubu Editörü
Burhaneddin KANLIOĞLU (Boğaziçi Ü.)

Dini Araştırmalar Editörü
Bünyamin Bulutlu (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board
Ali SEVER (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)
Cemal KALKAN (Dr., Selçuk Ü.)
Halil İbrahim DELEN (Dr., Tekirdağ NKÜ.)
İnam UL HAQ (Dr. Riphah International Uni.)
M. Yuşa YAŞAR (Dr., İstanbul Ü.)
Mustafa Sami MENCET (Doç. Dr., Akdeniz Ü.)
Necati SÜMER (Doç. Dr., Siirt Ü.)
Ramazan AKKIR (Doç. Dr., Tekirdağ NKÜ)
Selim TIRYAKIOL (Dr., İstanbul Medeniyet Ü.)
Ramazan ÖZMEN (Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board
Abdülhamit KIRMIZI (Prof. Dr., University of Bamberg / Almanya)
Ahmet GÜNŞEN (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Ali SOULİ (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)
Almir FATİĆ (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)
Buerhan SAITI (Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)
Ekrem TATOĞLU (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)
Enis DOKO (Doç. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)
Habip TÜRKER (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)
Halil KURT (Dr., Marmara Ü. / Türkiye)
Kenan DEMİR (Dr., İstanbul Medipol Ü. / Türkiye)
Mehmet DİNÇ (Doç. Dr., Hasan Kalyoncu Ü. / Türkiye)
Mehmet Lütfi ARSLAN (Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Mensur NUREDDİN (Prof. Dr., Uluslararası Vizyon Ü. / Mekadonya)
Mohammed Basil ALTAİE (Yarmouk Ü. / Ürdün)
Muhittin ATAMAN (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)
Münîr RUVEYS (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)

Nebi MEHDİYEV (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Ömer AYDIN (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Özcan HIDIR (Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)
Ramazan YILDIRIM (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Tükiye)
Rıdvan CANIM (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Salih İNCİ (Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Süleyman BAKİ (Prof. Dr., Tetova Ü. / Mekadonya)
Ümit HOROZCU (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors
Yusuf Buhan (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

Hakem Kurulu | Referee Board
mevzu: sosyal bilimler dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
mevzu: journal of social sciences uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy
mevzu: sosyal bilimler dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
mevzu: journal of social science provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design
Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENMEBİLGİLERİ/ABSTRACTINGANDINDEXINGSERVICES

TR DİZİN	**Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science and Humanities Database: Kabul: Haziran 2022; Başlangıç Mart 2021**
MLA	**MLA International Bibliography | Modern Language Association: Başlangıç 2020**
PHILPAPERS	**PHILPAPERS: Bibliography of Philosopy: Başlangıç 2019**
EBSCO	**EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS): Başlangıç 2019**
ERIH PLUS	**European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS):** **Başlangıç 2023**
İSAM	**- İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabani / ISAM Articles on Theology Database: Başlangıç Nisan 2019** **- Türk Tarih, Edebiyat Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı: Başlangıç Nisan 2019**
ASOS indeks	**Asos İndeks: Başlangıç 2019**

Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için : https://dergipark.org.tr/tr/pub/mevzu/indexes

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Açık Hava Ressamı Hasan Vecih Bereketoğlu ve Resimlerinden Süzülen Kent Manzaraları

Enplein Air Painter Hasan Vecih Bereketoğlu and Urban Landscape Filtered Through His Paintings

Yeliz Okay

Sayfa : 1-27

Güncel Meselelerin Kavâid-i Fıkhiyye İle Temellendirilmesinin Fıkhî Değeri Üzerine Bir Değerlendirme

A Study on the Justification of Centemporary Issues by Legal Maxims

Murat Karacan

Sayfa : 29-59

Unveiling the Gaze: Power, Identity, and Perception in the Interdisciplinary Lens

Bakışın Ardındaki Perde: Güç, Kimlik ve Algıda Disiplinlerarası Perspektifler

Şenay Tanrıvermiş

Sayfa : 61-75

Some Protein-, Fat-, and Water-Based Foods in the Prophet Muhammad's ﷺ Diet

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Beslenmesinde Bazı Protein, Yağ ve Su Bazlı Gıdalar

Ayşe Şimşek

Sayfa : 77-100

Osmanlı Dinî Modernleşmesinin Öncülerinden Hamdan Hoca ve İthâf'ı

One of the Pioneers of Ottoman Religious Modernisation Hamdan Hodja and His Work "Ithāf"

Rıdvan Özdinç

Sayfa : 101-130

Fıkıh Usûlündeki Haram li-gayrihi Merkezli Tartışmaların Fürû-ı Fıkha Yansımaları

Reflections of the Haram li-gayrihi Centered Discussions in the Fiqh Procedure in the Füru-ı Fiqh

İbrahim Sizgen

Sayfa : 131-169

Psikolojik Estetik İhtiyaç ve Felsefi Estetik Düşünce

Psychological Aesthetic Need and Philosophical Aesthetic Thought

Aydoğan Arı, Osman Elmalı

Sayfa : 171-193

Türk Oyun Sektöründe Alternatif Bir Finansman ve Pazarlama Modeli: Kitle Fonlaması

An Alternative Financing and Marketing Model in the Turkish Gaming Sector: Crowdfunding

Behnan Giray Selçuk

Sayfa : 195-224

İngiliz Medyasında İsrail-Filistin Savaşının Haberin Tarafgirliği Ekseninde Değerlendirmesi

The Analysis Of The Israel-Palestine War In British Media Based On Bias In The News

Ayça Gökdemir

Sayfa : 225-261

Katılım Finans Kurumlarında Faaliyetlerin Fıkhi Denetime Tabi Tutulması

Subjecting the Activities of Participation Financial Institutions to Shari'ah Audit

Hamza Kuru

Sayfa : 263-303

Yaşam Döngüsü ve Günlük Rutinler: Madde Kullanımının Öncesi ve Sonrasında Bireysel Yaşam Pratikleri Üzerine Bir İnceleme

Life Cycle and Daily Routines: An Examination of Individual Living Practices Before and After Substance Use

Musa Gürel, Emre Bilgiseven, İlker Aktürk, Ömer Miraç Yaman

Sayfa : 305-344

Arapçada Yerel Dil Olguları ve Takvîmu'l-Lisân Adlı Eser Işığında Hicri Altıncı Yüzyılda Irak Arapçasında Görülen Dil Varyantları

Local Language Phenomena in Arabic and Linguistic Variants Seen in Iraqi Arabic in the Sixth Hijri Century in the Light of the Work Named *Taqvîmu'l-Lisân*

Ahmet Mahmut Gözün

Sayfa : 345-380

Qualitative Evaluation of the Academic Reflections of Artificial Intelligence Applications in the Fields of Communication and Public Relations

Yapay Zekâ Uygulamalarının İletişim ve Halkla İlişkiler Alanlarındaki Akademik Yansımalarının Niteliksel Değerlendirilmesi

Emel Kuşku Özdemir

Sayfa : 381-409

Menâkıbu Bağdâd ve Müellifinin Kimliği Meselesi

Manāqib Baghdād and the Matter of its Author's Identity

Abdulhamit Dündar

Sayfa : 411-448

Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Kapsayıcı Eğitim

Inclusive Education in Social Studies Textbooks

Turgay Öntaş

Sayfa : 449-477

Yeni Ateizmdeki İdeolojik Bilim Anlayışının Kelâmî Açıdan Kritiği

A Theological Critique of the Ideological Understanding of Science in the New Atheism

Murat Akın

Sayfa : 479-504

İlk Üç Asırda Kırâatlerde Tercih Olgusu: Râvi ve İmam olarak Halef Örneği

The Phenomenon of Preference in Recitations in The First Three Centuries: The Example of Halaf Râvi and İmam

Cafer Yıldız

Sayfa : 505-536

Tarihsel Gerçeklik Tartışmasının Bir Parçası Olarak Kur'an'daki Kıssaların 'Hak' Olarak Nitelendirilmesinin Anlamı ve Mahiyeti

The Meaning and Nature of the Characterization of Narratives (Qıṣṣa) as 'al-Ḥaqq/Truth' in the Qur'ān as a Part of the Discussion on Historical Reality

Soner Aksoy

Sayfa : 537-571

NATO'nun Genişleme Politikasının Ontolojik Güvenlik Çerçevesinde Analizi: İsveç ve Finlandiya Örneği

An Analysis of NATO('s) Enlargement Policy in the Context of Ontological Security: The Case of Sweden and Finland

Seda Gözde Tokatlı

Sayfa : 573-599

Filistinli Şair Abdurrahim Mahmûd ve Direniş Şiirleri

Martyr Abd al-Rahim Mahmoud: A Palestinian Poet and His Resıstance

Hüseyin Polat, Ramazan Meşe

Sayfa : 601-633

Coğrafya Ders Kitaplarının Dijital Yetkinlik Bağlamında İncelenmesi

Examination of Geography Textbooks in Terms of Digital Competency

Mehtap Çifçi, Celal Depeci

Sayfa : 635-673

Varlığı Anlamlandıran İnsan, 'Makinedeki Hayalet'in Peşinde

Humankind Pursues the "Ghost in the Machine" in Making Sense of Existence

Filiz Bayoğlu Kına

Sayfa : 675-701

The Determinants of the UK's Shifting Political Relations with China (2013-2023)

Birleşik Krallık'ın Çin ile Dönüşen Siyasal İlişkileri ve Değişimin Temel Dinamikleri (2013-2023)

Serdar Altun

Sayfa : 703-735

Karabağ Hanları ve Şecereleri

Karabakh Khans and Their Genealogy

Elvira Latifova

Sayfa : 737-764

Yükseköğretim Kurumları Sınavı'nda (TYT ve AYT) 2018-2023 Arasında Çıkan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi

Analysis of Religious Culture and Moral Knowledge Questions in the Higher Education Institutions Exam (TYT and AYT) Between 2018-2023 According to the Renewed Bloom Taxonomy

Hasan Sabri Çeliktaş

Sayfa : 765-794

Program Tasarımı Yaklaşımları Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı

Türkiye Century Education Model Religious Culture and Moral Knowledge Course Curriculum in the Context of Program Design Approaches

Muzaffer Üzümcü, Süleyman Abanoz

Sayfa : 795-826

Mesnevi'de Nübüvvet: Vahiy ve Mucize Açısından Bir Değerlendirme

The Prophethood in Masnavi: An Evaluation in Terms of Revelation and Miracle

Fikret Soyal

Sayfa : 827-851

Apartheid Suçları ve Etnik Ayrımcılık: İsrail Örneği

Apartheid Crimes and Ethnic Discrimination: The Case of Israel

Ayhan Sarı

Sayfa : 853-880

İlk Dönem İslam Tarihinde Hz. Peygamberin Şehir Hayatına Yönelik Uygulamaları

The Prophet Muhammad's Practices Regarding City Life in Early Islamic History

Abdulaziz Kıranşal

Sayfa : 881-922

Hadis İlminde "Cemaat" ve "Ravâhü'l-Cemâa' ille'l-Buhârî" Kavramı (Buhârî'nin Kütüb-i Sitte'den Ayrılma Gerekçeleri)

The Phrase of "community" and "Narrated by the Community Except for al-Bukhari" in Hadith Science (The Reasons for al-Bukhari's Separation from the al-Kutub al-Sittah)

Mustafa Yüceer

Sayfa : 923-960

Tefsirde Yöntemsel Sorunlar ve Farklı Yaklaşımlar -Bakara 2/189. Ayet Örneğinde Bir İnceleme-

Methodological Problems and Different Approaches in Tafsir - A Study on the Example of The Verse 189 in Baqarah

Abdullah Karaca

Sayfa : 961-1004

Presenteeism and Job Performance in the Aviation Industry: A Study on Ground Handling Business Employees

Havacılık Sektöründe Presenteizm ve İş Performansı: Yer Hizmetleri İşletmesi Çalışanları Üzerine Bir Araştırma

Selvi Vural

Sayfa : 1005-1026

İş Performansında Presenteizmin Etkisi: İş Yerinde Mutluluğun Aracılık Rolü

The Effect of Presenteeism on Job Performance: The Mediating Role of Happiness at Work

Mehmet Çelik, Ayhan Durmuş

Sayfa : 1027-1064

Dinî Mûsikî Yeterlilikleri Bağlamında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Öğrencileri (Orta Karadeniz Bölgesi Örneği)

Students of Theology and Islamic Sciences Faculties in the Context of Religious Music Competencies (Central Black Sea Region Example)

Zeynep Gülbeyaz Meydaneri, Sema Dinç

Sayfa : 1065-1100

Osmanlı Devleti'nin Göç ve İskân Siyasetinin Uluslararası Boyutu (1850-1915)

The International Aspect of the Ottoman State's Migration and Settlement Policy (1850-1915)

İbrahim Özhazar

Sayfa : 1101-1133

Ortopedik Engelli Çocukların ve Ebeveynlerinin Ailede İnanç Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi

Examining the Opinions of Orthopedically Disabled Children and Their Parents Regarding Faith Education in the Family

Nurhan Can, Faruk Kanger

Sayfa : 1135-1171

Nizâmî Hamse Nüshalarında Aşk Sahneleri: Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi Resimleri/Tasvirleri

Love Scenes in Copies of Nizâmî's Khamseh: Paintings/Illustration of the Wedding Night of Khosrow and Shirin

Derya Aydın

Sayfa : 1173-1203

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ - BOOK REVİEW

Slavoj Žižek - Frank Ruda - Agon Hamza. Marx Okumak. çev. B. E. Aksoy. (Kolektif Yayınları, 2021, İstanbul).

Tamer Yıldırım

Sayfa : 1205-1213

YAYIM İLKELERİ - PUBLİCATİON PRİNCİPLES

1215-1219

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 1-27

Açık Hava Ressamı Hasan Vecih Bereketoğlu ve Resimlerinden Süzülen Kent Manzaraları

Enplein Air Painter Hasan Vecih Bereketoğlu and Urban Landscape Filtered Through His Paintings

Yeliz OKAY

Doçent Doktor, Yalova Üniversitesi
Sanat Tasarım Fakültesi Resim ABD,
Assoc. Prof, Yalova University,
Faculty of Art-Design, Department of Painting
yelizakinokay@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2036-2952

DOI: 10.56720/mevzu.1425023

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ocak / January 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Mart / March 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Okay, Yeliz . "Açık Hava Ressamı Hasan Vecih Bereketoğlu ve Resimlerinden Süzülen Kent Manzaraları". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 1-27. https://doi.org/ 10.56720/mevzu.1425023

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Türk Resim Sanatı Tarihi toplumsal yapının değişmesi ve sanatçıların gerek sanat eğitimi için başta Paris olmak üzere sanat merkezi kabul edilen Avrupa şehirlerine gitmeleri gerekse batıdan gelen sanatçıların atölyelerinde eğitim almalarına bağlı olarak dönemsel resim akımları etkisinde natürmort, manzara, dini konular, kent yaşamı, gündelik hayattan kesitler gibi farklı konuları tuvale aktarmışlardır. Açık Hava resmi Barok Dönemi ve Barbizon Okulu tesiri ile görünür hale gelmiş sonraları Türk reminde Çallı Atölyesi başta olmak üzere farklı ressam grupları İzlenimcilik etkisinde figürlü ve figürsüz kent manzaralarına dönüşmüştür. Başlangıçta foto yorumcu ressamların Abdullah Biraderlerin şehir fotoğraflarından atölye ortamında figürsüz kompozisyonlar yaparken daha sonraları malzemelerin kullanım kolaylalıklarının gelişmesi ile açık havada tabiatın yeniden yorumlanması olarak şekillenmiştir. Bu çalışmada Ressam Halil Paşa'dan resim dersleri alan ve 1923 yılında Paris'e giderek Akademi Julian'da L.Simon'dan ders alırken Grand Chaumier'de çalışmış olan açık hava ressamı ve Türk Ressamlar Cemiyeti kuru+cularından Hasan Vecih Bereketoğlu'nun manzara resimlerinden hareketle açık hava ressamlığı ve kentin resimlerde yansıması ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Açık Hava Resmi, Manzara, Çallı Atölyesi, Hasan Vecih Bereketoğlu, Kent.

Abstract

Due to the change in the historical social structure and the fact that the artists went to European cities, especially Paris, for art education, and received training in the workshops of artists from the West, they transferred different subjects such as still life, landscape, religious subjects, urban life, and sections from daily life to the canvas under the influence of periodic painting movements. Open-air painting became visible with the influence of the Baroque Period and the Barbizon School, and later different painter groups, especially the Çallı Atelier, turned into urban landscapes with and without figures under the influence of Impressionism. In the beginning, photo-interpreter painters made figureless compositions in the workshop environment from the city photographs of Abdullah Brothers, but later it was shaped as a reinterpretation of nature in the open air with the development of the ease of use of mate-

rials. In this study, open-air painting and the reflection of the city in paintings will be discussed based on the landscape paintings of Hasan Vecih Bereketoğlu, an open-air painter and one of the founders of the Turkish Painters Society, who took painting lessons from the painter Halil Pasha and went to Paris in 1923 and worked at the Grand Chaumier while taking lessons from L. Simon at the Academy Julian.

Keywords: En Plein Air Painting, Landscape, Çallı Atelier, Hasan Vecih Bereketoğlu, City

Giriş

Sanat Tarihi açısından resim konuları ele alındığında toplumsal değişme ve nedenlerine bağlı olarak dönemsel farklılardan bahsetmek mümkündür. Sanatçı kendi dönemindeki sanat akımları ya da konuları doğrultusunda eserini ortaya koyarken tabiat ile manzara konusu üzerinden bağ kurmuştur. Sadece resim konusu olarak değil manzara, resim tarihi sanatçının tabiatı atölyesine dönüştürme eylemi olarak da önemlidir. Bu durum hem sanatsal olana yaklaşımların dönüşümü hem de malzemelerin teknik olarak dışarıda kullanılabilir hale dönüşmesi ile ilgili gelişmeler sebebiyledir. İzlenimcilik odağından manzara resmi konusunu yorumladığımızda ise sanatlarını doğa içinde, onunla bütünleşerek gerçekleştiren ressamlar Sanayi Devrimi ve teknolojiden de etkilenmiştir. Kentin gündelik hayatını, garları, buharlı lokomotifleri dumanlı kahveleri resmettiler. Kent mimarisi ve gündelik hayata bu yönelişleri özellikle post empresyonislerin ilham kaynağı oldu. Işığın sürekli değişimi ve devinimini nesneler ve doğa üzerinde yarattığı etkileri sanatçının öznel algısıyla tuvale yansıtan, resmin sanatını atölyeden sokağa taşıyan açık hava ressamları mekanları, manzaraları, denizleri, akarsuları ve kentin mimarisini gün ışığının etkisiyle tuvallerine yansıttılar[1]. Ancak izlenimcilerden önce neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan manzarayı resmetme eğitiminin başlangıcı daha eskilere dayanmaktaydı.

Herbert Read, ilk olarak Dürer'in 1521'de Patenir'den bahsederken "iyi manzara ressamı olan Joachim" demesiyle manzaranın, resmin bir kolu olarak

---

[1] Nedim Gürsel, *Doğaya Açılan Pencere, Monet,Sisley, Van Gogh , İzlenimci Ressamların İzinde,* (İstanbul:Doğan Yayıncılık,2023).9-10

başlı başına kıymet kazandığını belirtir. Modern manzara ressamlığına bir başlangıç kabul etmek istenirse minyatür gibi resimleri manzara resimleri özellikleri ile dolu olan Patenir'i (1485-1524) örnek verebiliriz diyen Read, Leonardo Da Vinci'nin kaya ve bitkilere duyduğu bilimsel ilgilinin manzara resmi özelliği göstermeyeceğini manzara resmi ile ifade edilmek istenenin ya da diğer bir değişle kavramsallaştırılanın kesin olarak Rubens'de ortaya çıktığını ifade eder[2]. Read'e (1974) göre, bu tarzın belirgin özelliklerini gösterecek manzara resmi seçmek gerekse Corot, Constable, ve Claude'u yerine Rubens'in Lord Melchett koleksiyonundaki Ay Işığı manzarası eserinin daha uygun olacağını belirtir. Bunun sebebi olarak da Reynolds'un tablo hakkındaki yorumunu referans alır. Reynolds'un Rubens'in resminde tabiattakinden daha güçlü bir ışık kullanmakla kalmadığını eserini diğer ressamlarınkinden ayırd edecek sıcak ve parlak renklerle doldurduğunu bu yönü ile diğer ay ışığı tablolarından faklı ve tabloda yıldızlar olmasa ayı soluk bir grup sanmanın mümkün olduğunu ifade eden yorumunu ahenk duygusuna atıf olarak kabul eder. Read(1974), manzara resminin belirgin nitelik olarak ifade edilmesinin ya da adlandırılmasının gerekse 'şiir'olarak nitelendirilebileceğini ancak bunun iki sanat açısından da sakıncalarının olabileceğinin altını çizerek değinerek ifade eder. Wuestmann ise pazar güçlerinin sanat üretimi üzerindeki etkisine değinirken Hollanda'da 17. Yüzyılda üretim,işleme, pazarlama süreçlerinde yaşanan yenilikler ardından kitle üretimi lüks malların düşük fiyata satılabilir hale geldiğini ve sanatın da bu yenilik ikliminin parçası olduğunu vurgular. Tonal resmin icadının bu üslupla yapılan yeni manzara resimlerinin üretimini çok ucuzlattığını din dışı konularda resim talebinin arttığını belirtir. Ayrıca manzara resimlerine olan ilginin artmasına yansıyan iki olgunun özel kişilerin resim alması, sanat pazarının talepleri bir anlamda sekülerleşmeyi doğurmuştur[3]. Dini resimler ya da natürmortların yerini alan tür resimleri gündelik yaşamdan kesitlerin olduğu ve manzaranın ön plana çıktığı resimlere dönüşmüştür.

---

2 Herbert Read, *Sanatın Anlamı*, çev. Güner İnal, Nuşin Asgari, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1974). 127-128

3 Michael North, *Hollanda Altın Çağında Sanat ve Ticaret*, çev. Taciser Ulaş Belge, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014) 183.

18. yüzyılın sonları ve 19. Yüzyılın başlarında Romantik dönem İngiliz ressamları ve M. William Turner ve John Constable'ın açık havaya çıkarak tabiat gözlemleri ile çizimler ve suluboya eskizleri yapmaları ve daha sonra bu eskizlerden hareketle kendi atölyelerinde manzara resimleri yapmaları, manzaranın Avrupa resminde bir tür olarak ön plana çıkmasında dikkate değer bir başlangıç oluşturmuştur. Yine 19. yüzyıl başlarında Paris'deki Salon Sergileri'nde John Constable'ın "Saman Arabası" tablosunun yer alması ve bu ressamın manzara resmi hakkındaki fikirleri genç Fransız ressamlarını etkilemiştir. Bu etkilenmenim dönemin Fransa'sında bir "açık hava ressamlığı" geleneğinin başlamasında etken olduğu Kabul edilmektedir[4]. Constable'dan benzer şekilde etkilenen Barbizon Okulu'nun doğaya bakışı açısının da romantik olduğu söylenebilir. Nilüfer Öndin "Romantizme göre her sanat yapıtının varlığı insan ruhunun yaratıcı gücünün sonucu olduğundan her yapıt ezeli-ebedi birlikten bir parça taşır ve manzara resmi de doğadaki yaşama karşılık gelen görüntüyü verir. Böyle bir doğa anlayışına sahip olan Barbizon Okulu sanatçıları Theodore Rousseau, Corot, Courbet, Daubigny doğal görüntülere olan tartışmasız inançlarını, Romantik bir üslup içinde dile getirirler. Doğal görüntüleri resmetmek onlar için sanatın özüdür ve sanat duyguyu ifade etmek için vardır. Bu nedenle söz konusu sanatçıların manzaralarında duygusallık, samimi bir alçakgönüllülük ve yumuşak başlılık söz konusudur. 19. yüzyılda Batı'da (özellikle Paris'te) akademik sanat anlayışı ise tamamen farklıdır. Bir kimsenin gördüğünü duygusallık içinde tasvir etmesi bayağılık olarak kabul edildiğinden akademizm ile Romantizm arasında karşıtlık söz konusu olur ve özellikle Barbizon Ressamları eleşirilir" görüşündedir[5]. Durmuş Akbulut'a göre, Barbizon Okulu ressamları için Romantizm kaynağı olan doğayı birebir resmetmek fotoğrafı taklit etmekten farklı olmayacağı ve fotoğrafın yakaladığı gerçekliğe ulaşılamayacağı için eserlerine gerçek dışı eklemeler yapmaktan kaçınmamışlardı ve doğayı değiştirmeyi amaçlamayan bu eylemleri doğaya anlam ve ruh katabilecek bir yöntem olarak düşünülmüştü[6].

---

4 Burcu Pehlivan, "19. Yüzyıl Fransız Resim Sanatında Manzara, *Sanat Dergisi,* 37, (2021), 174-199.

5 Nilüfer Öndin, "Türk Manzara Resmi", *Muğla Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Güz 2000), 4.

6 Durmuş Akbulut, *Türk Resminin Öncüleri*, (İstanbul: Defter Yayınları, 2024), 105.

Fotoğrafın yaratamayacağı illüzyonu yaratmak amacıyla[7] doğa yorumları farklılıklar barındırır. Bu farklılıklar ortaya koyan bakış açısını ve teknikleri aşan ve doğaya karşı tutumu ışık, gölge ve renk temelinde hızla birleştiren teknikler daha sonra daha fazla tartışma ile resim tarihine geçecektir. Ancak Türk resim sanatı tarihinin manzara resim türü ile tanışması ressamların batının resim anlayışı ile tanışmalarının bir sonucudur. Tansuğ, Türk ressamlarının figürden çok manzara resmine yönelmiş olmalarının sebebini 19.yüzyılın zorunlu kültürel değişim hamleleri içinde doğaya açık, doğa tutkunu denebilecek atmosfer içinde eğitilmiş olmalarının bir sonucu olarak yorumlar[8]. Türk resminde manzara başlangıçta askeri okullarda olsa da zaman içinde sivil okullar ve atölyelerde de ders içeriğine dönüşmüştür. 19.yüzyıl sonlarında gelişen ve bir anlamda dönüşen manzara resmi Türk manzara ressamlığında iki ana akım halinde görülür. Birincisi gravür veya direkt fotoğraftan faydalanarak peyzaj yapmak ikincisi ise doğrudan açık havada manzara çalışmaları yapmaktır.[9] Tansuğ'a göre, 19. Yüzyılda pirimitifler olarak bilinen ressamların doğrudan fotoğraftan yararlanarak çekilmiş manzara fotoğraflarını kullanarak yapıtlarını meydana getirdikleri bilinmiyordu. Fotoğrafik kesinlik taşıyan ancak yorumcu değerinin olağanüstü özgünlüğü yönünden fotoğrafla bağlantısı kurulmayan bu gruptan resimlerde fotoğraf kullanılmamış olma ihtimali de tartışılan bir noktaydı. Abdullah Biraderler'in çektikleri manzara fotoğraflarından oluşan albümün ortaya çıkmasıyla koleksiyonlardaki çeşitli manzara resimlerinin fotoğraftan yola çıkılarak yapılan kompozisyon çözümlemesi ve yorumuna dayandığı tesbit edildi. Barbizon Okulu, Corot ve empresyonist sanatçıların yön verdikleri peyzaj ressamlığı okulu ile etkileşimi olan Şeker Ahmet Paşa ve Halil Paşa gibi ressamlar manzara resmini fotoğraf ötesi bir mesele olarak ele alıp o yönde çalıştılar. Böyle bir atmosfere giden ve Türk manzara resminde kayda değer bir yeri bulunan Şeker Ahmet Paşa, hem Gérôme hem de Boulanger'nin talebesi olur. Öte yandan tabiat görünümlerine olan tutkusu onu Daubigny, Corot, Diaz, ve Courbet'ye, Barbizon Okulu'na yöneltir. Şeker Ahmet Paşa'nın manzaralarında görülen sık ağaçlı ormanlar, dallar arasından gelen ışık hüzmeleri Courbet'nin etkisini taşır. Şeker Ahmet

---

7 Durmuş Akbulut, *Türk Resminin Öncüleri*,105.

8 Sezer Tansuğ, *Çağdaş Türk Sanatına Temel Yaklaşımlar*, (İstanbul : Bilgi Yayınevi, 1977), 117.

9 Sezer Tansuğ, *Çağdaş Türk Sanatına Temel Yaklaşımlar*, 117.

Paşa'nın tabiat sevgisi kendinden sonraki Türk ressamlarına da geçer ve bu durum tablolarda değişik İstanbul görünümleri olarak ortaya çıkar[10]. Germaner[11], "manzara türünün İstanbul'da diğer türlere oranla en yaygın işlenmiş" olduğunu ifade eder. Öndin'in, Boğaziçi "ressamlarından sonra İstanbul'u en iyi anlatan, İstanbul manzarası uzmanları" diye andığı 1914 Kuşağı, manzarayı konu olarak ele almıştır. Öndin, İstanbul'u semt semt yansıtan manzara resimleriyle 1914 Kuşağının, 19. yüzyıldan itibaren görülen manzara geleneğinin bir devamcısı olarak karşımıza çıkktığını. Halil Paşa'nın manzaralarında izine yavaş yavaş rastlanılan İzlenimci anlayış, 1914 Kuşağı manzaralarında iyice belirginleştiğini vurgular. Geleneğin Cumhuriyet Dönemi ressamlarından olan Hasan Vecih Bereketoğlu, etkisinde kaldığı İzlenimci manzara ressamı Hikmet Onat gibi muhiti ve içinde şekillendiği manzarayı konu edinmiştir. Manzara resminin Türk Resim Sanatı Tarihi'ne girişinden başlayarak Cumhuriyet Dönemi'ne uzanan önemli temsilcilerinden biri de bu makalenin konusu olan Hasan Vecih Bereketoğludur. Hasan Vecih, özellikle kendi döneminin sanat eleştirmenleri ve ressamlarınca manzara resmi ile özdeşleşmiş bir isim olarak günümüze ulaşmıştır.

1.Hasan Vecih Bereketoğlu ve Sanat Anlayışı

Hasan Vecih (1895-1971), Mısır Mollası Kazasker Bereketzade Cemal Bey ve Rodoslu İsmet Hanım'ın oğlu olarak 7 Ağustos 1895 yılında Kahire'de dünyaya gelmiş olup nüfus kâğıdı beş yaşında Rodos'ta alınmıştır[12]. Kahire'de başladığı ilkokul, eğitimini Rodos'ta tamamlayan ressamın doğum tarihi ile ilgili çelişkili bilgilerin kaynağı olan bu süreci İstanbul Ansiklopedisi Hasan Vecih Bereketoğlu maddesinde Reşat Ekrem Koçu ressamın doğum yeri ve tarihini 1892 Rodos olarak ifade eder[13]. Nüzhet İslimyeli, Milliyet Gazetesi'nde 13 Mayıs 1933 tarihinde kaleme aldığı yazısında Hasan Vecih Bereketoğlu'nun babasından Kazasker Bereketzade Cemaleddin Molla Efendi'den bilimsel bilgiye değer veren ve doğru bildiğini sözünün sakınmadan söyleyen

---

10 Öndin, "Türk Manzara Resmi", s.4.

11 Semra Germaner., "1850 Sonrası Türk Resminde Kaynak ve Konular", *Osman Hamdi Bey ve Dönemi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993), s.73

12 Gültekin Elibal, "Hasan Vecih Bereketoğlu İçin", *Sanat Çevresi*, 77, (Mart 1985), 4.

13 Reşat Ekrem Koçu, "Bereketoğlu (Hasan Vecih)" , *İstanbul Ansiklopedisi,* (İstanbul 1961). 5, 2583.

biri olarak bahseder ve Rumeli'de Türklerin haklarını korumada sarayla çatışma yaşadığını, Abdülhamid'in çevresinden uzaklaştırmak için bir nevi sürgün olarak kendisini Mısır Kadılığı'na gönderdiğini belirterek Cemaleddin Molla Efendi'nin Mısır'da olduğu esnada yayımladığı kitabın yine Abdülhamid'in tepkisine yol açtığını anlatan İslimyeli bunun üzerine İstanbul'a ya da Rodos'a girişinin de yasaklandığını söyleyerek ve Hasan Vecih Bereketoğlu'nun 7 Ağustos 1890 senesinde bu nedenle Kahire'de doğduğu bilgisini verir[14]. Doğum tarihi konusunda her ne kadar çelişkiler mevcutsa da ressamın eğitim aldığı eğitim ve sanat anlayışı konusunda verilen bilgiler noktasında ortak ve doğru bilgiye ulaşmak mümkündür. H.Vecih Bereketoğlu, ortaokul ve lise eğitimini Rodos'ta tamamlamasının yanında İstanbul Saint Joseph'de de bir yıllık bir öğrenim ardından 1911 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesine girer ve 1915 yılında mezun olur. Ressam Halil Paşa'dan 5 yıl resim dersleri alan H.Vecih'i, ilki 19 Haziran 1922 olmak üzere Rodos'ta birkaç kişisel sergi açar. 1923 yılında Paris'e giderek Akademi Julian'da L.Simon'dan ders alırken Grand Chaumier'de çalışır. 1924 yılında İstanbul'a dönen ressam, açık hava resimlerinin konusu olacak ve kendi zamanından günümüze adeta Kadıköy ve çevresinin gündelik hayatını, tabiatını yansıtacağı Kadıköy Mühürdar'a yerleşir. Mühürdar'da uzun seneler oturan ressam sanat çevreleri ile de dostluklar kurar. 1926 yılında kurulan Türk Ressamlar Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer alan Hasan Vecih Ankara ve İstanbul'da sergilere katılır ve Dergâh, Yeni Mecmua, Hayat, La Turquie Kemaliste gibi süreli yayınlarda makale ve sanat eleştirisi yazıları kaleme alır[15]. Sami Yetik'in Ressamlarımız kitabına da katkılar sunan H.Vecih Bereketoğlu, 1932 yılında İstanbul'da Halkevi açılınca da buraya başkan olur. Güzel Sanatlar Kısmı Başkanlığı görevini üstlenir ve Kadıköy Halkevi açılınca buraya başkan olur. 1943 Ağustos ayı sonunda Ankara'da Cumhurbaşkanlığı Protokol Daire Müdürlüğüne atanır. 1950 yılına kadar sürecek olan bu görevin ardından Türk Ressamlar Cemiyeti ve Güzel Sanatlar Birliği kurucusu olan sanatçı bu birliğin yurtiçinde ve Avrupa'da düzenlemiş olduğu tüm sergilere katılmış, Devlet Resim ve Heykel Sergileri jüri üyeliklerinde bulunmuş dergi ve gazetelere

---

14 Nüzhet İslimyeli, "Sultan Abdülhamid'i Çıldırtan Üç Kitap", *Milliyet*, (13 Mayıs 1933), 2.

15 Elibal, "Hasan Vecih Bereketoğlu İçin", 4.

sanat yazıları kaleme almaya devam etmiştir[16]. Bir dönem keman dersleri de alan ressamın iyi keman çaldığı da bilinmekte olup, çok yönlü bir sanat, kültür insanı olduğunu ifade etmek mümkündür.

15-27 Nisan 1972 tarihleri arasında Ankara Güzel Sanatlar Galerisi'nde açılan Retrospektif Resim Sergisi için önsözünü İsmet İnönü'nün yazdığı ressamın ailesi tarafından bastırılan broşürde yer alan kısa yazıların tümünde Hasan Vecih'in doğa ile yakın ilişkisine ve peyzaj resmindeki ustalığının yanında açık hava ressamı oluşuna vurgu yapılmıştır. Şeref Akdik, H.Vecih Bereketoğlu'nun 1932'de Kadıköy Müdürdar'da komşusu olduğunu insan, arkadaş ve sanatkar Vecih olarak hatırlayacağını ifade ederken ressamın Güzel Sanatlar Birliği'nin yaşamasına büyük katkıları olduğunun altını çizer. Ayrıca Empresyonist anlayışa sahip, resim tekniğinin inceliklerini barındıran özgün eserler verdiğini ifade eden Akdik, H.Vecih Bereketoğlu ile genellikle Kurbağlıdere, Fenerbahçe, Çamlıca taraflarında ve nadiren Boğaz'da resim malzemeleri ve tuvalini alarak resim yaptıklarını, ressamın atölyesinde ve bahçesinde sık sık resim üzerine sohbetler ettiklerini belirtir[17]. Eşref Üren'de sabahın durgun sularının ve İstanbul derelerinin ressamı dediği Hasan Vecih'i resimleri ile Galatarasay Sergilerinde şahsen ise kendi ifadesi ile Kavaklıdere'nin kavaklarının ve Çankaya sırtlarının ressamı olduktan sonra tanımıştır. Ressamın yaşça genç ama sanat anlayışı olarak erken olgunlaşması sebebiyle bir ekole dahil olmadığı bağımsız çalıştığını ama sonrasında Çallı Ekolüne katıldığını ifade eder[18]. Nazlı Ecevit de Vecih Bereketoğlu'nun ardından kaleme aldığı yazıda ressamın açık hava ressamı olduğunu, Moda, Salacak, Fenerbahçe, Kurbağlıdere çalışmalarında sakin sade görüntülü sabah saatlerinin mahmurluğunu yaşatan şiir dolu ve ince duygulu eserler bıraktığını anlatır[19]. Şefik Bursalı, Millî Mücadele'nin başarısının ardından 1923 yılında ülkenin tek sanat hareketi olarak anlattığı Galatasaray Sergilerinde Hasan Vecih Bereketoğ-

---

16 Ayla Ersoy, "Hasan Vecih Bereketoğlu Anısına". *Sanat Çevresi*, *Sanat Çevresi*, 77, (Mart 1985), 6

17 Şeref Akdik, "Hasan Vecih Bereketoğlu", *H. Vecih Bereketoğlu.* (Ankara: Nuray Matbaası, 1972).

18 Eşref Üren, "Hasan Vecih Bereketoğlu", *H. Vecih Bereketoğlu.* (Ankara: Nuray Matbaası, 1972).

19 Nazlı Ecevit, "Hasan Vecih Bereketoğlu", *H. Vecih Bereketoğlu.(* Ankara: Nuray Matbaası, 1972).

lu ile tanışır. Çallı'nın Türk üslubu dekore edilmiş talik yazılarla Şair Nedim ve Yahya Kemal'in şiirleriyle bezenmiş atölyesinde Bereketoğlu'nun portresini Namık İsmail, Feyhaman ve Çallı'nın ressamla dostlukları hatırına tuvallerine yansıtmak için yarıştıklarını anlatır. Bursalı, Vecih Bereketoğlu'nu Güzel Sanatlar Birliği Ressamlar Gurubu'nun itibarlı üyesi olmasının yanında Birliğin devamını sağlayan çabalarını da 'grubun sütunlarından biri' benzetmesiyle över[20]. Nahid Sırrı'da Güzel Sanatlar Resim Şubesi Ankara Resim Sergisi hakkında yazdığı yazıda, nazlı yumuşak renkleri seven, tatlı ve klasik resim isteyenlerin Vecih'e hayran olmaya mecbur olduklarını[21] belirterek ressamı öven eleştirmenlerdendir.

Nüzhet İslimyeli, ilk resim çalışmalarını Halil Paşa ile yapan ressamın hayatı boyunca resimlerine yansıttığı üslubunu bu eğitimde edindiğinin altını çizer. İlk sergisini 19 Haziran 1922'de Rodos'ta açtığı bilgisi de yine İslimyeli'nin, ressamın ardından ailesinin hazırladığı ve önsözünü İsmet İnönü'nün kaleme aldığı broşürde yazdığı yazsından edinmekteyiz. İslimyeli, Vecih Bereketoğlu'nun kültür sanat konularını ele alan bu konularda sergiler ve kurslar düzenleyen sanatçıları destekleyen kültür politikalarının önemli bir uygulama laboratuvarı sayılabilecek Halkevleri örgütlenmelerine katıldığını[22] Güzel Sanatlar veya Ar Şubesi olarak bilinen kollarda aktif faaliyet gösterdiğini belirtir. Kadıköy Halkevi'nin başkanlığını yapan Vecih Bereketoğlu'nun bu civarın 'kuytuluklarını ve serinliklerini' yakalayan güçlü eserler verdiğini ve ressamın tabiata tutkun olduğunu, evinin bahçesine dahi hiç dokunmadan doğayı özgür, kendi haliyle sevdiğinin altını çizer.[23] Ressam Hasan Vecih, güzelliği tabiatın kendiliğinde bulmuş ve insan müdahalesi ile tasarlanmış bahçelerden ziyade İzlenimci perspektifle şüphesiz Paris'te edindiği resim tecrübesinin de etkisiyle tabiatın farklı ışıklarda yansımalarını konu edinmiştir. İslimyeli, ressamın eşinin ölümü ardından yerleştiği Ankara'da resim yapmaya devam ettiğini ve o günlerin Bozkır Ankarası'nda kısır bitkileri ko-

---

20 Şefik Bursalı, "Hasan Vecih Bereketoğlu", *H. Vecih Bereketoğlu*. (Ankara: Nuray Matbaası, 1972).

21 Nahid Sırrı Örik, *Resim Yazıları*, (İstanbul :Everest Yayınları, 2022), 74.

22 Nüzhet İslimyeli, "Hasan Vecih Bereketoğlu", *H. Vecih Bereketoğlu*. (Ankara: Nuray Matbaası, 1972).

23 Nüzhet İslimyeli, "Hasan Vecih Bereketoğlu".

nu aldığı tuvallerinde manzaraların şiire büründüğünü vurgular. Sabahın ilk ışıklarına meftundur dediği ressamın hemen hemen tüm peyzajlarını günün bu saatlerinde resmettiğini ifade eder. Hasan Vecih Bereketoğlu'nun her tür resimde, natürmort ve figürde de peyzaj kadar usta olduğunu pek çok eserde ayrıca başarılı bir portre ressamı olduğunu ispatladığının altını çizer. İslimyeli, ressamın desen çizimine verdiği önemi pek çoklarının dudak büktüğü, beceremediği desen çizimine de resmin namus ve haysiyetinin üzerine titrercesine desen çizer diyerek aynı zamanda kendi döneminin ressamlarını, 'günümüzde pek çoklarının dudak büktüğü, daha doğrusu beceremediği desen' diyerek yazı vesilesiyle eleştirir. Ressamın, çok defa Devlet Resim Heykel Sergileri jüri üyeliği yaptığını ve çeşitli gazete, dergilerde makale ve sanat eleştirileri yazdığını belirten Nüzhet İslimyeli yazısında ressamın Konur Sokakta bulunan evinde dönemin Ankara kültür sanat çevresinin katıldığı beş çayı toplantılarının meşhur olduğunu belirtir. Bu saatlerde Ressamın sanatçı dostları ile sohbet ettiğini, anıların anlatıldığını güncel sanat meselelerinin ele alındığı belirten İslimyeli, ressamın eserlerinin Resim Heykel Müzesi, Milli Kütüphane Koleksiyonu ve resmi, özel koleksiyonlarda eserlerinin yer aldığını belirtir.

H. Vecih'in kızı Fatma Derin ile ressamın vefatından sonra düzenlenen serginin, sergi kataloğu için yapılan söyleşide babasının Halil Paşa ile ilk çalışmalarını yaptığını ve kendisinden etkilendiğini belirtirken ilk resim sergisini Rodos'ta 19.05.1922 senesinde açtığını, 1923 yılında Paris'te Academie Jullian'a devam ettiğini belirtir. Ressamın yurda döndükten sonra Namık İsmail, Feyhaman Duran, İbrahim Çallı ile çalıştığını ve babasının Çallı ekolünden olduğunu söylemenin yanlış olmayacağını ifade eder[24]. Fatma Duran'ın üzerinde durduğu bir diğer noktada babasının doğa tutkunu bir ressam oluşudur. Ressamın doğa tutkusunu günün ilk ışıklarına olan derin ilgisine bağlayan Duran, ressamın doğayı özgür bırakmak gereğine olan inancının Ankara'nın bozkırını veya İstanbul'un manzaralarını tuvallerine yansıtışındaki tekniğin belirleyicisi olduğunu ifade eder[25].

---

[24] "Fatma Duran ile Söyleşi", *H. Vecih Bereketoğlu*, (İstanbul: Mediart Grafik Matbaacılık. 1990). 1-2

[25] "Fatma Duran ile Söyleşi", 2

Hasan Vecih Bereketoğlu'nun ile ilgili sergi katalogları ve döneminin gerek sanat eleştirisi gerekse sanat haberleri içeren ulusal basınında ve süreli yayınlarında kendi grubu içerisinde özellikle şehri yansıtan peyzajları, tabiata olan tutkusu ve sanatsal duyarlılığı ile öne çıktığı görülmektedir. Ayrıca sanat çevrelerinde beş çayı sohbetleri geleneğini başlatan ressam, farklı sanat dallarında da olsa ülkesine güzel ve idealist duygularla bağlı olan sanatçıların sanat çevresi oluşturmasına ve kültür politikalarının tartışılmasına vesile olmuştur demek mümkündür.

2. Hasan Vecih Bereketoğlu'nun Eserlerinde Tabiat ve Şehir Görünümleri

Ressam hakkında yapılan araştırmalardan gerek sanat eleştirisi gerekse biyografik yazılardan hareketle eserlerinin başta Türkiye İş Bankası Koleksiyonu olmak üzere Resim Heykel Müzesi'nde, Milli Kütüphane Koleksiyonu'nda ve diğer resmi özel koleksiyonlarda olduğunu söylemek mümkündür. H. Vecih Bereketoğlu'nun eserlerine ve eserleri hakkında yapılan değerlendirmelere bakıldığında özellikle kent manzaralarına ilişkin eserlerine gerek eleştirmenlerin gerekse diğer sanat çevrelerinin dikkatlerini yoğunlaştırdıklarını söylemek mümkündür. Çağdaşlarına göre daha izlenimci özellikler gösteren ressamın şehir manzaralarına ilişkin resimleri özellikle yaşadığı dönemin semt kültürü, görünümü, tabiatı hakkında oldukça detaylı bilgileri günümüze ulaştırmıştır. Emin Çetin Girgin bu semt peyzajlarının berrak ışık dokusunun puslu atmosferini veren en iyi empresyonist örnekler olarak niteler. Kanlıca, Kurbağalıdere, Fenerbahçe manzaralarının çağdaşları ile mukayese edildiğinde empresyonist nitelikleri anlamında akıma en yakın örnekler olduğunu ifade eder[26].

Hasan Vecih Bereketoğlu resimlerinde izlenimciliğin en belirgin özelliği ressamın günün erken saatlerinin ışığını hızlı ancak yumuşak fırça darbeleri ile tablolarına yansıtmış olmasıdır. Anadolu Yakası'nın sayfiyesi denebilecek semtleri özellikle ağaçların, sandalların denize vuran akislerini, gün ışığının değişmesiyle tablolarına aktarmıştır. Ressamın tablolarına konu olan semtlerin günümüzde uğramış oldukları değişkiliklere rağmen ışığın güneşin ko-

[26] Emin Çetin Girgin, "Türk Resminin Gelişim Çizgisi İçerisinde Hasan Vecih Bereketoğlu", *Sanat Çevresi*, 77, (Mart 1985). 6

numuna bağlı olarak yansıması ve denizin gün içinde değişen rengi adeta ressamın doğaya açtığı pencereden bakmayı mümkün kılar. Ressamın, eserleri Anadolu Yakası semtlerinin deniz kıyısında dizilişine uygun sıralandığında Anadolu Hisarı, Göksu, Üsküdar, Salacak, Haydarpaşa, Moda, Kurbağalıdere, Fenerbahçe ve bu semtlerin ara sokaklarına doğru günün farklı saatlerinde yürümüş hissine kapılmak mümkündür. Avrupa Yakası'nın daha az resmini yapmış olduğu gerçeğinden de hareketle Hasan Vecih Bereketoğlu Anadolu Yakası ressamıdır demek yerinde olabilir. Ressamın Haydarpaşa manzaralarını konu alan resimlerinde odak gemiler, kayıklar ve suya akisleri ile onların ardına yerleşen Haydarpaşa Garı ve limandaki diğer binalardır (Resim1, Resim2, Resim3,Resim 4). Durgun denizde dağınık halde verilen kayıklar ve gemiler ressamın paletinden yansıyan renklerin verdiği hisle yine ressamın gördüğü anda kalmış gibir. Cloude Monet'in farklı zamanlarda yaptığı Saint Lazare Garı tabloları, ön planında lokomotif, vagonlar ve tüm mekana çöken buharı resmederken şüphesiz kentin kimliğinin belirleyicisi olarak gar ve buharlı trenleri resmeder. Bu noktada Haydarpaşa Garı ve trenler yerine limanı ve gemilerin dumanlarını, sandalları, kayıkhaneleri ve iskeleleri resmeden Hasan Vecih, İstanbul'un kimliğinin belirleyicisi olarak denize ve denizin kenti biçimlendirişine yoğunlaşmıştır. Işık ressamın tablolarında daima denize ve tabiata etkisinden hareketle gölgelere dönüşmüştür. Genelde mimari yapılar arka plandadır.



Resim 1[27]:Haydarpaşa Limanı, Yağlıboya, 38x55cm



Resim 2[28]: Haydarpaşa Gemiler, Yağlıboya, 46x80



Resim 3[29]: Haydarpaşa'da Kayık.Yağlıboya 46x80cm.



Resim 4[30]:Haydarpaşa, 41x33 cm,1967,

---

27 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

28 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

29 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

30 *Ankara Güzel Sanatlar Galerisi Retrospektif Resim Sergisi Broşürü*, 1972.



Resim 5[31]:Harem İskelesi 54x73 cm.



Resim 6[32]:Kanlıca, Tuval üzerine Yağlıboya,60x37



Resim 7[33]:Anadolu Hisarı İskele, Yağlıboya 32x40cm



Resim 8[34]:Çengelköy İskelesi Yağlıboya 46x61

Hasan Vecih Bereketoğlu'nun İstanbul resimlerinin önemli bir bölümü Anadolu Yakası semtlerinin iskelelerine ait görünümlerdir. Doğrudan denizden karaya doğru baktığımız manzaralardan farklı olarak Harem İskelesi (Resim 5) resminde ön planda kara bulunur.Anadolu Hisarı İskele olarak geçen ve Beylerbeyi ve çevresini gösteren manzara resmi (Resim7) tarihsiz olup,ön planda kayıkhanede kayıklar ileride mavi iskele binası ve önünde yanaşmış olan şehir hatları vapuru görünür. Boğaziçi Köprüsü'nün henüz olmadığı

---

31 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

32 *Benadam Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoğlu Sergisi Kataloğu* 1990.

33 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

34 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

dönemi göstermesi bakımından belge niteliğindedir. İzlenimci nitelikleri ile açık hava resmidir[35]. Hasan Vecih Bereketoğlu'nun iskele resimleri kayıkhanelere yanaşmış sandallar, semt iskelelerine yanaşan veya iskelelerden hareket eden şehir hatları vapurları bacalarında dumanları ile tasvir edilmişlerdir. Sahil şeridinde bugün mimari açıdan tarihi eser sayılan köşklerden kalanlar resimlerde seçilebilmektedir.

Ressamın Kurbağalıdere semtinin ressamı olarak anılmasına sebep olan Kurbağalıdere tabloları bugün hala semte adını veren derenin farklı saatlerde görümünleridir. Renk,ışık ve gölgelerle yumuşak fırça darbelerinin hakim olduğu kompozisyonda derenin iki kıyısı boyunca dizilen sandalların kıyıya yanaştıkları gibi kalan halleri ve suya yansımaları, ağaçların dallarının sudaki aksi resmin izlenimci bir perspektifle yapılmış olduğunun göstergeleridir. Derenin küçük iskeleleri, Kurbağalıdere'nin günümüze ulaşmayan tahta köprüsü(resim11), Reşitpaşa Köşkü (resim10), sandallar dışında kompozisyonda yer alan diğer detaylardır. Resmi yapıldığı dönemden yıllar sonra gören ve muhitin bugünkü halini bilenlerin iskelelerden,köprüden ve kahveden kalanları zihninde yeniden inşa etmesi mümkündür (Resim 9- Resim10– Resim 11- Resim -12). Resim 10'da "Kurbağalıdere'nin denize döküldüğü kısmı resmedilmiştir. Ön planda sağ alt köşeden başlayan dere, kıvrım yaparak geride denizle birleşir. Fenerbahçe'deki Fener de seçilir. Açık havada çalışılmış olan resimde ön planda ahşap bir kayık iskelesi ile bir kayık ve geriye doğru sol tarafta ağaçlık alan ve günümüze ulaşmayan bir köşk ile diğer yapılar sıralanır. Yağlıboya resimde Yoğurtçu Parkı'nın karşı tarafında dere kenarında görülen bu yapı, görünüm itibariyle 1940'ta yanan Reşit Paşa Köşkü'ne uymaktadır. Resmin sağında görülen yeşillik arazi bugün Yoğurtçu Parkı'nın olduğu alandır"[36].

---

35 Gül Sarıdikmen, *Türk Resminde İstanbul'un Mimarlık Örnekleri 1860-1960*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi 2007), s. 695.

36 Sarıdikmen, *Türk Resminde İstanbul'un Mimarlık Örnekleri 1860-1960* , 531.



Resim 9:[37]Kurbağlıdere . Yağlıboya, 61x46



Resim 10[38]:Kurbağalıdere,46x70, 1940 öncesi



Resim 11[39]:Kurbağalıdere, 74x50 cm.



Resim 12[40] :Kurbağalıdere, 46x61cm.

Hasan Vecih Bereketoğlu, tıpkı Fransız izlenimciler gibi doğanın içine kurduğu atölyesinde günün farklı saatlerinde, farklı mevsimlerde aynı manzaranın farklı noktalardan görünümlerini resmetmiştir. Çoğunlukla Kurbağalıdere ve Kurbağalıdere Köprüsü resimleri genelde ön planda sandalların,

---

[37] *Ankara Güzel Sanatlar Galerisi Retrospektif Resim Sergisi Broşürü*, 1972.

[38] Ankara Devlet Resim ve Heykel Müzesi Arşivi. Sarıdikmen, *Türk Resminde İstanbul'un Mimarlık Örnekleri 1860-1960* , 530.

[39] *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

[40] *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

kayıkhanelerin ve ağaçların yer aldığı arka planda ise mimari eserlerin ve köprüde günümüzde olmayan derenin iki kıyısını birbirine bağlayan ahşap köprünün yer aldığını görürüz. Derenin denizle birleştiği Dereağzı olarak bilinen bugün Fenerbahçe Spor Kulübü tesislerinin yer aldığı semt yemyeşil bir tabiat parçası olarak resimlerden yansımıştır.Kent ne kadar değişirse değişsin bir noktada tabiatın hafızası içine girmeyi başabildiğinde birey tabloda var olan manzarayı belli noktalarda yakalaması mümkün hale geliyor.



Resim13[41]: Karacaahmet, 33x41cm.



Resim 14[42]:Karacaahmet 50x35cm

Açık hava ressamı Hasan Vecih Bereketoğlu Karacaahmet Mezarlığını'da muhitin görünümlerinden bir kesit olarak tablolarında yer vermiştir. Çok sık servi ağaçları ile kaplı olmasından ötürü ışığı az alan mezarlık koyu yeşil görünümü ile ağaçlar, eğri büğrü duran mezar taşları, hafif engebeli tepelik ze-

41 *Benadam Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoğlu Sergisi Kataloğu* 1990.
42 *Ankara Güzel Sanatlar Galerisi Retrospektif Resim Sergisi Broşürü*, 1972.

mini ile verilmiştir. Diğer tablolardan farklı olarak tablolarda hüznün hakim olduğu söylenebilir (Resim 13- Resim14).



Resim 15[43]: Fenerbahçe'den. 22x14 Yağlıboya 38x61 cm



Resim 16[44]: Peyzaj,Fenerbahçe Duralit üzerine yağlıboya, 33x24



Resim 17[45]: Fenerbahçe

Fenerbahçe manzaralarını olduğu 15,16,17. resimlerde ressam semti yine denizi ve sandalları, iskeleleri ve balıkçı barınağı ile kompoze etmiş ve izlenimci nitelikteki özellikleri ön planda resimlerdir. 15. Resimde diğerlerinden farklı olarak balıkçı barınağını ön planda kompozisyona yerleştirilmiştir. Sandalların suya düşen gölgeleri resimlerin tümünde olduğu gibi renk,ışık ve yumuşak fırça darbelerinin etkisi ile uyandırdığı duygular itibarıyla izlenimci bir tutumu gözlenir kılmaktadır.



Resim 18[46]: Kız Kulesi , 46x55



Resim19[47]: Salacak'tan Kız Kulesi Yağlıboya 27x40

---

43 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

44 *Benadam Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoğlu Sergisi Kataloğu* 1990.

45 *Ankara Güzel Sanatlar Galerisi Retrospektif Resim Sergisi Broşürü*, 1972

46 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

Hasan Vecih'in Kız Kulesi ve Salacak'tan Kız Kulesi resimlerinin her ikisi de açık havada yapılmış olup özellikle Resim 18 renk,ışık ve gölge teknikleri itibarıyla izlenimci niteliklerin belirgin olduğu görünümdedir. Kız Kulesi'nin ardında görünen belli belirsiz tarihi yarım ada manzarasından çok Kız Kulesi'nin denize yansıması odağı oluşturmaktadır. Resim 19 ise ön planda kayıkhane ve kıyıya çekilmiş sandallar görünür ki bugün Salacak sahil yoluna dahil olan o alanda kısa süre öncesine kadar çay bahçeleri bulunmaktaydı. Resimde Kız Kulesi'nin görünümü detaysız olup ardından vapurların geçmekte olduğu görülür.



Resim 20[48]: Boğaz'a Bakış, Yağlıboya, 59x81 45x55



Resim 21[49]:Emirgan'da Fıstık Ağaçları

---

47 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

48 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

49 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992



Resim 22[50]: Nakkaştepe'den Boğaz 41x33

Açık hava ressamı Bereketoğlu'nun açık hava resimlerinden Boğaz'a Bakış, Emirgan ve Fıstıkağaçları Nakkaştepe'den Boğaz peyzajlarında ön planda İstanbul'un vaktiyle yeşil tepelerini ve tek tük köşkleri dikkati çekerken ileride deniz iki kıyıyı şekillendirmiştir. Henüz yapılaşmanın olmadığı ve kentin kendine has silüetini koruduğu zamanlara ait resimler yine izlenimcilik etkisinde nispeten daha koyu gölgelerin olduğu açık hava resimleridir. İstanbul'un göç ve çarpık kentleşmeyle beraber tahrip olan tabiatının belgesi niteliğindedirler.



Resim 23[51]:Anadoluhisarı Yağlıboya.65x81



Resim 24[52] :Anadoluhisarı, Yağlıboya. 64x49

50 *Ankara Güzel Sanatlar Galerisi Retrospektif Resim Sergisi Broşürü*, 1972

51 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

52 *Benadam Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoğlu Sergisi Kataloğu* 1990.

Anadolu Hisarı , H.Vecih Bereketoğlu'nun çok defa resimlediği manzaralardan biridir. Resimlerin tümü izlenimci özellikte ve ön planda denizin veya Göksu'nun yerleştiği geride de Anadolu Hisarı'nın yer aldığı resimlerdir. Suya vuran kayık ve ağaçların gölgeleri ile kayıkhane dikkati çeker. Resim 23'de ressam surları, Sur Üstü Yalı Köşkü'nü ve ardında Hisar'ın dörtgen kulesini resmetmiştir[53]. Resim 24'de ise daha geniş açıdan mimari detaylar daha ayrıntılı resmedilmiştir.



Resim 25[54] : Üsküdar .Yağlıboya 65x46



Resim 26[55]: Sandallar,33x24 1970



Resim 27[56]: Peyzaj, Duralit üzerine yağlıboya, 41x27



Resim 28 [57]:Mavnalar , Yağlıboya 40x24

---

53 Sarıdikmen, *Türk Resminde İstanbul'un Mimarlık Örnekleri 1860-1960*, 2007, s. 531.

54 *Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Ankara Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoglu Resim Sergisi Katoloğu* 1992

55 *Ankara Güzel Sanatlar Galerisi Retrospektif Resim Sergisi Broşürü*, 1972

56 *Benadam Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoğlu Sergisi Kataloğu* 1990.

57 *Benadam Sanat Galerisi Hasan Vecih Bereketoğlu Sergisi Kataloğu* 1990

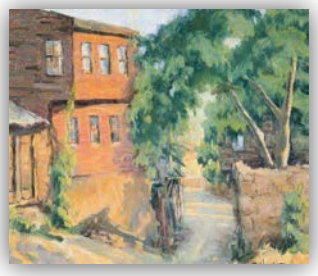
Constable, değirmenin çarkından akan suyun şırıltısı, otlaklar,eski çürümüş tahtalar, yosun bağlamış kaygan tahta direkler, duvar kalıntıları, böyle şeyleri seviyorum der ve böyle motiflerin resmini yapmaktan hiçbir zaman vazgeçmeyeceğini söyleyen ressam resim yapmanın kendisi için duyumsamak olduğunu ve gamsız gençliği ile Stour kıyılarındaki her şey arasında ilinti kurabileceğini çünkü ressam olmasına yol açanın o kıyılar, o sahneler olduğunu vurgular[58]. Hasan Vecih Bereketoğlu'nun Fenerbahçe, Moda, Kurbağalıdere, Salacak gibi İstanbul'un semtlerine dair yaptığı manzaralar dışında yaptığı izlenimci özellikteki tüm resimlerinde kentin kimliğinin denizler ve dereler ile kıyılar, iskeleler, limanları odağında şekillendiği izlenimini edinmek mümkündür. Bu anlamda Costable'dan yola çıkarak Bereketoğlu'nun açık hava resimlerinde izlediğimiz sanatçı kimliği ve ressamın kentli aidiyetleri arasında bağ kurmak mümkündür. Nahid Sırrı Örik'in Moda ve Ada sahillerine sadık resimlerin ressamı [59]dediği Hasan Vecih, mavnaları, sandalları, şehir hatları vapurlarını ve arabalı vapurları sürekli şehre hareket katan adeta şehrin simgeleri olarak tasvir etmiştir. Bugün İstanbul'un ulaşım ağı içinde oldukça sınırlı kullandımız deniz ulaşımı ressamın döneminin önemli bir ulaşım şekli olduğu gerçektir. Bugün kentin değişen görünümleri içinde en çok yitirilenin kurutulan derelerle birlikte kaybolan kayıkhaneler, köprüler, kıyılara dizilmiş incelikli mimarileri ile köşkler olduğunu ve hızlı kentsel yaşam içinde kentlinin denizle irtibatının azaldığını söylemek mümkündür. Hasan Vecih Bereketoğlu'nun manzara resmilerindeki detaylar bugün şehre dair en çok yitirilenler ve nostalji malzemesine dönüşenlerdir. Gombrich, Constable'ın kuruyu değil ıslaklığı, konturlar yerine atmosferi, kalıcı olanı değil geçici olanı hedeflediğini söylerken Constable'ın manzara resimlerini toplayan bir kitaba önsözünde yazdığı gibi geçici olan zamanın kısacık bir anına, kalıcı, yalın ve nesnel bir nitelikte varlık kazandırdığını söyler[60]. Bereketoğlu'da resimlerini bugünün atmosferinden izleyenlere kendi döneminin bir anını kalıcı nesnel ve yalın olarak aktarmıştır.

---

58 E.H.Gombrich, *Sanat ve Yanılsama*, Çev. Ahmet Cemal, (İstanbul: Remzi Kitabevi), 2015. 324.

59 Örik, *Resim Yazıları*, 2022. 74.

60 E.H.Gombrich, *Sanat ve Yanılsama*, 1995. 324.



Resim 29[61]: Üsküdar'da Ev.
Tuval Üzerine Yağlıboya, 60x45



Resim 30[62] : Üsküdar'da Sokak 65x50

Üsküdar'da Sokak (Resim 30), ressamın nadiren figürlü çizdiği kent manzaralarından olma özelliğine sahiptir. Resmin ön planında bügün yine en çok yitirdiklerimizden olan kentin yabani otları vardır. Ressamın kızı Fatma Duran'ın ifade ettiği gibi Hasan Vecih'in doğayı özgür bırakmak gereğine olan inancı[63] adeta bu tablolara yansımış gibidir. Ağaçların gölgeleri sokağa vurmaktadır. Denize açılan sokağın manzarasına doğru uzaklaşan iki insan figürü dikkati çeker. Tabiat içinde yansıtılan sokakta geleneksel mimari gözlemlenir. Üsküdar'da Ev (Resim 29) ise ahşap iki katlı bir evin ve bahçesinin ön planda olduğunu görmek mümkündür. Bahçe bir kapı ile sokağa açılmaktadır ve istinat duvarları üzerinden yükselen ağaçların dalları evin penceresine ulaşmıştır. Evin kapısının önünden yükselen ve evi saracak olan şarmaşıklar da dikkati çeker.

Sonuç

Türk resminde açık hava ressamlığı manzara resminin bir anlamda dönüşümünün bir temsilidir. Ressam atölyesinden çıkarak doğayı imgesel soyut tasavvur edilen konu olmaktan genelde kent merkezli olarak gözlemlenen manzaraya dönüştürmüştür. Hasan Vecih, Kadıköy ve çevresini özellikle denizin manzara odağında olduğu görünümleri ile yaşamı boyunca farklı dönemlerde resmetmiştir. Ressamın resimleri ışığın erken saatlerde kente ade-

---

61 *Ankara Güzel Sanatlar Galerisi Retrospektif Resim Sergisi Broşürü*, 1972
62 *Ankara Güzel Sanatlar Galerisi Retrospektif Resim Sergisi Broşürü*, 1972
63 Duran, "Söyleşi", 1990, 2.

ta deniz üzerinden yansıması, sandalların, gemilerin, suya yakın ağaçların ve binaların ışığın tesiri ile suya aksinden oluşan kompozisyonlardır. Anadolu Yakası ressamı diye anabileceğimiz ressam Hasan Vecih izlenimciliğin perspektifinden kenti doğası ile gün içinde farklı saatlerin ışığında Kurbağalıdere resimlerinde olduğu gibi farklı noktalardan yorumlamıştır. Kompozisyonların çoğunda denizden kente doğru bir hareket dikkati çektiği gibi Kadıköy ve çevresinin muhit kimliği ile ilgili ilk izlenimin yaşamın kaynağının deniz olması tesadüf değildir. Kadıköy'de ya da diğer semtlerde yaşamış ya da ressamın resim yaptığı saatlerde ve konumda vakit geçirmiş olanlar bilirler ki kent kimliği ne kadar dönüşürse dönüşsün ışık bir biçimde Anadolu yakasında yaşamın akışına uygun gölge oyunları ile anı muhit sakinine hissettirir. Bu anlamda izlenimcilik akımının tesiri ile renk, ışık,gölge harmonisini durgun suların ve İstanbul derelerinin ressamı Hasan Vecih Bereketoğlu tablolarında şiirsel bir anlatımla kompozisyona dönüştürür. Açık Hava ressamı, büyük ölçüde Paris'te aldığı eğitiminin izlerini Çallı Atölyesinin ve Hikmet Onat ile Halil Paşa'nın resim anlayışları ile sentrezleyerek resimlerinde incelikli bir üsluba dönüştürmüştür demek mümkündür. Gerek Türkiye İş Bankası gerekse diğer koleksiyonlarda bulunan Hasan Vecih Bereketoğlu imzalı tablolar bir kataloğun sayfalarında biraraya geldiklerinde İstanbul'un Anadolu Yakasında mütevazi zamanların mütevazi kent görünümlerinin deniz boyunca sakin latif hallerine yolculuk kaçınılmazdır. Bu noktada önemli olan çıkarımlardan biri muhit olgusunun ortaya çıkışında tabiatın tesiri ve bunun eserler üzerinden gözlemlenebilirliğidir. Aynı zamanda muhitin merkezindeki tabiatın zaman içinde değişmesiyle değişen kent formalarının da gözlemlenebilirliği bir başka olasılıktır. Açık Hava ressamlığı sanatçının kente dair gözlemlerin bir flanör/flanöz tutumuyla yorumlanması olarak düşünüldüğünde Hasan Vecih Bereketoğlu'nun kendi döneminin flanörü olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

Akbulut Durmuş, *Türk Resminin Öncüleri.* İstanbul: Defter Yayınları, 2014.

Akdik, Şeref, "Hasan Vecih Bereketoğlu", *H. Vecih Bereketoğlu.* Ankara: Nuray Matbaası, 1972.

Bursalı, Şefik. "Hasan Vecih Bereketoğlu", *H. Vecih Bereketoğlu.* Ankara: Nuray Matbaası, 1972.

Duran, Fatma."Fatma Duran ile Söyleşi", *H. Vecih Bereketoğlu*, (İstanbul: Mediart Grafik Matbaacılık. 1990). 1-2

Ersoy, Ayla. "Hasan Vecih Bereketoğlu Anısına". *Sanat Çevresi*, 77. 1985. 6-7

Girgin, Emin Çetin. "Türk Resminin Gelişim Çizgisi İçerisinde Hasan Vecih Bereketoğlu", *Sanat Çevresi*, 77. 1985. 8-9

Germaner, Semra. "1850 Sonrası Türk Resminde Kaynak ve Konular", *Osman Hamdi Bey ve Dönemi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993. 69-74.

Gombrich, E.H. *Sanat ve Yanılsama*, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

Gültekin Elibal, "Hasan Vecih Bereketoğlu İçin", *Sanat Çevresi*, 77. 1985. 4-5

Gürsel, Nedim. *Doğaya Açılan Pencere, Monet, Sisley, VanGogh , İzlenimci Ressamların İzinde*, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2023.

Ecevit, Nazlı. "Hasan Vecih Bereketoğlu", *H. Vecih Bereketoğlu.* Ankara: Nuray Matbaası, 1972.

İslimyeli, Nüzhet. "Hasan Vecih Bereketoğlu", *H. Vecih Bereketoğlu.* Ankara: Nuray Matbaası, 1972.

İslimyeli, Nüzhet. "Sultan Abdülhamid'i Çıldırtan Üç Kitap", *Milliyet*, (13 Mayıs 1933).

Koçu, Reşat Ekrem. "Bereketoğlu (Hasan Vecih)", *İstanbul Ansiklopedisi*, 5/2583, İstanbul: 1961.

North Michael, *Hollanda Altın Çağında Sanat ve Ticaret.* çev. Taciser Ulaş Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Öndin, Nilüfer. "Türk Manzara Resmi", *Muğla Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Güz 2000). 4.

Örik, Nahid Sırrı. *Resim Yazıları,* İstanbul :Everest Yayınları, 2022.

Pehlivan Burcu, "19. Yüzyıl Fransız Resim Sanatında Manzara", *Sanat Dergisi*. 37. 2021. 174-179.

Read. Herbert. *Sanatın Anlamı*, çev. Güner İnal-Nuşin Asgari, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 1974.

Sarıdikmen, Gül. *Türk Resminde İstanbul'un Mimarlık Örnekleri 1860-1960*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2007.

Tansuğ, Sezer. *Çağdaş Türk Sanatına Temel Yaklaşımlar*, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1977.

Üren, Eşref. "Hasan Vecih Bereketoğlu", *H. Vecih Bereketoğlu*. Ankara: Nuray Matbaası, 1972.



mevzu
sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences
e-ISSN 2667-8772
mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 29-59

Güncel Meselelerin Kavâid-i Fıkhiyye İle Temellendirilmesinin Fıkhî Değeri Üzerine Bir Değerlendirme

A Study on the Justification of Centemporary Issues by Legal Maxims

Murat KARACAN
Dr., Islamkolleg Deutschland e. V. Osnabrück,
Dr., Islamic College of Germany in Osnabrueck
murat.karacan@islamkolleg.de
ORCID: 0000-0001-8606-9823

DOI: 10.56720/mevzu.1412155

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 31 Aralık / December 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Mart / March 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Karacan, Murat. "Güncel Meselelerin Fıkhî Kaideler İle Temellendirilmesi Üzerine Bir Değerlendime". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 29-59. https://doi.org/10.56720/mevzu.1412155

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Fıkhî kaideler birçok münferit meseleye uygulanabilecek normatif yargılar içeren veya hüküm istinbatı için temel oluşturabilecek önermelerdir. Onlar fıkıh ilminin temel ilkeleri olarak kabul görmüş ve çoğunlukla sonraki fukahanın erken dönem kaynaklarını tümevarımsal bir okumaya tabi tutmasının neticesinde elde edilmişlerdir. Son birkaç on yılda fıkhî kaideler hakkında yapılan araştırmalar kayda değer derecede artış göstermiştir. Fıkhî kaideler son dönemde üretilen ilgili çalışmalara ve özellikle bazı güncel fetvalara bakıldığında çağdaş fıkhî söylem içinde normatif açıdan işlevsel bir konuma sahip oldukları görülecektir. Onlara tikel meselelere yönelik hüküm ve kararlara temel teşkil eden deliller olarak referansta bulunulması az karşılanan bir durum değildir. Peki fıkhî kaidelere günümüzde yüklenilen anlamlar nelerdir ve bunlar, onların elde edildiği klasik dönemdeki üretim ve kullanım amacına ne kadar uygun düşmektedir? Bu bağlamda kaidelerin fıkhî açıdan müstakil delil olarak kullanılması mümkün müdür? Bu makalenin amacı güncel meselelere verilen bazı fetva ve kararlar örnekliğinde fıkhî kaidelere yüklenen normatif anlamları ortaya koyduktan sonra, bu kullanım amaçlarının klasik fıkıh anlayışına ne derece uygun düştüğünü tartışmaktır. Ayrıca fıkhî alanla ilgili güncel sorunlara çözüm üretme konusunda ne derece katkı sağlayabileceğini değerlendirmek de bu çalışmanın diğer bir hedefidir.

Anahtar Kelimeler: Fıkhî Kaideler, Güncel Meseleler, Fetvalar, Kararlar, Fıkhî Kaidelerin Hücciyeti, Fıkhın Kaidelerle Temellendirilmesi.

Abstract

Islamic legal maxims (*qawāʿid fiqhiyya*) are premises that contain normative evaluations with regard to or are suitable to be basis of a variety of individual legal cases. In Islamic law (*fiqh*), they are recognized as basic principles, most of which were obtained by later scholars through an inductive study of earlier legal material. Scholarly work on legal principles has increased noticeably in recent decades. A glance at some of the legal works and legal opinions (sg. *fatwā*) of contemporary scholars and legal boards shows the high level of interest in legal principles in contemporary legal discourse. In this, they are not infrequently used as legal references (sg. *dalīl*) for the justification of individual case provisions. But what are the juridical-normative meanings of legal

principles and to what extend are the type of use compatible with the purpose, that has been attributed to the legal principles in the classical Islamic legal doctrine in which they originated? Is it therefore suitable to use them as independent references? The purpose of this paper is to address these questions. By analyzing thematic texts, i will determine the reasons for the use of legal principles in the classical context as well as in modern times and try to explore the question whether an update of Islamic law based on legal principles would be possible.

Keywords: Legal Maxims, Contemporary issues, Fatwas, Legal Judgments, Proof Value of Legal Maxims, Principle-based Fiqh.

Giriş

Her ne kadar fıkıh birçok ülkede meri hukuk olmasa da veya resmi hukukun kaynakları arasında bulunmasa da dünya ölçeğinde Müslümanların hayatlarını belirlemede hâlâ etkin konumdadır. Nitekim Müslümanlar ibadetler konusu başta olmak üzere hayatın farklı alanlarına dair eylemlerini fıkhın öngördüğü çerçevede düzenlemeye gayret etmektedirler. Bu bağlamda iktisadi meselelerden tıpla ilgili olanlara, oradan sosyo-politik alana varıncaya kadar birçok tikel mesele veya genel tutuma dair soru ve sorunlar gündeme gelmektedir. Fıkhın bu meselelere dair cevabını merak eden Müslümanlar sorularını uzman kişi veya kurullara iletmektedir. Uzmanlar ise bu sorulara ya klasik fıkıh müktesebatına dayalı olarak ya da İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e ve bununla irtibatlı olarak kaynaklara dayalı olarak kendi içtihatlarına göre cevap üretmektedirler.

Cevapları klasik fıkıh literatüründe bulunmayan özellikle güncel meselelere dair hükümler genelde uzman kişi ve kurullarca verilmektedir. Benimsenen içtihad metodu veya fetva siyasetine göre hükümler ekseriyetle fıkhın aslî kaynakları Kur'ân ve Sünnet, mensubu bulunulan mezhebin görüşleri veya bu noktada kapsam genişletilerek diğer mezheplerin kaynaklarına müracaat edilerek vaz edilmektedir. Günümüzde ise fıkhın maksatlarına atfen maslahat, zaruret ve örf gibi maksimler de verilen fetvalar için mesnet teşkil etmekte-

dir.[1] Bahsi geçen fıkhî deliller yanında kaidelere de kayda değer ölçüde yer verilip, bunlara çağdaş fıkhî düşüncede ve fetvalarda şerî delil değeri atfedilmektedir. Bu iddiamızın isabetli olduğunu son dönemde yazılan ilgili literatür üzerinden de doğrulamak mümkündür. Örneğin Yusuf el-Karadâvî, Abdullah b. Beyye veya Hayrettin Karaman'ın fıkıh düşüncesinde kavâidin ciddi bir konuma sahip olduğu ilgili zevâtın bir takım eser ve görüşlerine baktığımızda anlaşılacaktır. Bu minvalde özellikle Karadâvî ve Bin Beyye'nin Müslümanların azınlıklar olarak yaşadıkları toplumlarda karşılaştıkları sorunlara ilişkin genel bir çerçeve sunmayı hedefleyen "azınlık fıkhı" (*Fıkhu'l-ekalliyyât*) şeklinde kavramsallaştırdıkları düşüncelerini bir takım fıkhî kaideler üzerine kurduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.[2]

"*Hükmü birçok tikel meseleye uygulanabilir külli önermeler*" şeklinde tarif edilen fıkhî kaideler[3] yukarıda ifade edilen muhtelif güncel meselelerle ilgili verilen fetva veya kararlarda görüşlerin gerekçelendirildiği delil hüviyetine sahip asıllar olarak kullanılmaktadır. Aşağıda bir takım somut örnekler üzerinden bunu göstermeye çalışacağız.

Güncel fetvalara veya fıkhî kararlara konu olan ve diğer delillerin yanında fıkhî kaidelerle de temellendirilen meselelerin fıkhın muhtelif alt branşlarına ait olduğunu görüyoruz. Ancak bizim bu çalışmada yer vereceğimiz mese-

---

1 Fetva verme yöntemine dair yukarıda ifade ettiğimiz hususları Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Kurulu özelinde gösteren bir çalışma için Bk. Mustafa Bülent Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13/25-26 (2015), 47-63.

2 Bk. Yusuf el-Karadâvî, *Fî fıkh el-ekalliyât el-müslime* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2001), 42-44; Mahmud el-Wereny, *Mit Tradition in die Moderne? Yūsuf al-Qarāḍāwīs Methodologie der Fiqh-Erneuerung in Theorie und Praxis* (Köln: Ditib-Verlag, 2017), 205-213; Abdullah Bin Beyye, Sınâ'atu'l-fetvâ ve'l-fıkhu'l-ekalliyât (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 173-279. Hayrettin Karaman'ın fıkhî kaideler ile temellendirdiği bazı görüşleri için Bk. Hayrettin Karaman, Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2007), 26, 37; Hayrettin Karaman, İslam'ın Işığında Günün Meseleleri (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2018), 207, 210.

3 Bk. Tâcüddîn İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 1/11; Ahmed İbn Muhammed el-Hamevî, *Ğamz uyûni'l-besâir şerh kitabi'l-eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 1/51. Fıkhî kaidelerin tanım ve tarihi gelişimiyle ilgili geniş bir çalışma için Bk. Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2013). Ayrıca Bk. Khadiga Musa, "Legal Maxims as a Genre of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 21/4 (2014), 325-365.

leler başlıca tıp, iktisat ve sosyo-politik alanla ilgili olacaktır. Bu şekilde bireysel ve toplumsal yaşamı ilgilendiren üç tayin edici alan seçilmiş, temsil gücü olan farklı meseleler üzerinden makalenin temel iddiası olan kavaidin modern dönemde delil olarak kullanımı tezi temellendirilmiş olacaktır. Bu kapsamda tıbbî alana ait olmak üzere tedavi olma, organ nakli, haram maddeler ihtiva eden ilaçlarla tedavi, tedavi kapsamında avret mahallinin açılması, kürtaj ve klinik araştırmalara destek vermenin fıkhen meşruiyet boyutu gibi konulara dair örnek görüşler incelenecektir. İktisat alanıyla ilgili serbest piyasaya devlet müdahalesi ile enflasyon kaynaklı değer kaybının devlete zararı tazmin etme yükümlülüğü getirip getirmediği sorusuna dair birer görüş sunulacaktır. Sosyo-politik alanla ilgili olarak da pandemi döneminde olduğu gibi devletin toplumsal ve bireysel özgürlüklere sınır getirmesi meselesi yanında özellikle Batı'da azınlık olarak yaşayan Müslümanların kimliklerini koruma ve bulundukları ülkelerdeki toplumsal yaşama entegre olup katkı sağlamaları, bunun dışında seküler devletle iş birliği yapmaları konularına ait görüşler ele alınacaktır.

İncelenecek meseleler özelinde kavâid-i fıkhiyyeye günümüzde biçilen normatif işlevi ile ürünü oldukları klasik dönem fıkhındaki konum ve kullanım biçimlerini karşılaştırma adına ikinci alt başlıkta kavaidin klasik dönem fıkhındaki işlevi konusu ele alınacaktır.

Üçüncü ana başlığın konusu ise fıkhî kaidelerin delil oluşuyla ilgili son dönemde yapılan bazı çalışmalardan hareketle meseleye dair bir çerçeve sunmak ve konuyla ilgi kısa bir değerlendirme yapmaktır.

Çalışmada alışılagelmişin dışında kronolojik sıra takip edilmemiş, yazının kavaidin güncel fıkhî kararların çözümlenmesinde kaynak değeri taşıyor oluşu iddiası ilk adımda somut örnekler üzerinden gösterilmek istenmiştir. Bu nedenle birinci kısımda güncel meseleler ele alınmış, tarihi serüven ise ikinci ana başlık altında incelenmiştir.

1. Fıkhî Kaidelerin Güncel Meselelerde Kullanımına Dair Örnekler

1.1. Tıp Alanıyla İlgili Örnekler

1.1.1. Tedavi olma

Tedavi hasta bir kişinin sağlığına kavuşması veya sağlık durumunun iyileşmesi maksadıyla yapılan tıbbî bir işlemdir. Hastalığa maruz kalan veya kalması muhtemel kişinin tedavi olması veya hastalığa karşı tedbir alması bir hak olmanın ötesinde kişinin uhdesinde bulunan bir sorumluluktur. Özellikle tedavinin kişiyi ölümcül hastalıklardan koruyacağı umuluyorsa, tedavi bir zorunluluk haline dönüşür.[4]

Her ne kadar tıbbî tedavilerin amacı kişiyi iyileştirmek veya gelecekteki muhtemel hastalıklardan korumak olsa da bunlar tamamıyla zarardan hâli değildirler. Nitekim bazı tedaviler ağrı veya benzeri yan etkilere neden olabilmektedir. Buna rağmen daha büyük hastalıkları iyileştirmek veya muhtemel sağlık problemlerinin önüne geçmek için uygulanmaktadırlar. Burada belirleyici olan ilke ciddi hastalıkları önlemek uğruna görece küçük sıkıntıların göze alınmasıdır. Bu nedenledir ki örneğin risk ve yan etkilerden tamamen arınmış olmasa da önleyici bir tedavi yöntemi olarak aşı vurulması tavsiye edilmiştir. Zira aşıyla büyük hastalıklara yol açan virüslere karşı daha etkin bir şekilde mücadele edebilmesi için bağışıklık sisteminin güçlendirilmesi amaçlanır. Oysa aşıların ateş veya vücutta farklı ağrılara sebep olması da muhtemeldir. Bununla birlikte daha tehlikeli ve ölümcül olabilecek hastalıklara karşı tedbir maksadıyla – aşı uygulaması tercih edilmektedir. Bu görüşün fıkhen temellendirilmesi için de "*umûmi zararın def'i için hususi zarar tercih edilir*" kaidesine atıf yapılır.[5] Dolayısıyla ileride ortaya çıkması muhtemel büyük sağlık sorunlarının önüne geçmek amacıyla uygulanacak tedavi veya aşının zararı daha küçükkabul edilmiş ve bu görüş ilgili kaideyle temellendirilmiştir.

Lafız itibarıyla küçük-büyük zarardan ziyade özel ve genel yarardan bahseden mezkûr kaide, esasen kamunun zarar görmesini engellemek maksadıyla bireysel zararın def edilmesinin caiz hatta gerekli olduğuna işaret etmektedir. Buna göre örneğin kamuyu dini açıdan yanlış bilgilendiren salahiyetsiz müftüyü, aynı şekilde mesleki olarak yetersiz olan bir hekimi veya güvenilmez bir nakliyeciyi mesleğinden menetmek gerekmektedir. Zira bunlar her ne kadar

---

4 Tedavinin hükmüne dair ayrıntılı açıklamalar için Bk. Merve Özaykal, "Tedaviyi reddeden kişi günahkâr olur mu?", *Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, ed. Osman Güman & Soner Duman (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 282-285.

5 Bk. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009[2]), 88.

meslekten men nedeniyle bireysel zarara uğrayacak olsalar da topluma verecekleri zarar daha genel ve büyük olacağından katlanılması gereken bir uygulama olarak kabul edilmektedir.[6] Yıldırım ise yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi sözü edilen kaideyi birey özelinde yaşanabilecek küçük ve büyük zarara hamletmiştir. Bu yorum her ne kadar lafzen kaidenin kapsamına girmiyor gözükse de Mecelle'nin 27., 28. ve 29. kaideleri[7] dikkate alındığında manaca isabetli olduğu kabul edilebilir. Nitekim bahsi geçen üç kaidenin ortak anlamı genel ifadesiyle her türlü büyük zararın küçük zararla izale edilmesi gerekiği yönündedir.[8] Bu açıklamayı işaret edilen meseleyle irtibatlandırdığımızda kişinin tedavi olmaması noktasında büyük/çok zarar – küçük/az zarar orantısına göre karar verilmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır. Buna göre, hastalığın sebebiyet verdiği büyük zarardan kurtulmasına vesile olacaksa kişinin tedavinin muhtemel zararına katlanması daha doğru olacaktır.

1.1.2. Organ Nakli

Günümüzde tıp alanıyla ilgili sorulan ve uzmanlarınca tartışılan konulardan biri organ ve doku naklidir. Meseleye ait farklı boyutlar bulunmakla birlikte burada söz konusu olan sorun yaşayan veya ölü bir bedenden bir organın alınıp başka bir kişiye nakledilmesinin hangi durumlarda caiz olup olmadığıyla alakalıdır.

Konuyla ilgili kararında Din İşleri Yüksek Kurulu öncelikle İslam'da temel yaklaşımın ne yaşayan ne de ölü bir bedenden herhangi bir parçanın alınmasının caiz olduğunu ifade etmekte ve bu görüşünü bu tür müdahalelerin İslam'ın koruma altına aldığı insan onurunu zedelediği gerekçesiyle temellendirmektedir. Bununla birlikte zaruri durumlarda gerekli ölçülerde bir naklin gerçekleştirilmesinin caiz olacağı ifade etmektedir. Bu karar ise başta Mecelle'nin 22. maddesi olan "*Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur*" kaidesi

---

6 Ali Haydar, *Durerü'l-Hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, trc. Fehmi el-Hüseynî (Riyad: Dâr Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/40.

7 Bahsi geçen kaideler sırasıyla şunlardır: "Zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izale olunur", "İki fesat tearuz ettikde ehaffı irtikab ile a'zamın çaresine bakılır", "Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur". Bk. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, 90-94.

8 Kaideler ve ayrıntılı açıklamaları için Bk. Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, 90-93.

ile gerekçelendirilir.[9] Dolayısıyla zaruret halinin bulunmadığı durumlarda caiz görülmeyen organ nakli zaruret halinde gerçekleştirilebilir. Fakat bu ruhsat sınırsız olmayıp ihtiyaç miktarıyla kayıtlanmıştır. Buna göre hayati tehlikesi bulunan veya organ nakli gerçekleşmediği takdirde hayatı ciddi anlamda sıkıntıya girecek bir alıcıya yapılacak nakil ihtiyaç duyulan organ ve dokuyla sınırlı tutulmalıdır.[10]

1.1.3. Klinik Araştırmaların Desteklenmesi

İlaç ve tedavi yöntemlerinin geliştirilebilmesi yapılacak klinik araştırmalara bağlı olan bir husustur. İlaç ve tedavi yöntemlerinin etkisini, güvenirliliğini ve faydasını tespit edebilmek bunların kişiler üzerinde denenmesine bağlıdır.[11] Deneyler her ne kadar sıkı güvenlik tedbirleri altında uygulanıyor olsa da risk faktörlerinden tamamıyla kaçınmak mümkün olmayabiliyor. Buna rağmen araştırmaların devam edebilmesi, tıbbî ve tedvisel ilaç ve yöntemlerin geliştirlmesi için klinik araştırmaları uzmanları tarafından gerekli görülmektedir.[12]

---

9 Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 516. Benzer bir görüşü IGMG Din İstişare Kurulu da paylaşmaktadır. Organ naklini, canlıdan ve ölüden şeklinde ayrı değelendiren kurul, kararlar kısmında organ naklinin canlıdan canlıya olan türünün caiz olabilmesi için vericinin nakilden razı olmasını, nakle zarurî derecede ihtiyaç duyulmasını, ameliyatın başarılı geçeceğine dair işin uzmanlarınca güçlü bir kanaatin oluşmasını, alınacak organ veya doku kaşılığınıda hiçbir bir bedel talep edilmemesini, alınan organın vericiye zarar vermeyeceğine dair işin uzmanlarınca bir kanaatin oluşmasını şart koşmaktadır. Organ naklinin ölüden caiz olabilmesini kurul ölümün gerçekleşmiş olmasına bağlamaktadır ki bu da kalp ve beyin ölümün gerçekleşmesini kapsamaktadır. Bk. IGMG Din İstişare Kurulu, *Fetâvâ I* (Köln: Plural Publications, 2016), 162-163.

10 "Zaruret hali", hayatı yok edecek veya ciddi anlamda tehlikeye sokacak durumu ifade etmektedir ki bu aynı zamanda yasakların mübah hale gelmesine geldiği sınırı ifade etmektedir. Açlıktan dolayı hayati tehlike yaşayan kişi için yasakalan gıdadan yemesi bu durum için verilebilecek bir örnektir. Fakat bu durumda verilen ruhsat ifade edildiği gibi sınırısız olmayıp kişiyi tehlike durumundan kurtaracak ölçülerle kayıtlıdır. Bk. Mustafa Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik fi şerhi Mecâmii'l-hakâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1273/1856), 216; el-Hamevî, *Ğamz uyûni'l-besâir*, 1/276; Haydar, *Durerü'l-Hükkâm*, 1/38.

11 Klinik Araştırmalar. Erişim 02.11.2023. https://www.titck.gov.tr/faaliyetalanlari/ilac/klinik-arastirmalar

12 Yasemin Oğuz, "Klinik Araştırmalarda Etik Sorunlar", *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 1/2, 68.

Peki bu riskli duruma rağmen deneye katılım sağlamanın fıkhî hükmü nedir? Bahsedilen risklere rağmen genel faydaya atıfla klinik araştırmaları fıkhen caiz gören araştırmacılar bulunmaktadır.[13] Örneğin klinik araştırmaların fıkhî açıdan caiz olduğu kanaatini taşıyan Ünal, İslam Hukuku açısından klinik araştırmaları incelediği çalışmasında bu kabilden yapılacak deney ve araştırmaların kişi üzerinde sebep olabileceği zararın, elde edilecek faydadan düşük olması durumunda fıkhen caiz olacağını ifade etmektedir. Ünal bu görüşünü büyük zararlar karşısında küçük ve daha hafif zararların tercih edilebileceğini açıklayan Mecelle'nin 26-29. maddeleriyle gerekçelendirmektedir. Buna göre "*Zarar-ı def' için zarar-ı hâs ihtiyar olunur*", "*Zara-ı eşed zara-ı ehaf ile izâle olunur*", "*İki fesad teâruz ettikte ehaffi irtikâb ile âzamının çaresine bakılır*".[14] Dolayısıyla yapılacak deneyin tehlikesi açık olduğu durumlar dışında kişi veya toplumun daha büyük ve kalıcı zararlardan korunması adına daha az zararlı veya zararı daha az kişiyle (denek kişiler) sınırlı kalan deneyler dinen meşru olup desteklenmelidir.[15]

1.1.4. Kullanımı ve Tüketimi Haram Olan Maddelerle veya Bunları İçeren İlaçlarla Tedavi

Şarap gibi sarhoş edici olan veya içen üzerinde kendini kaybetme şeklinde tesire sebebiyet veren maddelerin tüketimi İslam fıkhına göre haram sayılmıştır.[16] Peki bunların tedavi maksadıyla kullanılması aynı hükme tabi midir?

Din İşleri Yüksek Kurulunun içinde tüketimi normal şartlarda haram olan alkol gibi maddeleri içeren ilaçların kullanımıyla ilgili kararında, mübah alternatiflerinin bulunmaması ve meslekî ehliyete sahip dürüst ve güvenilir

---

13 Klinik araştırmaları için gönüllü olanların davranışı, başkalarının selameti için kendilerini öne sürdükleri için en büyük isar örneği olarak değerlendirenler de vardır. Bk. Mehdâvî Abdülkadir, "Davâbitu't-tecâribi't-tıbbiyye alê'l-insân beyne mev^sik hukûki'l-insân ve ahkâmi'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletu'l-Kânûn ve'l-Mucteme'*, 2/4, 58 vd.

14 Merve Ünal, *İslam Hukuku Bakımından Girişimsel Klinik Araştırmaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 85-88.

15 Ünal, *İslam Hukuku Bakımından Girişimsel Klinik Araştırmaları*, 88 vd.

16 Sadrü'ş-Şerîa Ubeydullah b. Mesud, *Şerhu'l-vikâye* (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2016), 5/113; İbn Âbidin-Zâde, *El-Hediyyetu'l-Alâiyye*: *Hanefiler için İlmihal*, trc. Osman Bayder (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2016), 348.

uzman bir hekimin tavsiyesi şartıyla bu tür ilaçların kullanımlarının zaruretten dolayı caiz olacağı ifade edilmiştir. Kurul bu kararını Mecelle'nin 21. maddesi olan "*Zaruretler yasak olan şeyleri mübah kılar*" ilkesiyle temellendirmektedir.[17]

Zaruret durumu insan hayatının tehlikede olması veya gereğinin yapılmaması durumunda tehlikeye girmesinden korkulan hali ifade etmektedir.[18] Böyle durumlarda dinen yasaklanmış olan davranışlar mübah hale dönüşmektedir. Bu nedenle hayati tehlike derecesine ulaşmış susuzluk veya boğulma gibi durumlarda kişinin mübah olan alternatiflerine ulaşamıyor olması şartıyla ihtiyaç miktarınca şarap gibi alkollü içeceklerden içmesine müsade edilmiştir.[19] Benzer nedenlerden dolayı, başka seçeneklerin bulunmadığı durumlarda ihtiyaç duyulan ve yetkin bir hekim tarafından tavsiye edilen alkol ve benzeri maddeleri havi ilaçların kullanımı, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun da beyan ettiği üzere, mübah sayılmıştır.

1.1.5. Avret Mahallinin Açılmasını Gerekli Kılan Tedavi Hakkındaki Karar

İslam fıkhının öngördüğü setr-i avret anlayışına göre bir erkek yabancı birine göbekle diz kapağı arasını - ki Hanefîler'e göre diz kapağı da buna dahildir[20] -, bir kadının ise eli ve yüzü dışında – ki Hanefîler'e göre ayaklar da bunun dışındadır[21] – kalan uzuvlarını mahremi dışındakilere göstermesi caiz değildir.[22] Bununla birlikte fukaha tedavi ve benzeri maksatlarla avret mahallinin muayene esnasında açılabileceği görüşündedir.[23] Din İşleri Yüksek Kurulu hastanın imkanlar ölçüsünde öncelikle hemcinsi olan sağlık personeline,

---

17 Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 517.

18 Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik*, 322; el-Hamevî, *Ğamz uyûni'l-besâir*, 1/276.

19 Muhammed b. Süleyman Nâzırzâde, *Tertîbu'l-leâlî fi silki'l-emâlî*, thk. Alid b. Abdulaziz (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 2/805; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik*, 322.

20 Burhanuddin el-Merğinânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'-l-mübtedî*, haz. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.), 1/54; Sadrü'ş-Şerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1/114.

21 el-Merğinânî, *el-Hidâye*, 1/54.

22 Avret'in tanım ve sınırları hakkında Bk. Fikret Karaman vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 43 vd.

23 Zeynuddin İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mehebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2011), 73; Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, 80.

bunun mümkün olmadığı durumlarda ise karşı cinsten yetkin kişilere tedavi olabileceği kanaatindedir. Belirtilen tedavi durumunda kişinin avret mahalinin görünmesi zaruret nedeniyle caiz görülmüştür. Kurul kararını aynı şekilde Mecelle'nin 21. maddesi olan "*Zaruretler yasak olan şeyleri mübah kılar*" kaidesine atıfla gerekçelendirir.[24] Buna göre yukarıda çerçevesi çizilen şartlar müvacehesinde kişinin tedavi olması caiz gözükmekle birlikte bu durum zaruret kategorisinde değerlendirilmiştir. Bundan dolayıdır ki ilgili kararın devamında avret mahallinin hasta tarafından gösterilmesinin ve hekim tarafından görülmesinin tedavi süresi ve muayene edilen mahal ile sınırlı kalması gerektiğine işaret edilerek "*Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunurlar*" kaidesine atıfta bulunulmuştur.[25]

1.1.6. Kürtaj

İslam'ın korumayı hedeflediği beş temel esaslardan[26] biri olan hayatın korunması anne karnındaki cenini de kapsamaktadır. Bu nedenle anne baba tarafından sadır olacak karar dahi ceninin yaşam hakkını ihlal edemeyeceği gibi bu doğrultuda alınacak hiçbir karar ve uygulama dinen caiz görülmemiştir. Dolayısıyla gebeliğin sonlandırılması olan kürtaj da haram sayılmaktadır.[27] Bu düşünceyi teyit eden kanaatleri paylaşan Elgariani görüşün temellendirilmesini "*İzni olmadıkça başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak caiz değildir*" kaidesiyle yapmaktadır.[28] Buna göre yaşama hakkı elinde bulunan fetü-

---

24 Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 521. Benzer bir görüş için Bk. Fawzy Shaban Elgariani, *al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah (Islamic Legal Maxims): Concept, Functions, History, Classifications and Application to Contemporary Medical Issues* (Exeter: Exeter Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 338.

25 Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 521. Benzer görüşler için bk. Mahsum Aslan, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri ve Fıkıhtaki Örnekleri*, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2023), 56.

26 Burada beş temel esaslardan kasıt *Makâsıd-ı Şerîa* olarak bilinen İslam hükümlerinin korumayı hedeflediği beş temel haklardır. Bunlar bireye dönük olarak dinin, yaşamın, aklın, malın ve neslin korunmasıdır. Bk. Ebû Hamid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/174; Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât min usûli'ş-şerîa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Khire: Mektebetü ve Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evlâdih, 1969), 8-10.

27 Bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 518 vd.

28 Elgariani, *al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah*, 348.

sün bir başkası tarafından bu haktan mahrum bırakılması dinen de meşru sayılmayacaktır.

Elgariani'nin mezkûr meseleyi eşya üzerindeki (tasarruf) hakkının mahfuz olduğunu ifade eden bir kaideyi[29] yaşam hakkıyla irtibatlandırması dikkat çeken bir husustur. Fıkıhta genel itibarıyla aynî hakları kastetden milk kavramı[30] burada kişinin yaşam hakkını kapsayacak şekilde genişletilmiş ve İslam'ın koruma altına aldığı özel mülkiyet hakkı diğer bir temel hak olan hayat hakkı ile birlikte değerlendirilmiştir. Dolayısıyla nasıl ki eşya üzerinde izinsiz tasarruf batılsa yaşama hakkı üzerinde tasarrufta bulunmak da batıl sayılmıştır.

Bununla birlikte birçok kaidenin istisnası bulunduğu gibi başkasının malı veya - cenin örneğinde olduğu gibi - canı üzerinde izinsiz tasarrufta bulunma yasağının da istisnaları bulunmaktadır. Söz konusu istisnai durumlar zarurete matuf olmakla daha büyük ve kesin olan zararların önlenmesi ilkesine dayanmaktadır. Buna göre örneğin yanmakta olan bir evin komşu evleri de tutuşturup yangının büyümesine sebep olması muhtemelse sahibinin izni olmaksızın da yetkililer tarafından yıkılabilir[31] veya orman yangının yayılmasına engel olmak için yasak ağaçlar kesilebilir.[32] Cenin özelinde ise anne hayatının korunması veya çoklu gebelikte sağlıklı ceninlerin yaşayabilmesi için hasta olanlara müdahale edilmesinin gerekli olduğu durumlarda ilgili ceninlerin yaşam haklarına müdahale etmeye zaruret gerekçesiyle müsade edilmiştir.[33] Zira bu bağlamda annenin hayatı asıl kabul edilip ceninin hayatına öncelenmişitir.[34]

1.2. İktisat Alanıyla İlgili Örnekler

1.2.1. Devletin Serbest Piyasaya Müdahalesi

---

29 Kaidenin eşya üzerindeki tasarruf hakkıyla ilgili olduğuna dair bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 243; Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, 195 vd.

30 Milk kavramının fıkıhtaki anlamıyla ilgili ayrıntılı bir açıklama için Bk. Hasan Hacak, "Milk", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/62-64.

31 Haydar, *Durerü'l-Hükkâm*, 1/97.

32 Aslan, Mecelle'nin Küllî Kaideleri ve Fıkıhtaki Örnekleri, 59.

33 Bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 519.

34 Aslan, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri ve Fıkıhtaki Örnekleri*, 60.

İslam Hukuku prensip olarak serbest piyasayı onaylamaktadır ve bu bağlamda fiyatların normal şartlarda devlet eliyle belirlenmesini öngörmez. Fakat spekulatörlerin, fiyatların tavan yapmasına sebep olan manipülasyonları neticesinde piyasanın ciddi manada olumsuz yönde etkilenmesi gibi durumlarda devletin kendi ve dolayısıyla kamunun maslahatını koruma adına serbest piyasaya müdahale ederek fiyat belirlemesi mümkündür.[35] Hasanuzzaman bu görüşü "*Umûmî zararın def'i için hususi zarar tercih edilir*" kaidesiyle temellendirmektedir.[36] Dolayısıyla manipülasyonu neticesinde toplumun zarar görmesine sebep olcak spekülatörün devlet müdahalesi neticesinde zarar görmesi tercih edilip devlet ve toplumun zarara uğramasının önüne geçilmeye çalışılır.

1.2.2. Enflasyon Farkının Ödenmesi

Kağıt para gibi paralık vasfını halkın kabulünden ve devlet otoritesinden alan, dolayısıyla itibari değer taşıyan paraların alım gücü düşebilmektedir. Borçlanma veya vadeli işlemlerde bu tür enflasyondan kaynaklanan paranın alım gücü farkının borç verene veya vadeli işlemin taraflarına verilmesinin faizden sayılıp sayılmayacağı tartışma konusudur.[37] Enflasyon kaynaklı zararın telafi edilmesini gerekli gören görüş sahiplerinin gerekçelerini sıralayan Kaya, zararın izalesi ilkesine yer vermektedir. Ona göre paranın değer kaybetmesi durumunda alacaklı olan kişinin zararı telafi edilir ve kendisine enflasyon farkı ödenir. Kaya bu görüşü temellendirmek için farklı prensipler[38] yanında zarar görmeyi ve zarar vermeyi yasaklayan "*zarar ve mukabele biz-zarar yoktur*", zararın kaldırılmasını öngören "*zarar izâle olunur*" ve zararın imkan ölçüsünde giderilmesini talep eden "*zarar bi-kaderi'l-imkân def olunur*"kaidelerine yer vermektedir.[39]

---

35 Bk. Ahmet Özdemir, "Mal Ve Hizmet Bedellerinin Piyasanın Tabiî Şartlarına Göre Belirlenmesi İçin Alınan Fıkhî Tedbir ve Kurallar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/223-224.

36 Bk. Hasanuzzaman, *The Economic Relevance of the Sharia Maxims*, 19 vd.

37 Bk. Ali Kaya, *Güncel Fıkhî Konular*[2] (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 171.

38 Kaya bu argümanları "ödemelerde akit günündeki değer esas alınır", "zarar gören mal tazmin edilir" gibi ilkeler yanında "ayıp ve kusur" nazariyesi, "aldatmanın (tağrîr) olmaması" kuralı ile "bâtıl yolun kapanması", "sermayenin tabana yayılması", "adalet ve maslahat" esaslarına ilaveten "fâiz nazariyesi" şeklinde alt başlıklar açarak izah etmektedir. Bk. Kaya, *Güncel Fıkhî Konular*, 171-183.

39 Kaya, *Güncel Fıkhî Konular*, 177.

1.3. Sosyo-Politik Alana Dair Örnekler

1.3.1. Pandemi Tedbirleri

Koronavirüsün bütün dünyayı etkisi altına almasıyla hükümetler toplumsal yaşamı etkileyen farklı tedbirler almak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda salgının yayım hızını yavaşlatmak ve kamu düzeni ile toplum sağlığı riskini yönetme adına tedbir amaçlı kararlar alınmış ve uygulanmıştır. Bunlar arasında izolasyon, sokağa çıkma ve bir araya gelme yasağı gibileri yer almıştır. Bu tür tedbirler neticesinde örneğin camilerde cemaatle namaz kılma durumu bir müddet askıya alınmış, eğitime ara verilmiş ve kamuda bir araya gelmek yasaklanmıştır. Peki siyaseten alınan bu kararlar fıkıh açısından nasıl değerlendirilmiştir? Pandemi nedeniyle Müslümanların ibadetlerini cemaat halinde yerine getirme, eğitim ve dışarı çıkma hakkı gibi bazı haklara sınır getirilmesi fıkhen ne kadar meşruydu? Bu ve benzeri sorulara yönelik birçok kişisel veya kurumsal fetva verilmiş, cevaplar üretilmiştir. Konuyla ilgili görüşler ekseriyetle siyasi kararı destekleyen mahiyettedir.[40] Bunlardan biri Uluslararası Fıkıh Akademisi'ne aittir. Akademi siyasi kararları destekleyerek pandemi döneminde devletin tedbir maçlı kararlara uyulması gerektiğini vurgulayarak, devletin kamu maslahatı için verdiği bu kararların herkes için bağlayıcı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, seyahatlere, özel ve toplumsal buluşmalara ve eğitime ara vemek gerektiğini desteklemiştir. Devletin kararlarına uymanın gerekliliğini ifade eden akademi bu görüşünü "*imam'ın tasarrufu maslahata menuttur*" kaidesiyle temellendirmektedir.[41]

1.3.2. Müslüman Yaşantının Batı Toplumlarına Entegre Edilmesi

Tanınan Amerika'lı bir Müslüman ilim adamı ve dinî lider olan Umar F. Abd-Allah Wymann-Landgraf islamî yaşantının Amerika başta olmak üzere

---

[40] Örneğin Bk. Badruddin İbrahim el-Mahûs, "Menhecu'n-nazar fî newâzil el-evbiʾe: Kûrûnâ enmûzecen", *Mecellet kullîyyeti'd-dirâse el-islâmiyye ve'l-ʿarabiyye li'l-benât bi-damanhur* 5.5 (2020), S. 277; Mecmeu'l-fıkh et-tâbi' li munazzamati't-te'âvun el-islâmî (haz.), "Feyrus Kûrûnâ el-musteced (Kûfid-19) ve mâ yetaeʿallak bihi min-muʿâlecât tıbbiyye ve ahkâm şerʿiyye" (Cidde: Mecme'u fıkhi'l-islâmî, 2020), 5 (1–13). Ayıca Bk. oic-oci.org/topic/?t_id=23343&t_ref=13985&lan=ar (14.10.2023); Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Salgın Hastalıklarına Bakışı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 44.

[41] Mecmeu'l-fıkh et-tâbi' li munazzamati't-te'âvun el-islâmî, "Feyrus Kûrûnâ el-musteced", 4 vd. Ayrıca Bk. oic-oci.org/topic/?t_id=23343&t_ref=13985&lan=ar (14.10.2023)

Batı dünyasında hangi temeller üzerine kurulması gerektiği meselesini ele aldığı eserinde konuyla ilgili makâsıd düşüncesi yanında fıkhın genel ilkelerinin esas alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre fıkhın kaideleri İslam'ın ruhunu özetlemekte olup dinin hedeflediği amaçların özlü ifadesini teşkil etmektedir.[42] Fıkhî kaideler Wymann-Landgraf'a göre anlaşılmaları kolay olan ilkelerdir ve doğrudan hayata tatbik edilebilme özelliğine sahiptirler.[43]

Yazarın, dinin maksatlarından biri olan dinin muhafazası gayesiyle irtibatlandırdığı fıkhî kaideler için verdiği örnek Batı'da İslamî esaslara göre eğitim verecek kurumların tesis edilmesiyle ilgilidir. Wymann-Landgraf bu kapsamda başta dinî eğitim verecek eğitmenlerin yetiştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu genç nesle dinî eğitimin verilebilmesinin ön şartıdır. Zira dinin muhafazasının koşullarından biri din eğitimidir. Dolayısıyla burada asıl gaye olan dinin muhafazasının temini için din eğitimi ve dolayısıyla ilgili personeli yetiştirecek kurumlar da elzem sayılmaktadır. Bu görüşünü temellendirirken yazarın başvurduğu ilkelerden biri "*bir vacibin gerçekleşmesi için gereken şey de vaciptir*" kaidesidir.[44] "*Vesileler için maksatların ahkâmı vardır*" kaidesiyle[45] irtibatlandırılabilecek olan bu ilkeye göre örnekte geçen dini muhafaza etme gayesi nasıl vücup ifade ediyorsa bu hedefi temin edecek önlemlerden sayılabilecek olan din eğitimi ve dolayısıyla bu eğitimi verecek kurumların Batı'da yaşayan Müslümanlar tarafından kurulması o derecede bir zorunluluk ifade etmektedir.

1.3.3. Seküler Devletle İş Birliği Yapmak

Bu başlık altında ele alınan sosyo-politik mesele Batı'da yaşayan Müslümanların yaşadıkları seküler devletle fıkıh açısından iş birliği yapıp yapamayacaklarıyla ilgilidir. Münster Üniversitesi'nde İslam Hukuku Profesörü olan Cefli Ademi "*Anayasa, Din Özgürlüğü ve İslam*" adlı çalışmasında meseleyle ilgili ibâha-i asliyye kaidesine atıfta bulunmaktadır. Ademi, bir şeyin İslam'ın

---

42 Umar F. Abd-Allah Wymann-Landgraf, *Den Islam sinnerfüllt leben*, çev. David Hünlich (Osnabrück: Islamkolleg Deutschland e.V., 2022), 8.

43 Wymann-Landgraf, *Den Islam sinnerfüllt leben*, 57.

44 Wymann-Landgraf, *Den Islam sinnerfüllt leben*, 51.

45 Bk. Muhammed Ebû Saîd el-Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâ'ik ve'l-kawâ'id* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 46.

kaynaklarında apaçık bir şekilde yasaklanmadığı müddetçe mübah sayılacağını ifade ederek Müslümanların prensip olarak seküler devletle iş birliği yapabileceklerini savunmaktadır. Bununla birlikte bu iş birliğinin hükmü içeriğine göre değişiklik arz edecektir. Ademi'ye göre burada Müslümanların dikkate alması gereken ilke "örf ve âdetlerin belirleyici olduğu" ilkesidir. Diğer bir ifadeyle devletle Müslümanlar arasında yapılacak iş birliği değerlendirirken toplumdaki mevcut kabüllerin esas alınması gerekir.[46]

Yazarın burada dikkat çekmek istediği nokta Müslümanların gayri islamî veya seküler bir devletle işbirliği yapmalarının temelde yasak olmadığıdır ve Müslümanların prensip olarak bu tür çalışma ortaklığına açık olduklarını vurgulamaktır. Buna göre hakkında kesin bir hükmün bulunmadığı konularda "eşyada aslolan ibahadır" ilkesi gereği Müslümanların azınlık olarak gayri Müslim çoğunlukla ortak yaşamı şekillendirme konusunda aktif olmaları caiz sayılmalıdır. Bu bağlamda toplumun örf ve âdeti esas alınmalı ve İslam'ın kesin hükümleriyle çelişmediği sürece bunlar ortak hayatın müşterek zemini olarak kabul edilmelidir.

2. Fıkhî Kaidelerin Klasik Dönem Fıkhındaki İşlevi

Yukarıda bireysel veya toplumsal hayatın farklı alanlarına dair muhtelif meselelerin fıkıh açısından değerlendirilirken bazen yalnızca bazen de diğer deliller yanında fıkhî kaidelerle temellendirildiklerini gördük. Peki bu tür bir istidlal klasik fıkıhta uygulanan hüküm istinbatıyla veya fetva usulüyle ne kadar uyumludur? Diğer bir deyişle, çağdaş fıkıh söylemi bağlamında fıkhî kaidelere yüklenen mana ve işlev, kaidelerin ortaya çıktıkları dönemde kendilerine atfedilen gayeleriyle ne derece örtüşmektedir? Bu soruların yanıtı için kaidelerin oluştuğu dönem literatürüne müracaat etmek gerekir. Bu sayede onları ortaya koyan veya haklarında ilk defa yazan müelliflerin gayelerini öğrenmek mümkün olur.

2.1. Aklîleştirme ve Sistematize Etme Amacı

Öncelikle fıkhın başlangıç döneminde meseleci bir yapıya sahip olduğunu hatırlamak gerekir. Zira mezhebin kurucu imamları tikel meselelere yöne-

---

46 Cefli Ademi, *Grundgesetz, Religionsfreiheit und Islam* (Frankfurt: AIWG, 2019), S. 12.

lik spesifik cevaplar üretmişlerdir.[47] Birçok tikel meseleden oluşan müktesebat sonraki dönemlerde farklı çalışmaların konusu olmuştur. Örneğin her mezhebin doktrini mesabesindeki muhtasar eserler, bunlar hakkında yazılan şerhler ve ilk fıkıh usulü eserleri mezheplerin oluşum sürecinde bu müktesebat temelinde oluşmuş fıkıh literatürüne ait alt türleridir.[48] Bu çerçevede bahsi geçen tikel cevaplar arasında ortak bir düşüncenin bulunup bulunmadığı sorusunun peşine gidilerek mezhep müktesebatı ilkesel bir okumaya tabi tutulmuştur. Bu okuma biçimi bir yönüyle mezhebin kurucu imamlarının meselelere cevap verirken belli genel ilkelere dayandıklarını göstermeyi,[49] diğer yönüyle de bu ilkelerden hareketle yeni meseleleri çözüme kavuşturmayı hedeflemiştir denebilir.[50]

Hanefi mezhebinin fıkhî birikimini tümevarımsal bir okuma neticesinde elde ettiği genel ilkeleri yazıya geçiren ilk fakihlerden biri Ebu'l-Hasen el-Kerhî'dir (ö. 340/952).[51] Toplam otuz yedi ilkeye (*asl*) yer veren Kerhî bunları Hanefi fürû fıkhının temeli olarak nitelemiş ve bununla feri meselelerin soyut ilkelere dayandığına işaret etmiştir.[52] Diğer bir ifadeyle, Kerhî'ye göre fürûdaki tikel meselelerin arkasında kendisinin soyutlama neticesinde ulaştığı genel kaideler yatmaktadır. Benzer şekilde kurucu fukahanın fürûdaki ihtilaflarını ilkesel farklılıklara dayandıran Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) *Tes'îsu'n-nazar*[53] ile kurucu imamların fürû meselelere belli ilkelerden hareketle çözüm getirdiklerini göstermiştir.[54] Bu ilk örneklerden hareketle kaidelerin üretilmesine neden teşkil eden sebeplerden birinin kurucu imamlara ait fıkhî

---

47 Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 13, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 3; Yakup Mahmutoğlu, "İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısı Üzerine", *S.D.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2.1 (2012), 140 vd.

48 Bk. E. Said Kaya, "Continuity and Change in Islamic Law: The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship", *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress* (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 38 vd.

49 Bk. Musa, "Legal Maxims as a Genre of Islamic Law", 47.

50 H. Yunus Apaydın, „Mezhep Neye Yarar?", *Din ve Fıkıh Yazıları* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 73.

51 Ebu'l-Hasen el-Kerhî, *el-Usûl* (Kahire: b.y., 1994), 80-87.

52 Kerhî, *el-Usûl*, 78, 80.

53 *Tes'îsu'n-nazar*'ın aidiyet problmiyle iligili olarak bk. Şükrü Özen, "Te'sîsü'n-Nezâir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 545-547.

54 Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar* (Kahire: b.y., 1994), 2-87.

görüşlerin muayyen ilkelere dayandığını göstermek suretiyle fürûa temel teşkil eden soyut bir düşüncenin varlığını ispat etmek olduğu söylenebilir.

2.2. Pedagojik Amaç

Kaidelerin fürû fıkhın ilkelere dayandığını göstermek suretiyle bir tür rasyonelleştirme ve sistematize etme işlevi gördüklerini ifade ettikten sonra özellikle 7./13. yüzyıldan itibaren altın çağını yaşayan kavâid literatürü[55] eğitimsel bir amaca matuf olarak gelişim göstermiştir. Nitekim ilgili ulema fıkhî kaideleri üreterek ve bunları irtibatlı oldukları fürû meselelerle açıklayarak fürû fıkıh külliyatına bütüncül bir bakış sağlamayı hedeflemiştir.[56] Dolayısıyla fukaha birçok meselenin hükmünü genel bir önerme formatında ifade eden ve bilinmesiyle kapsamına giren çok sayıda tikel meseleye dair normatif bir kanaatin oluşmasına katkı sağlayan kaideler sayesinde fıkıh eğitimini kolaylaştırmak istemiştir denebilir.

2.3. Hukuki Yetkinleştirme

Aynı dönemde ve sonrasında yazılan ilgili bazı eserlerde pedagojik işlevi dışında kavâidin fıkıhçılarını veya zamanın hukukçularını hüküm istinbatı noktasında yetkin hale getirme potansiyeline sahip olduklarından bahsedilmiştir. Bir başka ifadeyle, bazılarına göre bir fakih veya mütefakkih fıkhî ilkeler sayesinde hukuk üretebilecek yetkinliğe ulaşabilir. Bu kanaatte olan âlimlerden biri Bedreddin ez-Zerkeşî'dir (ö. 794/1392). Ona göre bir fakih fıkıh ilminin en önemli alt disiplini ve gerçek usûl-i fıkıh olarak nitelediği genel ilkeler (davâbıt ve kavâid) sayesinde potansiyel olarak içtihat seviyesine ulaşabilir.[57] Benzer görüşleri *Eşbâh ve Nezâir* müellifleri Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1369) ve İbn Nüceym (ö. 970/1563) de paylaşmaktadır. Her ikisine göre

---

55 Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 168 vd.

56 Örnek olarak Bk. Şehâbeddin el-Karâfî, *Envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2001), 1/71. Fıkıh eğitimini kolaylaştırmak ve buna fıkıh külliyatındaki ihtilafların ilkesel nedenlerini göstermek suretiyle daha önce telifiyle hizmet eden fakîh yukarıda bahsi geçen Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir. Eserin telif sebebini açıklarken fıkıhla iştigal edenlerin fürû meselelerdeki ihtilafları, hüküm istinbat yollarını ve hükümlerin kaynaklarını kavramakta zorluk çektiklerini söyleyen ed-Debûsî bu sorunları çözümüne katkı sağlamak istediğini belirtmektedir. Bk. ed-Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, 2.

57 Bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid* (Kuveyt: Vizaretu'l-Evkâf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1985), 1/71.

de fıkhî kaideleri bilmek fıkıhçıyı hukuk üretimi anlamındaki içtihada yetkin kılar.[58]

Burada ifade edilen içtihat etme yetkinliğinden kastın mutlak içtihat mı yoksa mezhep içi içtihat mı olduğu sorusu cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Zira mutlak içtihadın olumlanması durumunda kavâide dayalı hukuk üretimini meşru kılacak zemin onaylanmış olacaktır. Eğer burada kastedilen içithattan maksat tercih ve tahriç gibi mezhep içi istidlal yetkinliği ise kavâidin hüküm istinbatı bağlamındaki delil olma işlevi kayıtlanmış olacaktır. Musa'ya göre bahsi geçen 7./13. ve 8./14. yüzyıl müelliflerinin kavâid temelli içitihadı tecviz eden açıklamalarının arkasında yatan sebep genç nesil fıkıhçıları hukuk üretimine veya güncel problemleri çözmeye teşvik etme düşüncesidir. Ona göre özellikle Şâfiî fukahası özelinde klasik usul-i fıkha dayalı içtihat yetkisine sahip müçtehitler neredeyse hiç kalmamış ve usul-i fıkıh bu konudaki işlevselliğini yitirmiştir. Kavâid-i fıkhiyye ise bu noktada müçtehit seviyesinde olmayan yeterli bir fıkıhçınn (*qualified faqīh*) fıkıh üretmesini sağlayacak ilkeleri temsil etmektedir.[59]

Klasik Hanefi mezhebi fetva siyasetini esas aldığımızda bahsi geçen içtihadın mutlak içithat anlamında değil mezhep içi içtihat olarak kabul edilmesi daha isabetli gözükmektedir. Nitekim modern döneme kadar (19. yüzyılın sonlarına dek) içtihat mezhep mensubu fukahanın temyiz, tahriç ve tercih başta olmak üzere mezhep içi istidlal yöntemleriyle gerçekleşmiştir.[60] Bu nedenle bir Hanefi fakih olan İbn Nüceym'in "kavâide dayalı içtihadın mümkün olduğu" görüşünü mezhep içi içtihat şeklinde anlamak daha doğu olacaktır. Nitekim *Eşbâh ve Nezâir* şarihi Hamevî (ö. 1098/1687) İbn Nüceym'in genel ifadesini mezhebin ilgili meselede imamlardan nakledilmiş herhangi bir görüşün bulunmadığı durumlarda meselenin çözüme kavuşturulması noktasında kavâid-i fıkhiyyenin delil sayılabileceği şeklinde yorumlayarak sınırlandırmıştır.[61]

---

58 Bk. es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/10; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 14.

59 Khadiga Musa, *Critical Edition of ʿUmdat al-Nāẓir ʿalā al-Ašbāh wa'l-Naẓāʾir* (Scheffield: Equinox Publishing, 2018), 49.

60 Mehmet Boynukalın, „Fıkıh Usûlüne Dair Modern Tartışmalar", *Modern Çağda Fıkhın Anlam ve İşlevi*, ed. Osman Güman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 18.

61 Bk. el-Hamevî, *Ğamz uyûni'l-besâir*, 1/34.

Muteber fürû-ı fıkıh kitaplarında kavaidin kullanım amaçları incelendiğinde genel itibariyle yukarıda ifade edilen işlevlere matuf bir hedef izlendiği görülür. Buna göre kavaid fürû eselerinde daha ziyade meseler arasında yapılan tercihi gerekçelendirme, sahih görüşü temyiz etme veya hakkında kurucu müçtehitler tarafından cevabı nakledilmemiş bir mesele hakkında tahric edilen yeni bir görüşü temellendirme adına kullanılmıştır.[62]

Mutlak içtihat için olmasa da iftâ bağlamında meseleler arasında tercih veya hakkında mezhebin kaynaklarında cevabı bulunmayan konularda tahrice gerekçe sayılması için kavâide müracaat etmeyi teklif eden bir diğer isim Süleyman Nâzırzâde'dir (ö. 1061/1651). Kendisine iftâ görevi tevdi edildikten sonra kaleme aldığı *Tertîbu'l-leâlî fi silki'l-emâlî* adlı eserinin mukaddimesinde görevini hakkıyla yapabilmek ve müsteftîleri tatmin edecek cevaplar verebilmek için geçmiş ulemanın eserlerini inceledikten sonra birtakım fıkhî kaidelere rastladığını ifade eden Nâzırzâde, bu kaidelerin hükmü gerekçelendirme noktasında gayet işlevsel olduklarını yazmaktadır. Bununla birlikte kavâidin alelade kullanılmasının yanlış kararlara sebebiyet vereceğini düşünmüş olacak ki kavâidin inceliklerine (*dakâ'ikuhâ*) vâkıf olanların kullanması gerektiğine dair bir kayıt düşmüştür.[63]

Daha geç dönemden benzer görüşe sahip başka bir Hanefi fakih, Osmanlı Devleti'nin Şam müftüsü Mahmud el-Hamzâvî'dir (ö. 1305/1887). *El-Ferâ'id el-behiyye fi'l-kavâ'idi'l-fıkhiyye'*sinde nevâzile dair hükümlerin tespitini kolaylaştırma adına bab başlıklarının altında fer'î meselelerle örneklendirdiği birçok kavâide yer vermiştir. Görünen o ki müellif eserini görüş nakleden veya fetvâ veren fıkıhçıların işlerini kolaylaştırmak ve görevlerinde meselelere dair hükümleri tespit etme noktasında yardımcı olmak için telif etmiştir. Nitekim eserin giriş kısmında yaşadığı dönemdeki fıkıhçıların ilmi seviyelerinin dü-

---

62 Bk. Necmettin Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 314-319; Munafis Hodza, *Hanefî Klasiklerinden El-Hidâye'deki Külli Kaideler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 140-143; Anar Gurbanov, *Serahsî'nin El-Mebsût'unda Usûl ve Fürû Kaideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 355-357.

63 Bk. Nâzırzâde, *Tertîbu'l-leâlî*, 1/188-191.

şüklüğünden sitemle bahsetmektedir.[64] Netice itibarıyla Hamzâvî'nin de meselelerin hükmünü tespit etme noktasında ve dolayısıyla fetvâ işlerinde kavâid-i fıkhiyyeden istifade edilebileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz.

Geleneğe bağlı bir âlim olarak 18. yüzyıl gibi İslam coğrafyasında reform hareketlerinin bazı öncülerinin yaşadığı dönemde fıkhî kaidelere ayrıca bir önem veren kişilerin başında Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) gelmektedir. İlkesel olarak bir mezhebe bağlı fıkhî istidlal yöntemini savunan Hâdimî belki de yaşadığı dönemde mezhep karşıtı söyleme zımni bir reddiye kabilinden gelenek içerisinden fıkhın dinamizmini temin edecek ve bu vesileyle çağına uyum sağlayıp güncel meselelere çözüm üretebilecek klasik fıkhın bazı elemanlarına vurgu yapmıştır. *Mecâmiu'l-hakâ'ik* adlı usûl-i fıkıh eserinde fıkhın tâli kaynakları arasında örf ve kavâid-i fıkhiyyeye yer vermesi, eserin hâtime kısmına 154 adet kavâidi içeren bir listeyi eklemesi ve eserlerinde bunların birçoğunu farklı normatif amaçlarla kullanması onun kavâide yüklediği bu misyonu göstermesi açısından önemlidir.[65] Hâdimî'nin kaideleri *ta'lîl* ve *tercîh* gibi geleneğe uygun kullanımı yanında tütün kullanımı gibi çağının güncel meselelerine dair kaleme aldığı risalelerinde tahrîc veya hüküm istinbatı için de kullandığını görmekteyiz.[66]

Tanzimat döneminde kavâid-i fıkhiyyeye olan vurgu artmış, ilgili tartışmalar başta *Mecelle* şerhleri olmak üzere dönemin bazı çalışmalarına yansımıştır. Her ne kadar *Mecelle*'nin *esbâb-ı mûcibe lâyihası* gereğince sarîh nakil bulunmadığı müddetçe yalnızca kaidelerle fetva verilemeyeceği konusunda ihtiyatlı davranılmış olsa da, kaidelerin fıkhî meselelerin çözüme kavuşturulması noktasında son derece belirleyici rol oynadığı görülmektedir.[67]

---

64 Mahmud el-Hamzâvî, *El-Ferâ'id el-behiyye fi'l-kavâ'idi'l-fıkhiyye*, thk. Muhammed el-Azâzî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017), 15.

65 Geniş bir değerlendirme için Bk. Murat Karacan, *Traditionsbegründung und -fortschreibung durch Rechtsprinzipien (qawāʿid fiqhīya)*: *Eine Analyse über die Verwendung von Rechtsprinzipien im 18. Jahrhundert am Beispiel von Muḥammad Abū Saʿīd al-Ḫādimī (gest. 1176/1762)* (Berlin: Peter Lang, 2023), 6-16.

66 Hâdimî'nin kavâidi kullanımına dair Bk. Karacan, *Traditionsbegründung und -fortschreibung durch Rechtsprinzipien (qawāʿid fiqhīya)*, 281-283.

67 Osmanlı'nın son döneminde yenilik arayışları bağlamında kavâide yüklenen fıkhî işlev hakkındaki tartışmalar için bk. Hatice Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle'deki*

Yazılanlardan hareketle kavâid-i fıkhiyyenin modern öncesi dönemde metodolojik açıdan tikel meselelerin bağlı bulunduğu üst ilkeleri ve dolayısıyla fürû'un arkasında yatan makul bir yapıyı göstermesi, pedagojik açıdan ise fıkıhçıların fıkıh külliyatına vukufiyetini kolaylaştırma ve bunun devamında hükümlerin tespiti noktasında mezhep içi istidlale imkân tanıması gibi temel fonksiyonları bulunmaktaydı. Peki bu durum ile çalışmanın ilk bölümünde bazı somut örnekler üzerinden göstermeye çalıştığımız gibi kavâid-i fıkhiyyenin günümüz meselelerini hükme bağlama hususunda müstakil delil olmalarını nasıl değerlendirmeliyiz? Aşağıda bu sorunun cevabı aranacaktır. Bunun için öncelikle son dönemde bu soru hakkında aleyhte ve lehte verilen cevaplar iki başlık altında değerlendirilecektir.

3. Kavâidin Müstakil Delil Olması Meselesi

Klasik literatürde kavâidin fıkhî konumuna dair değerlendirmelerden sonra modern bazı çalışmalarda kavâidin hücciyeti ve müstakil delil olması hakkındaki farklı kanaatlere yer vereceğiz. Bunları kavâidin delil olmasını reddeden ve kabul eden görüşler şeklinde iki kategoride değerlendireceğiz. Bunu müteakiben konuyla ilgili değerlendirmemize yer vereceğiz.

3.1. Kavâidin Müstakil Delil Olmadığı İddiası

Mustafa ez-Zerkâ (ö. 1999) ve Ali en-Nedvî gibi bazı araştırmacılar kavâid-i fıkhiyyenin tanımı gereği küllî değil de ekserî yani hükmü her tikel meseleye şamil olmayıp çoğu meseleye tatbik edilebileceği gerekçesiyle genelgeçer delil olmasını reddetmişlerdir.[68] Kavâid-i fıkhiyyenin ifade ettiği hükmün bütün ilgili meselelere teşmil edilememesi her kavâidin istisnalarının bulunduğu anlama gelir. Dolayısıyla kavâidin delil olarak kullanımı en azından hükmünün kapsamını ve kaidenin dışında kalan meselelerin bilgisini gerektirir. Bu sebeple olacaktır ki *Eşbâh ve Nezâir* müellifleri eserlerinde sadece kavâide yer vermemiş, aynı zamanda hükmü değişen benzer meseleler ara-

---

Tezâhürleri (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 517-522.

68 Bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal fi'l-fıkhi'l-âm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1998), 966; Ali Ahmad en-Nedvî, *el-Kavâid el-fıkhiyye: Mefhûmuhâ, neşetuhâ, tetavvuruhâ, dirâsetu muellefâtihâ, edilletuhâ, muhimmâtuhâ, tatbîkâtuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2013), 177 vd.

sındaki farkları (*furûk, cem ve fark*) gösteren bölümleri de eserlerine dâhil etmişlerdir.

Kavâidi delil kabul etmeyenlerin öne sürdüğü başka bir gerekçe ise onların eksik istikrânın ürünü olduğu iddiasıdır. İddia sahiplerine göre kavâidin büyük bir kısmı az sayıda tikel meseleden hareketle elde edilmiş genel yargılardır. Buna göre kesin hükümden ziyade zannî bilgi ifade ettikleri gibi küllî bir yargıda bulunmaları da isabetsizdir.[69]

Bazı müelliflerin kavâidin hücciyetini şüpheyle karşılamalarının nedeni azı dışında kalan büyük bölümünün nasstan elde edilmeyişleridir. Diğer bir ifadeyle, kavâidin büyük bir bölümü nasstan ziyade içtihadın neticesinde varılan hükümlerin tümevarımsal okunması sonucunda elde edilmiştir. Bu nedenle bağlayıcı olmadıkları kabul edilmiştir.[70] Bu görüşü savunanların nassın ibaresi veya mefhumundan istinbat edilen kavâidi bağlayıcı delil kabul edecekleri hususu açıktır.

3.2. Kavâidin Müstakil Delil Olduğu İddiası

Kavâid-i fıkhiyyenin küllî olmayıp bazı istisnalarından dolayı en fazla cüziyyatının ekserisi üzerine tatbik edilebileceğini öne sürerek bağlayıcı delil olmadığını iddia edenlerin aksine Abdurrahman el-Kilânî gibi araştırmacılar bu durumun kavâidin hücciyetine halel getrimeyeceğini savunmuşlardır. Nitekim fıkıhta meşru gerekçelere istinaden genel kuraldan (kıyas) udûl etme anlamına gelen istihsan nasıl kıyasın reddine sebep olmuyorsa bazı istisnaları mündemiç olan kaidelerin normatif önemi reddedilmemelidir. Ayrıca kaidenin dışında kalan istisnaların zannedildiği gibi o kaideye ait olmayıp başka bir kaidenin altında yer almaları muhtemeldir.[71]

---

69 Salih es-Sedlân, *el-Kavâid el-fıkhiyye el-kubrâ ve mâ teferra' anhâ* (Riyad, Dâr Belensiyye, 1996), 38; Yakup el-Bâhuseyn, *el-Kavâid el-fıkhiyye: el-Mebâdi', el-mukavvimât, el-mesâdir, ed-delîliyye, et-tetavvur, dirase nazariyye, tahlîliyye, tesîliyye, târihiyye* (Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2013), 330.

70 en-Nedvî, el-Kavâid el-fıkhiyye, 330.

71 Abdurahman İbrahim Zeyd el-Kilânî, "Hücciyetu'l-kaide el-fıkhiyye", *Mu'te li'l-buhûs ve'd-dirâsât* 14/1 (1991), 112. Kaidelerin istisnaları ile İslam hukukunun işlevleri arasındaki çatışmaları irtibatlandıran bir çalışma için bk. Hatice Alsaç, "İslâm Hukukunda Küllî Kâidelerin Hukukun İşlevleri Arasındaki Antinomi/Çatışma Bağlamında Değerlendirilmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21/2 (2022), 1095-1126.

Aynı yazar bazı fıkıh kaidelerinin eksik istikrâ ürünü olduğunu kabul etmekle birlikte bu durumun bütün kavâidi reddetmek için yeterli sebep olmadığını düşünmektedir. Buna göre özellikle muhtevasını nassın veya fıkhın diğer müsellem kaynakların teyit ettiği kaideler en azından kapsamı alanına girdiği tespit edilen meseleler üzerinde geçerli delil sayılmalıdır.[72] Benzer bir kanaate sahip olan Bâhuseyn'e göre eksi istikrâ zanni bilgi üretmiş olsa da fıkhen geçerli sayılır. Nitekim fıkıhta zanni deliller hüküm istinbatında dikkate alınmıştır.[73]

Doğrudan sîgası/lafzı nass olan kavâidin taraflarca delil olarak kabul edildiğini ifade etmiştik. Zira bunlar kavâid literatüründe kaide olarak geçse de asılları itibarıyla nasstır.[74] Her ne kadar ibaresi nass olmasa da farklı nassların özünü ifade etmesi bakımından kabulleri noktasında üzerine ittifak edilen birtakım kavâid-i külliyye de vardır. Örneğin "*Âdet muhakkemdir*", "*Berâet-i zimmet asıldır*", "*Şekk ile yakîn zâil olmaz*", "*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*", "*Zarar izale olunur*" gibi külli kaideler nassın delaletiyle elde edilmiş ve şeriatın maksatlarıyla örtüşmesi sebebiyle de hüküm istinbatında delil kabul edilmişlerdir.[75]

3.3. Değerlendirme

Kavâid-i fıkhiyyenin müstakil delil olup olamayacağı tartışmasının son dönemdeki müstakil çalışmalara ve alınan fıkhî kararlardaki kullanımına bakıldığında modern fıkıh söylemine ait bir tartışma konusu olduğu söylenebilir. Yukarıda temel hatlarıyla sunduğumuz iki karşıt görüşün kendisi nass olan veya doğrudan nasstan üretilmiş kaidelerin delil olabilecekleri üzerinde

---

72 el-Kilânî, "Hücciyetu'l-kaide el-fıkhiyye", 111 vd.

73 el-Bâhuseyn, *el-Kavâid el-fıkhiyye*, 282.

74 "Beyyine müddei için, yemin ise münkir üzerinedir", "Zarar da yoktur, zarar zarar ile karşılık vermek de yoktur" veya "Hayvanatın cinayet ve itlafı hederdir" gibi hadisler kavâid-i mansusa verilebilecek örneklerdendir. Sırasıyla Bk. Muhammed Bin Isa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşar Ibn el-Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1998), 3/18 vd; Malik Bin Enes, *el-Muvatta*, thk. Selim Bin Ubeyd el-Hilâlî (Dubai: Mektebetu'l-Furkân, 2003), 573; Muhammed Bin İsmail el-Buhârî, *Sahîh el-Buhârî*, thk. Muhammed Bin Ömer Allûş (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2006), 203.

75 Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2017), 171-173.

ittifak ettiğini gördük. Fıkıh müktesebatından soyutlanarak üretilen kavâidin delil olması hakkında ise ihtilaf edilmiştir.

Kavâidin eksik istikrânın ürünü olması ve bundan dolayı kapsadığı bütün fertler hakkında geçerli bilgi veremeyeceği eleştirisi haddizatında isbetli gözükse de Kilânî'nin söylediği gibi, bu durumda kavâidin en azından şamil olduğu meseleler hakkında geçerli olması gerekir. Metodolojik eksikliği yanında kavâidin bağlayıcılığının sorgulanmasının bir diğer nedeni çoğunun nasstan ziyade fıkhî müktesebattan hareketle üretilmiş olmasıdır. Bu gerekçe her ne kadar nassı esas alan kesim tarafından kabul edilebilir gözükse de mezhep içi istidlal taraftarları açısından çok da karşılığı olmayan bir eleştiridir. Nitekim mezhep mensubu fakih için fıkıh, geleneğe referansla yapılan bir şeydir ve dolayısıyla mezheb müktesebatına dayalı olarak üretilen kavâidin mezhebe bağlı fukaha tarafından tümdengelim yöntemiyle tikel meselelere uygulanması doğal karşılanması gereken bir durumdur.

Sonuç

Bu çalışmada iktisadi meselelerden tıpla ilgili olanlara ve sosyo-politik alana dair bazı tikel meselelerin fıkhî kararlara bağlanırken kavâidi fıkhiyyeye normatif kaynak değeri yüklendiğini görmüş olduk. Amacımız kavâidin hüküm istinbatı veya kararları gerekçelendirme hususunda kavâide yüklenen normatif anlamı tespit ettikten sonra bu tür bir fetva siyasetinin kavâidin ortaya çıkarıldığı klasik dönemdeki amaçlarıyla ne denli örtüştüğünü ortaya koymaktı. Bununla birlikte geleneksel fetva siyasetinin ötesinde mezhepler üstü bir yöntemin yaygın hale geldiği modern dönemde kavâidin önemi ve muhtemel işlevi üzerine bir değerlendirme yapmak bu çalışmanın alana sunmak istediği bir öneridir.

Klasik dönemdeki işlevlerini dikkate aldığımızda kavâidin müstakil delil olarak değerlendirilmeyip mezhep içi istidlal kapsamında hükümler arası tercih, hükümlerin arkasında yatan illeti göstermesi bakımından ta'lîl ve hakkında hüküm bulunmayan meselelere dair hüküm tahrîcinde kullanıldıklarını söyleyebiliriz. Modern dönemde ise mezheplerarası veya mezehpler üstü hüküm istinbatının revaçta olmasıyla kavâidin özellikle hakkında nass bulunmayan meseleleri karara bağlama noktasında hücciyeti ve delil olma özelliği

ön plana çıkarılmıştır. Bu varsayımı yukarıda bazı örnekler üzerinden göstermeye çalıştık.

Tedavi olma, organ nakli, klinik araştırmalara iştirak, haram madde içeren ilaç ve benzeri tıbbî malzemelerin kullanımı, tedavi esnasında avret mahallinin görülmesi ve kürtajla ilgili tıp alanına ait meseleler yanında, devletin serbest piyasaya müdahalesi ve enflasyon farkının alınmasına dair iktisadi konular dışında pandemi tedbirleri, Müslüman azınlıkların gayri Müslim ülkelerdeki kimlik koruma ve toplumsal hayata katılım sağlama ve son olarak seküler devletle Müslümanların iş birliği yapması gibi toplumsal sorunların fıkhî açıdan bazı değerlendirmelerine yer verdik ve kavâid-i fıkhiyyenin bu bağlamda normatif delil olarak kullanıldığını gösterdik. Ele alınan meseleler özelinde zaruret ilkesinin en sık kullanılan kaide olduğunu gördük. Bunun yanında devlet otoritesine yetki tanıyan ilke dışında, vesilelere maksatların hükmünü ön görenkaide ile "berâet-i asliyye" ilkesi ilgili meselelerin kararlarında gerekçelendiricidelil olarak kullanılmıştır.

Klasik fıkhın bir ürünü olan kavâid-i fıkhiyye her ne kadar mezhep içi içtihad ve istidlalin konusu olmuş olsa da nassın doğrudan düzenlemediği ve mezhebin hakkında sükût ettiği konularda müstakil delil derecesinde olmasa da meselenin çözümlenmesinde kavâidin etki alanını ve inceliklerini bilen karar sahibine oryantasyon sağlaması bakımından önemli bir konum teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Kavâidin ayrıca mezhep içi içtihad ile modern dönem mezhepler üstü fıkıh üretme çabaları arasında bir köprü vazifesi görmesi de üzerinde durulabilecek diğer bir düşüncedir.

Kaynakça

Abdülkadir, Mehdâvî. "Davâbitu't-tecâribi't-tıbbiyye alê'l-insân beyne mevsik hukûki'l-insân ve ahkâmi'l-fıkhi'l-İslâmî". *Mecelletu'l-Kânûn ve'l-Mucteme'*, 2/4.

Ademi, Cefli. *Grundgesetz, Religionsfreiheit und Islam*. Frankfurt: AIWG, 2019.

Alsaç, Hatice. "İslâm Hukukunda Küllî Kâidelerin Hukukun İşlevleri Arasındaki Antinomi/Çatışma Bağlamında Değerlendirilmesi", Hitit İlahiyat Dergisi, 21/2 (2022).

Alsaç, Hatice. *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle'deki Tezâhürleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Apaydın, H. Yunus. "Mezhep Neye Yarar?". *Din ve Fıkıh Yazıları*. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.

Aslan, Mahsum. *Mecelle'nin Küllî Kaideleri ve Fıkıhtaki Örnekleri*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2023.

Bâhuseyn, Yakup. *el-Kavâid el-Fıkhiyye*: *el-Mebâdi', el-Mukavvimât, el-Mesâdir, ed-Delîliyye, et-Tetavvur, Dirâse Nazariyye, Tahlîliyye, Tesîliyye, Târihiyye*. Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2013.

Beyye, Abdullah Bin. *Sınâʿatu'l-fetvâ ve'l-fıkhu'l-ekalliyât*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.

Boynukalın, Mehmet. "Fıkıh Usûlüne Dair Modern Tartışmalar", *Modern Çağda Fıkhın Anlam ve İşlevi*. ed. Osman Güman. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Buhârî, Muhammed Bin İsmail. *Sahîh el-Buhârî*. thk. Muhammed Bin Ömer Allûş. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2006.

Dadaş, Mustafa Bülent. "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13/25-26 (2015).

Debûsî, Ebû Zeyd. *Te'sîsu'n-nazar*. Kahire: b.y., 1994.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2019.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *İslam'ın Salgın Hastalıklarına Bakışı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.

Elgariani, Fawzy Shaban. *al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah (Islamic Legal Maxims): Concept, Functions, History, Classifications and Application to Contemporary Medical Issues*. Exeter: Exeter Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.

Gazâlî, Ebû Hamid. *el-Mustasfâ mın ilmi'l-usûl*. nşr. Muhammed Abdussâfî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Gurbanov, Anar. *Serahsî'nin El-Mebsût'unda Usûl ve Fürû Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Güzelhisârî, Mustafa. *Menâfiu'd-dekâik fi şerhi Mecâmii'l-hakâik*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1273/1856.

Hacak, Hasan. "Milk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020. 30/62-64.

Hâdimî, Muhammed Ebû Saîd. *Mecâmiu'l-hakâ'ik ve'l-kawâ'id*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.

Hamevî, Ahmed İbn Muhammed. *Ğamzu uyûni'l-besâir şerh kitabi'l-eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

Hamzâvî, Mahmud. *el-Ferâ'id el-Behiyye fi'l-Kavâ'idi'l-Fıkhiyye*. thk. Muhammed el-Azâzî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017.

Hasanuzzaman, S. M. *The Economic Relevance of the Sharia Maxims (al Qawaid al Fiqhiyah)*. Cidde 2007.

Haydar, Ali. *Durerü'l-Hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, trc. Fehmi el-Hüseynî. 4 Cilt. Riyad: Dâr Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Hodza, Munafis. *Hanefî Klasiklerinden El-Hidâye'deki Külli Kaideler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

İbn Âbidin-Zâde. *El-Hediyyetu'l-Alâiyye*: *Hanefiler için İlmihal*. trc. Osman Bayder. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2016.

İbn Nüceym, Zeynuddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mehebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2011.

IGMG Din İstişare Kurulu, *Fetâvâ I*. Köln: Plural Publications, 2016.

Karacan, Murat. *Traditionsbegründung und -fortschreibung durch Rechtsprinzipien (qawāʿid fiqhīya): Eine Analyse über die Verwendung von Rechtsprinzipien im 18. Jahrhundert am Beispiel von Muḥammad Abū Saʿīd al-Ḫādimī (gest. 1176/1762)*. Berlin: Peter Lang, 2023.

Karadâvî, Yusuf. *Fî fikh el-ekalliyât el-müslime*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2001.

Karâfî, Şehâbeddin. *Envâru'l-Burûk fî Envâ'i'l-Furûk*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2001.

Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Karaman, Hayrettin. *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2007.

Karaman, Hayrettin. *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2018.

Karaman, Fikret. vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Kaya, Ali. *Güncel Fıkhî Konular*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2017.

Kaya, E. Said. "Continuity and Change in Islamic Law: The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship". *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Kerhî, Ebu'l-Hasen. *el-Usûl*. Kahire: b.y., 1994.

Kilânî, Abdurahman İbrahim Zeyd. "Hücciyetu'l-Kaide el-Fıkhiyye". *Mu'te li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 14/1 (1991).

Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2013.

Kızılkaya, Necmettin. *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Mahmutoğlu, Yakup. "İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısı Üzerine". *S.D.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2.1 (2012).

Mahûs, Badruddin İbrahim. "Menhecu'n-nazar fî newâzil el-evbiʾe: Kûrûnâ enmûzecen". *Mecellet kullîyyeti'd-dirâse el-islâmiyye ve'l-ʿarabiyye li'l-benât bi-damanhur*. 5.5 (2020).

Merğinânî, Burhanuddin. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'-l-mübtedî*. haz. Muhammed Adnan Derviş. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.

Mesud, Sadrü'ş-Şerîa Ubeydullah Bin. *Şerhu'l-vikâye*. Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2016.

Musa, Khadiga. *Critical Edition of ʿUmdat al-Nāẓir ʿalā al-Ašbāh wa'l-Naẓāʾir*. Scheffield: Equinox Publishing, 2018.

Musa, Khadiga. "Legal Maxims as a Genre of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 21/4 (2014).

Nedvî, Ali Ahmad. *el-Kavâid el-Fıkhiyye: Mefhûmuhâ, Neşetuhâ, Tetavvuruhâ, Dirâsetu Muellefâtihâ, Edilletuhâ, Muhimmâtuhâ, Tatbîkâtuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2013,

Oğuz, Yasemin. "Klinik Araştırmalarda Etik Sorunlar". *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 1/2.

Özaykal, Merve. "Tedaviyi reddeden kişi günahkâr olur mu?". *Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. ed. Osman Güman & Soner Duman. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

Özdemir, Ahmet. "Mal ve Hizmet Bedellerinin Piyasanın Tabiî Şartlarına Göre Belirlenmesi İçin Alınan Fıkhî Tedbir ve Kurallar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2021).

Özen, Şükrü. "Te'sîsü'n-Nezâir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Sedlân, Salih. *el-Kavâid el-Fıkhiyye el-Kubrâ ve mâ Teferra' anhâ*. Riyad, Dâr Belensiyye, 1996.

Sübkî, Tâcüddîn İbn. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.

Şâtıbî, Ebû İshak. *al-Muvafakât min usûli'ş-şerîa*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evlâdih, 1969.

Tirmizî, Muhammed Bin Isa. *el-Câmiu'l-Kebîr*. thk. Beşşar Ibn el-Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1998.

Ünal, Merve. *İslam Hukuku Bakımından Girişimsel Klinik Araştırmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Wymann-Landgraf, Umar F. Abd-Allah. *Den Islam sinnerfüllt leben*. çev. David Hünlich. Osnabrück: Islamkolleg Deutschland e.V., 2022.

Wereny, Mahmud. *Mit Tradition in die Moderne? Yūsuf al-Qarāḍāwīs Methodologie der Fiqh-Erneuerung in Theorie und Praxis*. Köln: Ditib-Verlag, 2017.

Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2017.

Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2009.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhal fî'l-Fıkhi'l-Âm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1998.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Mensûr fi'l-Kavâid*. thk. Teysîr Fâik. 3 Cilt. Kuveyt: Vizaretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985.



mevzu
sosyal bilimler dergisi |journal of social sciences
e-ISSN 2667-8772
mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 61-75

Unveiling the Gaze: Power, Identity, and Perception in the Interdisciplinary Lens

Bakışın Ardındaki Perde: Güç, Kimlik ve Algıda Disiplinlerarası Perspektifler

Şenay TANRIVERMİŞ
Dr. Öğr. Üyesi, Nişantaşı Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü
Asst. Prof. Dr. Nişantaşı University, Faculty of Economics, Administrati ve and Social Sciences, Department of English Language and Literature
ORCID: 0000-0003-1311-9767

DOI: 10.56720/mevzu.1425364

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ocak / January 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Nisan / April 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Tanrıvermiş, Şenay " Bakışın Ardındaki Perde: Güç, Kimlik ve Algıda Disiplinlerarası Perspektifler". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 61-75. https://doi.org/10.56720/mevzu.1425364

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu kapsamlı inceleme, bakış kavramının çok yönlü boyutlarına derinlemesine bir yolculuğa çıkarak, farklı bağlamlarda bireysel ve kolektif kimlikler üzerindeki etkilerini inceliyor. Erken çocukluk gelişiminden başlayarak varoluşçuluk, sinematik gerçekler ve edebi analizlere kadar, metin felsefi, psikolojik ve sosyokültürel perspektiflere değiniyor. Bakış kavramının nasıl güç dinamikleriyle iç içe geçtiğini ve kimlik oluşturmada, arzuda ve gerçekliğin inşasında oynadığı rolleri sorguluyor. Lacan'ın içgörülerinden yararlanarak metin, illüzyonları, bütünlük arayışını sinematik eserlere de değinerek ışık tutuyor. Feminist eleştirilerden ve psikanalitik incelemelerden kaynaklanan edebi bakış açıları, bakışın karmaşıklıklarını çözümlerken cinsiyet, fetişizm ve güç ilişkilerine dair konulara değiniyor. Tartışma, toplumsal boyutlara kadar uzanarak, bakışın 'hayali coğrafyalar' ve 'hayali topluluklar' yaratmaya nasıl katkıda bulunduğunu inceliyor; bu bağlamda, Batı'nın egemenliği ve doğuculuğa odaklanıyor. Sonuç bölümü, bakışın evrensel gücünü vurgulayarak, edebiyattaki kutsal algılarla güncel medyadaki yaygın etkisi arasında bağlantılar kuruyor. Genel olarak, bu çalışma, bakışın karmaşıklıkları üzerine derin bir soruşturmayı içeriyor ve insan deneyimleri ile toplumsal yapılar üzerindeki yaygın etkisini ortaya koyuyor.

Anahtar Kelimeler: Bakış, Güç, Kimlik, Algı, İllüzyonlar

Abstract

This article looks into the multifaceted dimensions of the gaze, examining its influence on individual and collective identities across various contexts. From early childhood development and existentialism to cinematic escapades and literary analyses, the text navigates through philosophical, psychological, and sociocultural perspectives. It scrutinizes how the gaze intertwines with power dynamics, revealing its roles in identity formation, desire, and the construction of reality. Drawing from Lacanian insights, the text dissects illusions, the pursuit of wholeness, and the cinematic escape from lack. Literary perspectives, including feminist critiques and psychoanalytic examinations, further unravel the complexities of the gaze, touching upon issues of gender, fetishism, and power relations. The discussion extends to communal dimensions, exploring how the gaze contributes to the creation of 'imagined geogra-

phies' and 'imagined communities,' with a focus on Western dominance and orientalism. The concluding reflection underscores the omnipotence of the gaze, tying together divine perceptions in literature and its pervasive influence in contemporary media. Overall, the abstract encapsulates a profound inquiry into the intricacies of the gaze and its pervasive impact on human experiences and societal structures.

Keywords: Gaze, Power, Identity, Perception, Illusions

Introduction

In human beings, the act of seeing, being seen, demonstrating, appearing, and being visible or invisible holds significant meanings according to cultural, philosophical, psychological, and social theories. Each domain underscores that establishing eye contact can serve as a rich source of information and evidence of power, indicative of hierarchical structures in race, class, and gender studies. Around the age of 10 months, babies begin to engage in 'eye contact,' marking the commencement of defining, examining, and interrogating the world, themselves, others, and various power dynamics. The very act of opening or closing eyes within a group becomes a critical area of study, contributing to the social, intellectual, and perceptual construction of reality. Hence, the concept of 'gaze' necessitates an interdisciplinary approach for a comprehensive understanding.

In this article, it is aimed to uncover the power and privilege associated with 'seeing,' getting into its gender, race, class, and psychological implications through illustrative examples. Mastery of the 'look' requires time and dedication, offering insights into self-consciousness, awareness of others, and the subjectivity or objectivity of 'truth'. Even existentialism is influenced by the potency of the gaze, as it reflects upon the existential condition of human beings. The gaze becomes a manifestation of existential angst, serving as a mirror through which individuals confront their own existence and the presence of others. In the gaze, existentialists find a constant reminder of their freedom and responsibility, as well as the inherent absurdity of human existence. Existentialist thinkers such as Jean-Paul Sartre emphasize the significance of the Other's gaze in shaping one's sense of self. The gaze of the Other confronts individuals with their own subjectivity, leading to feelings of vul-

nerability and self-consciousness. This confrontation highlights the existential tension between the desire for autonomy and the awareness of being subjected to the scrutiny of others. Furthermore, the gaze serves as a tool for existentialist exploration of authenticity and inauthenticity. Through the gaze, individuals are compelled to confront the authenticity of their actions and the sincerity of their existence. Existentialists argue that avoiding or manipulating the gaze of others leads to inauthentic living, as it involves denying one's freedom and responsibility in favor of conforming to societal expectations. In this existentialist context, the gaze becomes more than just a social phenomenon; it embodies the existential struggle for self-definition and authenticity in a world fraught with uncertainty and ambiguity. By acknowledging the potency of the gaze, existentialism invites individuals to embrace their freedom, confront their existential anxieties, and strive for authenticity in the face of external scrutiny.

In this article, it will be explained that scrutinizing the power of gaze facilitates a clearer understanding of the examination and construction of reality based on values.

Lacanian Perspectives on Identity, Desire, and Cinematic Escapades

Illusions arise from perceiving the world not as it is, but as it is imposed upon us through our experiences, including social, textual, and interpretive codes. There is a human inclination to view the constructed and imposed reality as whole, whether or not it truly exists. Additionally, individuals possess a strong desire to perceive themselves as complete, a notion Lacan deemed impossible (Lacan, 1977).

According to Heidegger (2008: 236), the notion of 'being whole' warrants scrutiny. He posits, *"We must accordingly ask whether this entity, as something existing, can ever become accessible in its Being-a-whole...Such a lack of totality signifies that there is something still outstanding in one's potentiality-for-Being."*. Lacan's theory supplements this perspective. The absence of wholeness stems from separation, leading to a sense of loss and an enduring yearning for the hunger of connected wholeness. This framework proves insightful when applied to the spectator experience in films, literature, or other artistic works, utilizing Lacan's mirror stage and the gaze. The absence of wholeness necessitates iden-

tification with 'others,' such as characters in novels, films, or artworks. Both theories underscore that 'gazing' is a fundamental element in self-construction. Lacan's rational deduction reveals that the purported 'lost' or 'lacking' part could not have truly been lost or lacking, as the subject was unaware of its existence beforehand. This implies that individuals, by internally and externally gazing at others, attempt to fill their inner emptiness and insatiable desires.

Lacan (2001: 1289) further explores the concept of impossible objectivity, stating, *"This moment in which the mirror-stage comes to an end inaugurates, by the identification with the image of the counterpart and the drama of primordial jealousy, the dialectic that will henceforth link the I to socially elaborated situations."*. The term 'jealousy' holds significance in understanding the impact of the 'other' on the self. In contrast, Heidegger articulates identity in relation to others, employing terms like 'against.' He asserts, 'Characterization does not start by marking out and isolating the 'I' so that one must then seek some way of getting over the Others from this isolated subject? By 'Others,' we do not mean everyone else but me—those over against whom the 'I' stands out.' (Heidegger, 2008, p. 154). If the act of 'gaze' contributes to identity formation and is associated with the desire to be with the other, a yearning to be wholly different, or even a reduction in identification with subjects, the importance and power of gaze emerge as profoundly valuable considerations.

The cinematic experience offers an escape from the sense of lack, providing a realm of imaginary pleasure. Despite the illusory and visual nature of screen images, it enables individuals to envision themselves with a flawless symbolic identity. As spectators gaze into the screen, akin to the Lacanian 'mirror,' a sense of control over the images displayed is evoked. Conversely, anti-hero films present an opportunity to construct an identity by distancing the image from oneself through a process of 'otherizing.'

The enjoyment of illusion through gazing is a familiar aspect of cinema. However, numerous examples in film look into the problem of 'gaze' as a central theme. The roles or functions of gaze, coupled with its association with desire, can be illustrated through a simple example: *"Adam is born. Adam is alone (lonely). Eve is born. Adam desires Eve. Eve desires fruit."* (Tallack, 1987,

p.131). To convey the gaze is a double-sided term; without this duality, it has the potential to give rise to identity problems. James Baldwin's 'Sonny's Blues' serves as a poignant and lucid example for understanding members of the black community. Baldwin's characters grapple with the need to look discreetly, finding themselves subjected to the gaze. Moreover, society, including Sonny's own family, neglects to acknowledge his success, effectively punishing him. The imperative of self-reflection from others is fundamental for selfhood. When people refuse to see him, Sonny becomes an invisible man and a stranger to himself. The absence of gaze renders him like a ghost, patiently awaiting recognition. Sonny's suffering emanates from the lack of the Other's gaze, casting his identity into ambiguity.

Literary Perspectives on Power, Fetishism, and Identity

From Plato's 'cave allegory' to contemporary theorists, the study of the importance and power of the gaze on one hand, and the enigmatic and endlessly deciphered nature of the gaze on the other hand, has been explored extensively. Different perspectives, characterized by limited, unclear, motivated, or unmotivated gazes, have given rise to diverse theories and approaches. For instance, psychoanalytic theory, including Freudian and Lacanian psychoanalysis, examines the significance of the gaze in understanding unconscious desires and identity formation. Feminist theory, as exemplified by Laura Mulvey's concept of the "male gaze," critiques the power dynamics inherent in the gaze, particularly through the lens of cinema studies. Postcolonial theory analyzes the gaze in relation to colonial power dynamics and the representation of colonized peoples, as seen in Edward Said's work on "Orientalism." Queer theory challenges normative notions of desire and subjectivity in relation to the gaze, as explored by Judith Butler's concept of "performativity." Critical race theory delves into racialization and the construction of racial identities through the gaze, as evidenced in Frantz Fanon's examination of the colonial gaze in "Black Skin, White Masks." Marxist theory considers the gaze within the context of economic power structures and class struggle, exploring how it is influenced by capitalist systems of production and consumption. These diverse theories and approaches offer unique insights into the complex interplay between the gaze, power dynamics, fetishism, and identity within literature and cultural discourse. Often, these perspectives regard each other with

paranoid eyes. The power of the gaze is frequently utilized as a threat, with feminist theory raising questions about a potential 'female gaze,' paradoxically examined within the context of male gaze dominance. *"In a world ordered by sexual imbalance, pleasure in looking has been split between active/male and passive/female binary. The determining male gaze projects its fantasy onto the female figure, which is styled accordingly."* (Mulvey, 2006, pp. 982-989). Female sexuality and power are perceived as non-natural, prompting Helene Cixous to choose a mythical character rather than creating a new, powerful figure who dares to gaze at men.

While Helene Cixous calls upon women to write boldly and exuberantly in 'The Laugh of the Medusa,' she utilizes a mythical image, describing hair made of serpents with eyes that can grasp anything like a rope. The head can perceive through the snakes' eyes, even from behind, capturing anyone desired. Her gaze, mere and powerful, has the potential to petrify onlookers. Cixous emphasizes, *"…Let us not be trapped by an analysis still encumbered with the old automatisms. It's not to be feared that language conceals an invincible adversary because it's the language of me…"* (Cixous, 1976, p. 887). The irony lies in the invitation and encouragement for women to write with a mythical figure that can easily be associated with the castration anxiety of males.

The first limitation lies in arousing all Freudian fears in men by using a threatening figure to mock them, while the second involves constructing feminism entirely around women's bodies. Perhaps unconsciously, Cixous appears to have viewed her gender through a 'male gaze.' Regrettably, her excessive focus on the female body gives rise to another form of fetishistic approach.

Freud outlines the function of a fetish, stating, *"It remains a token of triumph over the threat of castration and a protection against it. It also saves the fetishistic from becoming a homosexual, by endowing women with the characteristic which makes them tolerable as sexual objects."* (Freud, 2009, p. 24)**.** According to Freud's theory, Cixous similarly achieves a triumph over men and protection against them through fetishism. This serves as a compelling example of the usage of 'gaze,' illustrating how opposing genders can claim their ideas in similar ways, effectively blinding each other to facts. Even if individuals are confident

in their intentions, the meaning multiplies in accordance with the act of gazing.

An additional literary example arises in the works of Henry James, a male writer with benevolent intentions who often creates naive, kind, and innocent heroines. 'As a male and as a writer, he was free to romanticize the characteristics prescribed for the oppressed sex and throw them into relief with a few restrictions of his own…' (Tallack, 1987, p. 78). In projecting his own dilemmas and weaknesses onto female characters, James inadvertently engages in a male gaze cliche, possibly viewed as 'fetishistic' according to Laura Mulvey's film theory approach, which I apply to literature characters. Mulvey might analyze these characters as exemplifying voyeuristic modes of the male gaze, related to patriarchy, confining women to passive objects of desire. Dreiser's "Sister Carrie", for instance, embodies the codes of the 'bad woman,' and Mulvey would likely interpret it as a voyeuristic mode of the male gaze, associating it with patriarchy (Dreiser, 1976). Her emphasis on 'looked-at-ness' aligns closely with Berger's statement, *"Men look at women. Women watch themselves being looked at."* (Berger, 2008). This type of male gaze reduces women to passive objects of desire. Although I've attempted to illustrate the male gaze through literary texts, Mulvey argues that mainstream cinema reinforces the male viewer's identification with the gaze of the camera and the male hero, relegating female characters to the role of objects to be looked at.

It is also worth noting that Michel Foucault's concept of the panoptic gaze shares similarities with Mulvey's perception of how men look at women, how women look at themselves, and how women look at other women. The prohibition of the eye and its abnormal influence on human psychology serve as a common foundation. This can entail being followed, observed, becoming one's own police, internalizing self-control, and living with uncertainty about being watched. Foucault's perspective on the power of the gaze proves highly effective across various social contexts. He contends that 'panoptic gaze has a constitutive impact upon the subjectivity of the individuals in its field of view: "The techniques of disciplinary power (of the construction of the subject) are conceived as capable of 'materially penetrating' the body in depth without depending on the mediation of the subject's own representations…' (Krips,

2010, pp. 91-102). People become paranoid about being followed at any time by anyone, essentially referring to being seen without seeing the observer. This creates feelings of fatalism, weakness, paranoia, and insecurity. Michel Foucault associates the 'inspecting gaze' with power rather than gender, race, etc. The power of the gaze provides the observer with unequal and undignified information about others, turning people into innocent victims of observers, voyeurs, and followers. Social construction falls under the control of this uncontrollable gaze. Those with the ability to gaze possess power.

Even a man wielding photographic apparatuses or a camera can instill a sense of threat, akin to someone with a knife, gun, or weapon. 'Loading' or 'shooting' someone's image becomes a form of violation. While photographers or cameramen observe and gather information through their images, individuals being observed become passive objects. The gaze imparts a sense of probing, penetrating, and control by an external observer. This can lead to deformation, distortion, and, consequently, impact the workings of the mind system, potentially bringing about change.

For instance, Walter Benjamin posits that not only artworks but also everyday objects impose various ideas upon us, ultimately leading to a tactile exchange. Benjamin further emphasizes the distinction between acting on the stage and in front of the camera, highlighting the estrangement felt by film actors in the face of the apparatus, akin to the estrangement before one's appearance in a mirror (Benjamin, 2006, p. 261). If a tool can wield such power due to its relationship with 'seeing,' Foucault's understanding of the power of the eye and how it becomes a control mechanism becomes clearer. This phenomenon is reminiscent of modern tourists who, rather than directly observing landscapes, museums, or works of art, capture images through photographs and videos, transforming what they see into papers, films, and internet content. This activity effectively turns all visual items into their own material and property.

The Power Dynamics of Imagined Geographies and Media in Shaping Identities

After attempting to illuminate how individuals are structured by the gaze of themselves and others, perhaps it is time to extend this understanding to

communities. For instance, Benedict Anderson argues that those in power have the ability to define others, thereby creating 'imagined geographies' and 'imagined communities.' (Anderson, 2016). This shift in perception ironically transforms the concept of 'imagined communities,' even within those very communities themselves.

The power of the white gaze, with its cultural dominance, successfully establishes a category of differences—the category of 'others'—through distinctions of race, ethnicity, religion, gender, and class. The term "white gaze" refers to the perspective or viewpoint of individuals who belong to or identify with white-dominated cultures or societies. It represents the cultural dominance and privilege associated with whiteness, through which distinctions of race, ethnicity, religion, gender, and class are established. The concept of the "white gaze" emerges as a critical lens in understanding the hegemonic influence of the West over the East within the complex tapestry of global power dynamics. Originating from colonial legacies and perpetuated through cultural, economic, and political mechanisms, this gaze imposes Western perspectives onto non-Western societies, shaping narratives, perceptions, and power dynamics. Edward Said's concept of 'Orientalism' serves as an apt example of how dominant powers can assign names and descriptions based on their assumptions, imagination, benefits, and self-definitions. Said contends that there is no real line dividing the world into Orient and Occident. This unjust double gaze perceives the Orient as 'other'—impolite, irrational, esoteric, ignorant, shallow, etc. (Said, 2003). Such a logic of gaze perpetuates 'us and them' discrimination, leading to the objectification of the Orient, akin to Laura Mulvey's portrayal of passive females. Furthermore, it may evoke castration anxiety by positioning the Orient as both passive and barbarous, enigmatic, unknown, and a source of visual pleasure. Fundamentally, the white gaze operates as a mechanism of control and domination, reinforcing notions of Western superiority while exoticizing the East as the "other." Through centuries of colonialism and imperialism, Western powers have constructed a narrative of cultural and moral superiority, positioning themselves as the arbiters of progress and civilization. This narrative not only justifies colonial exploitation but also shapes Western perceptions of the East as backward, primitive, or in need of Western intervention. It is evident that in imagined geographies,

individuals may perceive themselves as inferior, underdeveloped, low, and weak due to the labels and observations placed upon them. This suggests that one group has the power to produce values for another group regarding 'who they are' and 'how they should be.' This gaze manifests in various forms of cultural production, from literature and art to media and academia, where Western representations of the East often exoticize, stereotype, or marginalize non-Western voices and experiences. These representations not only distort the reality of life in the East but also reinforce hierarchies of power that privilege Western perspectives and interests. The white gaze is deeply entwined with structures of economic and political dominance, as Western nations and institutions wield significant influence over the economies, governments, and societies of the East. Through processes of globalization, neoliberal capitalism, and development aid, Western powers extend their reach into every corner of the globe, shaping policies, markets, and social norms to align with Western interests. In this manner, the Western power gaze creates figures that are deemed inaccessible for Orientals. 'To become figurable—that is to say, visible in the first place, accessible to our imaginations—the classes have to be able to become in some sense characters in their own right.' (Jameson, 2007, p. 51). This dynamic becomes much more intricate and problematic as it involves the sudden classification as the 'other,' creating a challenging positioning for both oneself and others.

In this article, it is attempted to apply psychoanalytic concepts to orientalism, Homi Bhabha employs a similar approach in 'Of Mimicry and Man', formulating his perspective as 'almost the same but not quite' becoming 'almost the same but not white (Bhabha, 1997). Bhabha suggests that colonized people, in their resistance to colonizers, harbor a desire to both resist the authority and emulate it as an ideal, powerful, and active figure, resulting in the creation of hybrid, cross-cultural, intermediate identities. This ambivalence emerges from the motion between unequal gazes. Third cinema emerges as a form of resistance against the power of being looked at. For instance, Kaplan asserts that 'easing the pain of having had to endure the imperial gaze is most needed for those whose bodies were damaged by the camera.' (Kaplan, 1997, p. 222). Certainly, viewing the world from the top of a skyscraper versus from the basement does not offer the same perspectives, powers, identities, and

logic. There are no definitive facts regarding 'other,' 'us,' or 'them,' only interpretations.

It appears that individuals, viewed as passive subjects under the gaze of powerful eyes, are not truly stable. Bhabha reveals the exchange of values through the assessment of human beings and the act of mutually gazing at each other, transvaluing cultural differences. Changes in one aspect of the gaze can elicit counter-actions in other facets of the gaze. The power of the gaze can be intricately linked to knowledge and control mechanisms. Those with intense, large, forceful, penetrating, and operative eyes exert more power, while others become diminished, inconsequential, stranger, weird, and abnormal. The observed individuals must adapt more in accordance with the powerful gaze.

Today, one of the most crucial and potent gazes is held by the media. A notable example is depicted in the film 'The Man Who Fell to Earth', directed by Nicolas Roeg and released in 1976, where David Bowie's character watches fifty-seven television screens simultaneously. This underscores the human desire to see more, reflecting an insatiable hunger for incredible power. As a technological device, the media possesses the capability to observe a multitude of things and selectively present them. It wields the power to render something visible or invisible, thereby having the authority to summon into being or eradicate, destroy, and abolish. In this way, the white gaze perpetuates a cycle of hegemony, where Western dominance over the East is not only maintained but also reproduced and normalized through systems of power and privilege. To challenge the white gaze and its hegemonic effects, it is essential to center non-Western voices, perspectives, and experiences, actively dismantling the structures of power that uphold Western supremacy. Only through this can a more equitable and just world be forged, where the East is respected and recognized on its own terms, free from subjugation to the whims of the West.

The capacity for 'seeing' has historically evolved into apparatuses, strategies, and systems of control, contingent upon the power of the gaze. This gaze power seeks to stabilize 'the other,' albeit often in an oppressive manner. The 'look' generates ambivalence within individuals and societies, encompassing

aspects of desire, admiration, and mimicry on one hand, and violence, antagonism, and aggression on the other. While the metagnostic power of gaze remains relatively unknown and insufficiently explored, the dominance and influence of the power aspect are evident, and this ability grants Him immense power. In Tolstoy's poignant tale, 'God Sees the Truth, But Waits,' we are prompted to contemplate the nature of divine perception — whether God merely observes through a neutral gaze or waits purposefully, perhaps even aligning with the complexities of the male or imperial gaze. Can you imagine a blind God? In Tolstoy's tale, the question arises whether God is truly waiting or simply observing through a male gaze or imperial gaze. However, it is reasonable to conclude that that He is not looking through a female gaze and should not wait any longer!

Conclusion

In conclusion, the exploration of the gaze traverses vast interdisciplinary terrain, unveiling its profound implications for power dynamics, identity formation, and perception across diverse contexts. From philosophical inquiries into existential angst to psychoanalytic examinations of desire and Lacanian insights into illusions, the gaze emerges as a potent force shaping human experiences and societal structures.

Lacan's theory sheds light on the pursuit of wholeness and the existential struggle for authenticity, revealing how individuals navigate their sense of self in relation to others through the gaze. Cinematic escapades provide a platform for both illusion and identity construction, offering spectators a glimpse into their desires and fragmented selves. Literary perspectives, including feminist critiques and psychoanalytic analyses, expose the intricate power dynamics inherent in the gaze, from fetishism to voyeurism.

Moreover, the gaze extends its reach into communal dimensions, contributing to the creation of imagined geographies and communities. The concept of the white gaze exemplifies Western dominance and orientalism, perpetuating narratives of superiority and inferiority. Through systems of control and representation, the gaze becomes a mechanism of oppression, relegating certain groups to the margins of society.

In contemporary times, the media wields a formidable gaze, shaping perceptions and realities on a global scale. Yet, amidst the complexities of power and privilege, there exists the potential for resistance and transformation. By centering non-Western voices and challenging hegemonic structures, we can strive towards a more equitable world where diverse perspectives are valued and respected.

Ultimately, the gaze remains a multifaceted phenomenon, encompassing both admiration and aggression, desire and violence. Its omnipotence invites reflection on divine perceptions and the nature of observation itself. As Tolstoy's tale suggests, perhaps it is time to reconsider whose gaze holds sway and whose voices are heard, for in the act of seeing lies the power to shape realities and define identities.

References

Anderson, B. (2016). Imagined communities. Verso Books.

Benjamin, W. (2006). *Selected Writings*. (H. Eiland & M. W. Jennings, Eds.). The Belknap Press of Harvard University Press.

Berger, J. (2008). Ways of seeing. Penguin Classics.

Cixous, H. (Year of publication not provided). The Laugh of the Medusa. *The JSTOR Archive*. Published by The University of Chicago, 887.

Dreiser, T. (1976). *Sister Carrie.* New York, Lightyear Press.

Freud, S. (2009). *Cinsiyet Üzerine* (p. 24). SAY Yayınları.

Heidegger, M. (2008). *Being and Time* (p. 236, p. 154). Harper Perennial Modern Thought. New York.

Bhabha, Homi. "3. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, edited by Frederick Cooper and Ann Laura Stoler, Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 152-160.

Huddart, D. (2005). *Homi K. Bhabha*. Routledge.

Jameson, F. (2007). *Signatures of the Visible*. Routledge.

Kaplan, E. A. (1997). *Looking for the Other: Feminism, Film, and the Imperial Gaze*. Routledge.

Krips, H. (2010). The Politics of the Gaze: Foucault, Lacan and Žižek. *Culture Unbound*, 2, 91–102.

Lacan, J. (1977). The Mirror Stage as Formative. In *The Norton Anthology of Theory and Criticism* (p. 1289).

Mulvey, L. (2006). Art in Theory 1900–2000: An Anthology of Changing Ideas. In *Visual Pleasure and Narrative Cinema* (pp. 982–989). Blackwell Publishing.

Said, E. W. (2003). *Orientalism.* Penguin Classics.

Tallack, D. (Ed.). (1987). *Literary Theory at Work: Three Texts (p. 31).* Barnes & Noble. New Jersey.

Unknown. (n.d.). *Male Voyeurism and Female Spectatorship: John Berger and Feminist Theorists*. Retrieved from http://www.eng.fju.edu.tw/Literary_Criticism/feminism/gaze.htm)



mevzu
sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences
e-ISSN 2667-8772
mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 77-100

Some Protein-, Fat-, and Water-Based Foods in the Prophet Muhammad's ﷺ Diet

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Beslenmesinde Bazı Protein, Yağ ve Su Bazlı Gıdalar

Ayşe ŞİMŞEK
Dr. Öğrt. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi ABD,
Asst. Prof., Istanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Prophetic Biography and Islamic History
ayse.simsek@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6006-2746

DOI: 10.56720/mevzu.1439208

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 18 Şubat / February 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Nisan / April 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Şimşek, Ayşe. "Some Protein-, Fat-, and Water-Based Foods in the Prophet Muhammad's ﷺ Diet". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 77-100. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1439208

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Abstract

In this study protein, fat and water in the foods consumed by the Prophet in his daily life were analyzed. For this purpose, meat and milk were prepared from protein-based foods, olive oil from fats, and water from nutrients by analyzing basic Islamic history, al-sīrah al-nabawiyyah sources and the hadiths of the Prophet Muhammad ﷺ. The method of this study is to analyze the Prophet's diet from the perspective of contemporary concepts of nutrition. The concept of nutrition refers to the proper use of nutrients to maintain a healthy life. Foods are made up of the basic nutrients of: protein, fat, carbohydrates, vitamins, minerals, and water. These building blocks are present in food in varying amounts. Fat, as an energy store, provides the body with energy. While some vitamins are taken into the body with fat, fat is essential for the production of some hormones that keep the body functioning properly. Water, another nutrient found in food, is essential for digesting nutrients, transporting them to the tissues, and removing waste and excess heat generated by the cells. As a conclusion, based on historical records, it can be said that the Prophet consumed meat and milk from protein-based foods, olive oil from fats, and water as a nutrient in a balanced way in his daily life within the framework of the possibilities of the period in which he lived. In conclusion, protein, fat and water were also included in the Prophet's diet.

Keywords: Islamic History, Prophet Muhammad, Nutrition, Food, Protein, Fat, Water

Öz

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in günlük hayatında tükettiği gıdalardaki protein, yağ ve su analiz edilmiştir. Bu amaçla siyer ve İslam tarihi temel kaynakları ve Hz. Peygamber'in hadisleri incelenerek protein kaynaklı besinlerden et ve süt, yağlardan zeytinyağı, besin ögesi olarak ise su hazırlanmıştır. Bu çalışmanın yöntemi, Hz. Peygamber'in tükettiği besinleri çağdaş beslenme kavramları perspektifinden açıklamaktır. Beslenme kavramı, sağlıklı bir yaşam sürdürmek için besinlerin doğru kullanımını ifade eder. Gıdalar protein, yağ, karbonhidrat, vitamin, mineral ve su gibi temel besin maddelerinden oluşur. Bu yapı taşları gıdalarda değişen miktarlarda bulunur. Yağ, bir enerji deposu olarak vücuda enerji sağlar. Bazı vitaminler vücuda yağ

ile alınırken, yağ vücudun düzgün çalışmasını sağlayan bazı hormonların üretimi için gereklidir. Besinlerde bulunan bir diğer besin maddesi olan su ise besinlerin sindirilmesi, dokulara taşınması ve hücreler tarafından üretilen atık ve fazla ısının uzaklaştırılması için gereklidir. Sonuç olarak tarihi kayıtlara dayanarak Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin imkânları çerçevesinde günlük hayatında protein ağırlıklı gıdalardan et ve sütü, yağlardan zeytinyağını, besin olarak da suyu dengeli bir şekilde tükettiği söylenebilir. Neticede Hz. Peygamber'in beslenme düzeninde protein, yağ ve su yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Peygamber, Beslenme, Gıda, Protein, Yağ, Su

Introduction

Nutrition relates to the consumption of nutrients for growth, maintenance of life, and a healthy condition. The human body contains on average 59% water, 18% protein, 18% fat, 4.3% minerals, and 0.7% carbohydrate, with the remainder being vitamins, nucleic acids, hormones, and enzymes. Foods are very diverse and contain different amounts of nutrients in their composition.[1] Scientific research shows that when food is brought into a laboratory and analyzed, six basic nutrients are found: protein, fat, carbohydrates, vitamins, minerals, and water. They are all present in foods in varying proportions.[2] Carbohydrates, lipids, and proteins are considered organic and macro nutrients. Water, minerals, and vitamins are labeled inorganic and micro.[3] The nutrients that the body needs are cooked into the food, which is then decorated to be more appetizing.[4] The composition of protein includes: carbon, hydrogen, oxygen, nitrogen, sulfur, and sometimes phosphorus. It is also an important nutrient in terms of its structure in animal foods, which have an important place in human nutrition.[5]

---

1 Ayşe Baysal, *Beslenme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983), 9-15.

2 Osman Koçtürk, *Besin ve Beslenme* (Varlık Yayınevi, 1967), 35.

3 Ayla Ünsal, "Beslenmenin Önemi ve Temel Besin Öğeleri", *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 2, sy 3 (01 Ocak 2019): 2.

4 Alparslan Özyazıcı, *Din ve Bilim Işığında Oruç ve Sağlık* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 9-10.

5 Sevinç Türker, *Gıda Sözlüğü*, I (Ankara: Güneş Kitabevi, 1988), 126.

Our body is made up of cells, with the building blocks of these cells being called proteins. Protein enables the growth and repair of tissues.[6] If human limbs are like a car, proteins are the brakes, carburetors, and wheels of the limbs. Just as a car cannot live without wheels, a human cannot live without proteins.[7] The body's tissues and organs are formed by the combination of specific cells. Protein is the most important nutrient for growth and development. Protein, which is a necessary nutrient for cell renewal, must be obtained from food.[8] Enzymes in the protein structure play a role in digestion, while hormones in the protein structure provide the internal balance of the body.[9] Enzymes in the protein structure ensure the utilization of nutrients in living organisms and the excretion of harmful substances through chemical events.[10] Animal and plant foods contain different amounts of protein. Of the protein sources that can be converted into body protein, 75-80% are found in meat, fish, milk, and their derivatives.[11]

Fat, which is an energy store, gives the body energy. Fat is essential for the absorption of some vitamins into the body and for the production of some hormones that keep the body working properly.[12] Fat is a substance which consists of esters of fatty acids that dissolve in substances such as chloroform and benzene but do not dissolve in water.[13] Fats, which are superior to carbohydrates in terms of energizing and storing energy,[14] constitute approximately 18% of the human body, although the precise amount varies from person to person.[15] Fats are also necessary for the body to absorb some fat-soluble vitamins. Fats found in foods and stored by animals are called saturated fatty acids, while olive oil, fish oil, and vegetable oils are called unsaturated fatty ac-

---

6 Ünsal, "Beslenmenin Önemi ve Temel Besin Öğeleri", 4.
7 Koçtürk, *Besin ve Beslenme*, 40.
8 Baysal, *Beslenme*, 48; Ayşe Baysal, *Beslenme Kültürümüz* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 8.
9 Özyazıcı, *Din ve Bilim Işığında Oruç ve Sağlık*, 13.
10 Bahtiyar Ünver vd., *Besin Mikrobiyolojisi* (Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1981), 6,7.
11 Baysal, *Beslenme*, 53.
12 Baysal, *Beslenme Kültürümüz*, 8.
13 Türker, *Gıda Sözlüğü*, 164; Ahmet Canbaş, *Gıda Bilimi ve Teknolojisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi, 1992), 12.
14 Gazanfer Bingöl, *Lipidler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi, 1976), 5.
15 Ünsal, "Beslenmenin Önemi ve Temel Besin Öğeleri", 3.

ids. Phospholipids, which are considered to be lipids, are found in egg yolk, brain, liver, lung, kidney, heart, and milk, while cholesterol is found in the tongue and animal fats. Leaves, fruit peels, shellfish, and some plants and insects contain beeswax, which is a type of fat. Olives, sunflowers, sesame, cottonseed, walnuts, hazelnuts, peanuts, soybeans, and corn are all plant foods that contain oil.[16]

There are some recent studies on the Prophet Muhammad ﷺ and nutrition. For example, Akgün's master's thesis titled "Cuisine in Prophet Mohammed Era" is a qualified study in this field.[17] Öztürk and Akgün's article titled "Milk as a Foodstuff in Early Islamic Society,"[18] Efe's article titled "The Relationship of Nutrition and Health in The Period of The Prophet,"[19] Dülber's article titled "The General Principles of Nutrition in The Sunnah of The Prophet Muhammad and The Factors Preventing Complying with These"[20] are some of the studies on this subject. This article, on the other hand, evaluates the Prophet's diet from a different perspective, and discusses the basic elements of nutrition such as protein, fat and water-based nutrients. In this article, the meat and milk from protein-based foods, olive oil from fat-based foods, and water from nutrients consumed by the Prophet Muhammad ﷺ were arranged by analyzing basic historical sources and the Prophet's sayings (hadith).

1. Meat

Meat, a source of animal protein, is one of the basic nutrients. There are different types of meat that contain protein, fat, water, a small amount of glycogen, mineral salts, vitamin B, and flavoring organic elements. While the amount of protein and fat in meat varies depending on whether the meat is

16 Ünsal, "Beslenmenin Önemi ve Temel Besin Öğeleri", 3, 4.

17 Sevim Demir Akgün, Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

18 Sevim Demir Akgün - Levent Öztürk, "Erken Dönem İslâm Toplumunda Bir Besin Maddesi Olarak Süt", *Kilitbahir* 22 (Mart 2023), 1-21.

19 Zehra Gençel Efe, "Hz. Peygamber döneminde beslenme ve sağlık ilişkisi", *Din ve İnsan Dergisi*, 3/6 (2023), 27-45.

20 Hatice Dülber, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Beslenme ile İlgili Genel İlkeler ve Bunlara Uymayı Engelleyen Faktörlerin Tespiti," *Kalemname* 8/15 (Haziran 2023), 204-233.

fatty or lean, more than half of meat is water.[21] In the Qur'an, Allah (SWT) has laid down some basic principles about nutrition, forbidding what is filthy and harmful to human beings, and permitting what is clean, good, and beneficial[22] (al-Bakara 2/172; al-Māʾida 5/4; al-Aʿrāf 7/32). While the Qur'an refers to the types of animals that were customary to eat at the time, such as camels and cattle, it does not elaborate on the halal animals, mentioning only pork as a forbidden meat.[23] These verses forbid the meat of animals that have died spontaneously, animal blood (blood that flows from the animal), pork, and animals that are not slaughtered in the name of Allah (al-Nahl 16/115; al-Anʿām 6/145; al-Bakara 2/173). As can be seen, there are prohibitions on eating in Islam related the type of death of the animal, the method of slaughter, and the purpose of slaughter.[24] Due to the abundance of clean and halal foods, it would be more preferable to mention the forbidden ones.[25] To summarize, animals have been created to be used by human beings, who are allowed to benefit from many aspects of them, such as their meat, milk, skin, and strength (for riding and pulling). However, some conditions and rules have been imposed on the eating of their meat, both in terms of form and animal species. First of all, the types of domestic and wild animals that are permitted to be eaten have been defined, and important conditions have also been imposed on the slaughtering of animals. Animals slaughtered in the name of other than Allah (such as an idol) are forbidden.

However, it is known that during the Prophet's ﷺ lifetime, camel, cattle, and beef were the most commonly eaten meats, as well as some hunting animals, domestic birds, and seafood (such as fish).[26] The Arabs had the ability to dry and preserve meat. This is where the days of *Tashrik*, one of the days of

---

21 Baysal, *Beslenme*, 240, 241.

22 Asaf Ataseven ve Mehmet Şener, "Domuz", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1994, https://islamansiklopedisi.org.tr/domuz.

23 Mehmet Şener, "Hayvan" (Istanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1998).

24 Şener, "Hayvan".

25 *Kur'an Yolu Tefsiri*, t.y., 1/257-260.

26 Mehmet Apaydın, "Siyer Coğrafyası'nın İklimi, Bitki Örtüsü ve Hayvanları", içinde *2014-2015 Ders Yılı Siyer Mektebi Müfredatı Hz. Peygamber (sas) Dönemi Siyer Coğrafyası* (İstanbul, 2014), 35-42; Mahmut Kelpetin, "İslâm'dan Önce Tâif", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, sy 54 (2018): 93.

pilgrimage, got its name from. Indeed, one of the meanings of *tashrik* is to cut meat and dry it in the sun by laying it on rocks.[27] One day, a person was brought to the Messenger of Allah. The man began to tremble in his presence, whereby the Prophet said to him, "Calm down. I am not a king; I am the son of a Quraysh woman who ate dried meat."[28] It is clear from this statement of the Messenger of Allah that the consumption of dried meat was a common custom.

When the Prophet ﷺ migrated to Madīnah, Sa'd ibn 'Ubādah is reported to have sent him different types of *tirid* every day, mostly meat *tirit*, but also with milk, vinegar, olive oil, or tallow.[29] His friend 'Amr ibn Sālim presented Sa'd ibn 'Ubādah with a flock of sheep that had reached the age of slaughter. He brought the sheep to the Prophet and told him that they were a gift from 'Amr. The Prophet prayed for 'Amr and ordered the sheep to be slaughtered and distributed among the Companions. He then divided all the sheep among the Companions.[30]

The Prophet ﷺ did not eat meat and bread until he was full by himself. He would only be full when he ate with people.[31] With 130 people on an expedition, the Prophet and his Companions ran out of food. Then they came across a flock of sheep. The Prophet asked owner of the flock if there were any sheep for sale. After receiving a positive response from the owner of the flock, the Prophet bought a sheep from him and asked him to cook its liver first. When the liver was cooked, he divided it among everyone. Those who were not present had their share. Then he divided the meat into two containers and everyone ate from those containers until they were satisfied. The amount of meat was said to even have increased a little.[32]

---

27 Fahrettin Atar, "Teşrîk" (Istanbul: DİA, 2011), 575.

28 Abū ʿAbd Allāh Muhammad ibn Saʿd ibn Manīʿ al-Basrī al-Hāshimī Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt al-Kubrā*, (Beyrūt, 1410), 1/21.

29 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 3/461.

30 Muhammad ibn ʿUmar ibn Wākid al-Wākidī, *al-Maghāzī* (Beirut: Dāru'l-Alemī, 1409), 2/592.

31 Abū ʿĪsā Muhammad ibn ʿĪsā ibn Sawra al-Tirmidhī, *al-Shamāʾil al-Muhammadiyyah* (Beirut: Dāru İhyāi't-Turāsi'l-ʿArabī, 1993), 79.

32 Muhammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, *al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar* (Beirut: Dāru Tavki'n-Necāt, 1422), "al-At'imah", 5.

In Hijaz society, meat was usually consumed with bread. For example, the Prophet ﷺ had a cauldron big enough for four people to carry. On Eid al-Adha, after the prayer, a dish made by chopping fried bread in meat broth (*therīd*) was brought which was full of food. Everyone gathered around the food. The Prophet ﷺ sat on his knees at the base of the cauldron. The other people who were present sat in the same way. The Prophet said, "Eat from the edges, but not from the middle, where the blessing descends."[33]

The Messenger of Allah ﷺ said: "Bite the meat with your teeth, for it is more delicious and pleasant to eat in this way."[34] The Prophet loved meat from the forearm of a sheep. One day, a bowl of dish made by chopping fried bread in meat broth (*therīd*) and meat was placed in front of him. He took a piece of the meat from the forearm.[35]

The Prophet ﷺ also ate the meat of wild animals from time to time. During the battle of Tabūk, when the army halted, some people wanted to eat meat. However, there was no meat among the food. Rāfi ibn Hadīj went to the Prophet and informed him that he had learned that hunting was possible in this area and that he wanted to go hunting. The Prophet told him not to go out alone but to take some people with him and to go out with their horses so that they would not fall behind the army. He went hunting with ten men, including Abū Katādah. Rafi was a good bowman and Abū Katādah was a good spearman. During the day, Abū Katādah had killed five wild donkeys and Rāfi' had killed nearly 20 gazelles. The others shot two, three, or four gazelles each. They also hunted an ostrich. They returned at 'Isha' (the night prayer) time. When the Prophet ordered the prey to be divided among the Companions, it was distributed to everyone. The Prophet ordered the gazelle they had reserved for him to be cooked, and then called his guests to eat together. The

---

33 Sulaymān ibn al-Ashʿath ibn Ishaq al-Azdī al-Sidjistānī Abū Dāʾūd, *Kitāb al-Sunan* (İstanbul, 1413), "al-Atʿimah", 17.

34 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 5/18; Abū Dāʾūd, *al-Sunan*, "al-Atʿimah", 20; Abū ʿĪsā Muhammad ibn ʿĪsā ibn Sawra al-Tirmidhī, *al-Jāmiʿ al-sahīh* (İstanbul, 1413), "al-Atʿimah", 32; Abū ʿAbd Allāh Muhammad ibn Yazīd al-Rabaʿī al-Kazwīnī Ibn Mādja, *Kitāb al-Sunan* (İstanbul, 1413), "al-Atʿimah", 27.

35 Abū al-Husayn al-Qushayrī an-Nīsābūrī ibn Hajjāj Muslim, *al-Jāmiʿ al-Sahīh* (İstanbul, 1413), "al-Īmān", 328.

Companions wanted to go hunting again the next day, but the Prophet did not give them permission for security reasons.[36]

During the Farewell pilgrimage, the Prophet ﷺ slaughtered cattle as a sacrifice for his wives. ʻĀʼisha said that on the day of Eid al-Adha during the pilgrimage, they were brought a lot of beef.[37] It is understood from this narration that one of the animals slaughtered in the sacrifice was cattle. In other narrations, the Prophet advised the Muslims to serve a wedding meal, even if it was only by slaughtering a sheep.[38] The expression "even if it is a sheep" in this narration suggests that mutton is less popular or preferred than other types of meat. In addition, since sheep are smaller than other sacrificial animals, less meat is obtained from them. Therefore, it is advised that it is appropriate to serve food at weddings, even in small quantities.

During the *Jahiliyyah* period, all donkey meat was eaten. However, on the day of the conquest of Khaybar, the Prophet forbade eating the meat of domestic donkeys.[39]

The gecko, one of a widespread group of scaly reptile lizards, was eaten in the Arab world. Although the Prophet ﷺ himself did not eat the meat of the gecko, he permitted it to be eaten, declaring that it was not haram. Ibn ʻAbbās and Khalid ibn Walīd entered the presence of the Messenger of Allah ﷺ and the mother of the believers, Maimūna, who was the aunt of both of them. There was a fried meat which was being served in the meal. As the Prophet reached for it, he asked what meat he was reaching towards. He withdrew his hand when he was told that it was the meat of a lizard. When he was asked if the meat of the lizard was forbidden, the Prophet said, "No, it is not haram. You eat it. I am not used to this meat."[40]

---

36 al-Wākidī, *al-Maghāzī*, 3/1035.

37 Abū Muhammad ʿAbd al-Malik Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawiyya* (Egypt: Mektebetu Mustafā al-Bābī'l-Halabī, 1375), 2/601.

38 al-Bukhārī, *Buhārī*, "al-Buyu", 1.

39 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 2/87.

40 Muslim, *al-Jāmiʿ al-sahīh*, "al-Sayd", 43-47.

The Prophet ﷺ permitted the eating of locusts, but he himself declared that he did not like them.[41] Therefore, it is seen that the Prophet made explanations about the types of meat that are forbidden to be eaten, as well as the types of meat that are not forbidden but which he himself does not want to eat, in order not to be misunderstood.

Abū Mūsā al-Ash'arī reported that he saw the Prophet ﷺ eating chicken meat.[42] Ibn 'Umar is also reported to have eaten chicken and young chickens.[43] The Prophet is also reported to have eaten the meat of the hoopoe (Houbara/ Chlamydotis), an ash-colored, long-necked, swift-flying winged bird larger than a chicken and smaller than a goose.[44] It was mentioned by al-Wākidī that the Prophet and his Companions ate ostrich eggs without bread because they were unable to find bread.[45]

The meat of wild rabbits was also eaten at that time. It is narrated that the Muslims were staying at a place called Merru'z-Zahrān near Makkah when a hare got scared and ran away. People ran after it, but when they could not catch it, they left it. Anas ibn Mālik ran and caught the rabbit and brought it to his stepfather Abū Talha. Abū Talha slaughtered the rabbit and sent the two legs to the Prophet. The Prophet accepted it.[46]

Fish is the most common type of seafood and is rich in good quality protein, vitamins A, K, and B, and minerals, such as iodine, phosphorus, and zinc.[47] The Qur'anic verse mentions the halal nature of fishing and consumption of seafood (al-Māʾida 5/96).

Fish were available in the coastal areas of Hijāz. According to a narration, the Prophet ﷺ sent about 300 men under the command of Abū Ubaydah ibn Jarrah in the Sīf al-Bahr (8/629), and when the army reached the coast, they ran out of food. Allah Almighty sent them an amberjack, the largest whale

41 Abū Dāʾūd, *al-Sunan*, "al-At'imah", 34.
42 al-Bukhārī, *Buhārī*, "Zebāih", 26.
43 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 9/111.
44 Abū Dāʾūd, *al-Sunan*, "al-At'imah", 29; al-Tirmidhī, *al-Tirmidhī*, "al-At'imah", 26.
45 al-Wākidī, *al-Maghāzī*, 1/399.
46 al-Bukhārī, *Buhārī*, "al-Zabā'ih", 32.
47 Baysal, *Beslenme*, 248.

that washed ashore from the sea. The Companions has stayed on the coast of Sīf al-Bahr for 20 days and ate a lot of fish meat and oil, gained weight and their bodies became healthy. They dried some of the meat of the fish and took it with them and ate it on their way back to Madīnah. When they returned to Madīnah and told the Prophet about the situation, he said, "It is a sustenance that sent to you by Allah."[48]

2. Milk

Milk consists of water, fat, protein, carbohydrates, minerals, and vitamins. These amounts may vary according to the type of animal from which the milk is taken, the seasons, and the diet of the animal.[49] Milk is a nutritious drink found in many types of animals and humans. While the overall nutrients in milk vary depending on the type of milk, it generally containts high-quality protein and different fats. Lactose, a type of carbohydrate, makes up 5% of milk and is difficult for humans to digest.[50] Although milk is a liquid food, its dry matter content is close to that of some other solid foods.[51] Minerals in milk include: calcium, phosphorus, potassium, sodium, chlorine, magnesium, and sulphur. Vitamins found in milk include vitamins A, D, E, K, and B.[52]

The fact that breast milk is the only food given to newborn babies in the first six months of life shows that it contains all the needed nutrients in appropriate amounts.[53] Breast milk is a food that contains all the necessary nutrients for the baby, contains many complex proteins, lipids, and carbohydrates in varying proportions according to the mother's diet, protects against diseases, and improves the immune system and intestinal microbiota.[54]

---

48 Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawiyya*, 2/632; Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 2/100.

49 Baysal, *Beslenme*, 260.

50 Zekeriya Aktürk ve M. Sadi Çögenli, *Tıbbi Litaratür Açıklamalı Kur'an'da Adı Geçen Besinler ve Sosyal Sağlık*, I (Erzurum: Zafer Yayınevi, 2021), 158.

51 Canbaş, *Gıda Bilimi ve Teknolojisi*, 181.

52 Gülderen Oysun, *Süt Kimyası ve Biyokimyası* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Ziraat Fakültesi, 1987), 95-102; 109-18.

53 Canbaş, *Gıda Bilimi ve Teknolojisi*, 181.

54 Aktürk ve Çögenli, *Tıbbi Litaratür Açıklamalı Kur'an'da Adı Geçen Besinler ve Sosyal Sağlık*, 155.

In the Holy Qur'an, it is stated that Allah created milk as a form of food for human beings through animals, and people are invited to think about this blessing and are asked to be grateful. In verse 66 of Surah Nahl, people are invited to think by drawing attention to the milk-giving properties of animals, called milking animals, such as sheep, goats, cattle, and camels, which provide milk that benefits those who drink it. According to one interpretation of this verse, milk is produced by excreting nutrients that enter the bloodstream that are not used for another bodily function.[55] Verse 21 of Sūrat al-Muʾminūn mentions the milk, meat, and other benefits of milking animals.[56] In Surah Yāsin, verse 73, people are asked to give thanks to Allah by thinking of the blessings and milk in these animals that were created for the benefit of humans.[57]

The consumption of milk as a food is thought to have begun eight to ten thousand years ago with the domestication of cattle in Central Asia. Although sources indicate that Indians knew the value of milk 6,000 years ago, the sacredness attributed to the cow in India may be related to the value they placed on milk.[58]

Milk and dairy products have been one of the basic nutrients in human nutrition. Dairy products, which are not missing from the tables because they are both nutritious and satisfying, are an important part of the eating and drinking culture.[59] In the works of al-Wākidī and Ibn Hishām, two of the first period biographical (*siyar*) sources, the following narration is mentioned: During the *Jahiliyyah* period, the Quraysh found some writings in Syriac in the corner of the *Ka'ba*. They asked a Jew about the meaning of these writings. They learned that it means "I am Allah, the owner of Makkah... the people of Makkah are blessed with water and milk."[60] One of the narrations among the spiritual representations of milk is the narration that the Prophet ﷺ preferred

---

55 *Kur'an Yolu Tefsiri*, 3/415-416.

56 *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/18.

57 *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/512-513.

58 Oysun, *Süt Kimyası ve Biyokimyası*, 1.

59 Akgün - Öztürk, "Erken Dönem İslâm Toplumunda Bir Besin Maddesi Olarak Süt", 1.

60 Abū 'Abdullāh Muhammad ibn Ishāk ibn Yathār al-Muttalibī Ibn Ishāk, *al-Sīra* (Beirut: Dāru'l-Fikr, 1398), 1/106; Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawiyya*, 1/196.

milk among the drinks offered to him during the Mi'rāj and that this was an accurate choice and in accordance with fitrah (the natural predisposition of man).[61]

One day, the Prophet ﷺ was offered milk. After drinking the milk, he said: "Whoever Allah grants a meal, let him pray: 'O Allah, make it bountiful for us and grant us something better than this.' And whoever Allah grants to drink milk, let him say, 'O Allah, make it bountiful for us and grant us more milk. Because no food or drink other than milk can replace it.'"[62] This narration emphasizes the importance of milk. While one might think they can always find better food, there is no better food than milk, so the advice is to ask for more of it. As an example of the effect of religion on the quantity of food, the Messenger of Allah ﷺ is reported to have offered milk to a non-believing guest. While the guest was able to drink seven bowls of milk in a row, one bowl of milk became enough for him after he became a Muslim the next day. In explaining this, the Messenger of Allah said, "The believer eats in one stomach, and the disbeliever eats in seven stomachs."[63] In fact, with these statements, which emphasize the austerity of Muslims, the Messenger of Allah ﷺ also advises believers to not be greedy and covetous of food and to be content with a sufficient amount.

The Prophet ﷺ said that there is healing in milk and advised, "Drink cow's milk, for cows graze on every kind of plant."[64] Some hadith narrations state that cow meat contains disease. Hadith commentators consider the reports of disease in cow meat as a quarantine against a temporary epidemic in cattle due to climatic conditions.[65]

When the Prophet's ﷺ son Ibrahim was sick, he allocated camel and sheep's milk to ensure that his son was well-fed. After which, Ibrahim's health

---

61 Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawiyya*, 1/397-398; al-Bukhārī, *Buhārī*,"al-Anbiyā", 50.

62 Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad* (Istanbul: Çağrı Yayınları, 1413), 1/225.

63 Muslim, *al-Jāmiʿ al-Sahīh*, "al-Ashribah", 186 .

64 Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, 4/315.

65 ʿAbd al-Raʾūf al-Munāwī, *Fayz al-Kadīr sharh al-Jāmiʿ al-sagīr* (Beirut: Dāru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), 4/458.

began to improve.[66]

The importance of breast milk for the healthy development of babies has been recognized throughout history. From the related narratives, it is clear that during the pre-Islamic (*jāhiliyyah)* period, it was tradition to give newborn babies to wetnurses.[67] The residents of Makkah used to give children to a wetnurse to make them healthier. The Prophet ﷺ was also given to a wet nurse, of which, he even had more than one.[68]

Some dairy products were also available during the Prophet's ﷺ time. For example, Umm Sulaym offered him a dish called *haysah*, which was made with dried yogurt, dates, and oil.[69] During the expedition of Tabūk, a piece of cheese was brought to the Prophet. He asked for a knife, said the *basmalah* (in the name of Allah and cut the cheese.[70] In fact, this is related to the Prophet's attitude towards eating. The Prophet advised to start eating with the *basmalah* as in other matters.

3. Oil

It can be said that olive oil was the most consumed oil type as a foodstuff during the Prophet's time. Apart from its use as a foodstuff, there are also narrations that some other types of oil were used for treatment and lightening purposes. Olive is a plant originating from South Asia. The Samaritans, who lived in the homeland of the plant, improved the olive garden early and turned it into a productive cultivated plant. According to passages in the Old Testament, olive oil has general uses, such as cooking, sacrificial ceremonies, lamp fuel, hair polishing, and body rubs. The olive tree thrives in maritime climates and calcareous soils. Therefore it grew on the Aegean coast of Anatolia, on the islands, and in Greece. It has attracted the attention of the public and the writers of epic sagas because it does not shed its leaves in the winter, has incredible longevity, is nearly indestructible, and has a brilliance not

---

66 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 1/109; *Hadislerle İslam* (Ankara: T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 6/505.

67 Osman Kaşıkçı, "Radā" (İstanbul, 2007).

68 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 1/87-92.

69 al-Bukhārī, *Buhārī*, "al-Nikah", 65.

70 Abū Dāʾūd, *al-Sunan*, "al-At'imah", 38.

found in other plants.[71] In terms of the nutritional values of olives, 100 grams contain 81.3 grams water, 9.54 grams fat, 6.06 grams carbohydrates, 0.88 grams protein, 3 grams Fiber, and many other nutrients beneficial for human health, such as calcium, iron, magnesium, phosphorus, and vitamin C.[72]

In the Holy Qur'an, olives are directly mentioned by name in six places (al-Anʿām 6/99, al-Nahl 16/ 10-11, ʿAbasa 80/29, al-Tīn 95/1). In four of these verses, it is mentioned as one of the blessings that Allah Almighty plants from the earth. Surah Nur states that the olive tree is a holy tree (al-Nūr 24/35). In Surat al-Tīn, olives are mentioned together with figs (al-Tīn 95/1) and these two types of food are sworn. A possible interpretation of this is that the nutritional properties of figs and olives were sworn by Allah, while another interpretation is that Allah was referring to the regions where He had previously sent revelation.[73] It is thought that the tree mentioned in the verse, "And with that water We created a tree (olive tree) that grows on Mount Sīna, which gives both oil and food for those who eat it," is an olive tree because they grow in the region where the mountain is mentioned in the verse and this tree provides oil and food for those who eat it.[74]

The olive tree that grew in the Damascus region did not grow in the Hijāz region. The Arabs of Hijāz had close relations with Damascus both in the *Jahiliyya* period and during the Islamic era. Olive oil was an important part in their regular trade relations. News about Damascus reached Hijaz almost every day, as people traveled back and forth for trade.[75] Olive oil was also eaten as a condiment with bread at meals. Abū Hurayrah reported that the Prophet was never full of bread and olive oil twice in one day.[76] This narration points to the use of olive oil as a food. When there was no meat to add to the bread, a

---

71 Victor Hehn, *Zeytin, Üzüm ve İncir: Kültür Tarihi Eskizleri* (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 73, 74.

72 Aktürk ve Çögenli, *Tıbbi Litaratür Açıklamalı Kur'an'da Adı Geçen Besinler ve Sosyal Sağlık*, 192.

73 Abdülhamit Birışık, "Tîn Suresi" (İstanbul, 2012).

74 *el-Mü'minûn 23/20*, erişim 14 Eylül 2023, https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%BC'min%C3%BBn-suresi/2691/18-20-ayet-tefsiri.

75 al-Wākidī, *al-Maghāzī*, 3/989-990.

76 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 1/309.

bread *therīd* was made with olive oil.[77] Arabs used to heat (fry) olive oil.[78] After the Hijrah, among the dishes served to the Prophet by Sa'd ibn 'Ubādah was *therīd* with olive oil.[79]

It is also narrated that olive oil is used for cosmetic purposes. For example, it was used for hair and skin care. It is narrated that the Prophet himself applied olive oil on his head, body and recommended eating olive oil as a condiment and being anointed with it.[80] Oils could also be used for therapeutic purposes. The Messenger of Allah used to drip sesame oil into his nose.[81] In authentic narrations, the Prophet ﷺ declared that black cumin (Nigella Sativa) contains healing properties. In one of his hadiths, he said: "Verily, in this black cumin (*al-habbah al-sawdā'*) there is a cure for every disease except death." According to a narration by al-Tabarī and al-Tabarānī, which is considered weak by hadith scholars, the King of Rum presented the Prophet with a jar of ginger which he divided among his Companions.[82]

It is understood from the narrations that oils were used for lighting purposes. Maimonah made a vow to pray at al-Aqsā Mosque if Makkah was conquered. The Prophet ﷺ said that although she could not afford to go to al-Aqsā, if she sent olive oil on her behalf to enlighten the mosque, she would be considered as having gone there.[83]

4. Water

Water is the most important element for living organisms after oxygen. Water constitutes two-thirds of the human body and is composed of two parts hydrogen and one part oxygen.[84] All plants and animals need water to sur-

---

77 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 3/237.

78 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 3/241.

79 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 3/461.

80 Ebū Yaʿkūb İshāk ibn İbrāhīm al-Marwazī Ishāk ibn Rāhawayh, *Musnedu İshāk ibn Rāheveyh* (Kahire: Dāru't-Teʾsīl, 1437), 1/387.

81 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, I, 346.

82 Ebū'l-Kāsım Suleymān ibn Ahmed eş-Şāmī al-Tabarānī, *al-Muʿcam al-Avsat* (Kahire: Dāru'l-Haremeyn, t.y.), 3/43; Ebū Caʿfer Muhammed ibn Cerīr ibn Yezīd al-Āmilī al-Tabarī, *Tahzību'l-Āsār* (Kahire: Matbaʿa al-Madanī, t.y.), 212.

83 al-Wākidī, *al-Maghāzī*, 2/866.

84 Türker, *Gıda Sözlüğü*, 146.

vive.[85] It is essential for life, performing functions such as digesting nutrients, transporting them to the tissues, and removing heat generated in the body.[86]

Water is mentioned in many verses in the Holy Qur'an. These verses generally indicate that water is present in everything that has life (al-Anbiyāʾ 21/30), that every living thing was created from water (al-Nūr 24/45), that food grows from rain (al-Bakara 2/22), and that man was created from a drop of water (al-Furkān 25/54).

In the pre-Islamic period, the duty of distributing water, called *sikāye*, was a prestigious duty among the Quraysh. Kusay, who institutionalized the duty of distributing water to pilgrims, was the fourth-generation grandfather of the Prophet. The desire to perform this honorable duty continued after Islam. The Prophet's grandfather Adulmuttalib and his uncles, Abū Tālib and 'Abbās, continued to perform this duty. Abbās served sweet water to the pilgrims by adding grapes brought from Tāif to the Zamzam.[87] It is said that Ali had hoped that after the conquest of Makkah, he would be entrusted with a position as prestigious as the *Sikāyah*.[88]

Zamzam is one of the types of water consumed by the Messenger of Allah ﷺ in Makkah and is a beverage which contains various minerals. Zamzam is drawn from a well located 19 meters beneath the *Ka'ba*. Zamzam was more abundant, cleaner, and tastier than the other springs in Makkah.[89] First found by Hagar, Zamzam disappeared over time before it was found again by Abdulmuttalib, the Prophet's grandfather.[90] In the early years of Islam, Abū Zerr, who had heard about the Prophet, came to Makkah to see him. When the Messenger of Allah asked him what he ate and drank, he said that he had found no food for ten days except Zamzam. He even said that this water

---

85 Aktürk ve Çögenli, *Tıbbi Litaratür Açıklamalı Kur'an'da Adı Geçen Besinler ve Sosyal Sağlık*, 150.

86 Baysal, *Beslenme Kültürümüz*, 9.

87 Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Sikâye", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2009.

88 Abu Bakr Ibn Abī Shayba, *Kitāb al-Meğāzī: Hz. Peygamber ve Dört Halife*, çev. Ramazan Önal ve Ahmet Şen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 161.

89 Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Zemzem", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2013.

90 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 1/67-68.

made him fat and that he did not feel hungry. The Messenger of Allah ﷺ said about the nutritiousness of Zamzam water, "This water is blessed and it is a nutritious food."[91]

According to Umm Ayman, one of the examples of Zamzam being both water and food is that the Prophet used to start the day by drinking Zamzam in the morning and did not need any other food until later in the day.[92] Moreover, in the house of Umm Hāni, the daughter of Abū Tālib, the jar of Zamzam became famous as "the one who feeds the hungry."[93] These events reveal that Zamzam was not only seen as more than just water, but also noted for its nutritious benefits. Since the time of Abdulmuttalib, Zamzam flavored with dates and grapes was offered to pilgrims. It was also served with milk flavored with honey.[94]

The Prophet ﷺ also drank from other fresh water sources. Therefore, the demand for good quality water is a human trait. Among the well that the Prophet drank from include: the well of Budā'a, the well of Abū Anas, the water of the well near the pavilion of Banī Hudayla, the well of Jāsim, the well of Buyūtussukyā, the well of Gars, the well of al-Abīra, which the Prophet called al-Yasīra, the well of Rūma, and the well of Muzanī.[95]

The Messenger of Allah ﷺ advised drinking water in the name of Allah, in three breaths, and while sitting down.[96]

---

91 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 4/167.

92 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 1/133.

93 Ebū ʿAbdullāh Muhammad ibn İshāk al-Makkī al-Fākīhī, *Ahbāru Makka fī kadīm al-Dahr ve Hadīsih* (Beirut: Dāru Hadar, 1414), 2/46.

94 Ebū'l-Velīd Muhammed ibn ʿAbdullāh al-Ğassānī al-Ezrakī, *Ahbāru Makka wa mā Cāa fīhā min al-Āsār* (Beirut: Dāru'l-Endelus, 1403), 1/113-114.

95 Ibn Saʿd, *al-Tabaqāt*, 1/390-393.

96 Abū Dāʾūd, *al-Sunan*, "al-Ashribah", 19; Muslim, *al-Jāmiʿ al-Sahīh*, "al-Ashribah", 123.

Table: Some Protein-, Fat-, and Water-Based Foods in The Prophet Muhammad's ﷺ Diet

Basic Nutrients	**Examples of food types**	**Types of nutrients**
Some Proteins	Meat	• Sheep meat (mutton) • The forearm of a sheep • Beef meat • Camel meat • The meat of the wild animals: wild donkeys, gazelles, ostrich • Chicken meat • The hoopoe (houbara/ chlamydotis) • The rabbit meat • Fish meat • Meat broth (*therīd*) • Ostrich eggs
	Milk	• Cow's milk • Camel's milk • Sheep's milk • Breast milk • *Haysah*, which was made with dried yogurt, dates, and oil • Cheese
Some Oils	Olive oil Black cumin (nigella sativa)	• A *therīd* was made with olive oil • Tallow • Black cumin • Sesame oil • Fish oil
Some Waters	Zamzam and other fresh water sources	• Zamzam **Fresh water sources:**

		• The well of Budāʿa, • The well of Abū Anas, • The well near the pavilion of Banī Hudayla, • The well of Jāsim, • The well of Buyūt al-sukyā, • The well of Gars, • The well of al-Abīra, • Which the Prophet called al-Yasīra, • The well of Rūma, • The well of Muzanī

Conclusion

Protein, fat, and water are the building blocks of food. The Prophet ﷺ did not select and consume foods for nutrition in an environment where food was abundant and varied. The foods that were commonly consumed at that time were preferred in the ordinary course of life, while respecting the limits set by religion. During the time of the Messenger of Allah, meat and meat-based dishes were among the most popular foods. Camels, cattle, oxen, wild animals, domestic winged birds, and fish were common items in the diet. *Tirit*, one of the dishes made with meat, was a favorite dish of the time. The Prophet, who forbade the eating of some types of meat, stated that he did not like to eat some animals, even though they were not forbidden.

Milk is one of the foods consumed for protein. Milk contains water, fat, protein, carbohydrates, minerals, and vitamins. Mother's milk is an irreplaceable food in the nutrition of children. The Prophet ﷺ spoke about the material and spiritual value of milk. Some dishes made of milk products were served to him during his life. In addition, his choice of milk during his miraculous Night Journey was praised for falling within the proper disposition of man.

Fats, one of the building blocks of food, are the body's energy stores. Olive oil has attracted attention in history because of its longevity and resistance to destruction, its vitality, and the brightness of products derived from it. Ol-

ive oil contains water, oil, carbohydrates, protein, fiber, calcium, iron, magnesium, phosphorus, vitamin C, and many other nutrients beneficial to human health. It has been stated that olive oil was brought to the Hijaz by commercial means and that the Prophet ﷺ consumed it as an additive to bread and in the form of *tirit*. Olive oil was also used for cosmetic purposes by the Prophet and his community.

Water, one of the building blocks of food, is present in all foods in varying proportions. Water is essential for sustaining life, digesting nutrients, and transporting nutrients to the tissues. As water was highly valued, serving it to pilgrims in Makkah was seen as a prestigious duty. The Prophet drank Zamzam water and mentioned the nutritiousness of this water. The Prophet also drank water from fresh water sources in Madīnah, using this water for both ablution and nutrition.

References

Abū Dāʾūd, Sulaymān ibn al-Ashʿath ibn Ishaq al-Azdī al-Sidjistānī. *Kitāb al-Sunan*. Istanbul: Çağrı Yayınları, 1413.

Ahmad ibn Hanbal. *al-Musnad*. Istanbul: Çağrı Yayınları, 1413.

Aktürk, Zekeriya ve M. Sadi Çögenli. *Tıbbi Litaratür Açıklamalı Kur'an'da Adı Geçen Besinler ve Sosyal Sağlık*. Erzurum: Zafer Yayınevi, 2021.

Apaydın, Mehmet. "Siyer Coğrafyası'nın İklimi, Bitki Örtüsü ve Hayvanları". İçinde *2014-2015 Ders Yılı Siyer Mektebi Müfredatı Hz. Peygamber (sas) Dönemi Siyer Coğrafyası*. İstanbul, 2014.

Atar, Fahrettin. "Teşrīk", 40:575-76. Istanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011.

Ataseven, Asaf, ve Mehmet Şener. "Domuz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9:507-9, 1994. https://islamansiklopedisi.org.tr/domuz.

Baysal, Ayşe. *Beslenme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983.

Baysal, Ayşe. *Beslenme Kültürümüz*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Bingöl, Gazanfer. *Lipidler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi, 1976.

Birışık, Abdülhamit. "Tîn Suresi", 41:189-90. İstanbul, 2012.

Bukhārī, Muhammad ibn Ismāʿīl. *al-Jami' al-Musnad al-Sahīh al-Mukhtasar*. Beirut: Dāru Tavki'n-Necāt, 1422.

Canbaş, Ahmet. *Gıda Bilimi ve Teknolojisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi, 1992.

el-Mü'minûn 23/ 20. Erişim 14 Eylül 2023. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%BC'min%C3%BBn-suresi/2691/18-20-ayet-tefsiri.

Demir Akgün, Sevim. Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Demir Akgün, Sevim - Öztürk, Levent. "Erken Dönem İslâm Toplumunda Bir Besin Maddesi Olarak Süt". Kilitbahir 22 (Mart 2023), 1-21. https://doi.org/10.5281/zenodo.7748578.

Dülber, Hatice. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Beslenme ile İlgili Genel İlkeler ve Bunlara Uymayı Engelleyen Faktörlerin Tespiti". *Kalemname* 8/15 (Haziran 2023), 204-233.

Ezrakī, Ebū'l-Velīd Muhammed ibn ʿAbdullāh al-Gassānī. *Ahbāru Makka wa mā Cāa fīhā min al-Āsār*. Beirut: Dāru'l-Endelus, 1403.

Fākihī, Ebū ʿAbdullāh Muhammed ibn İshāk al-Makkī. *Ahbāru Makka fī kadīm al-Dahr ve Hadīsih*. Beirut: Dāru Hadar, 1414.

Gençel Efe, Z. "Hz. Peygamber döneminde beslenme ve sağlık ilişkisi". *Din ve İnsan Dergisi*, 3/6 (2023), 27-45.

Hadislerle İslam. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Hehn, Victor. *Zeytin, Üzüm ve İncir: Kültür Tarihi Eskizleri*. 1998. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Ibn Abī Shayba, Abu Bakr. *Kitāb el-Megāzī: Hz. Peygamber ve Dört Halife*. Çeviren Ramazan Önal ve Ahmet Şen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Ibn Hishām, Abū Muhammad ʿAbd al-Malik. *al-Sīrat al-Nabawiyya*. Egypt: Mektebetu Muatafā al-Bābī'l-Halebī, 1375.

Ibn Ishāk, Abū ʾAbdullāh Muhammad ibn Ishāk ibn Yathār al-Muttalibī. *al-Sīra*. Beirut: Dāru'l-Fikr, 1398.

Ibn Mādja, Abū ʿAbd Allāh Muhammad ibn Yazīd al-Rabaʿī al-Kazwīnī. *Kitāb al-Sunan*. Istanbul: Çağrı Yayınları, 1413.

Ibn Saʿd, Abū ʿAbd Allāh Muhammad ibn Saʿd ibn Manīʿ al-Basrī al-Hāshimī. *al-Tabaqāt al-Kubrā*. (ed. Muhammed ʿAbdulkādir ʿAtā), Beyrūt, 1410.

Ishāk ibn Rāhawayh, Ebū Yaʿkūb İshāk ibn İbrāhīm al-Marwazī. *Musnedu İshāk ibn Rāhawayh*. Kahire: Dāru't-Teʾaīl, 1437.

Kaşıkçı, Osman. "Radā", 34:384-86. İstanbul, 2007.

Kelpetin, Mahmut. "İslām'dan Önce Tāif". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, sy 54 (2018): 79-103.

Koçtürk, Osman N. *Besin ve Beslenme*. Varlık Yayınevi, 1967.

Kur'an Yolu Tefsiri, t.y. *Kur'an yolu : Türkçe meal ve tefsir.* (719 s.). Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları; 590. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004. http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=94197&ele=%3D&wKitaplar=kuran+yolu+.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Sikāye". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37:177-78, 2009.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Zemzem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44:242-46, 2013.

Munāwī, ʿAbd al-Raʾūf ibn Tādj al-ʿĀrifīn ibn ʿAlī ibn Zayn al-ʿĀbidīn ibn Yahyā ibn Muhammad. *Fayz al-Kadīr sharh al-Jāmiʿ al-sagīr*. Beirut: Dāru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.

Muslim, Abū al-Husayn al-Qushayrī an-Nīsābūrī ibn Hajjāj. *al-Jāmiʿ al-Sahīh*. Istanbul: Çağrı Yayınları, 1413.

Oysun, Gülderen. *Süt Kimyası ve Biyokimyası*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Ziraat Fakültesi, 1987.

Özyazıcı, Alparslan. *Din ve Bilim Işığında Oruç ve Sağlık*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.

Şener, Mehmet. "Hayvan", 17:92-98. Istanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1998.

Tabarānī, Ebū'l-Kāsım Suleymān ibn Ahmed eş-Şāmī. *al-Muʿcam al-Avsat*. Kahire: Dāru'l-Haremeyn, t.y.

Tabarī, Ebū Caʿfer Muhammed ibn Cerīr ibn Yezīd al-Āmilī. *Tehzīb all-Āsār*. Kahire: Matbaʿatu'l-Medenī, t.y.

Tirmidhī, Abū ʿĪsā Muhammad ibn ʿĪsā ibn Sawra. *al-Jāmiʿ al-Sahīh*. Istanbul: Çağrı Yayınları, 1413.

Tirmidhī, Abū ʿĪsā Muhammad ibn ʿĪsā ibn Sawra. *al-Shamāʾil al-Muhammadiyyah*. Beirut: Dāru İhyāi't-Turāsi'l-ʿArabī, 1993.

Türker, Sevinç. *Gıda Sözlüğü*. I. Ankara: Güneş Kitabevi, 1988.

Ünsal, Ayla. "Beslenmenin Önemi ve Temel Besin Öğeleri". *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 2, sy 3 (01 Ocak 2019): 1-10.

Ünver, Bahtiyar, Suna Baykan, Handan Sacır, ve Kadir Özcan. *Besin Mikrobiyolojisi*. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1981.

Wākidī, Muhammad ibn ʿUmar ibn Wākid. *al-Maghāzī*. Beirut: Dāru'l-Alemī, 1409.

mevzu
sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences
e-ISSN 2667-8772
mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 101-130

Osmanli Dinî Modernleşmesinin Öncülerinden Hamdan Hoca ve İthâf'ı

One of the Pioneers of Ottoman Religious Modernisation Hamdan Hodja and His Work "Ithāf"

Rıdvan Özdinç
Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi Kelam ABD,
Assoc. Prof. Dr., Istanbul University,
Faculty of Theology, Department of Kalam.
rıdvan.ozdinc@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6287-6903

DOI: 10.56720/mevzu.1432144

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 5 Şubat / February 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Mayıs / May 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Özdinç, Rıdvan. " Osmanli Dinî Modernleşmesinin Öncülerinden Hamdan Hoca ve İthâf'i ". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 101-130. https://doi.org/10.56720/mevzu.1432144

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Osmanlı, İslâm dünyası ile, her ne kadar mahiyeti farklı olsa da, eşzamanlı şekilde modernliği tecrübe etmiştir. Bu sebeple Osmanlı ile İslâm dünyasının geri kalanı arasındaki münasebetler, irtibatlar ve etkileşimler çeşitli ve çetrefillidir. Bu etkileşim bölgelerinden biri de Kuzey Afrika'dır. XIX. asrın başlarında Osmanlı'dan ayrılan bu bölgenin modernleşme tecrübesi de bir şekilde Osmanlı'ya intikal etmiştir. Cezayir'de önemli devlet görevlerinde bulunmuş bir isim olan Hamdan b. Osman Hoca, Cezayir'in Fransızlar tarafından işgalinden sonra İstanbul'a gelmiş ve özellikle Avrupa'da edindiği tecrübeleri Osmanlı üst bürokrasisine aktarmıştır. Hamdan Hoca'nın modernleşme çabalarının ilk icraatlarına da aktif olarak iştirak ettiği görülmektedir. Özellikle karantinanın Osmanlı'da benimsenmesi ve uygulanması sürecinde aktif rol almış ve üst bürokrasiyle yakın ilişki içinde olmuştur. Bu süreçte kendisinden karantina uygulamasının İslam'a uygun olduğunu ele alan bir risale yazması istenmiş ve o da kaleme aldığı bu risalede irade, kaza ve kader meselelerini karantina bağlamında incelemiştir. Bu inceleme esnasında meseleleri ele alış biçimi ve ileri sürdüğü argümanlar sonrasında Osmanlı dinî modernleşmesinde sıkça kullanılacak bir karakter arz etmektedir. Bu sebeple Hamdan Hoca'nın din-modernleşme ilişkilerine yaklaşımı Osmanlı dinî modernleşmesini etkileyen ve kaynaklık eden bir muhtevaya sahiptir. Özellikle tedbir almanın ve kuvvet hazırlamanın dinî gerekçeleri, kafirlerden bir şey alınıp alınamayacağı ve kafirlere benzeme gibi hususlar ön plana çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Dinî modernleşmesi, Hamdan Hoca, irade, kaza ve kader, karantina

Abstract

The Ottoman Empire experienced modernity simultaneously with the rest of the Islamic world, albeit of a different nature. For this reason, the relations, contacts and interactions between the Ottoman Empire and the rest of the Islamic world are diverse and complicated. One of these zones of interaction is North Africa. The modernisation experience of this region, which separated from the Ottoman Empire in the early 19th century, was somehow transferred to the Ottoman Empire. Hamdan b. Osman Hodja, who had held important state positions in Algeria, came to Istanbul after the French occupation

of Algeria and transferred the experience he had gained, particularly in Europe, to the Ottoman high bureaucracy. It can be seen that Hamdan Hodja actively participated in the first actions of modernisation efforts. In particular, he played an active role in the adoption and implementation of quarantine in the Ottoman Empire and was in close contact with the top bureaucracy. In this process, he was asked to write a treatise on the compatibility of quarantine with Islam, in which he analysed the issues of will, chance and fate in the context of quarantine. The way in which he dealt with these issues and the arguments he put forward during this examination were of a character that would later be used frequently in Ottoman religious modernisation. For this reason, Hodja Hamdan's approach to the relationship between religion and modernisation has a content that influenced and originated Ottoman religious modernisation. In particular, the religious justifications for taking precautions and preparing forces, whether anything can be taken from infidels, and issues such as resembling infidels come to the fore.

Keywords: Ottoman religious modernisation, Hamdan Hodja, will, chance and fate, quarantine.

Giriş

Osmanlı modernleşmesinin beslendiği kaynaklar denildiğinde bütün müesseseleriyle Batı her türlü önceliğe sahiptir. Ayrıca Batıdan gelen/alınan şeylerin ne zaman ve hangi yollarla Osmanlı'ya girdikleri üzerinde de epey söz söylenmiştir. Diğer taraftan Osmanlı zihin dünyasında var olan hemen her şey bir şekilde dinle irtibatlı olduğu için modernleşme boyunca Batıyla gerçekleşen her temasın dinî aksülameleleri olagelmiştir. Bu sebeple Osmanlı dinî modernleşmesinin aynı zamanda Osmanlı modernleşmesiyle eşzamanlı bir seyir takip ettiğini söylemek abes olmaz.

Dinî modernleşmenin Osmanlı modernleşmesinden farkı ise beslendiği kaynaklarda tebarüz eder. Çünkü İslâm dünyası -her ne kadar mahiyeti farklı olsa da- Osmanlı ile eşzamanlı şekilde modernliği tecrübe etmiştir. Bu sebeple Osmanlı ile İslâm dünyasının geri kalanı arasındaki münasebet ve etkileşimler çeşitli ve çetrefillidir. Tesis edilen irtibatlar aynı zamanda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ve dolayısıyla günümüze intikal eden din dilini de belirlemiştir. Bu yüzden Hind'den Balkanlara kadar dinî düşüncemizi etkileyen farklı mehaz-

ların ciddi bir tetkike tabi tutulması elzemdir. Hind-alt kıtası, Hicaz, Mısır gibi modernleşme hikayemizin belirgin irtibat ağları yanında Orta Asya ve Kafkaslardan gelen bir dilin de din-modernleşme ilişkilerindeki tavrımızda tesirli olduğu aşikardır. İlk etkileşimin nereden başladığı konusu sarahate kavuşmasa da Batıyla doğrudan temasın etkileşimi güçlendirdiği aşikardır. Batıya çok yakın olan Osmanlı'nın kendi tecrübesi gibi yine Batının fiilî olarak kendilerine geldiği Hind, Mısır ve Kuzey Afrika coğrafyaları da bu etkileşimi oldukça erken yaşamışlardır. Osmanlı ve Mısır'ın eş zamanlı olarak Batıyla siyasî etkileşim de yaşadığını göz önünde bulundurursak ne tür bir mirasla karşı karşıya olduğumuzu anlamak daha kolay olur.

Osmanlı'nın, bugüne kadar üzerinde pek durulmasa da etkileşim içinde bulunduğu bölgelerden biri Kuzey Afrika'dır. Osmanlı'nın bizatihi kendi toprağı ve tebası olduğu zamanlarda bile bu yerlerle irtibatı sıkı değildi. XIX. asrın başı itibariyle bu memleketlerin Batının eline geçmesi ve bu memleketlerin Batıya yakın olmaları aynı zamanda daha erken bir modernleşme tecrübesinin yaşanmasını beraberinde getirmiştir. Coğrafi olarak Batıya yakın olmaları, gidiş-gelişlerin daha erken devirlerde başlaması ve Batının bizzat o toprakları zapturapt altına alması bu tecrübeyi anlamlı kılmaktadır. Bölgeyle ve bölgenin ileri gelenleriyle irtibatları güçlü olan Osmanlı üst bürokrasisinin bu tecrübeye bigâne kalmadığı da görülmektedir. Diğer taraftan Osmanlı uzak taşrasına da sirayet eden ıslah ve nizam çalışmalarının beraberinde getirdiği dinî tartışmaların modernleşme hikayemiz zaviyesinden anlamlı tarafları vardır.

Kuzey Afrika'daki Müslüman memleketlerin dinî modernleşmede kendi tecrübeleri vardır. Memleketlerden bağımsız olarak Osmanlı zihin dünyasına da hitap edebilen, Osmanlı kamuoyunun da gündemine gelen ve yazıp çizdikleri, teklif ve tenkitleri bir şekilde İstanbul'a, Osmanlı'ya ulaşan isimler mevcuttur. İbnü'l-Annâbî gibi II. Mahmud devri ıslahatları üzerine yazıp çizen, Tunuslu Hayreddin Paşa gibi sadrazam olan ve II. Meşrutiyet'in başlarında *Sırat-ı Müstakîm* gibi dergilerde makaleleri yayınlanan Muhammed Mekkî İbn Azuz gibi farklı isimlere modernleşme boyunca tesadüf etmek mümkündür.

İbnü'l-Annâbî'nin II. Mahmud devri ıslahatlarını meşrulaştırmak için kaleme aldığı eseri[1] Cezayirli bir ismin Osmanlı kamuoyuna takdim edilmiş ilk örneklerdendir. Eser; özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sonrası oluşan gerilimli havayı dağıtmak, ıslahatların doğurduğu hoşnutsuzluğu izale etmek ve ıslahatların dinî meşruiyetini temin etmek adına aktif rol oynayan vakanüvis Es'ad Efendi tarafından *el-Kevkebü'l-Mes'ûd fî Kevkebeti'l-Cünûd* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.[2] XIX. asrın ikinci çeyreğinde payitahta gelmekle kalmayıp 1878'de Osmanlı bürokrasisindeki en üst makam olan sadarete geçen Tunuslu Hayreddin Paşa'nın 1868'de *Akvemü'l-mesâlik fî maʿrifeti ahvâli'l-memâlik* adıyla Arapça olarak kaleme aldığı, sonrasında Fransızca'ya ve nihayetinde 1879'da Türkçe'ye çevrilen eseri, din-modernleşme ilişkileri zaviyesinden mühim bir yerde durur. Bu bağlamda zikredilmesi gereken ilk isimlerden biri de Hamdan Hoca'dır.

Hamdan Hoca da Kuzey Afrika'dan Cezayirli bir temsilci olarak karşımıza çıkar. Veba ile mücadele bağlamında tedbir ve tehaffuz yollarını anlattığı ve karantina fikrinin Osmanlı kamuoyunda tanınmasına sebep olan risalesi de tam da böyle bir etkileşimi gösterebilecek cinstendir. Hamdan Hoca'nın bu eseri hem bu etkileşimi göstermesi hem de Osmanlı dinî modernleşmesinde daha sonraları sıklıkla kullanılacak birçok meseleye atıf yapması itibariyle ehemmiyetli bir mevkii ittihaz etmiş görünüyor. Padişah II. Mahmud'la münasebetleri, Reşid Paşa ile yakınlığı, Karantina meclisindeki görevi, risaleye yazılan takrizler ve eserin padişah emriyle çok sayıda bastırılıp her yere dağıtılması ve kütüphane koleksiyonlarındaki yaygınlığı göz önünde bulundurulduğunda Hamdan Hoca'nın risalesinin Osmanlı zihin dünyasını etki gücü tahmin edilebilir.

Hamdan Hoca'nın eserleri arasında din-modernleşme ilişkilerinin seyrini takip edebileceğimiz iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan birincisi *Mir'at* adlı Cezayir tarihi denilebilecek eseri diğeri ise inceleme mevzusu yaptığımız *İthâf*'dır. *İthâf*'ı ileride ele alacağımız için burada *Mir'at*'a bir parantez açmak-

---

1 İhsan Fazlıoğlu, "İbnu'l-Annâbî ve es-Sa'yu'l-Mahmûd fî nizâmi'l-cunûd adlı eseri" *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1996/1, cilt: I, sayı: 1, s. 165-174.

2 Eser hakkında Yüksek Lisans çalışması yapan Mahmut Dilbaz, sonrasında çalışmayı kitap olarak da yayımlamıştır. *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası: Es'ad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmûd Tercümesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014).

ta fayda vardır. Bu eser, Cezayir'in naipliğine tarihî ve istatikî genel bir bakış olarak kaleme alınmış olan tarihî eserin ayna anlamına gelen "mir'at" şeklindeki alt başlığıdır. Eser, 1833'te Paris'te Fransızca olarak basılmıştır. *Aperçu historique et statistique sur la régence d'Alger* başlığıyla yayımlanan kitabın iç kapağında intitulé en arabe: "Le Miroir" altbaşlığı yer alır. Müellif ismi de Sidy Hamdan-Ben-Othman Khoja şeklinde ve Hamdan Hoca "Eski devlet sekreteri (Makatagy)'nin oğlu" şeklinde bir takdimle birlikte yazılmıştır.[3] Daha sonra Arapçaya da çevrilen eseri, oğlu Ali Rızâ Paşa hulasa etmiştir.[4] Hamdan Hoca'nın Cezayir'in siyasî ve içtimaî tarihini yer yer analizlerle ve aktüel durumla mukayeseli olarak kaleme aldığı bu eseri, Doğu-Batı, İslâm-Avrupa ilişkilerini yakından ilgilendiren değerlendirmeler içermekte ve İslâm dünyasındaki modernleşme araştırmalarında önemli bir müracaat eseri olmayı hak etmektedir.

Ömrünün son yıllarını İstanbul'da geçiren Hamdan Hoca, bir taraftan resmî görevler ifâ ederken diğer yandan da telif ve tercüme işleriyle uğraşmıştır. *İthâf*'taki fıkhî bahisleri ele alış tarzından da anlaşılacağı üzere bu sahada vukufiyeti yüksek olan Hamdan Hoca, Şürünbülâlî'nin kendi eseri *Nûrü'l-îzâh*'a yazmış olduğu şerhi *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-îzâh*'ı Türkçeye çevirmiş ve Sultan Abdülmecid'e takdim etmiştir.[5]

1. Cezayirli Hamdan Hoca ve *İthâf*'ı

1.1. Hamdan Hoca: Cezayirli bir münşî

Hamdan Hoca (1773-1842), eserinin sonuna kaydettiği şekilde "Hamdan bin el-merhûm Osman Hoca el-Cezâirli" Cezayir'e yerleşmiş Türklerdendir.[6]

---

[3] Hamdan Hoca, *Aperçu historique et statistique sur la régence d'Alger*, (Paris: Imprimerie de Goetschy fils et Compagnie, 1832). Eserin muhtevasıyla ilgili Türkçe literatürde iki çalışma yayınlanmıştır. İlki; Tayeb Chenntouf'un *Mir'at* üzerinden kaleme aldığı Fransızca yazının TASAM tarafından yayımlanan çevirisidir. (Cezayir'de Devlet Meşrulaştırması (16. -19 yy) Hamdan Khodja'nın «Aynası»", çev. Bahar Bakır) diğeri Ahmet Gedik tarafından yapılan bir kitap değerlendirmesidir. [Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, (2), 2016, 87-91.]

[4] Ali Rıza Paşa, *Mir'âtü'l-Cezâyir*, mütercim Ali Şevki, (y.y. : y.y.), 1293.

[5] Hamdan Hoca, *Tercüme-i İmdâdü'l-Fettâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 598).

[6] Hamdan Hoca'nın ismiyle ilgili olarak oğlu *Mir'atü'l-Cezâyir* müellifi Ali Rızâ Paşa "Hamdan Efendi" kullanımını tercih etmektedir. Nitekim vesikalarda Hamdan Efendi

Babası Burdurlu Osman Hoca muhtemelen ilmî bir vazifeyle Cezayir'e gitmiş, orada defterdarlığa kadar yükselmiş, şairin "Cezayir'e giden yiğit gelmez eğleşir" fehvasınca oraya yerleşip evlenmiş ve Hamdan Hoca da orada dünyaya gelmiştir. Bu evliliklerden olan çocuklara "Kuloğlu" denilmiş ve bu soydan olanlar, idarî yapı içerisinde "dayı" olamasalar da üst kademe yönetici sınıfında yer almışlardır. Hamdan Hoca'nın tahsil dolayısıyla İstanbul'da 17 yıl bulunduğu göz önünde bulundurunca tercümeden de anlaşılacağı üzere Türkçe'yi iyi bildiği görülür.[7] Hem Türk kökenli olması hem de Fransızca bilen bir Müslüman olması itibariyle Hamdan Hoca'nın danışman ve elçi olarak İstanbul'la münasebetleri kuvvetli olmuştur.[8] Bu münasebetler çerçevesinde padişaha sunduğu arizaya istinaden, sonradan modernleşme devrinin büyük simalarından biri olan ve Tanzîmat Fermanı'nın ilanında en önemli aktör kabul edilen Koca Reşid Paşa'nın Paris'e elçi olarak gönderilmesinde etkili olduğu kabul edilmektedir.[9] Fransız işgali sırasında Hüseyin Paşa'nın katipliğini de yapan Hamdan Hoca'nın bir ara işgal komutanı tarafından Cezayir ağalığına getirildiği ama onun Cezayir'in istikbalini Osmanlı yanında gördüğünü ve bu sebeple Babıali'ye bir ariza gönderdiği ve bunun da II. Mahmud'a takdim edildiği kaynaklarda zikredilir.[10] Paris'e elçi giden Reşid Bey'in [Paşa] Paris'te Hamdan Efendi ile görüştüğü ve Cezayir meselesinin halli için ortak mesai yaptıkları malumdur. Hatta Reşid Paşa kendisini "her şeye vâkıf bir âdem" olarak vasfeder.[11] Cezayir meselesindeki

---

şeklinde kullanım da mevcuttur. Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993), 265, 5 nolu dipnot.
Hamdan Hoca hakkında ayrıntılı bir biyografi kaleme alan Zekeriya Kurşun ise daha çok Hamdan Hoca kullanımını tercih etmektedir. "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773-1842)" *Tarihimizden Portreler: Osmanlı Kimliği* (*Prof. Dr. Cevdet Küçük Armağanı)*, ed. Z. Kurşun ve H. Çoruh (İstanbul: Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği, 2013), 25-56.

7 Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773-1842)", 31.

8 Hamdan Hoca'nın elçiliğine dair bkz. Cavid Baysun, "Cezayir Meselesi ve Reşid Paşa'nın Paris Elçiliği", *III. Türk tarih kongresi: kongreye sunulan tebliğler* [Türk Tarih Kongresi (III : 15-20 Kasım 1943 : Ankara)]. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1948,376.

9 Baysun, "Cezayir Meselesi ve Reşid Paşa'nın Paris Elçiliği", 377-8.

10 Baysun, "Cezayir Meselesi ve Reşid Paşa'nın Paris Elçiliği", 376.

11 Baysun, "Cezayir Meselesi ve Reşid Paşa'nın Paris Elçiliği", 378. Hamdan Hoca'nın Paris'te Cezayir meselesi ile ilgili faaliyetleri ve Osmanlı bürokrasisi ile yazışmaları için bkz. Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773-1842)", 43 vd.

ortak mesai yapma ve Paris'te birlikte hareket etme ile kurulan yakınlık Hamdan Hoca'nın İstanbul'daki mevkiini etkileyecek bir tanınırlık sağlamış ve İstanbul'a geldikten sonra padişah ve üst bürokrasi nezdindeki itibarını belirlemiştir.

Siyasette aktif olarak yer almış, tüccar olarak birçok memleketler gezmiş, 1830'da Cezayir'in Fransızlar tarafından işgalini görmüş, Cezayir'in son üçyüz yılına *Mir'at* adlı eseriyle ayna tutmuş biri olarak devrin yakıcı meselelerine yakından bakma imkânı bulan Hamdan Hoca, devrinin önemli şahitlerindendir. Osmanlı toprakları başta olmak üzere Tunus, İtalya, İngiltere ve Fransa gibi birçok Avrupa ülkesine de seyahat eden Hamdan Hoca'nın eserlerinde, bu geniş bu müktesebatın izlerini görmek mümkündür.

1.2. *İthâfü'l-üdebâ*: Karantina'nın Dinî Meşruiyeti

Cezayirli Hamdan bin Osman Hoca'nın önce Arapça olarak *İthâfü'l-munsıfîn ve'l-üdebâ bi-mebahisi'l-ihtirâz ani'l-vebâ* ismiyle kaleme aldığı ve daha sonra *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ* adıyla Türkçeye çevirdiği eser, türünün ilk örneklerinden biridir.[12] 1254/1838 yılında Arapça orijinaliyle birlikte basılan risaleye Eski Rumeli Kazaskeri Seyyid Mehmed Zeynelâbidin Efendi, vakanüvis Sahaflar Şeyhizâde Esʿad Efendi, Mehmed Refiʿ el-Çerkeşî, Kethüdazâde Mehmed Arif Efendi, Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf Efendi gibi Osmanlı ulemâ ve ümerasından üst düzey isimler takriz yazmışlardır.[13] Bu takriz sahipleri aynı zamanda, karantina uygulamasının başlatılması ve nizamname hazırlanması için kurulan heyetteki isimlerdendir.[14] Kısa süre sonra

---

12 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ* (İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1254), 59.

13 Takrizler ve yazarları için Kurşun şöyle demektedir: "Takrîzlerin sahipleri de ilginçtir. Karantinanın kuruluş aşamasında meşveret meclisinde yer almış ulemanın tamamı ayrıca ulemadan sayılan Bosna Valisi Davud Paşa, Sultan'ın İmamı Esseyyid Muhammed Zeynulabidin de bu esere takrîzler yazarak muhtevayı onayladıklarını ağdalı ifadeleri ile gösterirler. Ortak bir yaklaşım olarak risale "eşi ve benzeri olmayan, eskilerin yazmadıklarını yazan bir eser" şeklinde takdim edilir. Muhtemelen içindeki fikirlerin daha etkili olması; ayrıca devlet ricali ve ulema tarafından da benimsendiğini göstermek için bu yola başvurulmuş ve muhtemel itirazların önü alınmıştır." Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773-1842)", 54-5.

14 Karantina Meclisi'nin kuruluşu ve mecliste bulunanların tam listesi için bkz. Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, 265-276. Meselenin şerʿî yönüyle ilgili

Tanzimat'ın ilan edildiğini düşününce bu liste aynı zamanda Osmanlı üst bürokrasisinde Tanzimat'ı planlayan ve icraya koyan isimlerden oluşmaktadır.

II. Mahmud'a arzettiği bu eserini kaleme alma sebeplerini zikrederken İslam dünyasında modernleşmenin getirdiği birçok probleme de açık ve kapalı temas eden Hamdan Hoca risalenin sonlarına doğru karantinayı uygulayanların küfre düştüklerini iddia eden bir risaleye de atıfta bulunur.[15] Tecrübelerine dayanarak karantina uygulamasının salgın hastalıklarda ve özellikle vebada niçin uygulanması gerektiğini dinî ve siyasî gerekçelerle izaha çalışır. Hamdan Hoca'nın risaleyi kaleme alırken karantina uygulaması bağlamında ele aldığı konular aynı zamanda din-modernleşme bağlamında okunmaya müsaittir.

Risalenin kaleme alındığı yıllar İstanbul merkezli modernleşme tartışmalarının da alevlendiği bir zamana denk gelir. Risale Nizâm-ı Cedîd teşebbüsünün akim kaldığı, yeniçerilerin ortadan kaldırıldığı, yeni bir ordunun kurulduğu ve bunlar etrafında alevlenen tartışmaların Tanzîmât'ın ilanı ile taçlanacak bir dizi mühim ve Osmanlı tarihi için çok büyük değişikliklerle aynı kadraja girmektedir. Esʿad Efendi'nin *Üss-i Zafer*'i veİbnü'l-Annâbî'nin *es-Sa'yü'l-Mahmûd fî nizâmi'l-cünûd*'ı başta olmak üzere yeni kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye birliklerinde okutulmak üzere İmamzâde Esʿad Efendi tarafından kaleme alınan *Dürr-i Yektâ* gibi, ıslahatları meşrulaştırmaya matuf eserler arasına Hamdan Hoca'nın *İthâf*'ını eklemek mümkündür. Karantina beyannamesi kabul edilebilecek bu risale/layihanın etki sahası geniştir.[16] Araştırmacılar Hamdan Hoca'nın risalesinin, karantina heyeti ile ilişkisini göz önünde bulundurarak ve arşiv belgelerine dayanarak bizzat padişah iradesi ile hazırlandığı kanaatine sahiptirler.[17] Kurşun'un aktardığı arşiv belgesi de bu durumu desteklemektedir: "2000 nüsha basılan kitabın 625 adedi ciltlenerek yine Padişahın iradesi ile aynı yılın Ekim ayı

olarak Esʿad Efendi'nin görevlendirildiğini ve karantinanın cevazına dair fetva ve *Takvîm-i Vekâyi*'de çıkan yazının muhtevası için bkz. S. 267-8.

15 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 129.

16 Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773-1842)", 51. Hamdan Hoca'nın karantina uygulamasının başlatılmasında oynadığı rol için bkz. 50-51

17 Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, 265.

başında ücretsiz dağıtılmak üzere İmparatorluğun çeşitli yerlerine gönderilir, geri kalanlar da matbaada 9.5 kuruş fiyatla satışa sunulur."[18] Risalenin bu şekilde benimsenmesi, dağıtılması aynı zamanda modernleşmeyle alâkalı olarak ortaya atılan fikirlerin de bu zaman diliminde yaygınlık kazanması anlamına gelmektedir.

Hamdan Hoca bu risaleyi, vebâ salgınını önlemek üzere karantina uygulamasını teşvik etmek amacıyla kaleme almış, meselenin dinî ve sıhhî yönlerini detaylı şekilde ortaya koymuştur.[19] Özellikle askerî ıslahatlarla paralel şekilde tedbir ve iʿdâd-ı kuvvet bağlamında modernleşmenin teşvik edildiği risalede kâfirlerden bir şey alma ve kafirlere benzeme meselesi mühim yer tutar.[20] Bu manada risale daha önce kaleme alınmış *Üss-i Zafer* ve *es-Sa'yü'l-Mahmûd* gibi eserlerle uyumludur. Esere takriz yazan ve Karantina Meclisi başkanı olan Esʿad Efendi'nin bu minvaldeki esere sahip çıktığı ve padişaha ulaşmada yardımcı olduğu açıktır. Bu sayede bu fikrin yaygınlaşması adına *es-Sa'yü'l-Mahmûd*'un tercümesi veya İmamzâde Esʿad Efendi'nin kışlalarda okutulması için kaleme aldığı *Dürr-i Yektâ* ilmihali gibi bu risalenin de yaygınlaşmasına matuf bir gayret sezilmektedir ve bu gayretin merkezinde de Vakanivüs Esʿad Efendi bulunmaktadır. Türkçe çevrisini; "risâle-i mezkûre lisân-ı Türkî'ye terceme olunsa *âmme-i ibâdullaha dahi nef'î âid ve fâidesi zâid olacağı*…" ibaresi, bu yaygınlaşma çabasını desteklemektedir. Hamdan Hoca Arapça olarak kaleme aldığı eserini sonrasında kurulan heyetin de bir faaliyeti olarak Türkçeye çevirmiş ve bu padişah iradesi ile yaygınlaşmıştır.

---

18 BOA, *HAT* 25865, 25865 A,' dan naklen, Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773-1842)", 54.

19 Eser ve muhtevası ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773-1842)", 50-55.

20 Karantina ve tedbir karşıtı bir literatürün varlığı göz önünde bulundurulursa Hamdan Hoca'nın hem bu birikimle yüzleşmesi hem de dinî muhtevayı yeniden yorumlaması gerekmiştir. Literatürde fikriyatına yakın bulduğu isimlere gidiş-gelişler yapan Hamdan Hoca'nın İdris-i Bitlisî gibi isimlere de referanslar vermesi İstanbul merkezli literatüre de vukufiyetini göstermektedir. Risalenin içeriğindeki fıkıh ve hadis literatürüyle ilgili yoğun tartışmalar bulunduğu da dikkate alındığında risalenin bu bağlamı incelemeyi hak etmektedir.

2. Tedbir ve İʿdad-ı Kuvvet

Tedbirin, iʿdâd-ı kuvvetin yani düşmana karşı hazırlık yapmanın ehemmiyeti konusunda hemfikir olan Osmanlı ulemâ ve ümerasının bunu hangi meseleler ve alanlar üzerinden yapacağı ile ilgili fikirleri giderek belirginleşmeye başlamış ve "gavur"dan bir şey almanın aklî olarak reddedilemeyeceğine ikna olmuşlardır. Islahata taraftar ümerâ ve ulemânın meseleleri meşrulaştırırken bu hususu ön plana çıkardıkları görülür. Akıl, bilgi, ahlak ve bunlardan hasıl olmuş iyiliğin kendilerinde yani dinlerinde bulunduğuna inanan zihinlere bunların kendisinin dışında başka bir kaynaktan alınması gerektiğini izah etmek hayli güçtür. Bu sebeple gavurların askerî başarıları yanı sıra siyasî ve ekonomik başarıları da yavaş yavaş fark edilmeye hatta dikkate alınmaya başlayacaktır. XIX. asrın başlarından itibaren payitaht merkezli bir dizi hadisede de görüleceği üzere özellikle askerî ıslahatlarda yaygın şekilde kullanılan referans iʿdâd-ı kuvvet fikri etrafında dönecektir. III. Selim'in ıslahatları ile gündeme gelen ve askerî modernleşmeye karşılık geliştirilen dinî argümanlara cevap niteliğinde bu fikri terviç eden ayet ve hadislere yönelindiği de gerçektir.[21] Benzer argümanlar yeniçeriliğin kaldırılması sonrası kaleme alınan risalelerde de görülecektir.[22] Daha çok askerî alanda şekillenen ve meşrulaştırması diğer alanlara göre daha kolay olan ıslahatlara, Hamdan Hoca karantina uygulamasını ilave edecektir. Bu noktada artık düşmana karşı iʿdâd-ı kuvvetten ziyade tedbir fikri etrafından cereyan eden bir meşrulaştırma görürüz. Hamdan Hoca, karantinaya karşı çıkanlara doğrudan "görmüyor musunuz Batılılarda karantina var ve veba yok" fikri merkezinde hitap etmektedir: "Ol seferlerimde Frenk memâlikin intizâm-ı ahvâllerini müşâhede etmiş iken *kavâid-i siyasîleriyle* cumhurlarını mazarratdan sıyânet etmeleri şöyle idi ki vebânın defʿiçün tecrübe ettikleri ihtirâzın menfaatini isbât u riâyet ettiklerinden nice yüzyıllardan berü memleketlerinde vebânın vukû ettiği yokdur."[23]

---

21 Nizâm-ı Cedîd teşebbüsüyle alakalı Padişaha takdim edilmek arzusuyla kaleme alınmış bir risale için bkz. Dihkenizade Ubeydullah Kuşmânî, *Nizam-ı Cedide dair bir risale Zebire-i Kuşmânî fi Ta'rif-i Nizâm-ı* İlhâmî, haz. Ömer İşbilir, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006).

22 Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi, *Üss-i Zafer: (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*, haz. Mehmet Arslan, (İstanbul: Kitabevi, 2005), 34-38.

23 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 61.

Hamdan Hoca'ya göre bu husus çok açıktır. Karantina uygulamasını benimseyen Müslüman memleketleri de aynı başarılı sonuçları elde etmişlerdir. Cezayir'i işgal eden Fransızların ilk yaptığı işlerden biri de karantina uygulaması olmuştur ve neticesinde yüzyıllardır vebaya maruz kalan Cezayir bu beladan kurtulmuştur. Bu gerçeklikten hareketle kâfirlerden bir şey almanın aklî olarak reddedilir bir tarafı yoktur. Müslümanların kendi salahiyetleri için tedbir almalarında ve bu tedbiri kâfirlerden öğrenmelerinde dinî bir sakınca bulunmamaktadır:

> *"Güneş doğması gibi zaruri şeylerin delile ve bürhâna tevakkuf eder ise asla bir sahîh kâide-i mantıkiyyemiz bulunmaz. Kaç yüzyıllardan berü Frenk memleketinde karantina olduğundan bi-iznillah memâliklerinde vebânın vukû' ettiği yokdur ve* ***bazı memalik-i İslâmiyye'de karantinayı icad ettiklerinden berü vebâ vukû' etmedi ve karantinasız olanların ekseriyâ vebâsız kaldıkları yokdur...*** *Fransızların Cezâir'e tasallut ettiklerinde yedi sekiz seneden berü karantina ettiklerinden bi-iznillah vebânın vukû' ettiği yokdur… bu hususlar insafla teemmül olunduk da tecrübenin sübutuna sened olacağı müsellemdir bu sûretde* ***insan ihtirâz idüb tesiri Hak teâlâ'ya isnâd ettiğinde*** *haram olacak bir şey olmadığından başka kerâhete vesile olacak illet dahi yokdur."*[24]

Hamdan Hoca'ya göre karantina meselesi, bir isimlendirmeden ibarettir: "Bu türlü ihtirâzın diyâr-ı İslâmiyye'de müstaʿmel olmadığından frenkçe isminden maʿadâ Müslümanca ismi yokdur istiʿmal ve tesmiye frenklerden sebkat ettiği cihetden mekruh ya haram olamaz."[25] Çünkü ortada şeriata ters bir şey yoktur. Batılılar bir işte önce davrandıkları için işin tabiatı değişmez: "Bu zikr ettiğimiz keyfiyetlerde şerîate muhalif ve kerâhete vesîle olacak nesneleri yokdur mücerred bu tertibe Frenklerin sebkat etmeleri ve frenkçe karantina nâmından maada Müslüman lisanıyla ismi olmadığı kerâhete ve hürmete sened olamayacağı bedîhîdir."[26]

---

24 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*,107-8.
25 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 86.
26 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 125.

Hamdan Hoca bu fikre karşı çıkan mutaassıplara; karantina fikrinin batılıların dinlerinden kaynaklanmadığını, Cezayir'in yıllardır vebadan neler çektiğini, ne kayıplar yaşadığını buna karşılık Frenklerin karantina uygulamasıyla bu meseleyi hallettiklerini hatta birçok meseleyi de bu yolla çözdüklerini söyler:

> *"İ'tikâd-ı fâsidelerince hüsn-i tedbirleriyle ömr-i tabiîlerine reşide olmalarından rahatlarını iğtinâm ederek* ***mühim san'atları mîras gibi biribirlerinden tahsîl idüb*** *sonra gelenler üstazlarına fâik oldular ve* ***medâr-ı siyâsetleri olan mevâdd-ı askeriyelerini ve ticaretlerini bi-hasbi'l-imkân kemâline erdirdiler*** *biz kendi ricâl-i mu'temedlerimizi sıyânet etmeyerek tazyi' ettiğimizden istidrâcla Frenklerin bizim ile cenk etmeğe hâcetleri kalmadı. Acaba ne makûle kimesneleriz ki hânemizi kendimiz harâb idüb za'af hususunu kuvvet idünüb serâb makulesi hayâlâtı kendimize kuvvet ve me'âş addederiz."*[27]

Bu ifadelerde, daha sonraları gavurun tekniğini alalım fakat ahlakını almayalım şeklinde formüle edilecek bir telakkinin ilk izlerini görürüz. Gavurun yaptığının dininden bağımsız olduğu tezi daha sonra madalyonun öbür tarafında bulunan Müslümanın yaptığının Müslümanlığından bağımsız olduğu fikrine dolayısıyla da modernleşmenin en belirgin karakteristiklerinden biri olan İslâm-Müslüman ayrımına imkan tanıyacaktır.[28]

Islahatların aklî izahından daha da önemli olanı dinî olarak izah edilmesidir. Bu dönem ıslah risale ve layihalarında bu husus giderek ağırlık kazanmıştır. Önceki dönem ıslah layihalarında dinî ton oldukça düşüktür. Çünkü muhatap padişah ve üst bürokrasidir. Oysa bu dönem ıslah layihalarının muhatabı geniş halk kitleleridir. Bu sebeple risale ve layihalarda dinî izah ve vurgular giderek artmıştır. Ortaya koyduğu aklî izahların mutaassıp çevreleri ikna etmede yetersiz olduğunun farkında olan Hamdan Hoca, öncelikle ayet ve hadislerle tedbir almanın önemine dikkat çeker. Sakınmayı, korunmayı emreden ayetlerden sonra hususen hadisler etrafında gelişmiş ve kökleşmiş kanaatlerle hesaplaşma yolunu tutar. Özellikle

---

27 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 63.

28 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, (İstanbul: Kitabevi, 1997), 26.

kullanılan ibarelerin ve ıstılahların literatürdeki yaygın karşılığı yerine farklı anlamlara başvurur ve bu anlamları çeşitlendirmeye çalışır. Diğer taraftan modernleşmeye engel olarak gördüğü ıstılahların tasavvufî tazammunlarına başvurur ve bir imkân olarak tasavvufun katmanlı dilini yoklar. Peygamber Efendimizin kaderi, teslimiyeti ve tevekkülü emir ve tavsiye eden hadislerini bu minvalde izah eder:

"Kemâl-i sıdkla Hak Teâlâ hazretlerine tevekkül etmesi ve esbâb-ı mezkûreyi terk etmesi ve meyyit gibi Hak Teâlâ hazretlerine teslim olması *her ne kadar makâm-ı âlî olduğunu inkâr etmeğe mecâlimiz yok ise de* umûmen halka teklif olunmaz ve Peygamberimiz aleyhissalâtü ve'sselâm hazretleri evliyâ-i mütevekkilînin umûmen ekmelleri ve efendileridir ve bazı akvâl ve ef'âl-i nebeviyelerinde bu makâm-ı ekmele irşâd buyurmuş iken *havâss ashâbından maâda umûmen halka teklif buyurmamıştır*."[29] Buna örnek olarak da hurmaların aşılanmasıyla ilgili hadiseyi ve buna dair varid olmuş hadisi zikreder. Hamdan Hoca'nın yorumuna göre hurmaları aşılamayıp bırakmak tam bir tevekkül halini ifade eder. Ama herkes bu seviyede bir tevekkül haline sahip olmadığı için Peygamberimiz herkese bu tevekkül halini şart koşmamış ve hurmaların aşılanmasıyla ilgili "siz dünyanıza ait işleri daha iyi bilirsiniz" müsaadesini vermiştir. Modernleşme tarihimiz boyunca farklı bir şekilde anlaşılan ve Peygamberin dindeki konumuyla ilgili yargılarda referans olarak kullanılan bu hadiseyi başka bir veçheden yorumlamıştır.[30] Hamdan Hoca benzer bir yaklaşımı yine modernleşme boyunca sıklıkla referans olarak kullanılan tâun hadisinin yorumunda da gösterir.[31] Halife Hz. Ömer'in Şam ordularını denetlemeye gittiğinde Amvas'ta başlayan tâun dolayısıyla bölgeye girip girmemeyi yanındakilerle müzakere etmiş ve burada takındığı tavır modernleşme boyunca doğru kader yorumu olarak kabul edilmiştir.[32]

---

29 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 79.

30 Hadisle ilgili yapılmış bir yüksek lisans çalışması için bkz. Abdullah Taha İmamoğlu, *Hurmanın Aşılanması/Döllenmesi ile İlgili Rivayetin -Tetkik, Tahlil ve Tenkidi-*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

31 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 88.

32 Bu hadis ve hadise bağlamında Hz. Ömer'in tavrının yorumu ile ilgili bkz. Rıdvan Özdinç, "Allah'ın Kaderine Kaçmak: Veba ve Kolera Etrafında Tedbir Düşüncesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, XII/1, (2014), 295-318.

Hamdan Hoca iʿdâd-ı kuvvet manasına gelebilecek ayetleri meseleyle ilişkilendirerek Osmanlı kamuoyuna, Müslümanlara yaklaşan tehlikenin büyüklüğünü ve tedbir almak gerektiğini tekrar tekrar hatırlatmaktadır: "Zira Hak Teâlâ Hazretleri Kur'an-ı Kerim'de "huzû hızraküm"(Nisa 71) buyurmuştur. Allahu a'lem *düşmanlardan hızr üzere olasız* manasınadır ve dahi "ve eʿiddu lehum me-stetaʿtum" (Enfal 60) buyurmuştur. Allahu a'lem *mümkün olduğu kadar düşmanlara isti'dâd üzere olasız* manasınadır ve yine "velâ tulkû bi-eydîkum ilâ-t-tehluketi (Bakara 195) buyurdu. Allahu alem *kendi ihtiyarınız ile nefsinizi tehlikeye atmayasız* manasınadır."[33]

Yukarıdaki ayetleri hurmaların aşılanması ile ilgili ilkâh hadisinde olduğu gibi katmanlı bir anlamlandırmaya tabi tutmak imkanı varken ve bu nasslar tasavvufî manalara yorulabilecekken Hamdan Hoca bunu yapmaz. O, bu ayetleri, modern dönemde kullanılacağı şekilde, insanları kendileri ve Müslümanlar için çalışmaya, çaba göstermeye, tedbir almaya davet eden manalara gelecek şekilde anlamlandırmaktadır. Artık bu ayetlerle Müslümanlar daha fazla dünyaları için gayret etmeye ve çalışmaya teşvik edilecektir. Bu aynı zamanda Müslümanın kendi mukadderatına sahip çıkmaya davet edilmesidir. Hamdan Hoca tedbir almayı ve düşmana karşı kuvvet hazırlamayı ıslahatların meşrulaştırılmasının merkezine yerleştirirken her türlü sebebe ve vesileye başvurmayı içine alacak şekilde hukuki bir prensibe yaslanır: "Vech-i meşrûʿ üzere kudret-i hâdisemizi sarf edip *celb-i menfaate ve def'-i mazarrata* irtibatı olan sebebleri istiʿmâl etmemiz dahi vâcibdir."[34]

Def'-i mazarrat ve celb-i menafi şeklinde formüle edilen ve zamanla mazarratın def'inin evlâ olduğu bir ilkeye dönüşen bu davette öncelik kötülüğün defedilmesine verilmiştir. Artık Müslümanlara, devlete yönelik tehlike ve tehdit algısı bu mazarrat kapsamına girer. Böylece diğer öncelikler kısmen zaafa uğrar. Modernleşme boyunca düstur haline getirilen ve Mecelle'de de yer alan bu prensip öncelik ve tercihleri belirleyecek bir ilkeye dönüşecektir.

---

33 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 77.
34 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 78.

3. Kâfirlerle Münasebetler

Modernleşme asırları boyunca Müslümanların, Osmanlı ulemâ ve umerâsının, zihin dünyasında iki travmatik durum hep var olagelmiştir. Bunlardan ilki "kâfirden bir şey alma"nın dinî ve psikolojik imkânı veya zorluğu, diğeri de "kâfire benzeme" endişesidir. Bu iki endişenin başta Osmanlı olmak üzere bütün İslâm dünyasında din-siyaset ilişkilerinden psiko-sosyal süreçlere kadar birçok unsura derinden tesir ettiği vakidir. Aslında bu tür soru ve sorgulamaların tarihî olarak karşılığının olduğunu bilinir ve özellikle de fetva kitaplarında bu ilişkinin zemmedildiği ifadelere ve hükümlere sıklıkla tesadüf edilir. Modernleşme devrine intikal edildiğinde kâfirlerle münasebetler yeni bir şekle bürünmüş ve tarihin tecrübe etmediği bir retorik ve tartışma alanı açılmıştır. Ulemânın ve umerânın yapılan ıslahatları meşrulaştırmak, geniş halk kitlelerine bu faaliyetlerin dinle ilişkisini izah etmek ve muhtemel içtimâî ve siyasî sonuçlardan kaçınmak için giriştikleri çabalar din-modernleşme ilişkileri açısından birçok malzeme barındırır. Bu ıslahatların ve modernleşme çabaları destekleyen ve bizzat icra eden ulemânın, bunu hangi dinî gerekçelere dayandırdığı, hangi argümanları ileri sürdüğü, itirazları nasıl karşıladığı ve nihayetinde girişilen çabanın ne tür sonuçlara yol açtığı bugün için de ilgi ve dikkati celbetmeye devam etmektedir.

Osmanlı üst bürokrasisinin tarih boyunca ötekisi olan kâfirlerden bir şey alma hususunda oldukça rasyonel davrandığını söylemek mümkündür. Hususen askerî teknolojinin alınması ile ilgili çok daha pragmatist davranıldığı açıktır. Özellikle II. Mahmud devri reformlarına kadar hem teknolojinin alınması hem de bu teknolojinin öğretilmesi ve kullanılması bağlamında kâfirlerin devlet işlerinde ve askeriyede istihdam edildiği mâlumdur. Hatta bu kimselerin sureta da olsa Müslüman oldukları da vakidir. Fakat yeniçeriliğin kaldırılması ve yeni bir askerî sisteme geçilmesi de dahil olmak üzere kılık kıyafeti de içine alan bir dizi düzenlemenin "kâfirden bir şey alma" mevzusunu yeniden alevlendirdiği söylenebilir.[35] Diğer taraftan II. Mahmud ıslahatlarının geçmişteki teşebbüslere nazaran halk nezdinde daha

---

[35] Bu süreçte ulemâ içerisindeki değişim ve dönüşüm için bkz. Avigdor Levy, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahatı", çev. Osman Bayraktar, *Modern Çağda Ulemâ*, ed. Ebubekir A. Bagader, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 29 vd.

görünür olması da meseleyi canlandırmış olmalıdır. Yeniçeriliğin kaldırılması sonrasında üst düzey ulema ve bürokrasi tarafından kaleme alınan ve tercüme edilen metinlerde iʿdâd-ı kuvvet ve tedbir düşüncesi yanında kâfirlerden bir şey alma ve kâfirlere benzeme meselesinin de dikkatli şekilde işlendiği görülmektedir.

3.1. Kâfirlerden Bir Şey Almak

Batılılardan bir şey almanın veya onları taklit etmenin önündeki bazı psikolojik engeller bulunmaktadır. Bu psikolojik engellerin başında dinî telakki tarzı gelir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Müslümanın kâfirden bir şey alması, başlı başına bir meseledir. Bu yüzden ıslahat yapmak ve bunu geniş kitlelere benimsetmek isteyenlerin yapması gereken şey Batılılardan alınacak şeylerin onların dinleriyle alâkalı olmadığını dillendirmeyi ve kamuoyunu buna ikna etmeyi gerektirmiştir. İdareciler nezdinde ihtiyaç temelli olarak daha kolay izah edilebilen bu hususlar geniş kitlelere aksettirildiğinde problem haline gelmektedir. Bu sebeple düşmana karşı kuvvet hazırlama, tedbir alma gibi gerekçelerin yanında alınan şeyle kâfirin ilişkisi ve alınan şeyden dolayı kâfirin durumunda değişiklik olup olmayacağı meselesi de Müslümanların zihnini meşgul etmiştir.

Müslümanlar için -Batılı bir seyyahın tespitine göre- "tiksinilen" bir varlık olan kâfirden bir şey almak, ona muhtaç olmak ve ondan iyi bir şey sadır olacağına inanmak başlı başına bir meseledir. Bu sebeple ilk temsilciler kâfirle alınacak şeyin arasını ayırma çabasına girişmişler ve kâfirin, bildiği ve yaptığı bir şeyden dolayı üstün ve iyi olmadığını ve bir şey alınsa bile kâfirlerin statüsünde bir değişiklik olmadığını ileri sürdüler:

> *"Kelâm-ı hikmet ve akvâl-i ma'rifetin azîz ve mu'teber olduğundan* ***her ne kadar ednâ kimesneden sâdır olmuş ise de*** *müstefîd olmakdan abâ ve te'âzîm etmesi ukalânın şânından değildir ve menfaati tahsîl etmek için kabulüne mübâderet etmek gerekdir. İşte bu makûle kavâidi ihmâl etmekten Ehl-i İslâm'a ârız olan ihtilâli ve bazı kimesnelerin inâd-ı bâridi iltizâm idüb taassub ve tasallub tarikine sülük etdiklerinden emr-i me'âş-ı dünyeviyyede Frenklere nisbet olunan eşyâları irtikâb etmeyerek ibâdullaha uruz eden mazarratları def' itmeğe sa'y etmezler ve*

> *mazarratın menşeini bilmekden abâ vu imtinâ' ettiklerinden zu'mlarınca Frenklerin isti'mâline sebkat ettikleri hususlar* ***her ne kadar dîne taalluku olmayub*** *umûr-ı dünyeviyyeden ise de* ***küffara mahsus olduğunu i'tikâd idüb mazarrat-ı âmmeye râzı olduklarından mâ'adâ*** *bazan Frenklerin tedbirât-ı ma'îşetlerinde şer'an ve tab'an müstahsen olan tertîblerine istihsân edenleri dahi dahil ettikleri gibi tesallubânelerinden neş'et eden musibetleri sevâb ad itmelerini müşâhede etmiş idim."*[36]

Kâfirlerle imal ve istimal ettikleri şeylerin arasını ayıran ve bu işe karşı duranları tenkit eden Hamdan Hoca, karantina uygulamasının Batılıların dinlerinden kaynaklanmadığını ısrarla tekrarlar: "Nevʿan küffârın diyânetlerine taalluku olmuş olsa mutaassıblara ʿözr olması mümkün idi lâkin asla taalluku yokdur."[37] Karantina uygulamasının Müslümanlar için muhtemel faydaları ön plana çıkararak meseleyi bu işe karşı çıkanlara getirerek "Frenklerin tedbirât-ı maʿîşetlerinde şerʿan ve tabʿan müstahsen olan tertîblerine" müracaat eden ve birçoğu kendi etrafında bulunan ulemâ ve ümeraya yönelen eleştirileri cevaplandırır. Kâfirden bir şey almanın meşruiyetini çok başka alanlarda da yoklamaya devam eder. Hatta ötekinden bir şey alma hususuna farklı bir zaviyeden bakarak cinlerle veba ilişkisini irdeledikten sonra meseleyi cinlerden bir şey alma mevzusuna getirir:

> *"Tecrübe-i muttarıda ile ma'hûd ihtirazla ta'nlarından emîn olması mukarrerdir ve keyfiyet-i ta'nlarını bilmesi lazım değildir. Nev'-i benî âdemin düşmanından menfaati tecrübe olunmuş meteris ve kalkanı isti'mâl itmesi mu'tâd iken* ***nev'-i cinnîden olan düşmanlardan menfaati tecrübe olunmuş ihtirâz-ı ma'hûdu isti'mâl etmesi kıyâsdır*** *insandan ve cinnîden düşmanlarımızın bize olan tasallut ve mazarratlarını mümkin vechile def' itmesi ol mazarratın bu türlü mazarratın def'ini istemesi meşrû'dur."*[38]

---

36 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ,* 61.
37 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 62.
38 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ,* 116.

3.1.1. Teknik/teknoloji İnsanlığın Ortak Mirasıdır

Kâfirden bir şey almanın meşruiyeti bugünün problemi değildir. Geçmiş ulemâ da meselenin halli için kafa yormuştur.[39] Önceki devirlerde dile getirilmiş tecrübe ve ilkeler bu dönemde yeniden gündeme gelmiş ve özellikle dinî modernleşmeye katkı yapacak tarihî referanslar ve yorumlar bu ilk modern metinlerin sıklıkla başvurdukları kaynaklar olmuştur. Hamdan Hoca da risalede sık sık İmam Gazzali'nin *Münkız*'ına müracaat ederek tıp, mantık ve felsefenin kâfirlerden alınıp alınamayacağını tartışır.[40] Bu bağlamda Hamdan Hoca modernleşmenin temel rükünlerinden biri haline gelecek olan hikmet hadisine başvurur: "Esbâbın sebebiyeti ve illetlerin illiyetleri ve şurûtun şartları nass-ı şerʿiyle ve bazan tecrübe ile sâbit olduğu müsellemdir ve usûl-i dîniyyeye muhâlif olmadıkça şer'an makbuldür." Çünkü Peygamber Efendimiz: "Araplardan sübut eden tecrübeler ile amel etmekde beis yokdur" demiştir. Hamdan Hoca'nın yorumuna göre tecrübenin Araplara tahsis edilmesini gerektirecek bir durum da yoktur. Zaten ulema sadece önceki Arapların değil Yunanlılar başta olmak üzere birçok millet ve kavmin tecrübelerini almakta bir beis görmemişlerdir. Çeviri hareketleri başta olmak üzere İslam tarihi boyunca birçok örneği olan bu hususu en iyi tıpla ilgili bilgilerin alınmasında müşahede ederiz. Çünkü ilk dönemlerde hekimlerden öğrendikleri ilaçları Arapçaya tercüme edip onlara uygun tedaviler geliştirmiş, ilaçlar bulmuşlardır. Felsefeciler dinî inançlara doğrudan taalluku olmayan "kelâm-ı hikmeti" onlardan hem öğrenmiş hem de öğretmişlerdir. Bunun en açık formülasyonu, Peygamberimizin "hikmet müminlerin telef olmuş hayvanları

---

39 Benzer yaklaşımları farklı devir ve disiplinlerden ulemada müşahede etmek mümkündür. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*'ın girişinde eskilerin kitaplarını incelemenin meşruiyetini izah ederken kâfirlerden bir şey alma hususuna değinir: "Kaldı ki, bizden başkaları bu konu üzerinde araştırma yapmış ise açıktır ki, araştırdığımız alanda görüşleriyle bizi önceleyenlerden yardım almamız gerekmektedir; söz konusu "öteki" ister bizim dinimizden olsun ister olmasın, fark etmez. Çünkü kurban kesmenin dine uygun olması için kesimde kullanılan âletin gereken şartları taşıması durumunda, bizim dinimizden olan veya olmayan birine ait olmasının bir önemi yoktur. "Bizden başkaları" derken İslam dininden önce [yaşamış] eskilerden (*kudemâ*) bu konular üzerinde araştırmada bulunanları kastediyorum." İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-makal fi takrîr mâ beyne'ş-şeri'a ve'l-hikme mine'l*-ittisâl, neşir, tercüme ve inceleme Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik, 2019) 29.

40 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ,* 83 vd.

gibidir buldukları yerde alırlar" şeklindeki buyruğunda hulasa edilmiştir. "Tecrübenin sübutu rivayet kabilindendir şehâdet kabilinden olmayıp İslâm'a ve adalete mevkuf olmadığını" İmam Karâfî'nin *Fürûk* adlı eserine referansla temellendirir.[41] Hamdan Hoca modernleşme boyunca sık sık referans gösterilen hikmet hadisine ilk başvuran kimselerden biridir.[42] İlmin Çin'de de olsa alınması yönündeki tavsiyeyi hatta emri de işin içine kattığımızda sonraki dönemin bakış açısını belirleyen dini referansların bu tarihten itibaren kullanılmaya başladığını görürüz. Mesela Hamdan Hoca'nın yakın olduğu Reşid Paşa dairesine mensup bir alim olan Hoca Kerim Efendi de Avrupa'dan döndükten sonra 1851'de kaleme aldığı *Tezkiretü'l-Ekâlim*'in mukaddimesinde ilmin Çin'de de olsa alınmasıyla ilgili hadisi zikretmektedir.[43]

Hamdan Hoca'ya göre dine taalluku olmayan hususlarda gavurlardan bir şey almakta bir beis yoktur: "Frenklere mensûb olan kelâm-ı hakkı inkâr etmesi mahzâ taʿassub üzere mebni cehâletdir… nevʿ-i benî âdem bilmedikleri kelâma düşman olurlar beher halde tıb ilminde tecrübe ile sâbit olmuş hususları kabul etmesi ve mucibince amel etmesi icmaʿla sâbit olduğunda iştibâh yokdur."[44] Bir nevi laik/seküler alan diyebileceğimiz tıp ve teknoloji gibi alanlar bu kapsama girmektedir. Zaten bu dönemde ıslahat fikrini destekleyen İbnü'l-Annâbî ve Esʿad Efendi gibi ulemâ da bu hususu dikkatle irdeleyip alınması yönünde telkinde bulunmuşlardır. İbnü'l-Annâbî, savaş aletlerini kâfirlerden almanın caiz olduğuna dair müstakil bir başlık açmıştır.[45] Eserin mütercimi Esʿad Efendi'nin bu meseleye hususen değindiğini tercümenin kenarına düştüğü notta daha net görüyoruz:

---

41 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 81.

42 Hamdan Hoca ile teşrik-i mesâisi olan ve risalesine takriz yazan Esʿad Efendi, tercümesinin sayfa kenarında bu hadisi zikretmiştir: "Mesâlih-i muktezıyye-i nizâmiyyeye dâ'ir olup, mübâh olan şeyleri: 'el-Hikmetü dâlletü'l-Mü'mini ahazehâ eynemâ vecede' vefkınce kefereden görüp 'amel etmek câ'iz olduğuna, Velîd b. Hişâm'ın haberiyle hazret-i 'Ömer radıyallâhu Te'âlâ 'anh'ın kable fethi'ş-Şâm, Nasârâ'dan olan mülûkunun ef'âline tatbîkan tedvîn-i dîvân buyurdukları delâlet eder." Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası*, 87. İbnü'l-Annâbî'nin metninde yer almayıp Esʿâd Efendi'de zikri geçmesi Hamdan Hoca ile olan irtibatı akla getirmektedir.

43 Hoca Kerim Efendi. *Tezkiretü'l-ekâlim*. (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı. Nadir Eserler. 910 AMA.), 2b.

44 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ,* 84.

45 Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası*, 204-8.

> *"Bâlâda sebkat eden ahbâr-ı sahîha ve nukûl-i sarîha delâlet etdiği üzere, şeytân gibi bir mel'ûn-ı merdûdun i'mâl ve Nemrûd gibi da'vâ-yı ulûhiyyet etmiş bir gebr-i kibr-âlûdun isti'mâl eylediği mancınık -ki ber-vech-i muharrer- ulû'l-'azm olan Halîlullâh'a ihânet kasdıyla yapılmış ve: 'Maslahat-ı ihâneti tezkîr eder' deyü nesyen mensiyyen rütbesine götürmek melhûz iken, hazret-i Risâletpenâh, tenkîl-i a'dây-ı rû-siyâh içün cengde kullanup ve keyfiyyet-i isti'mâlini bir Yahûdî'den istifsâr eyledikleri me'âşir-i ehl-i İslâm'a üsve-i hasene ve şevâhid-i müstahsene iken: 'Gavurun kullandığı âlâtı kullanmak ve gavurdan ceng ta'allüm etmek câ'iz değildir' deyü hezeyân-tırâzlık gayet-i hamâkat ve nihâyet-i cehâletdir."*[46]

Aynı ifadeleri askerî kışlalarda okutulması için kaleme alınan ve daha sonra halk nezdinde de yaygınlık kazanan *Dürr-i Yektâ*'da İmamzâde Esʿad Efendi'nin cihadı anlattığı satırlarında da görürüz: "Barut, top, humbara ve bunun emsâli alât-ı harbiye ibtidâ *millet-i ecnebiyede* zuhûr edib sonra ehl-i İslâm dahi teallüm ve isti'mâl etmedikçe *a'dâ-i dîne mukâbele olunamadığından* şer'an teallümü ve isti'mâli lâzım olmuştur ve bunların külliyesinde maksad kahr-ı aʿdâdır yoksa kefereye teşebbüh asla hayâl ve hâtıra gelmez."[47] İbnü'l-Annâbî, Sahaflar Şeyhizâde Esʿad Efendi ve İmamzâde Esʿad Efendi gibi devrin önde gelen ulemâsı tarafından dillendirilen ve hadislerle, İslâm tarihinden örneklerle temellendirilen bu fikir Hamdan Hoca nezdinde de muteberdir: "Zaman-ı mütekaddimde harbe ve ok ve kılıç ile cenk iderler iken *Frenkler barudu ve tüfengi ve topu icâd ettiklerinde bi-hasbi'l-iktizâ Frenklerden teallüm ve tahsîl ettiklerinde müstefîd olması mehrûh demiş yok iken* vâcib olduğu kavâidin muktezâsı idi."[48] Dine taalluku olan bir mesele değilse kâfirden bir şey almak caiz ile vacip arasında gidip gelir. Eğer dine taalluku olan bir mesele olursa yani; "kavâid-i dîniyyeye muhâlefeti vukuunda terki mümkün değil ise 'ez-zarûrâtu tübîhu'l-mahzûrât' kaidesi ile istiʿmâl etmesi meşrudur."[49]

---

46 Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası*, 134.

47 İmamzade Esad Efendi, *Dürr-i Yekta*, s. 86.

48 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ,* 128-129.

49 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ,* 84. Bununla ilgili benzer ifadeler *Mir'at*'da şeriatın önemli bir prensibi olarak yer alır. *El-Mir'at*, thk. Muhammed el-Arabî ez-Zebîrî, (Cezayir: ANEP, 2005), 92.

Modernleşmenin mühim prensiplerinden biri olarak hem hukukî hem dinî alanı genişletme imkan tanıyan ve Mecelle'nin de önemli prensiplerinden biri kabul edilen 'zaruretler mahzurları ortadan kaldırır' fehva ve fetvasına başvurur.

3.1.2. Kâfirler bunları Müslümanlardan Almışlardır

Modernleşme boyunca Batıda olan şeylerin alınması ile ilgili istifhamları izale etmek adına girişilen çabalardan biri de alınacak şeyleri aslında Batılıların daha önce Müslümanlardan aldıkları iddiasıdır. Bu iddianın ilk örneklerine Hamdan Hoca'nın risalesinde de rastlıyoruz. Karantina fikrinin aslında Batıya Müslümanlardan geçtiğini ve bunun da "bir yerde vebâ varsa oradan çıkmayın" emr-i nebevîsinden kaynaklandığını ileri sürer:

> *"Hadîs-i nebeviyyede işaret olunmuş iken Müslümanların ihmal ettiklerinde müte'allakât-ı hayât-ı dünyeviyyeden olmağla Frenkler üzerine düşüb keyfiyet-i ihtirazda mâhir olduklarından vakt-i hâcetde re'yleriyle ve meşveretleriyle amel etmesi umûr-ı mühimmedendir ve ihtirazı Frenklere nisbet etmeleri mahzâ cehaletden nâşidir. Bu ihtirazdan maada* ***ilm-i tıbda ve sair sınâ'î ameliyyâtda Frenklerden teallüm itmesi caiz iken*** *bu makûle ümmet-i Muhammediyyenin selâmetlerine vesîle olur. Tertibde Frenklerden teallüm etmesi vâcib değil ise müstehab olduğuna iştibâh yokdur. Zaman-ı mütekaddimde harbe ve ok ve kılıç ile cenk iderler iken* ***Frenkler barudu ve tüfengi ve topu icâd ettiklerinde bi-hasbi'l-iktizâ Frenklerden teallüm ve tahsîl ettiklerinde müstefîd olması mehrûh demiş yok iken*** *vâcib olduğu kavâidin muktezâsı idi."*[50]

Bu fikir, Batıyla ilk karşılaşan münevverlerce terviç edilmiştir. Hamdan Hoca'dan çok kısa süre sonra kaleme aldığı *Avrupa Risâlesi*'nde Mustafa Sâmi Efendi de bu durumu ihsas etmektedir.[51] Yine modernleşmenin yeni bir evreye girdiği devrin başlarında kaleme aldıkları eserlerde Abdurrahman

---

50 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 128-129.

51 Mustafa Sami Efendi, *Avrupa Risâlesi*, (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1256), 36-7.

Sami Paşa ile Ziyâ Paşa da benzer çıkarımlarda bulunmaktadırlar.[52] Hamdan Hoca bu durumun Batılılar tarafından da ikrar edildiğini dile getirir: "Zamanımızda ve mukaddemce Frenk tâifesi … ve ilm-i hisâbı Müslüman kitâblarından ahz ettiklerine ikrâr ederler."[53] Bu iddia, hem modernleşmeye karşı koymak hem de modernleşmeyi kabul etmek adına mühimdir. Çünkü bu savunma biçimi aynı zamanda niye geri kaldığımızı da açıklamaya yarar. Kâfirler, Müslümanlardan aldıkları bu müsbet ilimlere sarılarak dünya hayatını ve dünyaya taalluk eden işleri mamur hale getirmişler ve ilerlemişler buna karşılık Müslümanlar sadece şer'î ve dinî ilimlere daha fazla emek vermişler ve daha çok zaman ayırmışlar, dünyayı ilgilendiren ilimlere gereken önemi vermemişler ve tabir-i caizse şer'î ve dinî ilimlerle uğraşırken geri kalmışlardır:

> *"Ulemâ-yı İslâmın makâsıd-ı mütenevvi'anın zımnında ilm-i tıb gibi farz-ı kifâye ulûmu ihmâl idüp ulûm-ı Arabiyyeye ve şer'iyyeye külliyetlerini vermişler. Bu zikrolunan ulûmun cümlesi hayât-ı dünyânın müteallıkâtından olduğu sebeben Frenklerin tefevvuk ettikleri ucb değildir. Zîrâ Hak Te'âlâ küffârın hakkında (Ya'lemûne zâhiran mine-l-hayâti'd-dunyâ) buyurmuşdur. Allahu a'lem hayât-ı dünyânın zâhirini bilürler ma'nâsınadır ve bu makâmda ta'assub idenlerin hatâları âşikardır."*[54]

Hamdan Hoca'nın çizdiği çerçeve aynı zamanda modernleşmenin istikametleri ile de uyumludur. Meselelerin mevzubahis edildiği tarihlerden itibaren yavaş yavaş muteber olmaya başlayan ilimler değişmeye başlayacak ve ulemâ bu süreçte adım adım itibar ve mevki kaybedecektir. Hoca'nın bahsettiği şer'î ilimler zayıflarken ihmal edildiğini düşündüğü başta tıp olmak üzere dünyaya taalluk eden ve ulûm-ı müsbete kategorisine giren ilimler itibar kazanmaya, toplumun üst kesimi tarafından tercih edilmeye başlanacaktır. Medrese-mektep, şer'î-dünyevî ayrımlarıyla birlikte ilmin ve ulemanın mevkii, itibarı irtifa kaybetmeye başlayacaktır.

---

52 Abdurrahman Sami Paşa, *Rumûzü'l-Hikem*, (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası 1287), 122-3. Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, (İstanbul: Tercümân-ı Ahvâl, 1280) II/510.

53 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 82.

54 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 83.

Hamdan Hoca'nın kâfirlerden bir şey almaya dair yaklaşımında üç kademeli bir anlayış tesis ettiği görülmektedir. İlk olarak kâfir ile kâfirden sadır olan şeyin arasını ayırma, ikinci olarak insanlığın ortak mirası gibi algılanacak hususlarda millet ve din aidiyetinin aranmaması gerektiğinin kabulü ve üçüncü olarak da alınacak/kullanılacak bilginin Müslüman kaynaklı olduğuna vurgu şeklindedir. Bu üç kademede sonradan modernleşmenin temel rükünlerinden olacak bazı prensipleri vazettiğini gördüğümüz Hamdan Hoca son olarak halâ dinî olarak kâfirlerden bir şey almanın sakıncalı olduğu durumlar vaki olursa o zaman da maslahata başvurmayı teklif eder.

3.2. Kâfirlere Benzemek

Nizâm-ı Cedîd teşebbüsü başta olmak üzere III. Selim ve II. Mahmud ıslahatlarının ana tartışmalarından olan kafire benzeme meselesi Hamdan Hoca'nın da hesaplaşma gereği hissettiği meselelerden biridir. Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından hareketle ilim sahiplerini bildirdikten sonra sözü cehl-i mürekkeb olanlara getirir ve 1245/1829 yılında Cezayir'de II. Mahmud'un ıslahatları arasında olan kılık-kıyafet meselesiyle alakalı halk arasında hoşnutsuzluk çıktığını nakleder. Payitaht'tan Cezayir'e gelen ve ıslahatları anlatması ve müdafaa etmesi beklenen Hacı Halil Efendi'nin kendi maslahatını gözeterek ve halkın tepkisini göz önünde bulundurarak "men teşebbehe bi-kavmin fehüve minhum" hadisini bu manaya hamlettiğini ve velvele çıkardığını dile getirir.[55] Bu iddianın İstanbul'da dile getirilip getirilmediğini bilmediğini söyleyen Hamdan Hoca şöyle devam eder:

> *"Ama şeriatimizde Müslümanların ve küffarın ayrıca ayrıca libasları olsun deyü bir nas yokdur ve Peygamberimiz aleyhissâltü ve's-selâm hazretlerinin eyyâm-ı saadetlerinde ve* ***Sahâbe-i kirâmın asrında ve Tâbi'în'in günlerinde kaç yüz bin müşriklerin imana geldiklerinde libâsını tağyir etmiş yâhud tağyir etsinler deyü emr olunmuş yokdur.*** *Ömer ibnü'l-Hattâb hazretlerinin hilâfetinde küfre alâmet ettiği zünnârı takınmakdan başka libâslarını tağyir etmiş yokdur ve Peygamber aleyhissalâtü*

[55] Halil Efendi, Cezayir'in eski müftüsü olmalıdır. Cezayir Meselesi alevlenince Babıali tarafından tekrar Cezayir'e gönderilmiştir. Cavid Baysun, "Cezayir Meselesi ve Reşid Paşa'nın Paris Elçiliği", 375.

> *ve's-selâmın libâs-ı şeriflerine müşâbih zamanımızda bir libâsımız yokdur ve mu'tâd olan don ve ferâce ve 'anteri ve kaftân ve yelek gibi libâsımız hayru'l-kurûn ki evvelki üç karnlarda yok ise de mübâh libâsdandır. El-aslü fi'l-eşyâi el-ibâhatün yani* ***şerîatde hükmü beyân olunmamış şeylerde asl olan ancak mübâh olmasıdır.*** *Frenklerin bizden mukaddem isti'mâl etmesine sebkat etmeleri yahud frenkçe pantolon gibi tesmiye olunması mübâh olan şeyleri haram ve mekruh ettirmez zira Hak Teâlâ buyurur ki: "Kul men harrame zîneta(A)llâhi-lletî aḥrace li'ibâdihi ve-ttayyibâti mine-rrizk…"(Araf 32) Allahu a'lam Hak Teâlânın yokdan halk etdiği libas zinetinin ve güzel ta'âmları kullarına kim haram etmiş manasınadır ve amma delil tutundukları hadîs-i şerif ki "men teşebbehe bi-kavmin fehüve minhum"* ***cehl-i mürekkeblerinden müşâbehe ile teşbihin farkına varmadıklarındandır.*** *Allahu a'lem âhir kimesnelere kendini benzeden ol kimesnelerden olur manasına iken benzetmekle benzemenin farkları mâbeyne's-semâ ve's-semek gibi farkları vardır. Mesela billur kadehden kızıl renk şerbet nûş etmenin şürb-i hamra müşâbeheti var iken haram demiş yokdur* ***benzetmek kasdıyla dediğimiz niyet-i habîseden ibaretdir ve niyetin derûnda emr-i kalbî ve görünmez olduğundan ikrar etmedikçe zann-ı gâlibe helal olan şerbeti haram demesi*** *sû-i zan olduğundan hatâdır ayetde "inne ba'de'z-zanni iismün" buyrulmuşdur. Allahu a'lam zan ile hükm etmesi bazı kere haram olur manasınadır."*[56]

Devamında Peygamberimizin birine münafık diyen kimseye "kalbini yarıp mı baktın" hadisini zikrederek "zann-ı gâlible helal nesneye haram denmesi caiz değildir" diyerek ""Ey peygamber, Allah'ın sana helal kıldığı bir şeyi kendine niçin haram kılıyorsun?" ayetini zikreder.[57] Hatta meselenin haramlığı ve kafire benzeme yönünü ortadan kaldırarak hükmü sevaba hamleder. Asker eğer savaşta daha faydalı diye tercih etmişse veya sultanın yani ulu'l-emrin emrini yerine getirmişse bu işten ayrıca sevap kazanacaktır:

> *"el-Hâletü hazihi askerin giydikleri libâsı isti'mâl edenler eğer*

---

[56] Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 132.
[57] Tahrim, 1.

cenkde hafif olub evâmir-i sultâniyyeye imtisâlen giydiler ise sevaba nâil olacaklarına şübhe yokdur ve Müslümanların cümlesi bu niyet-i sâliha ile giymişler itikadında olması hüsn-i zannın mucibi olmağla Müslümanlığın şânındandır ve eğer Frenklerin isti'mâl ettikleri libâs yakışıklu ve güzel göründüğünden ise mübâh kabilinden olduğu şöyledir ki Frenklerin ihtirâ' ettikleri lezzetlü ta'âmların mübâh olduğu gibidir ve kavâidin muktezasıdır. Zira ayet-i sâbıkada 'tayyibâtün mine'r-rızk' libâs zinetine ma'tuf olduğundan hükümlerini müşterek olmasını iktizâ eder. Frenklerin bir ta'âmı ihtirâ' etmeleri kerâhete sebep olamaz ise libâsa ihtirâ' etmeleri dahi ibâhat-i asliyyesini izâle etmez v eğer Frenklere olan muhabbetden giyip küfürlerine muhabbet etmeyerek ülfet cihetiyle isti'mâl etdiler ise terki evlâ mekrûhdur ve kerâhet tahrîmiyye derecesine varması ihtimaldir. Ammâ dîn-i İslâmı ve Müslümanları hayvan menzilesinde add idüb intikâs iderek küffâra bâr u muhabbetleri olmak derecesine vardığı sûretde kerâhet tahrîme mûcibince kimisi ve benzetmesi bi't-tab' haram olur ve eğer küffârın küfürlerine muhabbet etdiğinden giymişler ise bu libâsı giymezden mukaddem beynehum ve beynallah kâfir olduklarına iştibâh yokdur ve bu niyet-i küfriyyelerini zikr etmedikçe hüsn-i zan mucibince evvelki niyet-i hasene ile isti'mâl etmelerine haml etmesi Müslümanların şânıdır. İşte bu husus fehm olundukda "men teşebbehe bi-kavmin fehüve minhum" hadîs-i şerif her ne kadar umûmen zikr buyurulmuş ise de küfre alâmet olan şeylerde ve haramı isti'mâl etmekde benzetmeğe mahsusdur ve ekl ü şürb ü libâs gibi mübah şeylerde benzetmeğe şâmil değildir."[58]

Başka bir kavme benzemeyi "dinî olarak ve inanç konusu yaparak" şartına indirgeyen Hamdan Hoca, i'dâd-ı kuvvet ve tedbir bağlamında modernleşmeyi zaruret kabul ederek meseledeki istifhamları giderdiği gibi teşviğin de perdesini aralar. Kafir elbisesine benzeyen libasları kullananlar yanında bunları hazırlayanların dahi sevaba ortak olduklarını dile getirir. Artık maslahat, meşruluğun ötesinde teşviğin aracısı haline gelir. Kendisinden sonraki dönemlerde tekrar gündeme gelecek olan ve fetva kitaplarında da

58 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 134.

çokça mevzubahis edilmiş ve tekfir bahislerinin önemli rüknünü teşkil eden kılık kıyafet meselesine eğilir. Özellikle Cumhuriyet tarihinde de tecrübe ettiğimiz şapka meselesi üzerinden mevzuyu tartışır:

> *"Binâenaleyh zünnârı tutunmış yâhud* ***şapkayı giymiş kimesneler kâfir olurlar.*** *Küfre alâmet dediğimiz fıkıh kitablarında* ***mâ kâne şi'âru'l-küfr*** *ta'bîr etdikleridir. Lafz-ı şi'âr, iş'âr edici manasınadır. Ke-ennehu kâfir olduğunu iş'âr eden keyfiyetler demekdir ve* ***iş'âr etmesi ammâ örf-i âmm ile şapka giymesi gibi.*** *Zira her memalik-i İslâmiyye'de küfre alâmet olduğu müte'ârifedir yahud* ***padişahların ve ulu'l-emrlerin emirleriyle bir mahsus nesneyi küfre alâmet etmeleriyle şi'âr-ı küfr olur.*** *Mağrib memleketinde siyah imâmeyi Yahudilere alamet ettikleri gibi iken bir libâsı küfre alâmet etmekle murahhas olan ulu'l-emr ol libâsı askeriyyeye alâmet etmelerinde dahi murahhas olacakları bedîhîdir ve mübah olan şeylerde emr-i pâdişâhî olmayarak mücerred benzetmek kasdıyla olması kerâhet-i tenzîhiyye derecesinde denilir ise yani terki evlâ ise* ***kerâhetin cevâza münâfî olmadığı kâidedir*** *ve emr-i pâdişâhînin vukû'unda pâdişahlara itaat etmesi vâcib olduğundan kimileri dahi vâcib olur ve amma haram olduğunu iddiâ edenlerin haram olmasına delilleri yokdur."*[59]

Hamdan Hoca'nın batıdan alınanlar noktasında gelip durduğu yer cevazın sınırlarının da ötesidir. Fes tartışmalarına şapka üzerinden katılarak neredeyse literatürün tamamını karşısına alacak şekilde tekfiri izale etmekte hatta haramlığı da hafifletmektedir. Cevazın sınırlarını genişletmekle kalmayıp sonrasında da meşruiyet yolunu açacak şekilde "emr-i pâdişâhînin vukûʿunda pâdişahlara itaat etmesi vâcib olduğundan" fehvasınca bu tür şeyler hakkındaki haramlığın nasıl helalliğe tevcih edileceğini de gösterir.

Bir taraftan kafirlerden bir şey almanın meşruiyeti temin edilirken diğer taraftan kafirle münasebetler ve kafir algısı yeniden tanımlanmaya başlanmıştır. Artık kafirlerin bir şey bildikleri, yaptıkları hatta bunu Müslümanlardan daha iyi yaptıkları kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak alınan

---

59 Hamdan Hoca, *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*, 134.

şeyle kafir arasını ayırmaya özen gösterilmiş, iyi ve başarılı neticelerin batılıların dininden kaynaklanmadığı vurgulanmış ve bazı meselelerin insanlığın ortak mirası olduğu tezi savunulmuştur. Dinî alana intikal edildiğinde zaruretlerin devreye girdiği görülmekte zaman zaman da batılıların başarısı Müslümanların mirasına hamledilmektedir.

Netice

Hamdan Hoca, İstanbul'un dikkatini çekme gayretindedir. Özellikle Ceayir'in işgali sonrası *Mir'at*'da kaleme aldığı meseleler zaviyesinden Fransa nezdinde itibar görmediği anlaşılmaktadır. O da risalede sıklıkla vurguladığı gibi ailesini de düşünerek İstanbul'la yakınlık kurmak istemiştir. Bunun için de İbnü'l-Annâbî örneğinde de olduğu gibi ıslahatları hedeflemiş olmalıdır. Hoca'nın Avrupa hakkındaki bilgi ve birikimi hem Osmanlı üst bürokrasisini etkilemiş hem de daha Avrupa'ya yeni bürokrat ve talebe göndermeye başlamış bir yönetim için cazip bir isim olmuştur.

İbnü'l-Annâbî, Sahaflar Şeyhizâde Esʿâd Efendi, İmamzâde Esʿâd Efendi ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi etrafında kümelenen isimler gibi öncüler arasına Hamdan Hoca da yerleştirilmelidir. Ayrıca İbnü'l-Annâbî örneğinde olduğu gibi Osmanlı dinî modernleşmesine Afrika kökenli isimlerin ilk tesirleri icra ettiğini Hamdan Hoca üzerinden de söylemek mümkündür.

Osmanlı ıslahat geleneğinde ve dinî modernleşme tecrübesinde görüldüğü şekliyle amelî hikmet cephesine denk gelen tedbir ve tekliflerle mutabık bir çerçeveye sahip yaklaşımı amelî hikmet cephesine denk gelmektedir. Bu cephede tedbir, iʿdâd-ı kuvvet, kaza ve kader, karantina, irade tartışmaları daha çok amelî cepheleriyle gündemdedir. Bu risale de zaten karantina uygulamasının başlatılması ve yaygınlaştırılması çabasının bir parçasıdır. Ayrıca askerî ıslahatlar dışında bir alana dair olması önemlidir. Çünkü batıdan genelde askerî teknoloji ve tıp alanında faydalanma eğilimi varken burada daha genel bir inanç telakkisini de içine alan bir değişiklik teklif edilmektedir.

Hamdan Hoca meşruiyetten öte şeyler söyler. Modernleşmeyi tebcil eder. Karantinanın meşruiyetini temellendirdiği gerekçeler Osmanlı'nın batıdan pratik ihtiyaçlara istinaden çok önceden beri ahz ettiği şeylerdir. Artık bu emsaller ile Osmanlı modernleşmesi kendi kendinin referansı da olmaya

başlamıştır. Tıp alanında batıdan alınan şeyler veya askerî teknolojiler artık bir sonraki ıslahatın meşruiyeti kabul edilecek ve dinî itirazları da ilzam edecektir. Bir taraftan kendi kendinin meşruiyeti olan modernleşme diğer taraftan devlet eliyle ve cebren yürütülen bir şey olma yolunda Hamdan Hoca üst bürokrasiyi teşvik edici şekilde konuşur. Modernleşmenin devlet eliyle ve tepeden inmeci karakteriyle de örtüşen bu tavır aynı zamanda dinin gerektiğinde paranteze alınmasını teklif eder.

Kaynakça

Abdurrahman Sami Paşa. *Rumûzü'l-Hikem*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1287.

Akyıldız, Ali. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993.

Ali Rıza Paşa. *Mir'âtü'l-Cezâyir*, mütercim Ali Şevki, y.y. : y.y., 1293.

Baysun, Cavid. "Cezayir Meselesi ve Reşid Paşa'nın Paris Elçiliği", *III. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Tebliğler*. 375-379. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1948.

Dihkenizade Ubeydullah Kuşmânî. *Nizam-ı Cedide dair bir risale Zebire-i Kuşmânî fi Ta'rif-i Nizâm-ı İlhâmî*. haz. Ömer İşbilir, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.

Dilbaz, Mahmut. *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası: Es'ad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmûd Tercümesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Fazlıoğlu, İhsan. "İbnu'l-Annâbî ve es-Sa'yu'l-Mahmûd fî nizâmi'l-cunûd adlı eseri" *Dîvân: İlmî Araştırmalar*. I/1, (1996/1), 165-174.

Hamdan Hoca, e*l-Mir'at*, thk. Muhammed el-Arabî ez-Zebîrî, Cezayir: ANEP, 2005.

Hamdan Hoca. *Tercüme-i ithâfü'l-üdebâ*. İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1254.

Hamdan Hoca, *Tercüme-i İmdâdü'l-Fettâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 598).

Hoca Kerim Efendi. *Tezkiretü'l-ekâlim*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı. Nadir Eserler. 910 AMA.), 2b.

İbn Rüşd. *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-makal fî takrîr mâ beyne'ş-şeri'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl*. neşir, tercüme ve inceleme Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2019.

İmamoğlu, Abdullah Taha. *Hurmanın Aşılanması/Döllenmesi ile İlgili Rivayetin -Tetkik, Tahlil ve Tenkidi-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

İmamzâde Esad Efendi, *Dürr-i Yektâ*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1294.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 1997.

Kurşun, Zekeriya. "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773-1842)" *Tarihimizden Portreler: Osmanlı Kimliği (Prof. Dr. Cevdet Küçük Armağanı)*, ed. Z. Kurşun ve H. Çoruh. İstanbul: Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği, 2013.

Levy, Avigdor. "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahatı", çev. Osman Bayraktar, *Modern Çağda Ulemâ*, ed. Ebubekir A. Bagader, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.

Mustafa Sami Efendi. *Avrupa Risâlesi*. İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1256.

Özdinç, Rıdvan. "Allah'ın Kaderine Kaçmak: Veba ve Kolera Etrafında Tedbir Düşüncesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, XII/1, (2014), 295-318.

Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi, *Üss-i Zafer: (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi, 2005.

Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Tercümân-ı Ahvâl, 1280.

mevzu
sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences
e-ISSN 2667-8772
mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 131-169

Fıkıh Usûlündeki Haram li-gayrihi Merkezli Tartışmaların Fürû-ı Fıkha Yansımaları

Reflections of the Haram li-gayrihi Centered Discussions in the Fiqh Procedure in the Füru-ı Fiqh

İbrahim SİZGEN
Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD,
Asst. Prof, Hatay Mustafa Kemal University,
Faculty of Teology, Department of İslamic Law
ibrahimsizgen@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3669-8589

DOI: 10.56720/mevzu.1454390

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 17 Mart / March 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Mayıs / May 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Sizgen, İbrahim. "Fıkıh Usûlündeki Haram li-gayrihi Merkezli Tartışmaların Fürû-ı Fıkha Yansımaları". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 131-169. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1454390

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Şâri'in mükellef olan bireyden herhangi bir fiili yapmasını veya yapmamasını istemesi ya da onu yapıp yapmama arasında muhayyer bırakması olarak tanımlanan ve teklîfî hükmün çeşitlerinden biri olan haram kavramı, kendi içerisinde haram li-zâtihî ve haram li-gayrihî olmak üzere ikiye ayrılır. Bu çalışmada usûlcülerin haram li-gayrihî kavramına yaklaşımları, fıkhî bazı meseleler ekseninde nitel araştırma yöntemi kullanılarak ele alınmıştır. Usûl literatüründe haram li-gayrihî kavramının teklîfî hüküm ifade eden ıstılâhî bir tabir olarak istimal edilmesi geç döneme rastlamaktadır. Bu yüzden klasik usûl eserlerinde haram li-gayrihî kavramının terim manasına ilişkin net bir tanımın yapılmadığını söylemek mümkündür. Çalışma, haram li-gayrihî mefhumunun usûl kaynaklarında hangi taksim altında incelendiği, hükmü, sebep ve çeşitleri yanında haram li-zâtihî mefhumundan ayrıştığı bazı noktaların izahı yanında buna örneklik teşkil edebilecek bazı füru meselelerinden müteşekkildir. Binaenaleyh bu çalışmada ilgili mefhumun konu edildiği fıkhî bazı meseleler, pek çok usûl bilgininin görüş ve delilleri ışığında tematik olarak incelenmiştir. Haram li-gayrihî kavramı ve ona taalluk eden hususların açıklığa kavuşturulması, füru-ı fıkıhta bazı meselelerin "tahrîmen mekruh, bâtıl ya da fâsid" cihetinden hükme bağlanmasına sebebiyet veren durumun bilinmesi açısından önem arz etmektedir. Bahse konu durum, haram li-gayrihî kavramının ortaya çıkmasında önemli paya sahip olan nehyin fesâdı mı yoksa butlânı mı gerektirdiği meselesi çerçevesinde ele alındığı tespit edilmiştir. Bu açıdan özellikle Hanefî usûlcülere göre, haram li-gayrihî kabilinden değerlendirilen meselelerin, genellikle "tahrîmen mekruh"; cumhur-ı fukahaya göre ise "haram" şeklinde hükme bağlandığı gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Fesad, Butlan, Haram li-gayrihî, Fürû-ı fıkıh.

Abstract

The concept of haram, which is one of the types of propositions defined as Allah Almighty asking the responsible individual to do or not to do any act or leaving him to choose, is divided into two as haram li-zatihi and haram li-gayrihi. In this study, the approaches of the Usul scholars to the concept of haram li-gayrihi were discussed using the qualitative research method in the

context of some fiqh issues. In the Usul literature, the use of the concept of haram li-gayrihi prohibited as a terminological expression expressing the proposition of judgment is found in the late period. Therefore, it is possible to say that there is no clear definition of the term meaning of the concept of haram li-gayrihi in the classical usûl works. The study consists of explaining the division under which the concept of haram li-gayrihi exclusive is examined in the usûl sources, its provision, reasons and types, as well as some points where it differs from the concept of haram li-zatihi. In addition, in this study, the views and evidence of many procedural scholars on some fiqh issues on which the relevant concept is discussed have been examined thematically. Clarifying the concept of haram li-gayrihi existent and the related issues related to it is important in terms of knowing the situation that causes some issues to be judged as "tahrimi makruh, fasid or bâtıl" in the fiqh. It has been determined that the situation in question is discussed within the framework of the issue of whether the prohibition requires corruption or nullity, which has an important share in the emergence of the concept of haram li-gayrihi. In this respect, especially according to Hanafi scholars, issues that are considered as haram li-gayrihi are generally considered as "tahrimi makruh"; It has been observed that according to the majority of scholars, it is ruled as "haram".

Keywords: Fiqh Procedure, Fesad, Butlan, Haram li-gayrihi, Füru-ı fiqh.

Giriş

Haram; "mükellefin kat'î surette kaçınması gereken fiiller" olarak nitelenmektedir. Haramlardan kaçınnmak fert ve toplumun, dünyevî ve uhrevî selâmeti açısından hayati öneme sahiptir. Bu açıdan söz konusu fiillerden kaçınılması bu fiillerin bilinmesi ile mümkündür. Binaenaleyh haram, taalluk ettiği fiillerde zâtihî (doğrudan) ya da gayrihî (dolaylı) cihetten bulunabilmektedir. Zâtihî cinsinden olan haramın tespiti nispeten kolaydır. Çünkü haramın taalluk ettiği şey, nesnenin veya fiilin bizzat kendisidir. Ancak gayrihî cinsinden olduğu ihtimalini taşıyan haramın çerçevesi ve sınırları açık ve net değildir. Bu yüzden haram li-gayrihî kavramı, haram li-zâtihîye göre oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu kavramın tahlil edilip fıkhî bazı örnekleriyle birlikte incelenmek suretiyle doğru bir biçimde bilinmesi önemlidir. Bu noktadaki hedef, klasik usûl eserlerinden yola çıkarak haram li-gayrihî

meselesi hakkında serdedilen görüş ve bilgileri ortaya koymak ve bu yolla ilgili literatüre katkı sağlamaktır.

1. Haramın Kavramsal Çerçevesi ve Kısımları

1.1. Lügat ve Istılah Anlamı

Haram kelimesi, Arapça'da fiil ve isim olarak kullanılmıştır. Fiil olarak kullanılması durumunda bu kavram, حَرُمَ يَحْرُمُ/Harume-yahrumu fiilinin masdarı olup sözlükte "Yasak olma, engelleme ve şiddetle sakındırma"[1] gibi anlamlara gelmektedir. İsim olarak haram ise, helâl kelimesinin zıddıdır. Gerek fiil gerekse isim olarak kullanıldığı görülen haram kavramının çoğulu حُرُم/Hurum'dur.[2]

Haram lafzının türevleriyle birlikte sözlük anlamı itibarıyla şer'î naslarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Şöyle ki Kur'an'a dair indeks çalışmalarıyla bilinen Mısırlı âlim Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin (1882—1968) kaydına göre haram lafzı türevleriyle birlikte Kur'an-ı Kerîm'de seksen üç yerde geçmekte olup ilgili lafızla, türevleriyle birlikte daha çok Allah'ın yasakladığı fiil ve eylemlerin murad olduğu görülmektedir.[3] Bu kavram, görülebildiği kadarıyla sadece iki âyette doğrudan "helâl" mefhumunun zıddı mahiyetinde bahse konu edilmiştir.[4] Hz. Peygamber'in de birçok hadisinde haram lafzı ve türevlerini lügat anlamında kullandığı görülmüştür.[5]

İslâm hukuk usulünde ise haram kavramı, muhtelif şekillerde tanımlanmıştır. Nitekim Mâlikî usûlcü Karâfî (ö. 684/1285) haramı; "faili şer'an kınanan şey" olarak tarif ederken;[6] Hanbelî usûlcülerden Tûfî (ö. 716/1316) ve

---

1 Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh,* thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 5/1895; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi'ş-şerhi'l-kebîr,* thk. Abdülazîm eş-Şinâvî (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts), 1/131.

2 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl b. Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam,* thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000), 3/326.

3 İlgili âyetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 439-441.

4 en-Nahl 16/116; Yûnus 10/59.

5 İlgili hadislerin bazısı için bk. Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Radâ'", 2; Tirmizî, "Savm", 705.

6 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtiyâri'l-mahsûl fi'l-usûl,* thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. (Mısır: Şirketü't-Tıbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973), 71.

Merdâvî (ö. 885/1480) ise Karâfî'nin yapmış olduğu mezkûr tanıma; "vâcibin zıddı"; Zeydî hukukçu Şevkânî (ö. 1250/1834) de; "terk edeni övülmeye layık kılan şey" ilavesinde bulunmuşlardır.[7] Haram kavramına ilişkin yapılan tanımlamalardan hareketle usûl bilginlerinin çoğunluğu haramı; "hakkında kat'î ya da zannî bir delilin var olması sebebiyle mükelleften yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiil"[8] şeklinde tanımlamışlardır.

Hanefî usûlcülerin ekserisi, herhangi bir fiil veya davranışın haram olarak nitelenebilmesi için dayanılan delilin kat'îyyet ifade etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Binaenaleyh onlar haramı; "kat'î bir delille şer'an yasaklanan şey" olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla kat'î bir delille sabit olan yasaklama, "haram", zannî bir delille sabit olan yasaklama ise "tahrîmen mekruh" olarak tabir edilmiştir.[9]

Delilin kat'î olmasının gerekliliği açısından Hanefî usûlcülerin haram kavramına yüklenilen genel tanıma muhalif davrandıkları anlaşılsa da esas itibarıyla taraflar arasında cereyan eden bu ihtilafın tamamen terminolojik olduğu apaçık ortadadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) önde gelen talebelerinden İmam Muhammed (ö. 189/805), mekruh kategorisinde değerlendirilen her fiil ve davranışın haram olduğunu belirtmiş; doktrin içerisinde

---

7 Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza,* nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/359; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 2/946; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999), 1/26.

8 Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 41; Abdülkerîm b. Ali en-Nemle, *el-Mühezzeb fî usûli'l-fıkh* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1/314; Ferhat Koca, "Haram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/100; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 172.

9 Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbun fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 59; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Emîru Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/103. Hanefîlerce herhangi bir fiil veya davranışın haram olarak nitelenebilmesi için dayanılan delilin kat'îyyet ifade etmesi gerektiğine dair görüşleri için bk. Seyit Mehmet Uğur, *Fıkıh Usulünde Haram Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 52-53; "Definitiveness of Proof of Ḥarām and Ḥukm of Its Denial in the Ḥanafī School". *Ilahiyat Studies* 7/2 (February 2017), 233-278.

yaygın olan kanaate göre de haram veya tahrîmen mekruh kabul edilen bir fiilin ihlal edilmesiyle kişinin, cezaya maruz kalacağı hükme bağlanmıştır.[10]

1.2. Haram Kavramının Yerine Kullanılan Bazı Tabirler

İslâm hukuk usulü literatüründe muhtevasında doğrudan ya da dolaylı olarak "yasaklanan şey" manası bulunan "mahzûr, kabîh, ma'siyet, zenb, menhiyyün 'anh, muharrem, memnû', mezcûr ve seyyie" gibi birtakım kelimelerin haram kavramının yerine kullanıldığı görülmüştür.[11] Ancak haram kavramının yerine en fazla kullanılan mahzûr kelimesidir. Şöyle ki, "vâcibin zıddı" olarak niteledikleri mahzûr kelimesini Mâlikî usûlcülerden İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Rüşd el-Hafîd (ö. 595/1198); "terki durumunda sevabı, yapılması halinde ise cezayı gerekli kılan şey"[12] olarak tanımlamışlardır. Şâfiî usûlcülerden Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355), teklîfî hüküm konusunu ele alırlarken mahzûr kelimesini, haram kavramı yerine kullanmışlar ve "şâri'in yapılmasını yasaklayıp kınadığı şey"[13] olarak tanımlamışlardır. Şâfiîlerden bir diğer usûlcü

---

10 Abdülalî Muhammed b. Nizâmiddîn el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/48-49; Abdullah Kahraman, İslam'da Helal ve Haramın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* Sayı: 20, 2012, s. 51; Koca, "Haram", 16/100.

11 Lâmişî, *Kitâbun fî usûli'l-fıkh,* 58-59; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/84; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl,* thk. M. Zekî Abdülber (Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984), 40; Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî es-Siğnâkî, *el-Kâfî şerhu'l-Bezdevî* (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 2/652; Merdâvî, *et-Tahbîr,* 2/947; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl,* thk. Ammâr et-Tâlibî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts), 243; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm el-Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ dirâyeti'l-usûl,* thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996), 2/599; Şemsüddîn Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâi',* thk. Muhammed Huseyn Muhammed Hasen İsmâi'îl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006), 1/244; Koca, "Haram", 16/100.

12 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh,* nşr. Huseyn Ali el-Yederî-Abdüllatîf Fevde (Umman: Dâru'l-Beyârık, 1999), 22; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *ed-Darûrî fî usûli'l-fıkh,* thk. Cemâlüddîn el-Alevî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 8-11.

13 Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillah el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh,* thk. Salâh b. Muhammed 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/106-107; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Mısır: Bulak,

Sem'ânî (ö. 489/1096) ise haram ve mahzûr kelimelerini aynı anlamda kullanarak her iki kelime için "yapılması halinde cezaya maruz bırakan şey"[14] tanımlaması yapmıştır. Usûl ilimlerine dair çalışmalarıyla şöhret bulan ve Selefiyye içinde akılcılığın kapısını aralayan Hanbelî usûlcü İbn Akîl (ö. 513/1119) de haram kavramı yerine mahzûr kelimesini kullanmıştır.[15] Zâhirî usûlcü İbn Hazm (ö. 456/1064) ise haram kavramının tanımını yaptıktan sonra terminolojik açıdan mahzûr kelimesinin haram kavramı yerine kullanılmasında bir sakınca olmadığını vurgulamıştır.[16] Hanefî usûlcülerden Cessâs (ö. 370/981) ve Pezdevî (ö. 493/1100) de mütekellim usûlcüler gibi haram kavramı yerine mahzûr kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir.[17]

İlgili kelimeler yanında bazı yasaklayıcı mahiyetteki fiil kalıplarının da haram kavramının yerine kullanıldığı görülmüştür. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Harrame/حَرَّمَ lafzı ve türevi ile yasaklanan bazı fiiller: Söz konusu fiil ve türleriyle yasak kılınan şeylerden bazıları şunlardır: Murdar hayvan, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına boğazlanan hayvanlar,[18] boğulmuş, darbe sonucu veya boynuzlanarak ya da yüksekten düşerek ölmüş, yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde kesilen hayvanlar,[19] faiz,[20] Allah'a ortak koşmak,[21] anne-babaya asi davranmak, haksız yere bir cana kıymak.[22]

1904), 1/28; Ebü'l-Hasen Ali b. Abdilkâfî Takıyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/131.

14 Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997), 1/24.

15 Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl, *el-Vâdıh fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1/132.

16 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts), 1/43.

17 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl,* nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994), 3/247; Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî* (Karaçi: Dâru Mîr Muhammed, ts), 327.

18 el-Bakara 2/173; el-En'am 6/145; en-Nahl 16/115.

19 el-Mâide 5/3.

20 el-Bakara 2/275.

21 el-En'am 6/151; en-Nûr 24/3.

22 Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh,* nşr. Müfîd Muhammed Ebû Amşe- Muhammed b. Ali b. İbrâhim (Cidde: Dâru'l-Medenî, Cidde 1985), 2/231.

- Nehâ/نَهَي lafzı ve türevi ile yasaklanan fiiller: Şâri', bazı fiilleri nehiy sigası kullanarak yasaklamıştır. Bu nevi yasaklanan fiillerden bazıları şunlardır: Birbirinin mallarını haksız bir şekilde yemek, rüşvet vermek,[23] Allah'a ortak koşmak, insan canına kıymak,[24] yetim malı yemek,[25] kadınların ay hali döneminde cinsel ilişkiye girmek,[26] birilerinin kusurlarını araştırmak ve gıybet etmek.[27]

- "Helal değildir/لا يَحِلُّ fiili ve türevleri yasaklanan fiiller: Söz konusu fiille yasaklanan bazı hususlar şunlardır: İddet bitmeden önce kadının bir başkasıyla evlenmesi,[28] boşanmış bir kadının hamile olduğunu saklaması,[29] kadının hakkı olan mehrin haksız yere geri alınması,[30]

- Herhangi bir söz ve eylemden sakınılmasını ifade eden ictinâb/ اِجْتِنَاب lafzı ve türevleri yasaklanan eylemler: Büyük günahlardan ve fuhşiyâttan sakınılması,[31] puta tapmaktan ve yalan söylemekten kaçınılması, içki ve kumardan kaçınılması, tağuta kulluk etmekten sakınılması,[32] bu lafızlarla yasaklanan bazı eylem ve davranışlardandır.[33]

1.3. Haramın Kısımları

Şâri' tarafından haram kılınan eylem veya eşyanın mahiyetini, çeşidini ve öne sürülen delilinin kuvvetini göz önünde bulunduran usûlcüler haramı, lizâtihî ve li-gayrihî olmak üzere iki kısımda incelemişlerdir.[34]

---

23 el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29

24 el-En'am 6/152.

25 en-Nisâ 4/2.

26 el-Bakara 2/222.

27 el-Hucûrât 49/11-12. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır,* nşr. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 144.

28 el-Bakara 2/230.

29 el-Bakara 2/228.

30 el-Bakara 2/229.

31 en-Nisâ 4/30.

32 el-Mâide 5/90; en-Nahl 16/36.

33 Kahraman, "İslam'da Helal ve Haramın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi", 56-57.

34 Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh fî usûli'l-fıkh*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/405.

1.3.1. Haram li-zâtihî

Şâri'in muvakkat (geçici) ya da herhangi bir sebebe bağlı olmadan zatı itibarıyla bünyesinde barındırmış olduğu zarar ve mefsedetten ötürü ilkten haram kıldığı şeylerdir. Haram kılınmasının kaynağı bizzat kendisi olduğundan bazı usûlcüler tarafından "haram li-aynihî, muharremü'l-'ayn" olarak da tesmiye edilmiştir.[35] Örneğin zina etmek, hırsızlık yapmak, murdar olmuş hayvanın etini yemek, domuz eti yemek ve şarap içmek haram li-zâtihî kategorisine girmektedir. Çünkü söz konusu haram kılınan hususlardaki zarar, bizatihi kendi varlığındaki kötülüğe veya çirkinliğe (kubh) dayanmaktadır.[36] Nitekim zatı itibarıyla haram kılınan şeyler genel olarak; mal, can, akıl, din ve nesli korumak amacıyla yasaklanmış olup temelden gayrimeşru kabul edilirler. Binaenaleyh kişi, söz konusu fiilleri irtikâp ederse lehine herhangi bir hukuki netice terettüp etmez. Örneğin hırsız, yapmış olduğu hırsızlık suçu sebebiyle çalmış olduğu mal üzerinde herhangi bir mülkiyet sahibi olamaz. Aynı şekilde devamlı evlenme engeli bulunan kişilerin (anne, oğul, hala, nine, kız kardeş gibi) nikâhlanmaları zatı itibarıyla haram kılınmıştır. Bu durumda devamlı evlenme engeli bulunan kişiler, birbirleriyle nikâh akdinde bulunsalar haram bir fiili irtikâp ettikleri için evlilik hayatı yaşayamazlar, taraflar zina etmiş sayıldığından böyle bir evlilikten meydana gelen çocukların nesebi sabit olmaz.[37]

1.3.2. Haram li-gayrihî

Haram li-gayrihî; mahiyet ve özünde bir zarar, çirkinlik veya mefsedet olmadığı halde harici bir sebepten ötürü haram olan fiile denir. Bir başka ifadeyle ilk etapta hükmen mubah olan bir fiil, kendisine ilhak olan ârızî bir durum sebebiyle harama dönüşmektedir. Örneğin insanların mallarının haksız yere yenilmesinin haram olması, malın kendisini yemekten kaynaklanan bir

---

35 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh,* thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 405; Siğnâkî, *el-Kâfi,* 1/324;

36 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 1/81.

37 Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh,* 2/262-263; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi',* 1/244; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, 2/294; Koca, "Haram", 16/101.

haramlık olmayıp başkasının malının haksız yere yenilmesinden kaynaklanan bir haramlıktır.[38]

Usûl bilginleri, bu nevi haramın hukûkî neticesi hakkında birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre usûlcülerin kâhir ekserisine göre fiildeki haramlık, kendisi dışındaki bir sebepten kaynaklanmışsa bu durum, yapılan ameli tamamıyla geçersiz kılmaz. Söz konusu fiil, vasıf itibarıyla gayrimeşru olsa da asıl itibarıyla meşru olduğundan üzerine bazı hükümler terettüp eder. Örneğin faizli akitlerde taraflar, mülkiyet hakkını elde ederler. Ancak böyle bir akit şâri' tarafından haram kılındığından söz konusu mülkiyet vasıf itibarıyla nezih değil aksine habis (pis) olarak nitelendirilmiştir.[39] Usûlcüler arasında cereyan eden ilgili ihtilafın temel dayanağını, fiillerin haramlığı yanı sıra bahse konu fiiller hakkındaki yasaklama hususunda farklı kanaatlerin mevcudiyetinin teşkil ettiği düşünülmektedir. Ayrıca yasak kılınan fiilin nitelik (vasıf) itibarıyla gayrimeşru olmasının aslının meşruiyetine tesir edip etmediği buna ilave olarak ilgili fiilin aslı ile niteliği arasında meşruiyet açısından ayrım yapmanın mümkün olup olmadığı meselelerindeki fikir ayrılıklarının bu ihtilafa sebebiyet vermiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu itibarla Hanefî usûl bilginleri haram li-gayrihî kapsamında değerlendirmiş oldukları fiillerin aslının meşru olduğunu dikkate alıp ilgili fiillerin şer'î sonuçlarını bâtıl görmediklerinden bu fiillere hukûkî anlamda bazı hükümler terettüp edeceğine kâil olmuşlardır. Bir başka ifadeyle Hanefî usûlcüler, yasaklanan fiilin nitelik bakımından haram olmasının ilgili fiilin meşruiyetine halel getirmediğini dile getirmişlerdir. Binaenaleyh bu usûlcüler, haram li-gayrihî kapsamında değerlendirmiş oldukları fiilerin şer'î sonuçları için "bâtıl ile sahih" arasında geçiş hüküm olarak "fasid" teorisini geliştirmişlerdir. Bu minvalde ele alınan faiz veya hükmen fasid kabul edilen akitler, bahse konu teorinin iki somut örneğidir. Hanefî usûl bilginleri haram li-gayrihî olarak değerlendirdikleri fiillerin tamamının meşruiyetini asıl-vasıf ayrımına müstenid kılmamışlardır. Bunu bir örnekle izah edecek olursak Hanefîlere göre, Cuma nama-

---

38 Koca, "Haram", 16/101.

39 Muharrem Özarslan, *Şerî Hüküm ve Hanefîlerde Vacib Kavramı,* Yüksek Lisans Tezi (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 46; Koca, "Haram", 16/102; Kadir Sayım, *İslam Hukukunda Haram Hüküm Kategorisinin Zamansal Ve Mekânsal Görünümleri* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 31-32.

zı vaktinde alışveriş yapma ya da gasp edilen bir yerde namaz kılma, asıl ve vasıf itibarıyla meşru fiillerdendir. Ancak söz konusu fiillere ilişkin gelen yasaklama, asıl ve vasfın haricinde mücâvir (harama yakın) bir durumdan kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu fiilin hükmen haram li-gayrihî olabilmesi sübutunun ve delaletinin kat'îliğine bağlıdır. Bu durumda ilgili fiillerdeki yasaklamanın sübutu her ne kadar kat'î olsa da delaleti zannîdir. Mütekellim usûlcülerden Şâfiîler, haram li-gayrihî kapsamında ele aldıkları fiillerde vasfı meşru olmayan bir fiilin aslının da meşru olmadığını ifade ederek faiz ya da fasid şart ihtiva eden akitler, hükmen bâtıl olduğundan bu fiillere herhangi bir hukûkî sonuç terettüp etmez demişlerdir. Buna mukabil yine Şâfiîler, hayızlı kadının boşanması ya da gasp edilmiş bir yerde namaz kılınması gibi yasaklamalara hukûkî sonuç terettüp edeceğini belirtmişlerdir. Çünkü bu fiillerdeki yasaklama, asıl ve vasıftan kaynaklı değil mücâvir bir sebepten ötürüdür. Mücâvirden kaynaklı yasaklama; hayız halindeki kadının boşanması durumunda iddetinin uzaması veya namaz ile gaspın birbirinden bağımsız ayrı fiiller olması, ilgili fiillere hukûkî sonuç terettüp etmesine mani değildir.[40]

1.3.2.1. Haram li-gayrihînin Bazı Sebepleri

Bir fiilin hükmen haram li-gayrihî olabilmesi için belli başlı sebepleri haiz olması önem arz etmektedir. Bu sebeplerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- **İktirân (yakınlık) sebebiyle haram kılınan fiil:** Gasp edilen bir yerde namaz kılma fiili, buna örnek gösterilebilir. Nitekim gasp eylemi, namazın rükün ve şartlarına halel getirmemektedir. Ancak bu çirkin eylemin namaz gibi nezih bir eylemle beraberlik yapması hoş karşılanmadığında gasp edilen bir yerde namaz kılınmaması hususunda bir yasaklama gelmiştir.[41]

- **Zerî'a (vesile) sebebiyle haram kılınan fiil:** Ecnebi bir kadının avret mahalline bakılması buna örnek teşkil etmektedir. Binaenaleyh ecnebi bir ka-

---

40 Abdurrahman Huzeyfe Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* Yüksek Lisans Tezi (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 58-59.

41 Muhammed Hudarî, *Usûlü'l-fıkh* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1969), 51.

dının avret mahalline bakılması kişiyi, zina suçunu irtikâp etmeye vesile kılabilir. Bu yüzden ilgili fiile yasak getirilmiştir.[42]

- **İştibâh (karıştırılma) sebebiyle haram kılınan fiil:** Leş olan bir hayvana karıştığı düşünülen bir av hayvanının etinin yenilmesi yasağı buna örnek verilebilir.

- **Tağlîb (genelleme) sebebiyle haram kılınan fiil:** İki kulleden az olan bir suyun -renk, koku ve tadının değişmemesi kaydıyla- içerisine necaset düşmesi durumunda böyle bir suyla temizlenmenin yasaklanması bu kabildendir.[43]

- **Meâl (sonuç) itibarıyla yasaklanan fiil:** Yaş hurma karşılığında kuru hurmanın alım-satımı buna örnektir. Zira yaş hurma, belli bir zaman sonra kurumakta ve alışveriş anındaki mevcut ağırlığını eksilmesi sebebiyle muhafaza edememektedir. Bu da yapılan akitte aldatma/aldanmaya sebebiyet verir.[44]

- **Cem sebebiyle haram kılınan fiil:** Kişinin, hali hazırda evli olduğu kadının teyzesi ya da halası ile evlilik yapması buna örnek verilebilir. Böyle bir evlilik, akraba bağına halel getireceği düşüncesinden hareketle yasaklanmıştır.[45]

- **Terbiye etme sebebiyle haram kılınan fiil:** Bir yere yaslanarak yemek yenilmesi gibi. Bu yasaklamada güdülen temel gaye, kişiyi terbiye etmedir.[46]

- **İbret verici bir duruma dikkat çekme sebebiyle haram kılınan fiil:** Daha önce azaba maruz kalınan bir yerde konaklamanın haram kılınması buna örnektir. Söz konusu yasaklamanın amacı konaklama niyetinde olan kişilerin ibret alarak durumdan ders çıkarmalarını sağlamaktır.[47]

---

42 Atar, *Fıkıh Usûlü*, 173.

43 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/22.

44 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/367.

45 Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn İbnü'l-Ferrâ, *el-Mesâilü'l-usûliyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn*, thk. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1985), 2/99.

46 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/8.

47 Buhârî, "Enbiyâ", 17.

- **İrfâk (merhamet) sebebiyle haram kılınan fiil:** İftar etmeksizin art arda iki gün oruç tutma (savm-i visâl) buna örnek teşkil eder. Nitekim böyle tutulan oruç sebebiyle kişi, takatten düşebilmektedir.[48]

- **Teşebbüh (benzerlik) sebebiyle haram kılınan fiil:** Güneşin doğuşu ve batışı vakitlerinde kılınan namaz, buna örnektir. Nitekim kimi gayrimüslimler ilgili vakitlerde güneşe secde ettiklerinden onlara benzememek maksadıyla bu vakitlerde namaz kılınması yasaklanmıştır.[49]

- **Tenezzüh (kusur ve pislikten uzak durma) sebebiyle haram kılınan fiil:** Kişinin istincâ anında sağ eliyle cinsel uzvuna dokunmasının yasak olması buna örnek teşkil etmektedir.[50]

- **İkrâm (saygınlık) sebebiyle haram kılınan fiil:** Hz. Peygamber'in soyundan gelenlere zekât verilmesi bu cihetten yasaklanmıştır.[51]

- **İstikzâr (kötü addedilme) sebebiyle haram kılınan fiil:** Hibede bulunan kişinin hibesinden rücu etmesi buna örnektir.[52]

İctihâd mahsulü olan bu sebeplerin, yasaklanan fiilin anlamından istinbat edilerek ortaya çıkarıldığı muhakkaktır. Nitekim bahse konu sebeplere ilişkin serdedilen örneklerin bir kısmının hükmen haram; bir kısmının ise tahrîmen ya da tenzîhen mekruh olduğu bilinmektedir.[53]

1.3.2.2. Haram li-gayrihînin Çeşitleri ve Bazı Hususlar

Hükmün bilinmesine yol açan illet ya da sebeplerin zatın dışında kalan zaman, mekân ve durum mahiyetinde tezahür etmesi haram li-gayrihînin kendi içerisinde bazı çeşitlere ayrılmasına yol açmıştır. Bu çeşitleri şu şekilde izah etmek mümkündür:

---

48 Siğnâkî, *el-Kâfî,* 2/637.

49 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 1/315; 322.

50 Ahmed b. Abdirrahîm Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetüllahi'l-bâliğa,* nşr. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005), 1/300.

51 Buhârî, "Zekât", 60.

52 Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza,* 1/565; Genel bilgi için bkz. Ali b. Muhammed Bârûm, "el-Haram li-gayrihî Dirâseten Nazariyyeten Tatbîkiyyeten", *Mecelletü Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ,* 47/1430, 80-81; Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 60-61.

53 Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 61.

- **Ayrılabilir Vasıf Olması Bakımından Haram li-gayrihî:** Hayızlı bir kadının namaz kılması ve oruç tutmasının yasaklanması kadında beliren ve hayızdan ötürü büyük abdestsizlik olarak nitelenen vasıf sebebiyledir. Bu vasıf, kadından belli aralıkla ayrılabilse de var olduğu dönemlerde onun namaz kılmasına ve oruç tutmasına manidir.[54]

- **Ayrılmaz Vasıf Olması Bakımından Haram li-gayrihî:** Bayram günlerinde oruç tutmak bu çeşit haram li-gayrihî kapsamındadır. Çünkü bayram günlerinde oruç tutulması, ondan ayrılması mümkün olmayan Allah'ın ziyafetinden yüz çevirme vasfı sebebiyle yasaklanmıştır.[55]

- **Harici Durumdan Ötürü Haram li-gayrihî:** Gasp edilmiş bir yerde namaz kılınması bu çeşit haram li-gayrihîye örnek teşkil edebilir. Yerin gasp edilmesi, namazın aslı ya da vasfı konumunda olmayan harici bir durumdur. Yine kişinin, Cuma günü ezan saatinde alışveriş yapması bu nevi harama dâhil olmaktadır.[56]

- **Şarttan Ötürü Haram li-gayrihî:** Erkeğin avret mahallini ipekten elbiselerle setrederek namaz kılması bu çeşit haram li-gayrihîye örnek gösterilebilir. Bilindiği üzere setr-i avret, namazın şartlarından olup bu şartın ifasının erkeğe kullanımı yasaklanan ipek türünden elbiselerle yapılması sahih değildir.[57]

- Şer'î naslarda varit olan yasaklamanın haram li-gayrihî kategorisinde ele alındığının tespit edilebilmesi için yasaklanan fiilde bazı kıstasların mevcudiyeti önem arz etmektedir. Bu kıstasları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Yasaklamanın sebebinin fiilin özüne ilişkin olmadığı açık bir şekilde ifade edilmiş olması gerekmektedir. Kabir ziyaretinin yasaklanması, daha sonra ise buna müsaade edilmesi, kabir ziyaretine yönelik yasaklamanın sebebinin özel bir duruma müstenid olmasına bağlanmıştır. Nitekim kabir

---

54 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl,* 759.

55 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 1/81.

56 Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 52.

57 Kelvezânî, *et-Temhîd,* 349; Bârûm, "el-Haram li-gayrihî Dirâseten Nazariyyeten Tatbîkiyyeten", 81; Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 63-64.

ziyaretindeki yasaklanmanın sebebi, terk edilen cahiliye adetlerine yeniden dönme endişesidir. Binaenaleyh ilgili endişe, ortadan kalktığında buna bağlı olarak söz konusu yasaklamada ortadan kalkar.[58] Bir şeyin harici bir sebeple yasaklandığının nas yoluyla bilinmesi gerekir. Hz. Peygamber, piyasa araştırması fırsatı tanınmadan tüccarın elindeki malların satın alınmasını yasaklamıştır. Bu yasaklamanın sebebi, bahse konu akdin zatı veya vasfına dönük olmayıp bilakis harici bir sebebe dayanmış olmasıdır.[59]

- Yasaklama sebebinin hususileştirilmemesi aksine başka sebeplere de taalluk edip etmediği araştırılmalıdır. Örneğin Cuma namazı vaktinde yapılan alışverişin yasaklanmasının sebebi kişiyi Cuma namazına gitmekten alıkoymasıdır. Buna göre uyku, gezme, yeme-içme gibi fiiller de kişiyi Cuma namazına gitmekten alıkoyabilmektedir. Binaenaleyh söz konusu Cuma namazı vaktindeki alışveriş yasağı, örnek olup Cuma namazına gitmeye mani olan diğer durumları da kapsamaktadır.[60]

1.3.2.4. Haram li-gayrihî ile Haram li-zâtihî Arasındaki Bazı Farklar

Usûl kaynaklarında haram li-gayrihî ile haram li-zâtihî arasında birtakım farklara yer verilmiştir. Bu farkların, bazen her iki mefhumun ihtiva ettiği mahiyetten bazen de hukûkî sonuçlarından neşet ettiği söylenebilir. Bu farkları kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Haram li-gayrihî olan fiildeki haramlık, söz konusu fiilin haram olmasına sebebiyet veren ârızî bir durumdan ötürüdür. Buna göre bahse konu ârızî durum ortadan kalksa fiil meşru hale gelir. Bayram gününde tutulan oruç buna örnek gösterilebilir. Haram li-zâtihî olan fiildeki haramlık ise ilgili fiilin haram olmasına sebebiyet veren noksanlığın ârızî değil de tamamen zâtında yer almasından kaynaklanmaktadır. Fiilin zâtında yer alan noksanlığa neden olan durum, ilgili fiilin zatına taalluk eden sebep, rükün veya şarttan birindeki halelden kaynaklanmaktadır. Sebepteki halele mahremle evlenilmesi; rü-

---

58 Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî,* nşr. Abdullah Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/277.

59 İbnü'l-Ferrâ, *el-Mesâilü'l-usûlî,* 355.

60 Bârûm, el-Haram li-gayrihî Dirâseten Nazariyyeten Tatbîkiyyeten, 81-82; Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 65-66.

kündeki halele müşrik bir bayanla nikâhlanması; şarttaki halele de abdestsiz namaz kılınması örneği verilebilir.[61]

- Haram li-gayrihî ârızî bir sebepten ötürü çirkin sayılmaktadır. Dolayısıyla ârızî durumun zâil olması halinde haramlığına sebebiyet veren haramlık vasfı ortadan kalkmaktadır. Kişinin, hayızlı eşiyle cinsî temasta bulunması buna örnek verilebilir.[62] Haram li-zâtihî ise ârızî değil tamamen zâtı itibarıyla çirkin addedilmiştir. Nikâhsız biriyle cinsî temasta bulunulması buna örnek gösterilebilir. Nitekim zina olarak tesmiye edilen bu durum, hiçbir surette güzel görülmemiştir.[63]

- Haram li-gayrihî olan fiil, ihtiyaç halinde mubah olur. Örneğin kadının avret mahalline bakılması haramdır. Ancak bu durum tedavi maksadı güdersе bunda herhangi bir sakınca görülmez. Haram li-zâtihî olan fiil ise zaruret olmadıkça asla mubah olmaz. Ölüm tehlikesi gibi bir zaruretin olması durumunda içki içilmesi buna örnek teşkil eder.[64]

- Haram li-gayrihî olan fiilde haramlık, ârızî bir vasfa taalluk etmektedir. Başkasının alışverişi üzerine alışverişte bulunmak buna örnek teşkil eder. Söz konusu alışveriş, genel kanaate göre hukuken geçerli olsa da kişi, günahkâr sayılır. Haram li-zâtihî olan fiildeki haramlık ise ârızî vasfa değil ilgili fiilin mahiyet ve efradına taalluk eder. Erkek hayvanların menisinin satımı buna misal verilebilir.[65]

- Haram li-zâtihî olan fiiller, beş esası (can, mal, din, nesil ve akıl) doğrudan fesada götüren hususlarla ilintilidir. Bu yüzden hırsızlık, adam öldürme, zina etme gibi eylemler zât-ı itibarıyla haram sayılmışlardır. Ancak haram li-gayrihî olan fiiller, söz konusu beş esasa doğrudan zarar vermemektedir.

---

61 Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkh* (Mısır: Mektebetü'd-Da've, ts), 114.

62 Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr* (Mekke: Dâru'l-Bâz, ts), 1/377.

63 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 1/81; Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh,* 405.

64 Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 67.

65 Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-Musannif 'ale'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts), 1/141-142.

Örneğin elma yeme fiili haram olmamasına rağmen elmanın bir başkasına ait bahçeden koparılıp yenilmesi, haram kabul edilmiştir.[66]

2. Haram li-gayrihînin Fürû-i Fıkıhtan Bazı Örnekleri

Haram li-gayrihî bünyesinde hem lâzimî hem de mücâvir vasıf bulundurmaktadır. Konunun izahı sadedinde her iki vasıf için füru-ı fıkıh eserlerinde hayızlı kadınla cinsî temasta bulunulması, hayızlı kadının boşamaya konu olması, günahkâr kişinin yolculuğa çıkması, zina suçunun sıhrî mahremiyet oluşturması ve daha pekçok meseleye yer verilmiştir. Ancak haram li-gayrihînin fıkhî yansıması hususu, çalışmanın kapsamı dikkate alınarak usûl eserlerinde bu meselelerden örnekleme bakımından kendinden sıklıkla söz ettiren birkaç mesele üzerinden incelenecektir.

2.1. Mekruh Vakitlerde Namaz Kılınması

Allah Teâlâ, kendisinden başkasına ibadet edilmesini ya da bunu çağrıştıracak tutum ve davranışlara girilmesini yasaklamış; Hz. Peygamber de bazı vakitlerde namaz kılmanın mekruh olduğuna değinmiştir.[67] Meseleyi irdeleyen müctehidler ise bahse konu rivâyetlerdeki vakitlerin, Mecusilerin ibadet vakitleri olduğunu beyan etmişler, bu vakitlerde namaz kılmanın hoş karşılanmamasının sebebini, Müslümanların ibadet vakitleri hususunda Mecusilere benzememesine bağlamışlardır. Bunda güdülen temel gaye ise Müslümanlarda kimlik ve ibadet bilincinin geliştirilmek istenmesidir.[68] Namaz kılınmamasına dair mezkûr rivâyetlerde geçen kerâhet derecesindeki yasaklama veya kısıtlama, baskın kanaate göre nâfile namazlara mahsus olup farz veya kaza namazlar bu kapsamda değerlendirilmemiştir.[69]

---

66 Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1958), 43; Bârûm, el-Haram li-gayrihî Dirâseten Nazariyyeten Tatbîkiyyeten, 79-80; Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 66-69.

67 İbn Mâce "Salât", 30; Buhârî "Salât", 30.

68 Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *el-İstizkâr,* nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/46; Muhammed b. Ali el-Vellûvî el-Asyûbî, *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'* (Riyad: Dâru'l-Mi'râc- Dâru Âl Barûm, 1996-2003), 7/294-296.

69 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Münîriyye, ts), 1/170; Rifat Yıldız, Kerâhet Vakitlerinde Namaz Kılınması Konusuna Usûlî Yaklaşım, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, (Aralık 2019), 65.

Usûl bilginleri, mekruh vakitlerde kılınan nâfile namazın sahih olup olmadığı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Şâfiî ve Hanbelî usûlcülere göre mekruh addedilen vakitlerde kılınan nâfile namazlar hükmen bâtıldır. Çünkü konuya ilişkin rivâyetlerdeki yasaklama, namazın lâzimî vasfı olan vakte dairdir.[70] Ancak Hanefî ve Mâlikî usûl bilginleri, mekruh vakitlerde kılınan nâfile namazların bâtıl değil aksine sahih olduğu kanaatindediler. Çünkü konuya ilişkin rivâyetlerdeki yasaklama, namazın zatına yönelik değil, aksine mücâvir vasfı olan vakte yöneliktir. Binaenaleyh, her ne kadar mekruh vakitlerde nâfile namaz kılınması fiilen kabih/çirkin sayılsa da söz konusu kabihlik -ilgili rivâyetlerden anlaşıldığı üzere- Hz. Peygamber tarafından tayin edilen vakitlerin kendisinde bulunmakta olup kılınan nâfile namazın rükün veya şartlarında yer almamaktadır. Bu vakitlerin kabih olmasının temel sebebi ise namazın bu vakitlerde kılınması durumunda Mecusilere benzeme endişesidir.[71] Dolayısıyla bu vakitlerde kılınan nâfile namaz hükmen sahih; ancak vakitten ötürü fiilen kabih kabul edilmiştir.[72]

Bu itibarla mekruh vakitlerde kılınan nâfile namaza dair yasaklama veya kısıtlamanın, namazın zatına yönelik değil, Mecusilere muhalefet etme adına vakte dönük olduğu aşikârdır. Kaldı ki söz konusu yasaklama veya kısıtlama, haber-i vâhidle sabit olup ihtiva ettiği anlam açık olduğundan zannîlik ifade etmektedir. İlgili izahattan anlaşıldığı üzere mekruh vakitlerde kılınan nâfile namazların hükmünün haram li-gayrihî kabilinden olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.[73]

2.2. Gasp Edilen Yerde Namaz Kılma

Mutlak surette gasp, suç olup haram sayılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, "*Her kim hakkı olmadığı halde bir karış yeri zulüm yoluyla alırsa, o yer kıyamet gü-*

---

70 Takiyyuddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr* (Mısır: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997), 417; Hasan b. Muhammed el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1830), 1/500.

71 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 1/81; Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh,* 387; Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr,* 1/397.

72 Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *el-Bedru't-tâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/150-151; Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 134-135.

73 Bârûm, el-Haram li-gayrihî Dirâseten Nazariyyeten Tatbîkiyyeten, 112-115.

nünde yedi kat olarak boynuna geçirilir"[74] buyurarak gaspın cezaya maruz bırakan çirkin bir eylem olduğunu ifade etmiştir. Binaenaleyh başkasına ait olan herhangi bir şeyin (yer, elbise vs.) gasp edilmesi caiz değildir.[75]

Gasp edilen yerde kılınan namaz konusunu Hanefî usûlcüler, "kabih ligayrihî mücâviren"; mütekellim usûlcüler ise "vücubuyla tezat teşkil etmeyen nehiy" alt başlığında incelemişlerdir. Gasp edilen bir yerde kılınan namazda her ne kadar kabihlik/çirkinlik vasfı söz konusu olsa da söz konusu kabihliğin namazın zatına taalluk eden lâzimî bir vasıf olmadığı aksine ondan ayrılabilen mücâvir bir vasıf olduğu anlaşılmaktadır. Mücâvir vasıf, fiilin vasfından ayrılabilir olsa da nehye konu olan fiile yakın olabilir. Ancak bu yakınlık, mücâvir olan şey ile nehye konu olan fiil arasında mana cihetinden mülâzemetin olduğu anlamını vermez.[76] Bu itibarla ilgili meselenin haram li-gayrihî kapsamında olup olmaması bağlamında İslâm âlimleri, gasp edilen yerde kılınan namazın hükmünü tartışmışlardır.[77] Hanefî, Mâlikî, iki vecihten birinde Şâfiî ve bir rivâyette Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre böyle bir yerde kılınan namaz sahihtir.[78] Onların bu konudaki delillerinden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Şer'î naslarda gasp edilmiş olup olmamasına bakılmaksızın yeryüzünün mescid kılındığı ifade edilmiştir.[79]

- Gasp edilen bir yerde namaz kılınması eyleminde biri emredilen (namaz kılmak) diğeri ise nehyedilen (gasp fiili) olmak üzere iki husus söz konusu olmaktadır. Bu durumda her ne kadar söz konusu eylem birbirinden farklı iki hükmü (emir ve nehiy) kendinde cem etmiş olsa da esas itibarıyla her biri

---

74 Buhârî, "Mezâlim", 14.

75 Ebü'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 6/580.

76 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 1/81; Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh,* 410; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi',* 1/239; Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 107.

77 İbnü'l-Ferrâ, *el-Mesâilü'l-usûliyye,* 158.

78 Bedruddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/210.

79 Bakara 2/14-15; Müslim, "Mesâcid", 3.

ayrı cihete yöneliktir. Bundan dolayı böyle bir yerde kılınan namazın sıhhatine halel gelmez.[80]

- Emrolunması ile namaz, nehyolunması ile de gasp birbirinden farklı şeylerdir. Aralarında mülâzemet ilişkisi bulunmamaktadır. Binaenaleyh namaz ve gasp eylemlerinden biri varken diğeri olmayabilir. Bu bağlamda namazın, gasp edilmiş bir yerde kılınması, makbul olduğu hakikatini değiştirmez. Bu durum, şuna benzer: Şârî', gıybeti yasaklamıştır. Söz konusu yasaklı eylemi oruçlu ihlal ettiğinde orucunun bâtıl olduğunu kimse ifade edemez. Çünkü orucu bozan durumlar arasında gıybete yer verilmemiştir.[81]

- Mutlak surette namazın sahih olması rükün ve şartlarının yerine getirilmesiyle mümkündür. Bu durumda gasp edilen bir yerde kılınan namaz sahih kabul edilir. Çünkü gasp, harici bir durum olup namazın rükün ve şartlarını ihlal etmemektedir.[82]

Gasp edilen yerde kılınan namazın sahih olduğu kanaatini benimseyen bu hukukçular, böyle bir yerde kılınan namazdan sevap elde edilip edilmeyeceği hakkında farklı görüş beyan etmişlerdir. Kimileri namazın eda edildiği gasp mahallini dikkate alarak sevabın elde edilemeyeceğini söylerken; kimileri de sevabın elde edileceğini ancak kişinin gasp suçunu irtikâp etmesi sebebiyle cezaya maruz kalacağını ifade etmişlerdir.[83]

Nazzâm (ö. 231/845) hariç Mutezilî bilginler, sahih kanaatte Şâfiî hukukçular ile Hanbelîlerin kâhir ekserisi ve bir rivâyette İmam Mâlik (ö. 179/795)

---

80 Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1/123; Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût,* 43; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Huber: Dâru İbni Affân, 1997), 1/49; Fahruddîn er-Râzî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh,* thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 2/286.

81 Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* tlk. Abdürrezzâk Afîfî (Dımaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 3/277; İbn Rüşd el-Hafîd, *ed-Darûrî,* 13.

82 Muhammed b. Sâlih İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni',* thrc. Muhammed b. Süleymân (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428), 2/249-250; Bârûm, el-Haram ligayrihî Dirâseten Nazariyyeten Tatbîkiyyeten, 111.

83 Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût,* 161-162; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır,* 2/239; Nevevî, *el-Mecmû',* 3/164; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Ba'lî, *el-Muhtasar fî usûli'l-fıkh* (Mekke: Câmi'atü'l-Melik Abdülaziz, ts), 63.

gasp edilen bir yerde kılınan namazın sahih olmadığını aksine bâtıl olduğunu ifade etmişlerdir.[84] Bu görüşü savunanların ileri sürdükleri delillerden bazıları şöyledir:

- Emir ve nehiy birbirine zıt unsurlar olup bir fiilde cem olması mümkün değildir. Çünkü iki zıt unsuru taşıyan fiilin icrasıyla mükellefin aynı anda hem sevap kazandığı hem de günah yüklendiği söylenemez. Bu durumda gasp edilen yerde kılınan namaz, gasp eylemi gibi nehye konu olmaktadır. Dolayısıyla söz konusu yerde eda edilen namaz, ibadet vasfını taşımamaktadır.[85]

- Şâfiî hukukçu Nevevî'nin (ö. 676/1277) aktardığına göre gasp edilen bir yerde namaz kılmak, ittifakla haramdır.[86]

- İbadete doğrudan taalluk eden yasaklı eylemlerin ihlal edilmesi söz konusu ibadeti hükmen geçersiz kılmaktadır. Abdestsiz bir şekilde kılınan namaz, buna misal verilebilir. Buna göre abdestsiz kılınan namaz, kat'î surette geçersizdir. Çünkü masiyetin (abdestsiz bir şekilde namaz kılmak) olduğu yerde takarrub (yapılan ibadetle Allah'a yakınlaşma) düşünülemez. Bu durum gasp edilen yerde kılınan namaz hakkında da geçerlidir. Şöyle ki namazın edası kıyam, rükû ve secde gibi takarrub amacı taşıyan fiiller ile mümkündür. Bu fiillerin gasp edilen bir yerde ifası ise masiyet olduğundan nehye konu olmaktadır. Nehye konu olan bir fiil ise ibadete konu olamaz.[87]

Gasp edilen yerde kılınan namazın bâtıl olduğu kanaatini benimseyen bu hukukçular, böyle bir yerde kılınan namazın kazasının gerekip gerekmediği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kimileri kazasının gerektiğine; kimileri de gerekmediğine hükmetmişlerdir.[88]

---

84 Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh,* nşr. Muhammed Hamîdullah (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Firânsî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1964), 181; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* 1/210; Nevevî, *el-Mecmû',* 3/164.

85 Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh,* thk. Abdullah en-Nebâlî-Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/482-485; İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti',* 2/249.

86 Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille,* 1/133; Nevevî, *el-Mecmû',* 3/164.

87 Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille,* 1/133-136; Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 106.

88 Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs,* 1/494; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* 1/210; Nevevî, *el-Mecmû',* 3/164; Ba'lî, *el-Muhtasar,* 63.

2.3. Cuma Namazı Vaktinde Alışveriş Yapılması

Şâri', *"Ey inananlar! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında, alışverişi bırakıp hemen Allah'ı anmaya koşun"*[89] buyurarak Cuma vaktinde alışveriş yapılmasını yasaklamıştır. Söz konusu yasaklama, Cuma namazını kılmakla mükellef olan kimseler hakkında olup Cuma namazı kılmakla yükümlü olmayan kadın, çocuk ve yolcular için geçerli değildir. İlgili âyetten hareketle cumhur-ı fukaha Cuma namazı için günümüzde "iç ezan" diye tabir edilen "ikinci ezan" okunduğu sırada yapılan icare, sulh vb. muâmelât kapsamına giren her türlü alışverişin yasaklandığını ifade etmişlerdir.[90]

Hanefî usûlcüler Cuma namazı vaktinde alışveriş yapılmaması meselesini kabih li-gayrihî mücâviren;[91] mütekellim usûlcüler ise menhiyyün 'anh'ın zatının dışında bir şeye raci olan aynı zamanda vücubuyla tezat teşkil etmeyen nehiy alt başlığında ele almışlardır.[92]

Esasen alışveriş, zatı itibarıyla mubah bir eylemdir. Ancak fukaha, Cuma vaktindeki alışveriş yasağını, alışveriş gibi bir meşgale sebebiyle Cuma namazının kaçırılmasına bağlamışlardır.[93] Bu itibarla Cuma namazı vaktinde alışverişle meşgul olunması, kişinin namaza iştirak etmesine mani lâzimî bir vasıf değil aksine mücâvir bir vasıf olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, mezkûr vakitte yapılan alışverişin nehyinin, haram li-gayrihî cinsinden tespit edilme-

---

89 Cum'a 62/9.

90 Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*, nşr. Dâru'l-Menâr (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 2/188; Ebü'l-Hasen el-Mâlikî, *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412), 1/467. Ancak Hanbelîlere göre Cuma vaktinde, alışveriş dışındaki icare, sulh ve nikâh gibi akitlerin yapılması mekruh değildir. Çünkü âyetteki nehiy, alışverişe yöneliktir. Alışveriş dışındaki söz konusu akitler, Cuma namazına iştirak etmekten alıkoyma bakımından alışverişe denk değildir. Çünkü bu akitler, vukuu az akitlerdendir. Dolayısıyla bunları alışverişe kıyas edilmesi sahih değildir. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/41; İbrâhîm b. Muhammed İbn Duveyyân, *Menârü's-sebîl fî şerhi'd-Delîl* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1989), 1/310.

91 Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/657; Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh*, 414.

92 Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, 1/140; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 177.

93 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/605; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/440.

sine sebep olmuştur.[94] Binaenaleyh Hanefî bilginlerin ekserisi, Cuma vaktinde yapılan alışverişin hükmünü "tahrîmen mekruh" olarak ifade etmişlerdir. Nitekim Cuma vaktinde yapılan alışverişe yönelik nehyin sübutu kat'î, delâleti zannî olmakla birlikte nehye konu olan vasıf mücâvirdir. Buna mukabil Hanefîlerden Bâbertî (ö. 786/1384) ve İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra) bahse konu alışverişi tenzîhen mekruh olarak değerlendirmişlerdir.[95] Cumhur-ı fukaha ise Cuma vaktinde yapılan alışverişin hükmünü "haram" terimi ile ifade etmişlerdir.[96]

Usûlcülerin Cuma vaktinde yapılan alışveriş meselesine ilişkin bu değerlendirmeleri, ilgili vakitte yapılan alışverişin sahih olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Şöyle ki Hanefî ve Şâfiî müctehidler söz konusu alışverişin zât ve vasıf itibarıyla sahih olduğuna hükmetmişlerdir.[97] Çünkü ilgili alışverişteki fesad, akdin rükün ya da sıhhat şartlarında değil harici bir durum sebebiyledir. Yani Cuma vaktinde yapılan alışverişin sahih olmasının sebebi alışveriş yasağının akdin haricindeki bir durumdan kaynaklanması ve bu yasağın yapılan alışverişin sıhhatine halel getirmemesidir. Ayrıca Cuma vaktinde yapılan alışverişin sahihliği, gasp edilen bir mekânda kılınan namazın sıhhatine benzetilmiştir. Bunun yanında "*Alışverişi bırakınız*"[98] ifadesindeki nehiy, alışverişin lâzimî vasfına taalluk etmemekte olup mücâvir vasfına (Cuma namazının yapılan alışveriş sebebiyle kaçırılmasına) ilişkindir. Bu durum ise Cuma saatinde yapılan alışverişi bâtıl kılmaz.[99]

---

94 Âmidî, *el-İhkâm,* 2/188; Ebü'l-Menâkıb Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl,* thk. Muhammed Edîb Sâlih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 170; Abdülkâdir b. Ahmed b. Bedrân, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 113.

95 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr,* 2/482; Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr,* 1/404; 2/327; Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 112.

96 Nevevî, *el-Mecmû',* 12/119; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 3/180; Ebü'l-Hasen el-Mâlikî, *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî,* 1/467.

97 Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl,* thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 4/426; Nevevî, *el-Mecmû',* 4/500.

98 Cum'a 62/9.

99 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992), 5/341-342; Şîrâzî, *el-Mühezzeb,* 1/207; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb,* nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm

Mâlikîlerin kâhir ekserisine göre Cuma vaktinde yapılan alışveriş fasiddir. Nitekim *"Alışverişi bırakınız"*[100] âyetindeki nehiy, alışverişin Cuma namazından alıkoyması, söz konusu namazın tamamının ya da bir kısmının kaçırılmasına neden olması gerekçelerinden hareketle yapılan alışverişi fasid kılmaktadır.[101] Bu itibarla Mâlikîlerde meşhur olan görüşe göre bu vakitte yapılan alışveriş feshedilmelidir.[102] Hanbelîler ise Cuma vaktinde yapılan alışverişin sahih olmadığına kâil olmuşlardır.[103] Nitekim *"Her kim bizim bu işimizde o dinden olmayan yeni bir şey ihdâs ederse o iş, reddolunur"*[104] rivâyeti bağlamında Cuma vaktinde yapılan alışveriş, İslâm'ın benimsemiş olduğu alışveriş şekline ters düşmektedir.[105]

2.4. Bayram Günlerinde Oruç Tutulması

Genel anlamda oruç tutmak, dinin emrettiği ya da tavsiye ettiği ibadetlerdendir. Ancak bazı günler vardır ki bu günlerde oruç tutmak yasaklanmış ya da hoş karşılanmamıştır.[106] Bu günlerin başında bayram (Ramazan ve Kurban) günleri gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Ramazan bayramının birinci günü ile Kurban bayramının dört günü olmak üzere iki vakitte oruç tutulmayacağını bundan sakınılması gerektiğini bildirmiştir.[107]

İlgili naslar doğrultusunda bayram günlerinde oruç tutulmasının yasaklanması bu günlerin yeme, içme ve sevinç günleri olmalarına matuf olmasıdır. Şöyle ki Ramazan bayramı, bir ay boyunca tutulan orucun ardından verilen "ziyafet" hükmünde görülmüş, binaenaleyh Ramazan bayramının ilk günü bu cihetten bir aylık Ramazan orucunun iftarı sayılmıştır. Böyle bir günde oruçlu olmak ise Allah Teâlâ'nın sembolik ziyafetinden yüz çevirme manası

(Kahire: Dâru's-Selâm, 1997), 3/63; Takıyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc,* 1/188; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 2/48.

100 Cum'a 62/9.

101 Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza,* 2/440. Ebü'l-Hasen el-Mâlikî, *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî,* 467.

102 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* 3/409.

103 İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr,* 4/39.

104 Buhârî, "Bey'", 60.

105 İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, 5/12.

106 Buhûtî, *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstekni',* thr. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr (Riyad-Beyrut: Dâru'l-Müeyyed – Müessesetü'r-Risâle, ts), 241.

107 Buhârî, "Savm", 65.

taşımaktadır. Yine Kurban bayramı günleri de Allah adına kesilen kurbanlar sebebiyle ziyafet günleri olarak görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber, Kurban bayramı günlerini yeme, içme ve Allah'ı zikretme günleri olarak tavsif ederek bu günlerin ziyafet günleri olduğuna vurguda bulunmuştur.[108]

Hanefî usûlcüler bayram günleri oruç tutulması meselesini kabih li-gayrihî mücâviren;[109] mütekellim usûlcüler ise menhiyyün 'anh'ın aslına değil vasfına taalluk eden nehiy başlığında ele almışlardır.[110] Bu meselede asıl, zâtı itibarıyla kabih olmayan oruç ibadetidir. Orucun vasfı ise eda edildiği vakit olan bayram günleridir. Orucun vasfını teşkil eden bu günlerde oruç tutulması, yukarıda ifade edildiği üzere Allah'ın ziyafetinden yüz çevirme olarak görüldüğünden şâri' tarafından nehye konu olmuş ve kabih addedilmiştir.[111] Bu durum, mezkûr günlerde tutulan orucun sahih olup olmadığı tartışmasını beraberinde getirmiştir. Şöyle ki İslâm hukukçularının kâhir ekserisine göre bayram günlerinde tutulan oruç, haram li-gayrihî cinsinden olduğundan hukuken bâtıldır. Çünkü bu günlerde oruç tutulmayacağına dair nehiy, orucun lâzimî ya da harici vasfına ilişkin olmayıp tamamen zatına yöneliktir. Bir başka ifadeyle bu günlerde oruç tutulmasının nehyinin asıl sebebi, "Allah'ın ziyafetinden yüz çevirme" olduğu sarih değildir. Zira oruç, yemek yemenin zıddıdır. Hâl böyle iken kişiye, oruç tutmaması gereken bir günde aynı anda hem "Allah'ın ziyafetine katıl" hem de "oruç tut" demek tenakuzdan öteye gitmez.[112] Mâlikî usûlcü İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ise meseleye dair "Fiilin vasfına yönelik olan nehiy, fiilin aslının vücûbiyeti ile çelişmektedir" şeklinde görüş beyan ederek bu tenakuzu dile getirmiştir. Binaenaleyh kişinin bayram günlerinde oruç tutulmasına ilişkin nehiy sebebiyle oruç tutması doğru ol-

---

108 Müslim, "Sıyâm", 144; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır,* 1/147; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi',* 1/239.

109 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi',* 1/239.

110 Attâr, *Hâşiyetü'l-'Attâr,* 1/147; 1 /500; Karadeniz, *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri,* 128.

111 Siğnâkî, *el-Kâfî,* 2/624-627; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl,* 232-233.

112 Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh,* 1/406; Merdâvî, *et-Tahbîr,* 3/1109; Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts), 1/188; İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti',* 6/525.

maz.[113] Şâfiî usûlcülerden Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) meseleyi izah etme amaçlı şu açıklamalara yer vermiştir: "Nehiy, nehyedilen şeyin aksini istemesi durumunda neticesi, zâtı itibarıyla kabihtir. Ayrıca nehiyde asıl olan zâtı itibarıyla kabihliktir. Dolayısıyla vârid olan nehiy sebebiyle herhangi şer'î bir mesele hakkında kendisine mahsus bir delil bulunmadıkça cihetlerin çokluğuna hükmedilmez. Çünkü bayram günlerinde oruç tutulmamasına ilişkin varit olan nehiy, orucun kendisine taalluk etmektedir. Söz konusu nehyin, orucun bizzat kendisi dışında harici bir duruma raci olduğunu ifade edebilmek ancak ve ancak bir delille mümkündür. Bahse konu delile ise rastlanmamıştır. O halde bayram günlerinde tutulan orucun şer'an bâtıl olduğuna hükmedilir."[114]

İlgili meselede kâhir fukahaya mukabil görüş beyan eden Hanefî hukukçulara göre ise bayram günlerinde oruç tutulması aslı itibarıyla meşru; vasıf itibarıyla ise fasiddir. Orucun aslı, kişinin Allah rızası için yeme, içme ve cinsî münasebetten kaçınması; vasfı ise eda mahalli olan bayram günleridir. Binaenaleyh bayram günlerinde oruç tutulmamasına dair varit olan nehiy, fiilin zatına yönelik değil aksine bayram günleri olan vasfına dönüktür. Bu itibarla söz konusu günlerde tutulan oruçtaki eksiklik, orucun tutulduğu vakitten kaynaklıdır. Vakit ise, orucun mahiyetinden ayrılmayan vasıf olması hasebiyle cüz'ü teşkil etmektedir. Cüz'ün vasfı küllün vasfı mesabesinde olduğundan vaktin vasfı olan bayram günleri, orucun da vasfı olur. Bununla birlikte bayram günlerinde oruç tutulmasına yönelik nehiy, oruçta bulunan "Allah'ın ziyafetinden yüz çevirme" maksadından tezahür etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, "*Bayram günleri yeme, içme ve Allah'ı anma günleridir*" buyurarak buna işaret etmiştir. Bu hadisten de anlaşıldığı üzere ilgili nehiy, tamamen vasıf konumunda olan vakte ilişkin olup kabihlik orucun aslına değil söz konusu vasfına taalluk etmektedir.[115] Bu veriler doğrultusunda Hanefîler, bayram günlerinde oruç tutulmasına dair aktarılagelen nehyin sübutunun zannî, delaletinin ise kat'î olmasından hareketle bu günlerde oruç tutulmasını hük-

---

113 Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntehe's-sûl ve'l-emel fî İlmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/692.

114 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* 2/170.

115 Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî,* 55; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl,* 232-233.

men "haram ligayrihî" değil de "tahrîmen mekruh" olarak değerlendirmişlerdir.[116]

2.5. Hülle Yoluyla Yapılan Nikâh

Câhiliye dönemi ve İslâm'ın henüz ilk yıllarında boşama konusunda bir sınırlama yoktu. Erkekler tarafından istismar edilen bu durumdan kadınlar olumsuz etkilenmekteydi. Bunun üzerine Allah Teâlâ boşama ile ilgili hükümleri düzenleyen birtakım âyetler indirmiş,[117] söz konusu âyetlerde boşamayı üçle sınırlandırmış, üçüncü boşamadan sonra kadının başka bir erkekle evlilik yapmadıkça ve bu evlilik de sona ermedikçe önceki kocasıyla tekrar evlenemeyeceğini hükme bağlamıştır.[118] Meseleye ilişkin naslar[119] ve bu hususta ki sahâbe uygulamaları incelendiğinde üç boşama ile boşanan bir kadının eski kocasıyla yeniden evlenebilmesi için bazı şartların tahakkuk etmesi icap etmektedir. Bu şartlar kısaca şunlardır:

-Kadın iddetini tamamladıktan sonra bir başkasıyla hile ve muvâzaa olmaksızın sahih bir evlilik yapmış olmalı,

-Yapılan evlilik neticesinde taraflar arasında cinsel birleşme meydana gelmeli,

- Söz konusu nikâh ölüm, dinden çıkma veya boşama gibi bir sebepten ötürü son bulmalı,

- Son bulan nikâh sebebiyle kadın, ikinci kocadan olan iddetini tamamlamış olmalıdır.[120]

---

116 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/78; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik,* nşr. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/450.

117 el-Bakara 2/229-230.

118 Saffet Köse, "Hülle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/475-476; M. Zeki Uyanık, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile Örneği Olarak Hülle Nikâhı* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 131.

119 el-Bakara 2/230; Buhârî, "Şehâdât", 3; "Ṭalâḳ", 4; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 49.

120 Seyyid Sâbık, *Fikhü's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1977), 2/49; Mehmet Selim Aslan, *İslam Borçlar ve Aile Hukukunda Kasıt Unsuru* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 260-264.

Teamülde bu şartlar yerine getirilerek kadının, eski kocasına yeniden helâl kılınması amacına matuf şeklî bir evlilik yapılabilmektedir. Bu şekilde yapılan sunî evliliğe fıkıh literatüründe helâl kılma anlamına gelen tahlîl; tahlîlde bulunan kişiye ise muhallil denilmektedir.[121] Bu kavramların Türkçe karşılığı "hülle-hülleci" şeklindedir.[122]

Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) kanalıyla aktarılan bir rivâyette Hz. Peygamber, hülle yapan kişiyi "kiralık teke" olarak nitelendirerek bu tür evliliğe yeltenenlerin Allah'ın lânetine maruz kalacağını bildirmiştir.[123] Bunun yanında Hz. Ömer, bu yola müracaat edenleri recm cezasıyla cezalandıracağını belirtmiş, oğlu Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ise, bu tür birlikteliği zina kategorisinde değerlendirmiştir. Hz. Ali, Ebû Hureyre ve başka birçok sahabî Abdullah b. Ömer'in bu görüşüne katılarak kadının bu yolla yapılan bir evlilikle kocasına helâl olamayacağını belirtmişlerdir.[124]

Asıl itibarıyla boşanmış bir kadının bir başkasıyla evlenmesi mubah olmakla birlikte ilgili naslar doğrultusunda kadının eski eşine dönmek maksadıyla hülle amacı güdüp evlenmesi nehye konu olmuştur. Hanefî usûlcüler söz konusu nehyi, kabih li-gayrihî mücâviren;[125] mütekellim usûlcüler ise meşrutta itibar edilen şartlar ya da nikâh akdindeki fasid şartlar başlığında ele almışlardır.[126] Bu meselede asıl, zâtı itibarıyla kabih olmayan evlilik akdidir. Evlilik akdinin mücâvir vasfı ise evliliğin hülle amacı güderek yapılmış olmasıdır. Evlilik akdinin vasfını teşkil edip hülle amacı güderek yapılan nikâh, yukarıda ifade edildiği üzere Allah'ın lanetini celbetmektedir.[127] Binaenaleyh hülle yoluyla yapılan nikâh şâri' tarafından nehye konu olmuş ve kabih addedilmiştir. Bu durum, hülle yoluyla yapılan nikâh akdinin sahih olup olmadığı tartışmasını beraberinde getirmiştir. Bu konuda Hanefî usûlcüler, evlene-

---

121 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 2/312; Sâbık, *Fikhü's-sünne,* 2/46.

122 Köse, "Hülle", 18/475.

123 Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 15; Tirmizî, "Nikâḥ", 28; Nesâî, "Ṭalâḳ", 13.

124 Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân el-Kannevcî Sıddîk Hasan Han, *er-Ravzatü'n-nediyye şerhu'd-Düreri'l-behiyye* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts), 2/17; Sâbık, *Fikhü's-sünne,* 2/46-47.

125 Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût,* 278.

126 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* 1/421; İbnü'l-Ferrâ, *el-Mesâilü'l-usûliyye,* 2/113.

127 Karâfî, *ez-Zahîre,* 4/320.

cek erkeğin hülle niyeti gütmesi ile evlendikten sonra boşama şartı koşularak yapılan evliliği birbirinden ayrı değerlendirmişlerdir. Binaenaleyh boşanan kadın ile ilk koca arasında herhangi bir bilgi olmaksızın bir erkeğin hülle amacı güderek evlenmesi tahrîmen mekruh olmakla birlikte sahihtir.[128] Boşama şartıyla yapılan evlilik akdinde ise şart, Ebû Hanîfe ve Züfer'e (ö. 158/775) göre yok hükmünde olduğundan geçerlidir. Dolayısıyla onlara göre hülle şartı mekruh ve geçersiz, nikâh akdi ise sahih olduğundan *"Bir başka koca ile nikâhlanmadıkça"*[129] âyetinin muhatabı olan kadın, ilk kocasıyla tekrar evlenebilir.[130] Bazı Şâfiî ve zayıf addedilen kanaatte Hanbelî hukukçular da bu kanaati benimsemektedirler.[131] Ancak İmam Muhammed (ö. 189/805) boşama şartıyla yapılan bu tür evliliklerde şartın bâtıl nikâhın ise geçerli olduğunu söylese de hülle yoluyla yapılan evlilik neticesinde kadının ilk kocasıyla evlenmesinin caiz olmadığını dile getirmiştir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ise hülle şartıyla yapılan evliliği süre tayini hususunda geçici evliliğe benzeterek söz konusu evliliğin sahih olmadığını beyan etmiştir.[132] Mâlikî fukahasına göre ister taraflar arasında cereyan eden hülle şartı isterse boşanan kadın ve ilk kocanın herhangi bir bilgisi olmaksızın bir erkeğin hülle amacı güderek evlenmesi fâsiddir. Böyle bir şartın bilinmesi durumunda söz konusu nikâh doğrudan feshedilir.[133] Şâfiî hukukçuların genel kanaati, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşüyle aynıdır. Buna göre hülle şartı güdülerek yapılan evlilik akdi, süre tayinine dayalı akid olduğundan müt'a nikâhına benzer. Nikâhı sona erdirme amacı taşıyan her şart, söz konusu akdi bâtıl kılar. Ancak nikâh akdi esnasında boşamaya dair herhangi bir şart koşulmamışsa ayrıca taraflar hülle niyeti gütseler dahi bu niyetlerini dışa vurmayıp gizlemişlerse bu durumda şekil

---

128 Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût,* 278.

129 Bakara 2/230.

130 Serahsî, *el-Mebsût,* 6/10; Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî,* thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 3/181.

131 Mâverdî, *el-Hâvî,* 9/333; Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î,* nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 9/279; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr,* 7/532.

132 Serahsî, *el-Mebsût,* 6/10; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî,* 3/181.

133 İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesıd* (Mısır: Matbaatu Mustafa'l-bâbi'l-Halebî, 1975), 2/88.

esas alındığından yapılan nikâh akdi hukuken sahih kabul edilir.[134] Hanbelî doktrininin zâhir kanaatine göre ise içerisinde hülle niyeti taşıyan böyle bir evlilik, şer'an bâtıldır.[135]

Sonuç

Haram li-gayrihî, kendi özü sebebiyle değil aksine hârici bir sebep ya da durumdan ötürü yasaklı fiillerdir. Örneğin başkasına ait olan bir malın haksız bir şekilde kullanımı haramdır. Ancak buradaki haramlığın kaynağı, söz konusu malın bizzat kendisi değil aksine bir başkasının mülkiyetinde olup haksız bir şekilde kullanılmasıdır. Malın bir başkasının mülkiyetine ait olması ise zâtının hâricine taalluk eden bir durumdur.

Haram li-gayrihînin hükmüne gelince; bu nevi fiiller asıl itibarıyla meşru ancak vasıf itibarıyla gayrı meşrûdur. Bir başka ifadeyle bahse konu fiil, herhangi bir mefsedet ya da zarar içermemekle birlikte aslen mubah, mendup veya vacip kabilindendir. Böyle bir fiil her ne kadar mefsedet ya da zarar içermese de bir mefsedet ya da zarar ihtiva eden ve bu fiilin haram kılınmasını gerektiren hârici bir şeyle ilintili olduğundan haram hükmüne medar olabilmektedir. Mekruh vakitlerde namazın edası, gasp edilmiş yerde namaz kılınması, bayram günlerinde oruç tutulmsı, Cuma vaktinde alışveriş yapılması, hülle yoluyla nikâh kıyılması haram li-gayrihîye örnek teşkil etmektedir. Bu misallerden hareketle namaz kılmak, oruç tutmak, alışveriş yapmak ve nikâh akdinde bulunmak aslen mubah, mendub veya vacip kabilindenele alınan fiillerdendir. Bu açıdan bakıldığında bahse konu fiillerin haramlığı mevzu bahis olamaz. Ancak mekruh vakitlerde namaz kılınması, ibadetler hususunda Mecusilere özenmeyi çağrıştırdığından, namaz kılma eylemi gasp edilmiş yerde gerçekleştiğinden, bayram günlerinde orucun tutulması, Allah'ın o günlerde kullarına sunmuş olduğu ziyafetten yüz çevirme manası taşıdığından, Cuma vaktinde alışverişin yapılması, mezkûr namazın kaçırılmasına neden olabileceğinden, eski kocaya dönmek suretiyle yapılan nikâh akdinin hülle amacı gütmesinden dolayı haram kılınmıştır. Müctehidler, bu tür fiillerin hükmü hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Onların bu ihtilafının temelinde, söz konusu fiillere yönelik nehyin gerekçesi hakkındaki değerlen-

---

134 Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/333; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/255.

135 İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 7/532.

dirmelerinin birbirinden muhtelif olması ve vasıf itibarıyla gayrı meşru bir fiilinin bu durumunun aslının meşruiyetine etki edip etmeyeceği yatmaktadır. Bu bağlmada Hanefîler bu fiillerin aslının meşru oluşunu göz önünde bulundurup bâtıl saymamışlar ve bunları üzerine bazı fıkhî sonuçların terettüp ettiği sebeplerden kabul etmişlerdir. Çünkü Hanefîlere göre vasıf itibarıyla herhangi bir fiilin haram oluşu ya da haram bir şeye mücâvir oluşu, o fiilin aslen meşruiyetine halel getirmez. Binaenaleyh onlar, haram li-gayrihî cinsinden ele aldıkları fiiller için "bâtıl" ile "sahih" arasında bir ara hüküm olarak genellikle "fasid" nazariyesini geliştirmişler ve bu fiillerden bazılarını "sahih" kategorisinde incelemişlerdir. Hanefî müctehidler, bu anlayışlarının neticesinde gasp edilmiş yerde kılınan namazın, bayram günü tutulan orucun meşrû olduğunu ifade etmişlerdir. Yine onlara göre Cuma vaktinde yapılan alışveriş sahih olmakla birlikte şâri'in bu hususdaki nehyi çerçevesinde bahse konu alışverişin mekruh olduğunu belirterek söz konusu vakitte yapılan alışveriş neticesinde elde edilen mülkiyetin şer'an nezih kabul edilmeyeceğine kâil olmuşlardır. Hanefî bilginler dışındaki müctehidler ise haram li-gayrihînin hükmü ile ilgili birbirinden farklı görüşlere sahip oldukları görülmüştür. Örneğin Şâfiîler vasıf itibarıyla gayrı meşrû olan bir fiilin aslının da meşrû olmadığını ifade etmişlerdir. Bu nedenle Şâfiîlere göre örneğin bayram gününde tutulan oruç şer'an bâtıl olup hiçbir hukûki sonuç doğurmaz. Öte yandan Şâfiîler göre gasp edilmiş yerde kılınan namaz sahih olduğundan kişinin zimmetinden namaz borcu sâkıt olur. Buna mukabil olarak Ahmed b. Hanbel, Zâhirîler ile bir rivayette İmam Mâlik gasp edilmiş yerde kılınan namazın sahih olmadığı görüşündedir. Onlara göre böyle bir namazın sahih olduğunun söylemi, muayyen bir fiilin (namaz kılma fiilinin) aynı anda hem haram hem de farz/vâcip olduğu manası taşımaktadır. Buna göre kişi Allah'a isyan etmesine neden olan fiil (gasp) ile Allah'a itaat edip sevap elde etmeye aracı olan fiili (namaz kılma) aynı anda yapmış olur ki bu da tenâkuz içerdiğinden kabul edilemez.

Yukarıdaki fıkhî örneklerden de anlaşıldığı üzere haram li-gayrihînin hükmü ile ilgili mesele ve görüşler, genellikle bu tür fiillerin asıl itibarıyla meşrû vasıf itibarıyla gayrı meşrûluğu bağlamında ele alınmaktadır. Ancak sadece asıl-vasıf ayrımı esasından hareketle fıkhî bazı neticelere ulaşılması bazen yanıltıcı olabilmektedir. Zira Şâfiî hukukçular gibi birçok müctehid, haram li-gayrihî kasapmında ele aldıkları bir fiilin tamamen bâtıl olduğunu

ileri sürerek asıl-vasıf ayrımını kabul etmemişlerdir. Bu nedenle meselenin sadece bu şekliyle ele alınması konunun aydınlatılması açısından yeterli olmayabilir. Bu ayrım yanında fıkıh usûlünün önemli konularından biri olan nehiy bahsinin iyice anlaşılması gerekmektedir. Çünkü ilk dönem usûl kaynaklarında genellikle haram li-zâtihî ve li-gayrihî şeklinde bir kısımlandırmaya rastlanmamaktadır. Bunun yerine Hanefî usûlcüler nehyi, nehyin yöneldiği fiilin kabihliği açısından kabih li-aynihî ve li-gayrihî şeklinde ikiye taksim etmişler; Şâfiî usulcüler ise nehyi; "menhiyyün 'anhın zâtına yönelik, "zâtının hâricindeki bir şeye yönelik" ve "menhiyyün 'anhın aslına değil vasfına yönelik" olmak suretiyle üç kısma ayırmışlardır. Dolayısıyla haram li-gayrihî kategorisinde incelenen fiillerin hükmünün tam olarak ortaya konulabilmesi ve fukahanın bu fiillere yönelik görüşlerinin esas dayanağının tespit edilebilmesi için nehyin kısımlarının tafsilatlı bir şekilde tüm yönleriyle incelenmesi ehemmiyet arz etmektedir.

Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî.* nşr. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm.* tlk. Abdürrezzâk Afîfî. Dımaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.

Aslan, Mehmet Selim. *İslam Borçlar ve Aile Hukukunda Kasıt Unsuru.* Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Asyûbî, Muhammed b. Ali el-Vellûvî. *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'.* Riyad: Dâru'l-Mi'râc- Dâru Âl Barûm, 1996-2003.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Attâr, Hasan b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Attâr.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1830.

Ba'lî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Muhtasar fî usûli'l-fıkh.* Mekke: Câmi'atü'l-Melik Abdülaziz, ts.

Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed. *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'.* Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstekni'.* thr. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr. Riyad-Beyrut: Dâru'l-Müeyyed – Müessesetü'r-Risâle, ts.

Burhânüddîn el-Buhârî, Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî.* thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sıhâh.* thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Füsûl fi'l-usûl.* nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân.* thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.

Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillah. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh.* thk. Salâh b. Muhammed 'Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh.* thk. Abdullah en-Nebâlî-Beşîr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh.* nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr.* Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Dihlevî, Ahmed b. Abdirrahîm Şâh Veliyyullah. *Hüccetüllahi'l-bâliğa.* nşr. Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.

Ebü'l-Hasen el-Mâlikî, *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh.* nşr. Muhammed Hamîdullah. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Firânsî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1964.

Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fıkh.* Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1958.

Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîrü't-Tahrîr.* Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.

Fahruddîn er-Râzî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh.* thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi'ş-şerhi'l-kebîr.* thk. Abdülazîm eş-Şinâvî. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl.* Mısır: Bulak, 1904.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb.* nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm. Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli'l-fıkh.* Mısır: Mektebetü'd-Da've, ts.

Hindî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ dirâyeti'l-usûl.* thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîh. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.

Hudarî, Muhammed. *Usûlü'l-fıkh.* Mısır: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1969.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr.* nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl. *el-Vâdıh fî usûli'l-fıkh.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh.* nşr. Huseyn Ali el-Yederî-Abdüllatîf Fevde. Umman: Dâru'l-Beyârık, 1999.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî.* nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.

İbn Duveyyân, İbrâhîm b. Muhammed. *Menârü's-sebîl fî şerhi'd-Delîl.* Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1989.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbnü'l-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mesâilü'l-usûliyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn*. thk. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1985.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Muhtasaru Müntehe's-sûl ve'l-emel fi İlmeyi'l-usûl ve'l-cedel.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm.* nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır.* nşr. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.

İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'.* nşr. Dâru'l-Menâr. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.

İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'.* nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbnü'n-Neccâr, Takiyyuddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr.* Mısır: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik.* nşr. Zekeriyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *ed-Darûrî fî usûli'l-fıkh.* thk. Cemâlüddîn el-Alevî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesıd.* Mısır: Matbaatu Mustafa'l-bâbi'l-Halebî, 1975.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam.* thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'.* thrc. Muhammed b. Süleymân. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428.

İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î.* nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.

Kahraman, Abdullah. İslam'da Helal ve Haramın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi.* Sayı: 20, 2012, ss. 43-69.

Karadeniz, Abdurrahman Huzeyfe. *Fıkıh Usûlünde Haram Ligayrihî Kavramı ve Hukûkî Neticeleri.* Yüksek Lisans Tezi. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtiyâri'l-mahsûl fi'l-usûl.* thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Mısır: Şirketü't-Tıbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh.* nşr. Müfîd Muhammed Ebû Amşe- Muhammed b. Ali b. İbrâhim. Cidde: Dâru'l-Medenî, Cidde 1985.

Koca, Ferhat. "Haram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997. 16/100-101.

Köse, Saffet. "Hülle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998. 18/475-477.

Lâmişî, Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd. *Kitâbun fî usûli'l-fıkh.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizâmiddîn. *Fevâtihü'r-rahamût*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Bedru't-tâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi'.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2000.

Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâi'*. thk. Muhammed Huseyn Muhammed Hasen İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

Nemle, Abdülkerîm b. Ali. *el-Mühezzeb fî usûli'l-fıkh.* Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-Musannif 'ale'l-Menâr.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb.* Mısır: İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Münîriyye, ts.

Özarslan, Muharrem. *Şerî Hüküm ve Hanefîlerde Vacib Kavramı.* Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Pezdevî, Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Bezdevî.* Karaçi: Dâru Mîr Muhammed, ts.

Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tenkîh fî usûli'l-fıkh.* thk. Zekeriyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Sayım, Kadir. *İslam Hukukunda Haram Hüküm Kategorisinin Zamansal Ve Mekânsal Görünümleri.* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl.* thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl.* thk. M. Zekî Abdülber. Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî.* thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Seyyid Sâbık, *Fikhü's-sünne.* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1977.

Sıddîk Hasan Han, Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân el-Kannevcî. *er-Ravzatü'n-nediyye şerhu'd-Düreri'l-behiyye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî. *el-Kâfî şerhu'l-Bezdevî.* Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle.* Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât.* thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. Huber: Dâru İbni Affân, 1997.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl.* thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Takıyyüddîn es-Sübkî, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdilkâfî. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh.* thk. Zekeriyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza.* nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Uğur, Seyit Mehmet. *Fıkıh Usulünde Haram Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Uğur, Seyit Mehmet. "Definitiveness of Proof of Ḥarām and Ḥukm of Its Denial in the Ḥanafī School". *Ilahiyat Studies* 7/2 (February 2017), 233-278.

Uyanık, M. Zeki. *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile Örneği Olarak Hülle Nikâhı.* İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.

Yıldız, Rifat. Kerâhet Vakitlerinde Namaz Kılınması Konusuna Usûlî Yaklaşım. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 42, (Aralık 2019), 57-82.

Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl.* thk. Muhammed Edîb Sâlih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.



mevzu
sosyal bilimler dergisi |journal of social sciences
e-ISSN 2667-8772
mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 171-193

Psikolojik Estetik İhtiyaç ve Felsefi Estatik Düşünce

Psychological Aesthetic Need and Philosophical Aesthetic Thought

Osman ELMALI
Profesör, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri, Türkiye,
Professor, Atatürk University, Faculty of Teoloji, Department of Philosophy and Religious Studies, Türkiye.
oelmali@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8850-223X

Aydoğan ARI
Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri, Türkiye,
Phd Student, Atatürk University, Faculty of Teoloji, Department of Philosophy and Religious Studies, Türkiye.
oelmali@atauni.edu.tr
ORCID: 0009-0002-0169-8263

DOI: 10.56720/mevzu.1448352

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 7 Mart / March 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Haziran / June 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Arı, Aydoğan - Elmalı, Osman "Psikolojik Estetik İhtiyaç ve Felsefi Estatik Düşünce". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 171-193. https://doi.org/10.56720/mevzu.1448352

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Estetik, sanat felsefesinin ana konusu olmakla birlikte bir ihtiyaç türü olarak psikolojinin de inceleme alanına girmektedir. Felsefi açıdan estetik, ilk olarak duyusal bilgiyi bilimsel bir çaba olarak meşrulaştıran Baumgarten'in (1714-1762) yazılarındaki kökenlerinden, güzeli yüce olanla ilişkilendiren Kant'ın (1724-1804) dönüştürücü fikirlerine ve estetik nesnelerin özü ve biçimini çevreleyen çağdaş felsefi tartışmalara kadar evrilmiştir. Bu evrim, estetiğin yalnızca güzelliğin takdir edilmesi olarak değil, insanların dünyalarını nasıl algıladıkları ve onlarla nasıl etkileşime girdiklerine dair eleştirel bir araştırma olarak derinleşen bir anlayışı yansıtmaktadır. Psikolojik olarak, 'estetik ihtiyaçlar' kavramı Abraham Harold Maslow'un (1908-1970) ihtiyaçlar hiyerarşisi içinde yer bulmuş ve bu ihtiyaçların insan psikolojik sağlığı ve refahı için çevresel değil, merkezi olduğunu vurgulamıştır. Maslow'un genişletilmiş çerçevesi, güzellik ve uyumun kişisel tatmin için nasıl temel olduğunu göstererek, kendini gerçekleştirme için gerekli olan estetik ihtiyaçları içermektedir. Çağdaş psikolojik çalışmalar bu anlayışı genişleterek estetik ihtiyaçları karşılayan unsurlarla etkileşimin duygusal dayanıklılığa, bilişsel gelişime ve genel psikolojik sağlığa katkıda bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu çalışma, estetiğin hem felsefi hem de psikolojik disiplinler içindeki ikili yörüngelerini araştırmakta ve her birinin insan deneyiminin daha geniş bir şekilde anlaşılmasına nasıl benzersiz bir şekilde katkıda bulunduğunu göstermektedir. Felsefe teorik bir çerçeve sunarken, psikoloji estetik angajmanın pratik sonuçlarına ilişkin ampirik içgörüler sağlamaktadır. Bu perspektiflerin sentezi, estetik anlayışımızı zenginleştirmekte ve estetiğin yalnızca sanat ve kültürde değil, aynı zamanda dünyayla daha derin bir bağ kurmada ve bireysel ve kolektif refahı artırmadaki temel rolünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, estetik ihtiyaçların hem felsefi söylem hem de psikolojik uygulama içerisinde yeniden değerlendirilmesini savunmakta ve daha bütüncül bir yaklaşımın insan motivasyonunun karmaşıklığı ve tatmin edici bir yaşam arayışı hakkında derin içgörüler sunabileceğini öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Psikoloji, Maslow, İhtiyaçlar Hiyerarşisi, Estetik.

Abstract

Although aesthetics is the main subject of the philosophy of art, it also falls within the field of psychology as a type of need. Philosophically, aesthetics has evolved from its origins in the writings of Baumgarten (1714-1762), who first legitimized sensory knowledge as a scientific endeavor, to the transformative ideas of Kant (1724-1804), who linked the beautiful to the sublime, to contemporary philosophical debates surrounding the essence and form of aesthetic objects. This evolution reflects a deepening understanding of aesthetics not only as the appreciation of beauty, but as a critical investigation of how people perceive and interact with their world. Psychologically, the concept of 'aesthetic needs' found a place within Abraham Harold Maslow's (1908-1970) hierarchy of needs, emphasizing that these needs are central, not peripheral, to human psychological health and well-being. Maslow's expanded framework includes aesthetic needs as essential for self-actualization, showing how beauty and harmony are fundamental to personal fulfillment. Contemporary psychological studies extend this understanding, emphasizing that interaction with elements that satisfy aesthetic needs contributes to emotional resilience, cognitive development, and overall psychological health. This study explores the dual trajectories of aesthetics within both philosophical and psychological disciplines, showing how each uniquely contributes to a broader understanding of human experience. Philosophy provides a theoretical framework, while psychology provides empirical insights into the practical consequences of aesthetic engagement. The synthesis of these perspectives enriches our understanding of aesthetics and reveals its fundamental role not only in art and culture, but also in fostering a deeper engagement with the world and enhancing individual and collective well-being. This paper therefore argues for a re-evaluation of aesthetic needs within both philosophical discourse and psychological practice, and suggests that a more holistic approach can offer profound insights into the complexity of human motivation and the search for a fulfilling life.

Keywords: Philosophy, Psychology, Maslow, Hierarchy of Needs, Aesthetics.

Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study:* OE (%50), AA (%50) Veri Toplanması / *Data Collection:* OE (%50), AA (%50) Veri Analizi / Data Analysis: OE (%50), AA (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: OE (%50), AA (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: OE (%50), AA (%50)

1. Giriş

Entelektüel sorgulamanın temel taşı olan felsefe, çeşitli çalışma alanlarını önemli ölçüde şekillendirmiş, dünyayı ve insan deneyimini anlama üzerindeki derin etkisini vurgulamıştır. Sadece teorik bilgi için bir temel değil, aynı zamanda diğer bilimleri etkileyen ve dönüştüren eleştirel bir araç olarak da hizmet eden felsefe, geniş ve yansıtıcı doğası sayesinde insan hayatına nüfuz eden kavramlar üzerinde derinlemesine düşünmeyi teşvik ederek karmaşık ve soyut fikirlerin keşfedilmesinde vazgeçilmez bir değer olmaktadır. Gerçekliğin, varoluşun ve bilginin doğasını irdeleyerek felsefe, çeşitli disiplinlere ulaşmakta, metodolojileri geliştirmekte ve çeşitli akademik alanlarda kullanılan analitik çerçeveleri zenginleştirmektedir.

Bu geniş felsefi panorama içinde estetik, psikolojik çalışmalara nüfuz etmeden önce felsefi düşünceden kaynaklanan çok önemli bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta estetiği güzelliğin ve duyusal deneyimlerin entelektüel bir tefekkürü olarak inceleyen felsefi yaklaşımlar, bireyin sanatı ve doğayı nasıl algıladığı ve bunlara duygusal olarak nasıl tepki verdiğinin özüne inerek psikolojinin daha sonra yararlanabileceği temel teorileri oluşturmuştur. Estetik, felsefeden psikolojiye geçerken, ağırlıklı olarak soyut bir araştırmadan, insanların çevrelerindeki güzellik ve uyumla nasıl motive olduklarını ve etkileşime girdiklerini özetleyen bir terim olan 'estetik ihtiyaçların' daha somut bir araştırmasına dönüşmüştür. Bu geçiş, felsefi kavramların yalnızca çeşitli bilimlerin teorik temellerini oluşturmada değil, aynı zamanda bu alanlardaki, özellikle de estetiğin duygusal ve bilişsel süreçleri etkilediği psikolojideki pratik uygulamaları şekillendirmede nasıl hayati bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.

Psikolojide 'estetik ihtiyaçlar' sadece tamamlayıcı unsurlar olarak değil, insan deneyiminin temel bileşenleri olarak kabul edilmekte ve motivasyonel

psikoloji çerçevesine derinlemesine yerleştirilmektedir. Bu bakış açısı, bireylerin estetik deneyimleri nasıl aradıklarını ve bu deneyimlerden nasıl etkilendiklerini, bunun da genel refahlarını ve psikolojik sağlıklarını nasıl geliştirdiğini anlamak açısından çok önemlidir. Estetik ihtiyaçlar kavramı, estetiğe ilişkin felsefi tartışmaları insan psikolojisinde gözlemlenebilen, ölçülebilen ve analiz edilebilen somut psikolojik olgulara doğru genişletmektedir. Bu bilgiler ışığında hazırlanan çalışmada estetik kavramının felsefe ve psikoloji disiplinleri arasındaki ele alış biçimlerindeki farklılık ve ortak noktaların belirlenmesi amaçlanmıştır.

2. Felsefi Bir Kavram Olarak *Estetik*

Estetik terimi köken olarak Yunanca *aisthesis* ya da *aisthanesthai* kelimelerinden türemiş, duyum, duyulur algı ve hassasiyet anlamlarına sahiptir (Tunalı, 2002, 13; Yetkin, 1938, 16). Var olana karşı duyarlı kimseyi niteleyen *aisthetikos* sözcüğünden türetilmiştir (Quvvatov, 2021, 196). Bir bilim olarak estetik, Alman filozof Alexander Baumgarten'in (1714-1762) 1750-1758 yılları arasında yazdığı *Aesthetica* kitabıyla varlık kazanmış, bu eser ile estetiğin konusu ve sınırları belirlenmiştir. Öncesinde Baumgarten tarafından 1735 yılında yayımlanan *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus (Philosophical meditations pertaining to some matters concerning poetry - Şiirle ilgili bazı konulara dair felsefi düşünceler)* adlı doktora tezinde estetiğin bilim olmasına değinilmiştir. Baumgarten'in tezindeki çıkış noktası, hocası C.F. Wolff'un sisteminde eksik olarak gördüğü duyu bilgisinin tanımlanmasıdır (Gregor, 1983, 360). Estetik terimi kelime karşılığı olarak duyguya uğrayanın, hayal edilenin bilgisi olarak tanımlanmıştır (Baumgarten, 1954, 115-117). Estetiğin çeşitli tanımları arasında paylaşılan temel kavram "cognitio sensitiva" ya da duyusal biliştir (Tunalı, 2002, 15). Baumgarten'a göre estetik, "mantığın küçük kız kardeşi" olarak görülmekte (Gregor, 1983, 360), duyusal bilişin mantıksal çerçevesini oluşturmakta ve bu nedenle duyusal bilgide hakikatin muadilidir (Tutuk, 2023, 4). Mantık zihnin nesnelerle uyumunu amaçlarken, estetik güzelliğin peşindedir. Sonuç olarak, hakikat estetik alanına aktarıldığında, güzellik kisvesine bürünür ve amacı onun üzerinde tefekkür etmektir. Dahası, estetik yüce, trajik, zarif ve naif gibi diğer değer yargılarını da incelemektedir. Estetiği yalnızca güzelliğin incelenmesi ile sınırlandırmak onun kapsamını oldukça daraltacaktır. Bu nedenle estetik, "duyulur algının sağladığı bilgi ve bilim

dalı" olarak tanımlanabilir (Tunalı, 2002, 15). Estetiğin rolünün, sanatta ve doğada içkin olan zevkin bilinç içinde ortaya çıkarılmasını gerektirdiği ileri sürülebilir.

Estetik, bir disiplin olarak nispeten yeni olmasına rağmen, güzellik üzerine düşünceler Antik Çağ'a kadar uzanmaktadır (Mehdi, 2017). Platon, özellikle *Ion, Symposium* ve *Phaedrus* diyaloglarında bu sorgulamaların birçoğuyla ilgilenmiş ve burada güzelliği şeylerin içindeki düzen (mimesis) olarak ele almıştır (Partee, 1971, 87). Estetiği ele alan bilinen en eski eser, Platon'un MÖ IV. yüzyıla tarihlenen *Büyük Hippias*'ıdır (Sider, 1977, 466). Bu metinde Sokrates ve Hippias güzelliğin doğasını tartışmaktadır. *Symposium*'da Sokrates iyi, doğru ve güzelin birliğini vurgulamıştır. İyi ve güzel arasındaki eşdeğerlik kavramlarının *Devlet* ve *Phaedrus* diyaloglarında da altı çizilmiştir. Aristoteles, *Poetika* adlı eserinde tragedyanın doğasına odaklanmış ve seyircinin yaşadığı derin duygusal etki olarak katharsis kavramını ortaya koymuştur. Ayrıca hem *Poetika*'da hem de *Retorik*'te güzellik kavramlarının formunu çözümlemiştir (Tutuk, 2023, 6). Sanatın doğanın bir taklidi olarak görüldüğü mimesis kavramı antik çağda hüküm sürerken estetik, Alexander Gottlieb Baumgarten, Gotthold Ephraim Lessing, Francis Hutcheson, David Hume ve özellikle Immanuel Kant gibi çağdaş filozofların çalışmalarında ayrı bir inceleme alanı olarak ortaya çıkmıştır.

18.yüzyılda "tatmak" (kimi çevirilerde "zevk") kavramı üzerine inşa edilen estetik sözcüğü zamanla bir yargıyı, değeri, tutumu, deneyimi ifade etme anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Burada akla gelen sorulardan birisi önceleri etkin bir şekilde kullanılan 'zevk' terimi yerine 'estetik' teriminin kullanılmasının neden tercih edildiği olabilir. Bunun cevabını estetik teriminin duygusal algıdan tüketilmiş ve içerisinde zevke dair anlam da bulunan Yunanca kökeninde bulmak mümkündür. Immanuel Kant'ın (1724-1804) eserlerine bakıldığında estetik ve zevk terimlerinin her ikisinin de onun tarafından kullanıldığı görülür. Kant'ın eserlerinde bu iki terim eşdeğer anlamda değildir ve birbirinin yerine kullanılmamıştır. Kant'a göre, estetik kavramı zevk kavramına göre daha geniş bir anlam taşımaktadır. Kant, estetik yargının hem normlar içeren hem de norm dışı beğeni yargıları içeren geniş bir anlam yapısının olduğundan bahseder. Estetik sözcüğü her ne kadar ilk olarak Baumgarten tarafından kullanılmış olsa da Kant'ın eserlerinde estetik terimini kullan-

ması bu sözcüğün kabul görmesinde ve yaygınlaşmasında oldukça etkili olmuştur. Kant'ın estetik konusunda aşkınsal/eleştirel idealizmi, ondan sonra belirleyici olmuş, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, F. Schelling ve J. G. Fichte'yi etkilemiştir. *Estetik Üzerine Dersler* adlı eserinde G. W. F. Hegel, sanatın yaratım ve anlaşılma aşamalarına tarihsel bir tin ile açıklaması, sanat terimlerini yeniden tanımlamayı gerekli kılmıştır (Güçlü vd., 2008, 489). Schelling, B. Croce ve E. Cassierer ile yaratmanın imgesel ve simgesel yönü ön plana çıkmıştır. Günümüzde ise Croce, estetiğin konusuna sezgiyi tahsis etmiştir (Tutuk, 2023, 6). Birçok düşünürün eserinde basitçe "zevk" kavramına benzer anlamlara gelen ve zevk kelimesi yerine de kullanılan "estetik" kavramının, Kant'ın eserlerinde estetik kelimesine verdiği anlam zenginliğinde kullanılmadığı görülmektedir. Ayrıca süreç içerisinde 'tat' ve 'zevk' kelimeleriyle birlikte yaygın bir şekilde kullanılan "tat kalitesi", "tat duygusu", "zevk muhakemesi" gibi ifadelerin dil kullanımından düşüp "estetik kalite", "estetik duygu", "estetik yargı" gibi ifadelerle yer değiştirmesinin kavramsal açıdan daha güçlü bir ifade yeterliğine yol açtığı da söylenebilir.

Geleneksel olarak öncelikle insan duyarlılıklarıyla ilgili bir alan olarak anlaşılan estetik, özü ve önemine ilişkin önemli felsefi önermelere yol açmıştır. Bazı önermeler, hayvanlarda da estetik yargıların varlığını ileri sürerek estetik düşünceleri insan alanının ötesine taşımaya çalışsa da hakim fikir birliği kavramın insanla ilgili ve insana özel olduğu yönündedir. Çünkü hayvanlarda ilkel ihtiyaçların tatmini ve içgüdüsel davranışların ifadesi büyük önem taşımakta ve buna bağlı olarak da nesnel tatmine öncelik veren hayvan doğasının estetik gibi soyut kavramları bilişsel alanlarının periferisine attıkları kabul edilmektedir. Estetik, varlığın uyandırdığı nesnel tatmini ve salt varoluşu aşarak insan duygularının üzerinde silinmez izler bırakan bir tatmin biçimidir. Buradan hareketle estetik kavramının özellikle insanla ilişkili bir kavram olması gerektiği söylenebilir.

Estetik kavramıyla ilgili olarak varlık dünyasında nesnesi olmayan ama duygu olarak karşılık bulan bir şey olduğu ifade edilebilir. Estetik yaygın bir şekilde, güzellikle veya güzelliğin takdiriyle ilgilenmek ve daha özel olarak güzellik aracılığıyla haz vermek için tasarlanmış olarak kullanılmaktadır. Ancak güzellik merkezli bu paradigma, estetiğin yalnızca hazzın ortaya çıkarılmasını değil, aynı zamanda ilgi, etkilenme ve hatta tiksinti gibi bir dizi duy-

guyu da kapsaması nedeniyle kavramın çok yönlü doğasını göz ardı etmektedir. Böylesine incelikli bir anlayış, psikoloji ve nöroloji gibi farklı alanları kapsayan estetiğin disiplinler arası doğasının altını çizmektedir. Buna karşın felsefi sorgulama, estetiğe karşı eleştirel bir duruş benimseyerek temel dayanaklarını araştırır ve çıkarımlarını irdelemektedir. Estetik yargıların algısal temellerine, estetik tutumlar ile pratik kaygılar arasındaki etkileşime ve estetik deneyimin fenomenolojik tasvirine ilişkin sorular felsefi söyleme nüfuz emektdir. Dahası, felsefi sorgulama estetik değer ile estetiğin deneyimsel boyutu arasındaki karmaşık ilişkiyi araştırmakta ve bu karmaşık etkileşimi yöneten altta yatan mekanizmaları aydınlatmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda felsefe, estetiği yalnızca güzelliğin bir tamamlayıcısı olarak görmenin ötesine geçerek daha derin bir anlayış ve kuramsal açıklama arayışına girmektedir (Shalley, 2022).

Estetiğin kavramsallaştırılmasının ilk aşamalarında, rasyonalistler ile estetiğe duygusal bir yaklaşımı savunanlar arasında, nesnelerin doğasında var olan güzelliğin ve bu güzelliği değerlendirme kriterlerinin belirlenmesi etrafında dönen diyalektik bir etkileşim ortaya çıkmıştır. Bu tartışmanın merkezinde, güzelliğin bir nesnenin özünden mi kaynaklandığı, yoksa zihnin bir değerlendirme süreci aracılığıyla nesnelere belirli ayırt edilebilir unsurlara dayalı olarak güzellik atfedip atfetmediği sorusu vardı. Bu ortamda, Immanuel Kant önemli bir figür olarak ortaya çıkmış ve hâkim anlayışlardan belirgin bir şekilde ayrılan bir bakış açısını benimsemiştir. Kant, sabit güzellik ilkelerine dayanan beğeni anlayışını reddetmiş ve beğeni ilkeleri üzerine kurulu bir estetik anlayışı düşüncesini kabul etmemiştir (Kant, 1790, 101). Kant, beğeni yargılarının bir şey elde etmeme ve çıkar gözetmeme ile karakterize olduğunu, öznel çıkarlardan arınmış ve pratik faydadan ziyade yalnızca tefekkürle ilgilenen bir yargı biçimini simgelediğini kabul etmiştir (Kant, 1790, 95). Kant'a göre estetik yargının bu karakteristik özelliği, onun pragmatik kaygılarla uyumunu engellemekte ve onu kesin bir şekilde saf tefekkürsel angajman alanına yerleştirmektedir. Buna karşın, Hutcheson (1694-1746) ve Hume (1711-1776) gibi düşünürler tarafından dile getirilen perspektifler, Kant'ın doktriner duruşuna karşı muhalif bir söylem ortaya koymaktadır. Her iki düşünür de güzellik yargılarının rasyonel müzakereden ziyade zevk meselelerine dayandığını kabul etmekle birlikte, zevkin ayırt edilebilir ilkeler tarafından

yönetilen bir çerçeve içinde işlediğini ileri sürmektedir (Kivy, 2003, 28-35; Hume, 1757, 231-233). Dolayısıyla, Hutcheson ve Hume estetik yargıların öznel doğasını teyit ederken, beğeninin ilkesel temellerden yoksun olmadığını iddia etmekte ve öznel tercih ile nesnel ölçütler arasında hassas bir etkileşim olduğunu öne sürmektedir.

Ortaçağ felsefesinin etkisinden sıyrılan 19. ve 20. yüzyıl düşünürleri, estetik konusunda daha sıkı bir tartışmanın içine girmiş ve sayısız kavramsal alanı kapsayan güçlü bir söylem ortaya çıkarmışlardır. Bu entelektüel mayalanmanın ortasında, her biri ürün, değer ve yargı alanları için derin çıkarımlarla dolu bir kavram olarak estetiğin doğası ve kapsamı hakkında karşıt perspektifler sunan çok sayıda farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır. Bu ortamda özellikle Arthur C. Danto'nun (1924-2013), aslında hazır çorba ve sabun gibi gündelik metaların paketlenmesi için tasarlanmış sıradan bir paketleme ürününün küçük değişikliklerle bir sanat eserine dönüştürülmesi, benzeri binlerce olan bu ürünün bir sanat eseriymiş gibi ön satışının yapılması ve yıllar sonra müzayede satışının gerçekleşmesi örneği oldukça ilgi çekicidir. Danto'nun, görünüşte sıradan bir paket görselinin, sayısız benzerinin arasından, açık artırmada milyonlar kazandıran, imrenilen bir sanat eserine dönüştüğü meşhur Brillo (Brillo box) kutusu olayıyla özetlenen bu fenomeni aydınlatması, estetik algının doğasına ilişkin birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bu olay, Marcel Duchamp'ın (1887-1968) 1917'de seri üretim bir pisuara imzasını atarak onu bir sanat eseri olarak sergilemesiyle birlikte, estetiğin özüne ilişkin çok yönlü sorgulamalar için bir katalizör işlevi görmüştür. Danto bu paradoks olarak görünen durumu bir eserin sanat eseri sayılması fakat benzerinin bir sanat değerinin olmaması, aralarında estetik bir fark olmadığı halde farklıymış gibi algılanmalarını eleştirerek: "Biri güzelse, diğeri de güzel olmak zorundaydı; çünkü birbirlerine benziyorlardı." (Danto, 2003, 7) diyerek eleştirmiştir. Hem Danto hem de Clive Bell (1881-1964) nesnelerdeki biçimsel yapıların öneminin altını çizerek estetik değerin algısal özelliklerinden kaynaklandığını öne sürmüşlerdir (Danto, 2003, 92; Bell, 1958, 17-18). Danto ve Bell'in estetik değerliliğin en önemli yönünü nesnenin formlarına bağlamalarına karşılık, Nick Zangwill (doğumu 1957) nesnelerin devamlılık, süreklilik içeren içeriklerinin öneminden, Jerrold Levinson (doğumu 1948) ise yüzeysel olmayan, paradig-

matik algısal özellikleri itibariyle estetik değere sahip olmanın öneminden bahsetmişlerdir (Zangwill, 1998, 71-72; Levinson, 1996, 6).

Özetle felsefi bir kavram olarak estetik, kendisini yalnızca güzelliğin bir keşfi olarak değil, bireyin dünyasını nasıl algıladığımıza ve ona nasıl anlam yüklediğine dair derin bir araştırma aşanıdır. Estetiği ayrı bir felsefi disiplin olarak ilk kez ortaya çıkaran Baumgarten'ın düşünceleri, duyusal bilgiyi meşru bir bilimsel araştırma statüsüne yükselterek zemin hazırlamış ve böylece estetiğin duyusal deneyimlerin bilimi olarak tartışılabileceği bir alan yaratmıştır. Estetiğin "mantığın küçük kız kardeşi" olduğu iddiası, mantığın nesnel doğruları ile güzelliğin öznel doğruları arasında paralellik kurarak, insan bilişinin daha geniş alanında estetik için temel bir rol önermektedir. Estetik yargıların hem öznel hem de evrensel olduğunu savunarak söylemi derinden değiştiren Kant'ın da gösterdiği gibi estetik kavramı, kişisel duyarlılıkların toplumsal ideallerle buluştuğu ikili bir doğaya işaret edecek şekilde gelişmiştir. Bu ikilik, gözlemcinin estetik değer yaratmadaki rolünü vurguladığı için çok önemli olup, estetik ve güzelliğin toplumda nasıl işlediğine dair anlayışı genişleten bir fikirdir. Kant'ın zamanından günümüze estetik teorisinin evrimi, tartışmaların artık sadece geleneksel sanatı değil, Danto'nun çalışmalarında ve Duchamp'ın ortaya koyduğu kışkırtıcı meydan okumalarda görüldüğü gibi gündelik nesnelerin estetiğini de kapsadığı, sürekli genişleyen bir alanı göstermektedir. Dahası, felsefi bir söylem olarak estetik, dünyayı bireyin nasıl algıladığı ve onunla nasıl etkileşime girdiğini ele almada, sanatın sınırlarını aşarak daha geniş kültürel ve etik bağlamlarla ilişki kurmada etkili olmuştur. Bu, salt duyusal bir beğeniden, estetiği dünyayı yorumlama ve onunla ilişki kurmanın ayrılmaz bir parçası olarak gören daha kapsamlı, yorumlayıcı bir yaklaşıma geçişi yansıtmaktadır. Bu bakış açısı, estetiğin sanat galerileri ve müzeler ile sınırlı olmadığını, günlük yaşamın yaygın bir parçası olduğunu ve bireyin çevreyi nasıl algıladığını ve çevreye nasıl tepki verdiğini etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu söylem, bireyin dünyayla etkileşimini zenginleştirdiği, güzelliğe olan takdirini artırdığı ve insanlık durumuna ilişkin anlayışı derinleştirdiği için hayati önem taşımaktadır. Böylece estetiğin sadece sanatı veya güzelliği anlamakla ilgili olmadığı, aynı zamanda bireyin etrafındaki dünyayı yorumladığı, değer verdiği ve onunla ilişki kurduğu mekanizmaları anlamakla ilgili olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

3. Psikolojide Estetik İhtiyaç

Estetik ihtiyaçlar, genellikle temel psikolojik tartışmaların periferisine düşmüş olsa da, Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde özetlendiği gibi temelde motivasyonel psikolojinin çekirdeği ile iç içe geçerek, bu ihtiyaçların insan motivasyonuna sadece yardımcı unsurlar olarak değil, duygusal ve psikolojik iyi oluşunu artıran ayrılmaz unsurlar olarak ortaya çıktığı yerdir (Świątek vd., 2024, 2). Psikoloji alanında temellenen bu bakış açısı, estetik deneyimlerin sonuçlarını ve sadece kişisel değil, aynı zamanda daha geniş psikolojik iyi oluşa ulaşmanın bir aracı olarak gerekli tatminlerini tanımlamaya çalışmaktadır. Psikolojideki estetik ihtiyaçlar söylemi, öncelikle bu ihtiyaçların hem somut hem de soyut alanlarda güzellik ve uyum için içsel bir insan dürtüsüne hitap ettiği anlayışı etrafında dönmektedir. Bu yaklaşım, estetik ihtiyaçların karşılanmasının, Maslow'un teorik çerçevesinin en üst basamağında yer alan kendini gerçekleştirme gibi daha üst düzey psikolojik durumların başarılması için çok önemli olduğunu öne sürmektedir (Laçinbay, 2020, 787).

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi, geniş tabanlı alt düzeylerde hayatta kalmayı gerektiren ve en üst düzeyde kendini gerçekleştirmeye ihtiyaç duyan bir piramit şeklindedir (Gawel, 1996, 11). Bu ihtiyaçlar yapısal olarak her insan için genel geçer bir akışa sahiptir ve kademeler arası geçişler sıralı bir düzen göstermektedir (Raymond vd, 2003, 13). Başlangıç basamağı olan fizyolojik ihtiyaçlar basamağı geneli itibariyle hayati olan solunum yapma, yemeiçme, cinsellik, dinlenme gibi biyolojik temelli ihtiyaçları ifade etmektedir (Simons vd., 1987, 222). Bu ihtiyacın giderilmesi sonrasında ihtiyaç basamağı olarak duygusal olarak güvende hissetme, ekonomik anlamda yeterli hissetme, sağlık içinde olma gibi güvenlik duygusunun tatminine yönelik güvenlik ihtiyacı basamağı yer almaktadır (Duyan, 2008, 8; Taormine ve Gao, 2013, 161). Güvenlik ihtiyacının sonrasında sevgi duygusu verme ve almayla, bir yere, kuruma veya topluma ait olmayla ilişkili aidiyet ve sevgi ihtiyacı basamağı vardır (Jerome, 2013, 42). Fizyolojik, güvenlik, aidiyet ve sevgi ihtiyacı basamakları yeterli düzeyde doyurulduğunda bireyin benlik saygısı gereksinimi ortaya çıkmaktadır. Bireyin başkalarından gördüğü saygı üzerinden özgüveni destekleyici ve kendini değerli hisseden bir duyguya ulaşması saygınlık ihtiyacı basamağının özelliğidir (Jerome, 2013, 42). Kendini gerçekleştirme ihtiyacı Maslow'un kurduğu sistemin son basamağını

oluşturmaktadır. Bu basamak alt basamaktaki ihtiyaçların belirli bir düzeyde tatmini sonrasında ancak ortaya çıkabilir. Bu basamak kendini tamamlama, kaliteli bir hayat anlayışıyla devam etme, başkalarından farklılaşarak duygularını yaşama, özgün bir yapıda olma gibi özellikleri içermektedir (Celentani, 2019, 8). Etik ilkeleri oluşmuş, kendisiyle barışık yaşayan ve diğer insanlar için cazibe merkezi olabilme yeterliği ve kısmen entelektüel özelliklere sahip olma bu ihtiyaç basamağındaki beklentilerdendir.

Maslow başlangıçta beş hiyerarşik temel ihtiyaç düzeyi ortaya koymuş, ancak hayatının ilerleyen dönemlerinde bunu estetik ihtiyaçları da (bilişsel ve kendini aşma ihtiyaçlarının yanı sıra) içerecek şekilde revize etmiştir (McLeod, 2007, 1-8). Maslow şöyle yazmıştır: "Bu [estetik ihtiyaçlar] hakkında diğer [ihtiyaçlar] hakkında olduğundan daha az şey biliyoruz... Bu fenomeni klinik-personolojik bir temelde incelemeye çalıştım... ve... bazı bireylerde gerçekten temel bir estetik ihtiyaç var... aktif olarak arzuluyorlar ve arzuları yalnızca güzellikle tatmin edilebilir… Bu durum sağlıklı çocuklarda neredeyse evrensel olarak görülmektedir." (Maslow, 1987, 25). Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisine göre bireyin fizyolojik ihtiyaçlarını, güvenlik ihtiyacını, ait olma ve sevilme ihtiyaçlarını, saygı ihtiyacını ve zihinsel nitelikteki anlama ve bilme ihtiyaçlarını yeterli düzeyde tatmin ettikten sonra estetik ihtiyacını gidermeye yöneldiği kabul edilmektedir. Estetik ihtiyacı hayatı daha nitelikli yaşamak için güzelleştirmeye yönelik ihtiyaçları temsil etmektedir. Basit bir örnekleme yapılacak olursa, bir kişinin hangi şehirde, konumda olduğuna veya çevre düzenlemesine bakmaksızın sadece barınabileceği bir eve sahip olmaya odaklanması güvenlik ihtiyacının giderilmesi olarak algılanır. Evin konumu, komşuluk ilişkilerinin niteliği, binanın göze hoş gelişi, çevre düzenlemesi gibi unsurların önemsenmesi ise güvenlik ihtiyacını aşan estetik ihtiyacın tatminine yönelik unsurlar olarak kabul edilir. Kişinin estetik ihtiyacını gidermesi yaşadığı dünyanın güzelliğini takdir etme becerisine sahip olması anlamını taşır (McLeod, 2007, 1-8). Estetik ihtiyacın giderilmesinde, güzel olanın, hoşa gidenin, takdir edilenin arayışına girme ve bununla ilgili bir denge kurma istemi vardır. Kişi, hoşa giden veya güzel olanla ilişkisini artırdıkça daha yüksek deneyimlerin peşine düşer. Yeni ve daha nitelikli deneyimler arzulanmaya ve duygulanımlar bu yönden tatmin edilmeye başlar. Örneğin, bir müzik eseri algısında birleşik ses duyumundan damıtılmış bir ses

hissedişine akan bir tatmin, keyif alma süreci oluşmaya başlar. Bu nitelik değişimi insan için başlangıçta ekstra ihtiyaç dışı bir hissediş gibi algılanır; sonrasında ise tekrarı istenen, hayatın bir parçası olarak arzulanan ihtiyaca dönüşür. Bu ihtiyaç sadece fiziksel olan şeylerle ilgili değildir. Bu aynı zamanda düzen ve zarafetin yaşanmasından kaynaklanan duygusal ve psikolojik tatminle de ilgilidir (Wahba ve Bridwell, 1976, 233-236). Estetiğin bir ihtiyaç olarak ortaya çıkması daha alt ihtiyaçlar içerisinde yaşayan zihinler tarafından algılanamayabilir. Maslow üst düzey ihtiyaçların şekillenmesini daha nitelikli anlatabilmek için "ekmek" örneğini verir. Ekmeğe muhtaç olan bir insan için ekmek bir hedeftir. Ekmeği elde etmek büyük bir lütuf ya da başarı ise ekmek temel hedeflerden birisi olur. Bir süre sonra ekmeğin bollaşması durumunda ekmek temel ihtiyaç olma özelliğini devam ettirebilecek midir? Maslow örnekteki durumda ekmeğin bollaşmasıyla ekmeğin temel ihtiyaç olmaktan çıktığını ve onun yerini daha yüksek ihtiyaçların aldığını söyler. Bu hayata indirgenmiş bir nevi ihtiyaç organizasyonudur ve Maslow'un bahsettiği ihtiyaçlardaki göreceli üstünlük hiyerarşisinin karşılığıdır (Maslow, 1943, 370-396).

Ancak estetik boyutun izole bir şekilde çalışmadığı, temelden karmaşığa psikolojik ihtiyaçlar matrisine derinlemesine gömülü olduğu ve bireyin kendini gerçekleştirme yolculuğunu zenginleştirdiği söylenebilir. Bu nedenle, Maslow'un hiyerarşisine bütüncül bir yaklaşımı savunan yaklaşımlar, genellikle estetik ihtiyaçların hiyerarşinin tüm seviyelerinde kesintisiz bir şekilde bütünleştiğini vurgulayarak, güzelliğin takdir edilmesinin ve estetik tatmin arayışının hiyerarşinin erken dönemlerinde başlayabileceğini ve kesinlikle daha yüksek seviyelerde ortaya çıktıklarına dair geleneksel görüşün aksine, kişinin zirveye tırmanışına yayılabileceğini öne sürmektedir (Świątek vd., 2024, 24). Böylesi bütüncül bir yaklaşım, estetik ihtiyaçların psikoloji pratiğindeki kapsamını genişletmekle kalmayıp, aynı zamanda bu ihtiyaçları psikolojik gelişimin çeşitli aşamalarında insan deneyiminin sürekli ve ayrılmaz bir parçası olarak konumlandırarak, estetik açıdan hoş bir çevrenin ince etkilerinin duygusal ve psikolojik dayanıklılığı ve büyümeyi derinden etkileyebileceği güvenlik ve aidiyetin erken aşamalarını da içerebilir ancak bunlarla sınırlı değildir. Ayrıca, psikoloji alanında yapılan ampirik çalışmalar, estetik unsurlarla etkileşim kurmanın terapötik faydalarının altını çizmekte-

dir; estetik kaygılarla tasarlanan ortamların ruh sağlığının iyileşmesi ve stresin azaltılması üzerinde önemli olumlu etkileri olduğu görülmüştür, dolayısıyla estetik ihtiyaçların terapötik uygulamaların ve genel psikolojik refahın hayati bileşenleri olarak görülmesi gerektiği fikrini desteklemektedir (Stuckey ve Nobel, 2010, 255-261; Rentfrow ve Gosling, 2003, 1236-1237). Bu kapsamlı görüş, estetik ihtiyaçların geleneksel olarak bölümlere ayrılmasına meydan okumakta ve bu ihtiyaçların psikolojik sağlık ve insan gelişimi için temel olarak daha geniş, daha kapsayıcı bir şekilde anlaşılmasını savunmaktadır. Maslow'un hiyerarşisi boyunca estetik ihtiyaçların bütünsel entegrasyonu, Kaplan ve Kaplan'ın (1989) güzellik duygusu uyandırabilen ortamların bilişsel iyileşme ve psikolojik restorasyon için çok önemli olduğunu öne süren Dikkat Restorasyon Teorisini tartıştığı çevresel psikolojiden ampirik kanıtlarla daha da desteklenmektedir.

Dweck'in Birleşik Motivasyon, Kişilik ve Gelişim Teorisi'nde de estetik ihtiyaçların varlığından söz edilebilir. Bu teoriye göre yaşamın ilk yılının başlarında kabul, öngörülebilirlik ve yetkinlik olmak üzere üç temel ihtiyaç ortaya çıkmakta; ilk yılın sonlarına doğru kabul ve öngörülebilirliğin bir kombinasyonu olarak güven ihtiyacı belirmektedir. Yaşamın ikinci yılında ise öngörülebilirlik ve yetkinliğin bir kombinasyonu olarak kontrol/özerklik ihtiyacı ortaya çıkmakta ve bunu kabul ve yetkinliğin bir kombinasyonu olarak saygı ihtiyacının ortaya çıkışı takip etmektedir. Bununla birlikte yaşamın ilk yılının ortası ile sonu arasında ortaya çıkan, kimlik ve anlam kavramlarını içeren öz tutarlılık ihtiyacı üç temel ihtiyacı bütünleştirmektedir (Dweck, 2017, 689-719). Dweck'in yaklaşımında estetik ihtiyacı doğrudan belirtilmemiş olsa bile çalışmalarda estetik ihtiyacın öz tutarlılık ihtiyacının bir parçası olduğu savunulmuştur (Świątek vd., 2024, 2). Bu önermenin temelinde yatan unsur estetik ve güzelliğin hayata çok fazla anlam kattığı (Kim vd., 2022, 677-679), estetik duyarlılığın kimliğin ve doğayla özdeşleşmenin önemli bir yönü olduğudur (Diessner vd., 2018, 377-381).

Diğer bir estetik ihtiyaç yaklaşımında Ferrucci (2009) öz tutarlılıkla ilişkili olarak estetik zekayı güzellik deneyiminin yoğunluğu, güzellik deneyiminin çeşitliliği ve güzelliğin zihne, duygulara ve davranışlara entegre becerisi olarak üç temel faktörde tanımlamıştır. Bu yaklaşımda bireyin güzel olarak algıladığı şeyle temasının, deneyimin içselleştirilmesi yoluyla, bireyin kendisi,

dünya ve başkaları hakkındaki düşüncelerini değiştirme olarak vücut bulan içsel dönüşüme izin verdiği öne sürülmektedir (Świątek vd., 2024, 3). Bu dönüşümün ne ölçüde kalıcı olduğu bilinmemektedir, ancak öznel olarak algılanan güzellikle temasın kendini gerçekleştirme sürecinin bir yönü olabileceği veya olması gerektiği varsayılmaktadır (Hpwell vd., 2020, 227-235). Estetik ihtiyaçlardan doğan hedefler aracılığıyla elde edilen güzelliği bütünleştirme yeteneğinin, öz tutarlılığı onaylama işlevine hizmet edebileceği düşünülmektedir.

Estetik ihtiyaçların psikolojik çerçevelere entegre edilmesi, yalnızca terapötik değerlerinin tanınmasını değil, aynı zamanda bilişsel ve duygusal gelişimdeki rollerinin anlaşılmasını da içermektedir. Kringelbach ve Berridge'in (2009, 479-487) hazzın nöral alt tabakaları üzerine çalışması, estetik deneyimlerin beynin ödül yollarını nasıl harekete geçirdiğini göstererek estetik deneyimlerin psikolojik etkisini vurgulamakta ve estetik açıdan hoşa giden uyaranlara maruz kalmanın duygusal refahı artırabileceğini ve yalnızca hazzın ötesinde psikolojik ihtiyaçların karşılanmasına katkıda bulunabileceğini öne sürmektedir. Bu nörolojik bakış açısı, Vartanian ve Skov'un (2014, 52-56) estetik deneyimlerin beyin tarafından nasıl işlendiğini çözmeye çalışan ve bu tür deneyimlerin kişisel kimlik ve bilişsel yapıların gelişiminin ayrılmaz bir parçası olduğunu öne süren nöroestetik araştırmasıyla tamamlanmaktadır. Diessner ve arkadaşları (2008, 303-332) tarafından yapılan çalışmalar da, estetik duyarlılık ve takdirin psikolojik iyi oluş ile ölçüde ilişkili olduğunu göstererek, güzellikle etkileşim ve artan yaşam memnuniyeti arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Estetik ihtiyaçların önemi sadece bireysel deneyimlerle sınırlı olmayıp, kentsel tasarım ve mimarinin toplum refahı ve sosyal uyum üzerinde derin etkileri olduğu daha geniş toplumsal bağlamlara da uzanmaktadır (Landry, 2012). Landry, planlamalarında estetik unsurlara yer veren şehirlerin genellikle daha yüksek düzeyde vatandaş memnuniyeti ve daha düşük düzeyde sosyal düzensizlik rapor ettiğini, bunun da kamu politikası ve kentsel gelişimde estetik hususların psikolojik faydalarının altını çizdiğini savunmaktadır.

Özetle psikolojide estetik ihtiyaç yaklaşımı, bireyin motivasyonu, duygusal tatmini ve psikolojik iyi oluşundan beslenmektedir. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi çerçevesinde konumlandırılan estetik ihtiyaçlar, yalnızca

tamamlayıcı arzular olarak değil, insan varlığını yalnızca hayatta kalmanın ötesine yükselten ayrılmaz bileşenler olarak ortaya çıkmaktadır. Estetik ihtiyaçların Maslow'un revize edilmiş hiyerarşisine dahil edilmesi, güzellik ve uyumun insan psikolojisi üzerindeki etkisinin daha derin bir şekilde kabul edildiğini yansıtmaktadır. Estetik ihtiyaçların anlaşılmasının merkezinde, bunların diğer psikolojik zorunluluklardan ayrı olarak değil, onlarla birlikte işlediğinin kabul edilmesi yer alır. Maslow'un hiyerarşisinin üst kademeleriyle sınırlı kalmayan estetik ihtiyaçlar, insan gelişiminin her katmanına nüfuz etmekte, güvenlik ve aidiyetin temel aşamalarından kendini gerçekleştirmenin daha yüce amaçlarına kadar etkisini göstermektedir. Estetik düşüncelerin bütünsel entegrasyonu, duygusal dayanıklılık, bilişsel gelişim ve sosyal uyumu şekillendirmedeki önemli rollerinin altını çizmekte ve böylece psikolojik söylem içindeki önemlerinin yeniden değerlendirilmesini savunmaktadır. Bununla birlikte Dweck'in Birleşik Motivasyon, Kişilik ve Gelişim Teorisi, güzellik ve anlam arayışının öz tutarlılık ve kimlik oluşumunun temel bir yönünü oluşturduğunu öne sürerek estetik ihtiyaçların çok yönlü doğasına ilişkin daha fazla içgörü sunmaktadır. Ferrucci'nin estetik zeka kavramı, estetik deneyimlerin bireysel algı ve davranışları şekillendirmedeki dönüştürücü potansiyelini vurgulayarak bu yaklaşıma başka bir boyut katmaktadır. Nörobilimsel bir perspektiften bakıldığında, çalışmalar haz ve estetik beğeninin altında yatan nöral alt tabakaları aydınlatarak estetik ihtiyaçlara bağlı deneyimlerin duygusal işleme ve kişisel kimlik üzerindeki derin etkisini vurgulamaktadır. Ayrıca, estetik unsurların entegrasyonunun toplum refahını ve sosyal uyumu artırdığı gösterilen kentsel tasarım ve mimariyi çevreleyen tartışmalarda estetik düşüncelerin toplumsal etkilerinin altı çizilmektedir. Bu bağlamda estetik ihtiyaçların tatmini arayışının maddi edinim sınırlarını aşarak duygusal rezonans ve psikolojik zenginleşme arayışına dönüştüğü açıktır.

4. Karşılaştırma

Felsefe ve psikolojinin olayları ele alış biçimleri farklıdır ve her iki disiplinin yapısal özellikleri göz önüne alındığında bu doğal bir durumdur. Subjektif bakış açısına sahip bir disiplin olan felsefe ile incelediği konuları deneysel, kanıta dayalı, nesnel bir şekilde ele almaya çalışan psikolojinin herhangi bir durumu farklı yöntemlerle incelemesi gayet olağandır. Bu bağlamda

"estetik" kavramı, her bir disiplinin kendi yöntem ve varsayımlarını insan deneyiminin farklı yönlerini keşfetmek için nasıl uyguladığına dair özellikle çarpıcı bir örnek sunmaktadır. Felsefe, geniş ve çoğu zaman spekülatif yaklaşımıyla, estetiği ontolojik, epistemolojik ve sanatsal boyutları içeren çok yönlü bir mercekle anlamaya çalışmakta ve böylece güzelliğin ve sanatın doğasından estetik yargının altında yatan ilkelere kadar uzanan zengin bir yorum dokusu sağlamaktadır. Bu geniş bakış açısı, filozofların estetiğin özünü tartışmalarına ve incelemelerine, estetik beğeninin duyusal deneyimlere mi yoksa biçim ve özün entelektüel tefekkürüne mi dayandığına dair soruları tartışmalarına olanak tanımaktadır.

Buna karşılık psikoloji, özellikle Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi çerçevesinde, estetiğe daha odaklı bir mercekle yaklaşmakta ve onu insan motivasyonlarının daha geniş spektrumunun bir parçası olan bir ihtiyaç türü olarak kategorize etmektedir. Bu bakış açısı, estetiğin felsefi sonuçlarını derinlemesine incelemek yerine, estetik deneyimlerin genel insan iyi oluşuna ve psikolojik sağlığına nasıl katkıda bulunduğunu incelemektedir. Maslow'un hiyerarşisinin bütünleşik bir şekilde ele alınması ile, temel güvenlik ve aidiyet ihtiyaçlarından kendini gerçekleştirmenin zirvesine kadar, estetik deneyimler duygusal dayanıklılık, bilişsel gelişim ve sosyal uyumun ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Ferrucci'nin estetik zeka kavramının dahil edilmesi, estetik deneyimlerin dönüştürücü bir potansiyele sahip olduğunu, sanat ve güzellikle derin bir etkileşim yoluyla bireysel algı ve davranışları yeniden şekillendirdiğini öne sürerek bu perspektifi daha da zenginleştirmektedir. Nörobilim çalışmaları ise estetik ihtiyaçların psikolojik etkisinin sadece zevk almanın ötesine geçtiğini, duygusal işleme ve kişisel anlatıların inşası dahil olmak üzere insan psikolojisinin temel yönlerini etkilediğini göstermektedir. Estetik ihtiyaçları bu çerçeveye yerleştiren psikoloji, güzellik ve sanat deneyimlerinin insanın kişisel gelişim ve tatmin arayışına nasıl uyduğunu düşünmek için açık ve yapılandırılmış bir yol sunmaktadır. Ampirik araştırma ve teoriye dayanan bu yaklaşım, felsefi söylemde bulunan daha subjektif ve genellikle çekişmeli tartışmalarla keskin bir tezat oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, estetiği incelerken felsefe ve psikoloji arasındaki metodoloji farkı, nesnel analize karşı subjektif yoruma yapılan vurguda görülebilir.

Felsefe estetik kavramını hangi bilgi kaynağıyla açıklayacağı konusunda ciddi bir ayrılık yaşamıştır. Akıldaki ilkeler mi estetiğin algılanmasını sağlar yoksa çıkarsız beğeninin getirdiği bir hoşlanma mı; öz mü yoksa form mu estetik algıya neden olur? Bu sorulara estetik yargı, estetik objelerin neler olabileceği gibi sorgulamalar da eklenince estetik kavramı Platon'dan Danto'ya evrim geçirmiş çok geniş anlamlı bir yapıya bürünmektedir. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi felsefeden aldığı bu kavramı sadece insan ve hayvanda nesnel olarak görülen ihtiyaç kavramı üzerinden ele aldığından estetik kavramını varlığından ziyade işlevleri üzerinden incelemiştir. Öte yandan psikoloji, ölçülebilir sonuçlara ve estetik ihtiyaca bağlı deneyimlerin insan davranışları ve zihinsel durumları üzerindeki gözlemlenebilir etkilerine odaklanma eğilimindedir. Bu ampirik yaklaşım, estetiğin psikolojik çalışmasına belirli bir katılık ve aynı zamanda netlik kazandırmakta, onu test edilebilir ve gerçek dünya senaryolarında uygulanabilir terimlerle çerçevelemektedir.

Dahası, estetik üzerine felsefi söylem sadece güzelliğe verilen duyusal veya duygusal tepkileri ele almakla kalmamakta, aynı zamanda bu deneyimleri daha geniş varoluşsal ve etik sorulara bağlamakta, böylece estetiği insan anlayışının ve kültürel ifadenin daha derin katmanlarıyla ilişkilendirmektedir. Estetik değerlerin dünyayı algılayışımızı ve onun içindeki yerimizi nasıl etkilediğini araştırmakta ve genellikle güzelliğin daha içe dönük ve kültürel olarak bağlamsallaştırılmış bir şekilde ele alınmasına neden olmaktadır. Psikolojinin yaklaşımı ise estetiğin insan deneyimi üzerindeki etkisiyle de ilgilenmekle birlikte, tipik olarak bunu bireysel psikolojik gelişim ve refah merceğinden görmekte ve kültürel veya varoluşsal sonuçlardan çok bireysel olana odaklanmaktadır.

Sonuç

Estetik, insanın bilişsel ve duygusal gelişim yelpazesi boyunca, insan deneyiminin yalnızca tamamlayıcı bir bileşeni olarak değil, aksine hem psikolojik refahın hem de felsefi sorgulamanın önemli bir yönüdür. Baumgarten'ın estetiği ayrı bir felsefi disiplin olarak ilk kez ayırması, duyusal bilişe ilişkin zengin bir diyaloğun başlangıcına işaret etmiş ve bu diyalog sonraki filozoflar ve psikologlar tarafından genişletilmiştir. Kant'ın katkıları, estetik yargının derinliğini daha da vurgulayarak, güzeli faydacı amaçlara indirge-

meden yüce olanla ilişkilendirmiş ve böylece estetiğin derinlerde yatan bir insan ihtiyacını karşıladığına dair çağdaş psikolojik anlayışlarla rezonansa giren felsefi bir çerçeve sunmuştur.

Psikolojik bir perspektiften bakıldığında, estetik ihtiyaçların Maslow'un hiyerarşisine entegre edilmesi, Baumgarten tarafından varlığı soyut bir yapı olarak tanımlanan estetiğin somut bir davranış olarak işlenmesini sağlayarak bu ihtiyaçların kendini gerçekleştirmedeki temel rolünün altını çizmiştir. Felsefi bir kavram olarak doğan estetik kavramının ihtiyaçlar hiyerarşisinde kavram olarak aynen var olduğunu görmekle birlikte anlam olarak felsefedeki anlamdan çok uzak kaldığını söyleyebiliriz. Estetik terimi felsefi bir terim olarak psikolojiyi etkileyen ama içerik olarak felsefedeki manasından farklı kullanılan bir yapıdadır. Psikolojide estetik ihtiyaçlar, sadece güzelliğin takdir edilmesiyle ilgili olmayıp, bireylerin estetik deneyimler yoluyla nasıl anlam, denge ve duygusal tatmin bulduklarıyla ilgilidir. Nöroestetik çalışmalar da dahil olmak üzere psikolojik araştırmalar, estetik açıdan hoş ortamlar ve nesnelerle etkileşimin psikolojik sağlığı ve bilişsel işleyişi önemli ölçüde geliştirdiği fikrini desteklemekte ve güzelliğin etkileri hakkında felsefi olarak speküle edilenlere ampirik bir ağırlık kazandırmaktadır. Felsefe ve psikoloji arasındaki bu ortak nokta, estetik anlayışımızı zenginleştirmekte ve estetiğin sanat eleştirisi veya basit bir zevk alanıyla sınırlı olmadığını, insan motivasyonunun ve tatmin edici bir yaşam arayışının dokusuna derinlemesine işlediğini göstermektedir.

Estetik kavramıyla ilgili düşünürlerin felsefi manada yaptığı tartışmalar psikolojideki estetik kavramı algısına da tesir etmiştir. Özellikle estetikle ilgili son dönemde Danto, Zangwill, Levinson gibi düşünürlerin, sanat eleştirmenlerin estetikle ilgili form ve öz üzerinden yaptıkları tartışmalar ihtiyaçlar hiyerarşisinde açıklanan estetik kavramının sadece bir beğeni değil öze dair bir gelişmeyi de içine alması gerektiği konusunda ikna edici olmuştur. Eğer bu tür farklı felsefi yaklaşımlar olmasaydı kanıt temelli çalışan bir bilim dalının öze dair temaları tartışması elbette kolay olmayacaktı. Bu yönüyle düşünce alanında ortaya çıkan felsefi tartışmaların psikolojide yansımalarının olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Reflections on Poetry: Alexander Gottlieb Baumgarten's Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus.* İngilizceye çev. Karl Aschenbrenner-William B. Holther. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1954.

Bell, Clive. *Art*. New York: Capricorn Books, 1958.

Celentani, Marco. *The Industry of Self Actualization: Exploiting the Top of Maslow's Pyramid.* Chair of Entrepreneurship, Innovation & Technology, 2019.

Danto, Arthur C. *The Abuse of Beauty.* Peru: Open Court Publishing Co., 2003.

Diessner, Rhett - Pohling, Rico - Stacy, Shawnee ve Güsewell, Angelika. "Trait Appreciation of Beauty: A Story of Love, Transcendence, and Inquiry". *Review of General Psychology 22*/4 (2018), 377-397.

Diessner, Rhett - Solom, Rebecca D. - Frost, Nellie. K. - Parsons, Lucas ve Davidson, John. "Engagement with Beauty: Appreciating Natural, Artistic, and Moral Beauty". *The Journal of Psychology 142*/3 (2008), 303-332.

Duyan, Emin Cihan. *Çalışma Yaşamında Yoga: İş Tatmini ve Stres Yönetiminde Etkileri Üzerine Bir Araştırma.* Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Dweck, Carol S. "From Needs to Goals and Representations: Foundations for a Unified Theory of Motivation, Personality, and Development". *Psychol Rev. 124*/6 (2017), 689–719.

Gawel, Joseph E. *Herzberg's Theory of Motivation and Maslow's Hierarchy of Needs.* Massachusetts: Practical Assessment, Research, and Evaluation Journal. Cilt 5 Makale 11, 1996.

Gregor, Mary J. "Baumgarten's Aesthetica". *The Review of Metaphysics* (1983), 357-385.

Howell, Brittany M. - Diessner, Rhett ve Robinson, Rachel M. "Self-Actualization and the Tragedy of Beauty". *Journal of Humanistic Psychology 60*/2 (2020), 227-243.

Hume, David, *Of the Standard of Taste.* Ed. Eugene Miller (1985). *Essays Moral, Political, and Literary*. Indianapolis Liberty Fund, 1757.

Jerome, Nyameh. *Application of the Maslow's Hierarchy of Need Theory; Impacts and Implications on Organizational Culture, Human Resource and Employee's Performance.* Hindistan: International Journal of Business and Management Invention, Cilt 2 Sayı 3, 2013.

Kant, Immanual. *Critique of the Power of Judgment.* İngilizceye çev. P. Guyer-E. Matthews, (tekrar basım 2000). Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1790.

Kaplan, Stephan - Kaplan, Rachel. *The Experience of Nature: A Psychological Perspective*. Cambridge University Press, 1989.

Kim, Jinhyung - Holte, Patricia - Martela, Frank - Shanahan, Colin - Li, Zhanhong - Zhang, Hong - Eisenbeck, Nikolett - Carreno, David F. - Schlegel, Rebecca J. ve Hicks, Joshua A. "Experiential Appreciation as a Pathway to Meaning in Life". *Nature Human Behaviour 6*/5 (2022), 677-690.

Kivy, Peter. *The Seventh Sense: Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British-Aesthetics*. Büyük Britanya: Oxford University Press, 2003.

Kringelbach, Morten L. - Berridge, Kent C. "Towards a Functional Neuroanatomy of Pleasure and Happiness". *Trends in Cognitive Sciences 13*/11 (2009), 479-487.

Laçinbay, Kerim. "Estetik Algılama ve Sanatsal Yaratım Sürecinde Sanat Motivasyonunun Önemi". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi 40*/2 (2020), 775-795. Erişim adresi:

Landry, Charles. *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators*. Routledge, 2012.

Levinson, Jerrold. *The Pleasures of Aesthetics.* New York: Cornell University Press, 1996.

Maslow, Abraham H. *A Theory of Human Motivation*. Psychological Review. Cilt 50 Sayı 4, 1943.

Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality*. Delhi/Hindistan: Pearson Education, 1987.

Mehdi, Mubasher. "Kant on Aesthetic of the Beautiful". *International Journal of English Literature and Social Sciences* 2/2 (2017), 239177.

Partee, Morriss Henry. "Inspiration in the Aesthetics of Plato". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism 30*/1 (1971), 87-95.

Quvvatov, Sardor Isomiddinovich. "Beauty As An Aesthetic Basis Of Human Life". *The American Journal of Social Science and Education Innovations 3*/05 (2021), 195-201.

Raymond, M. A vd. *When is a Hierarchy not a Hierarchy? Factors Associated with Different Perceptions of Needs, with Implications for Standardization–Adaptation Decisions in Korea*. Journal of Marketing Theory and Practice, Cilt 11 Sayı 4, 2003.

Rentfrow, Peter J. - Gosling, Samuel D. (2003). "The Do Re Mi's of Everyday Life: The Structure and Personality Correlates of Music Preferences". *Journal of Personality and Social Psychology 84*/6 (2003), 1236–1256.

Shalley, James. *The Concept of Aesthetic*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, Erişim 11 Şubat 2024 https://plato.stanford.edu/entries/aesthetic-concept/

Sider, David. (1977). "Plato's Early Aesthetics: The Hippias Major". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism 35*/4 (1977), 465-470.

Simons, Janet A. vd. *Maslow's hierarchy of needs.* Scientific Research, 1987.

Stuckey, Heather L. - Nobel, Jeremy. "The Connection Between Art, Healing, and Public Health: A Review of Current Literature". *American Journal of Public Health*, *100*/2 (2010), 254-263.

Świątek, Agata Hiacynta - Szcześniak, Małgorzata - Borkowska, Hanna - Stempień, Michał - Wojtkowiak, Karolina ve Diessner, Rhett. "The Unexplored Territory of Aesthetic Needs and the Development of the Aesthetic Needs Scale". *Plos One 19*/3 (2024), e0299326.

Taormina, Robert J. - Gao, Jennifer H. *Maslow and the Motivation Hierarchy: Measuring Satisfaction of the Needs.* The American journal of psychology, cilt 126 sayı 2, 2013.

Tunalı, İsmail. *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2022.

Tutuk, Büşra Nur. *Tanrı, Estetik ve Estetik Kanıt*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023.

Vartanian, Oshin - Skov, Martin. "Neural Correlates of Viewing Paintings: Evidence From a Quantitative Meta-Analysis of Functional Magnetic Resonance Imaging Data". *Brain and Cognition 87* (2014), 52-56.

Wahba, Mahmoud A. - Bridwell, Lawrance G. *Maslow Reconsidered: A Review of Research on the Need Hierarchy Theory.* Organizational Behavior and Human Performance. Cilt 15 Sayı 2, 1976.

Yetkin, Suut Kemal. *Estetik*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.

Zangwill, Nick. *Aesthetic/Sensory Dependence.* British Journal of Aesthetics, Sayı 38, 1998.



mevzu

sosyal bilimler dergisi |journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2023, s. 12: 195-224

Türk Oyun Sektöründe Alternatif Bir Finansman ve Pazarlama Modeli: Kitle Fonlaması

An Alternative Financing and Marketing Model in the Turkish Gaming Sector: Crowdfunding

Behnan Giray SELÇUK

Arş.Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Güzel Sanatlar Fakültesi Görsel İletişim Tasarımı ASD,

Res.Ass., Ankara Hacı Bayram Veli University,

Faculty of Fine Arts, Department of Visual Communication Design

giray.selcuk@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2027-4071

DOI: 10.56720/mevzu.1474058

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Selçuk, Behnan Giray . "Türk Oyun Sektöründe Alternatif Bir Finansman ve Pazarlama Modeli: Kitle Fonlaması". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 195-224. https://doi.org/10.56720/mevzu.1474058

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu makale, video oyunlarının geliştirilmesi için Türkiye'de Kickstarter ve Fonbulucu gibi kitle fonlaması platformlarının kullanımını ve etkisini araştırmaktadır. Kitle fonlaması, bağımsız Türk oyun geliştiricilerinin geleneksel finansal engelleri aşarak gerekli fonlamayı toplamalarını sağlayan hayati bir finansal araç olarak ortaya çıkmıştır. Çalışma, 2013 ile 2023 yılları arasında bu platformlarda yer alan çeşitli projeleri analiz ederken, fonlama miktarları, başarı oranları ve kampanya sonrası sonuçlar gibi unsurları incelemektedir. Bulgular, kitle fonlamasının Türk video oyunu endüstrisinde girişimcilik faaliyetlerini teşvik etmede daha önce var olmamış önemli bir rol oynadığını, yatırımlarda belirgin bir artış gösterildiğini ve çok sayıda projenin hayata geçmesini sağladığını ortaya koymaktadır. Fonlama hedeflerine ulaşmada yaşanan zorluklar ve projelerin gecikmeleri gibi sorunlara rağmen, kitle fonlaması geliştiricilere kritik pazar imkanları ve finansal kaynaklar sağlamıştır. Bu çalışma, gelişmekte olan pazarlarda video oyun geliştirme sektöründe alternatif finansmanın anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kitle Fonlaması, Video Oyunlar, Oyun Geliştirme, Pazarlama, Girişimcilik

Abstract

This paper investigates the use and impact of crowdfunding platforms such as Kickstarter and Fonbulucu for the development of video games in Turkey. Crowdfunding has emerged as a crucial financial tool that enables independent Turkish game developers to overcome traditional financial barriers and gather the necessary funding. The study analyzes various projects hosted on these platforms from 2013 to 2023, examining factors such as funding amounts, success rates, and post-campaign outcomes. The findings reveal that crowdfunding has played an unprecedented significant role in promoting entrepreneurial activities in the Turkish video game industry, showing a notable increase in investments and enabling the launch of numerous projects. Despite challenges such as difficulties in reaching funding goals and delays in projects, crowdfunding has provided developers with critical market opportunities and financial resources. This study contributes to the

understanding of alternative financing in the digital game development sector in emerging markets.

Keywords: Crowdfunding, Video Games, Game Development, Marketing, Entrepreneurship

Giriş

Son yıllarda tüm dünyada ve Türkiye'de büyük gelişim gösteren video oyun sektörü, COVID-19 pandemi sürecinde ve sonrasında da hızla büyümeye devam etmektedir. Özellikle mobil oyunlara olan talebin artması ve tüm video oyunların doğrudan dijital pazarlarda oyunculara sunulabilmesi hem dünyada hem de ülkemizde sektöre olan ilgiyi artırmaktadır. Oyun sektörü içerisindeki büyük şirketlerin yaptığı satın almaların yanı sıra girişim sermayesi (Venture Capital) yatırımlarının da sektördeki etkisinin arttığı görülmektedir.

Türkiye'nin genç nüfusu ve dolayısıyla büyüyen video oyun pazarının çapı Türk oyun sektörünün global pazarda rekabet edebilme potansiyelini göstermekte olsa da oyun sektöründe girişimcilik faaliyetlerine özel önem verilmesi gerekmektedir (Kepenek, 2018). Bunun yanında özellikle nitelikli işgücünün sayısını ve kalitesini artırmak adına özgün politikaların tasarlanması gerekmektedir (Kepenek, 2020). Ancak son yıllarda sektörde görülen gelişim bu doğrultuda adımlar atıldığını göstermektedir.

2022 yılında yayınlanan Türkiye Oyun Sektörü Raporu'na göre 2017 yılında 0,6 Milyon $ değerinde yapılan yatırım 2022 yılında 424.7 Milyon $ seviyesine çıkmıştır. 2020 yılında Türkiye merkezli Peak Games'in 1.8 milyar $'a Zynga tarafından satın alınması ülkemizdeki oyun stüdyosu sayısını hızla artırmaya başladı ("Türkiye Oyun Sektörü Raporu 2022") Startup Centrum'un 2022 yılı için yayınladığı rapora göre Peak Games'de daha önce çalışmış 80 kişi kendi start-up'ını kurarken ülke çapında kurulan toplam 65 start-up'ın 28'i oyun girişimlerinden oluşmaktadır ("2022 Türkiye Startup Ekosistemi Yatırım Raporu - StartupCentrum").

Türkiye'de bulunan 300'den fazla oyun firmasının içinde Peak Games ve Dream Games gibi unicornların[1] olması yeni girişimcileri cezbederken sektörün genellikle küçük çapta firmalardan oluşması bu tür girişimleri cesaretlendirmektedir. Cumhurbaşkanlığı Yatırım Ofisi'nin yayınladığı "Türk Oyun Ekosistemi'nin Görünümü" adlı rapora göre 2022 yılı itibarıyla Türkiye'de, video oyun alanında toplam 10 üniversitede lisans ve yüksek lisans programlarının yanı sıra, 522 aktif oyun stüdyosu,10 oyun kuluçka merkezi, 13 Startup Hızlandırma Programı ve 5 oyun yatırım fonu bulunmaktadır ("Türkiye Oyun Sektörü Raporu 2022")

Özellikle son yıllarda oyun sektöründe oluşan bu büyük potansiyeli gören girişimcilerin yöneldiği finansal araçlardan en önemlilerinden biri de kitle fonlaması olmuştur. Bu çalışma, en popüler iki platform olan Kickstarter ve fonbulucu'ya özel olarak odaklanarak, Türkiye'de video oyun geliştirme için kitle fonlaması platformlarının kullanımına ilişkin kapsamlı bir genel bakış sunmayı amaçlamaktadır.

Amaç ve Yöntem

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de video oyunları için kitle fonlaması platformlarının kullanımını analiz etmek, bu platformlarda yer alan projelerin başarılarını değerlendirmek ve kitle fonlamasına başvuran bağımsız Türk oyun geliştiricilerinin kampanyaları sonucunda Türk video oyun dünyasında kitle fonlamasının yerini tanımlayabilmektir. Çalışma özellikle, Türkiye'den en çok video oyun projesini içeren ve uluslarası bir platform olan Kickstarter'ın yanında yerel bir platform olan ve son zamanlarda başarılı video oyun projelerinin finanse edilmesinde katkıda bulunan Fonbulucu platformları üzerinde sınırlandırılarak, bu platformlarda yer alan Türk oyun projelerinin finansman süreçlerini, başarı oranlarını ve bu projelerin kampanyalar sonrası durumunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu çalışmada, Kickstarter ve Fonbulucu gibi önde gelen kitle fonlaması platformlarında yer alan Türk oyun projeleri incelenmiştir. Kickstarter'da konum olarak Türkiye seçildiğinde filtrelenen tüm projeler çalışmaya dahil edilirken, Fonbulucu'da video oyunlar ile ilgili tüm projeler dahil edilmiştir. Pro-

[1] 1 Milyar $ değerin üzerinde değerlemeye sahip olan yatırım girişimleri

jelerin seçimi, belirli bir tarih aralığındaki (2013-2023) ve video oyunları kategorisinde yer alan kampanyalar arasından yapılmıştır. Her bir projenin fonlanma miktarı, hedeflediği fon miktarına ulaşma durumu, destekçi sayısı, projenin geliştirme ekibi büyüklüğü ve projenin coğrafi konumu gibi veriler toplanarak metin içinde ve tablolar aracılığıyla paylaşılmıştır. Özellikle Fonbulucu platformunun Kickstarter'a göre daha yeni olması başarı ile fonlanan projelerin akıbeti hakkında daha sınırlı bilgi imkanı vermektedir.

Kitle Fonlaması

Tarihte devletlerin oluşturduğu savunma tahvilleri ya da ünlü gazeteci Joseph Pulitzer'ın 1886 yılında Özgürlük Heykeli'nin inşası için New York sakinlerine yaptığı bağış çağrısı (*BBC News*, 25 Nisan 2013) gibi kitle örnekleri olan kitle fonlaması, internet teknolojisinin ortaya çıkması ile çok daha geniş kitleler tarafından kullanılan bir finansman yöntemi haline dönüşmüştür. 1997 yılında İngiliz rock grubu Marillon'un Amerika turnesi için internet üzerinde 60.000 $ toplaması internet çağının ilk örneği olarak gösterilebilir (*BBC News*, 01 Eylül 2013). 2001 yılına kadar çeşitli sanat ve teknoloji projeleri kitle fonlaması yöntemiyle finansmana ulaşmsa da bu iş modelini benimseyen ilk şirket Amerikan Artistshare şirketi olmuştur (2001) (Knowledge at Wharton, 2010). Bu modelin gelişimi ile Kiva (2005), Indiegogo (2008), Kickstarter (2009), GoFundMe (2010) gibi platformlar ortaya çıkarak kitle fonlamasını önemli ve popüler bir fenomen haline getirmiştir.

Kurucuların elde ettiği faydaya göre dört tip kitle fonlaması yöntemi vardır (Fathiyah Razan - Widyastuti, 2022):

- **Bağış Temelli Model:** Bu modelde bireyler karşılık beklemeksizin küçük miktarlarda bağışlar yaparak girişimcinin hedefine ulaşması hedeflenir. Bu modeli benimseyen platformlar girişimcilerin bağış toplamak amacıyla kampanyalar oluşturmasını sağlar (Zhao vd., 2019)

- **Ödül Temelli Model:** Bu modelde girişimciler parasal bir katkıda bulunarak parasal olmayan varlıklarla ödüllendirilirler (Zhao vd., 2019) Fransa'da yapılan bir çalışmaya göre bu model diğer modellerle kıyaslandığında en büyük paya sahiptir (Belleflamme vd., 2015)

- **Borç Verme Temelli Model:** Bu model genellikle kredi alabilmek için bankalara verecek yeterli varlığı/teminatı bulunmayan kişiler ya da küçük firmalar tarafından tercih edilen bir yöntemdir. Model aynı zamanda gerekli teminata sahip olmasına rağmen daha düşük maliyetle borçlanılmak istenmesi durumunda da kullanılmaktadır (Onur - Değirmenci, 2015). Borç verme modelinde borç banka yerine bir grup insandan temin edilerek kitle fonlaması sağlanmaktadır. Borç verme modeli kapsamında, katkıda bulunanlar verdikleri borç karşılığında hem faiz hem de verilen borcu geri alarak projeye finansman sağlarlar (Can - Başaran, 2020).

- **Öz Kaynak Temelli Model:** Öz kaynak temelli kitle fonlaması, bir girişimci veya firma, bir melek yatırımcı veya başka bir özel yatırımcı yerine bir grup insandan yatırım çekilmesi hedeflendiğinde kullanılır. Öz kaynak temelli modeller menkul kıymetler modeli ve toplu yatırım programı olmak üzere iki şekilde oluşabilir. Menkul kıymetler modelinde, yatırımcılar yatırım karşılığında öz kaynak enstrümanları alırlar ve buna göre destek veren şirketin ortakları/hissedarları olurlar (Can - Başaran, 2020).

Oyun Sektörü ve Yeni Girişimciler

Küresel oyun sektörü her geçen yıl büyümeye devam etmekte, daha fazla gelir elde etmekte, daha fazla insanı kendine çekmekte, teknolojik değişimlere uyum sağlamakta ve ekosistemine daha fazla oyuncu çekmektedir. Statista'nın 2002 yılı verilerine göre tüm dünya çapında birçok sektörü geride bırakan oyun sektörü 347 Milyar $'lık bir ciroya ulaşmıştır (Statista, 2024). Tüm bu şaşalı büyüme rakamlarına rağmen sektör, konsollar gibi donanım sağlayıcıların, çok uluslu büyük geliştiricilerin ve dağıtım şirketlerinin kontrol ettiği bir oligopol niteliğini sürdürmektedir (José Planells, 2017). Büyük Britanya İmparatorluğu'nun ya da İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerika Birleşik Devletleri'nin global kültür üzerinde oluşturduğu hegemonyadan yola çıkan Fron vd. oyun sektöründe de benzer bir hegemonyanın hüküm sürdüğünü öne sürmüştür:

Günümüzün hegemonik oyun sektörü, hem bireylerin hem de toplumların oyun deneyimlerini; kendilerine özgü oyun ve oynama kavramları çerçevesinde, yine kendi sektörlerinin teknolojik, ticari ve kültürel yatırımlarını güçlendirici normlar ve değerler ile aşılamaya çalışırken, alternatif oyun ürün-

lerinin marjinalize edildiği ve değersizleştirildiği döngüsel bir arz – talep sistemi yaratmaktadırlar (Fron vd., 2007).

Tüm bunların yanı sıra, popüler oyun platformlarına erişim imkanı yayıncılar tarafından kontrol edilmesi ve dikey bütünleşme[2] sebebiyle sektör içindeki büyük yayıncıların ve dağıtımcıların küçük oyun geliştirme stüdyoları üzerinde kurduğu tahakküm (kaynaklardan yoksun bırakma, farklı pazarlara giriş için yeterli ve etkili pazarlama yapmama) sonucu bu küçük stüdyoların aleyhine şartlara zorlanarak zor durumda bırakılması gibi nedenler ile yeni oyunlar yaratmak isteyen geliştiriciler adeta çifte filtrelemeye maruz kalmaktadır (Gil - Warzynski, 2014; José Planells, 2017).

Sektörün içinde bulunduğu şartlar, oyun geliştirmek isteyen yeni girişimciler için farklı finansman, pazarlama, tanıtım, dağıtım imkanlarına ihtiyaç doğurmuştur. Oyunların yalnızca fiziki kopyalar olarak satıldığı dönemin geride kalması sonucu Steam gibi özellikle PC'ler için ortaya çıkan yeni satış platformlarının yanı sıra günümüz oyun pazarının dominant üyesi olan mobil oyunların da bir dağıtıcıya ihtiyaç duymadan App Store ya da Google Play aracılığı ile satışa sunulabilmesi yeni oyun geliştiriciler için önemli bir sorun olan pazar ve dağıtım problemlerini ilk aşamada azaltmıştır. Ancak mevcut platformlarda oyunlara satışa sunabiliyor olmak küçük çaptaki oyun geliştiriciler için bir adım da olsa yeni problemlere de neden olmaktadır. Artık yalnızca bir platformda satışa hazır hale gelmek yeterli olmamakta, bu platformlarda görünür olmak da başlı başına bir sorun haline gelmektedir. Bu noktada büyük yayıncıların neredeyse sınırsız reklam ve pazarlama imkanları karşısında özellikle indie oyun geliştiricilerinin ciddi zorluklar yaşadıkları görülmektedir.

Bir diğer problem olan finansman için ise farklı yöntemler bulunmaktadır. Hükümetler, sanat konseyleri, oyun geliştirme dernekleri kuruluşları vb. birçok kurum ve kuruluş tarafından yalnızca oyunlar için sağlanan hibeler ve fonlar bu yöntemlerden biridir (Politowski vd., 2018). Bazı bağımsız oyun geliştiriciler ise girişim sermayeleri ya da melek yatırımcılar hisse senedi veya oyunun kârından pay karşılığında yatırım için sermaye bulmaktadır. Ancak

---

[2] Bir malın veya hizmetin hem üretim araçlarının hem de dağıtımının bir kuruluş tarafından sahiplenilmesi

bu tür yatırımcılar çoğunlukla yüksek kâr potansiyeli peşinde olduklarından bu yöntem geliştiriciler için zorlayıcı olabilir (Rezvani - Hayat, 2022). Bir diğer yöntem ise geliştiricilerin yarı zamanlı olarak çalışarak ya da birikimlerini kullanarak kendi kendilerini finanse etme yöntemidir. Bu yöntemde geliştiriciler yaratıcılık yönünden özgürleşse de finansal açıdan zorlanmaktadır (Martin - Deuze, 2009). Bu finansman yöntemlerinin yanı sıra, girişimcileri yatırımcılar ile interne aracılığı ile buluşturan kitle fonlaması ise oyun geliştiricilerin finansman kaynağı bulabilmeleri için inovatif ve nispeten yeni bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır (Aprianingsih vd., 2022; Song vd., 2019).

Video Oyunlarda Kitle Fonlaması Dönemi

Video oyun projelerinin finanse edildiği en büyük platformlardan Kickstarter gibi örneklerden önce kitle fonlaması desteği ile ortaya çıkan ilk oyunun ODTÜ Teknokent merkezli TaleWorlds'ün geliştirdiği Mount & Blade olduğu söylenebilir. TaleWorlds'un kurucusu Armağan Yavuz ile yapılan bir röpörtajda oyunun yalnızca Armağan Yavuz ve eşi İpek Yavuz tarafından geliştirilen bir garaj projesi olarak başladığı ve oyunun yalnızca bir kısmının tamamlanabildiği söylenmektedir. Yavuz, oyunun bu şekilde tamamının yapılamayacağını anladıklarını ve biten kısmı beta versiyon şeklinde satışa sunarak buradan gelecek gelir ile oyunu tamamlamak istediklerini belirtmiştir. Beta versiyonu alan oyuncular oyun tamamlanırsa ücretsiz olarak final versiyonu alabileceklerdir. Yavuz röpörtajın sonunda bu planlarının çok iyi işlediğini ve beta versiyonu alan oyunculardan gelen gelir ile oyunu tamamladıklarını açıklamaktadır (Gamereactor, 2008). 2004 yılında beta versiyonu satışa sunulan ve kendi topluluğunu oluşturan Mount & Blade'in final versiyonu 2008 yılında Steam'de yayınlanmıştır.

2012 öncesinde Kickstarter'da 100 bin $'ı geçebilen Venus Patrol ve Code Hero gibi iki video oyun projesi yer alsa da bu tarihe kadar platformdaki projelerin çoğunluğu 10 bin $ civarında gelir elde eden küçük projelerdi. 2011'de, son zamanların en popüler oyunlarından Minecraft ve yapımcısı Mojang'ın hikayesini belgesel olarak anlatmak için bir Kickstarter projesi başlatan 2 Player Productions, bir diğer oyun stüdyosu olan Double Fine Productions ile çekmek istedikleri bir başka belgesel için görüştüklerinde, Kickstarter üzerinden tamamen yeni bir oyun projesi başlatarak sürecin belgeselinin de 2 Player

Productions tarafından çekilmesine karar verdiler (Kickstarter, 2016). Double Fine Productions'ın kurucusu Tim Schaefer'ın bir efsane olduğu ancak o yıllarda nesli tükenmekte olan macera oyunu kategorisinde bir oyun olan Double Fine Adventure ismi ile 9 Şubat 2012'de Kickstarter'da 400 bin $ hedefi ile yola çıkmıştır. Sadece 8 saatte bu hedefine ulaşan Double Fine Adventure (değişen adıyla Broken Age), kampanya sonunda 3.336.371 $'a ulaşarak Kickstarter tarihinin ilk büyük bütçeli oyun yapımı oldu. Projenin başarısının Kickstarter'daki oyun projelerinin seyrini tamamen değiştirdiği görüldü. Double Fine Adventure'dan önce oyun projelerine ayda ortalama 200 bin $ destek gelirken, oyundan sonra bu rakam 4-10 Milyon $'a çıktı (Strickler - Benenson, 2012). Sonraki yıllarda Bloodstained: Ritual of the Night ve Shenmue III gibi oyunlar 5 Milyon $ rakamını geçti. 2023 itibarıyla yalnızca Kickstarter üzerinden fonlanmış en büyük kampanya 6.333.296 $ ile Shenmue III için yapılandır. Bunun yanında bazı kampanyalar Kickstarter sonra kendi bağımsız kampanyalarına devam etmişlerdir. Bunlardan en önemlisi Guinness Rekorlar Kitabına giren Star Citizen'dır. İlk etapta Kickstarter üzerinden 2 Milyon $'ın biraz üzerinde bir gelir elde eden kampanya esnetilmiş hedeflerle 6 Milyon $ civarında bir destek elde etmiştir. Daha sonra kampanya bağımsız olarak devam etmiş topladığı 55 Milyon $'ı geçen desteği ile 2014 yılında Guinness Rekorlar Kitabı'na girmiştir (Get2Gaming, 2014). Temmuz 2023 itibarıyla bu rakam 4.711.993 kişinin desteğiyle 595 Milyon $ civarındadır ve kitle fonlaması ile en yüksek gelir elde eden oyun ünvanını sürdürmektedir (Roberts Space Industries, 2024).

Özellikle son 10 yıl içerisinde kitle fonlaması ile finanse edilen video oyunların sayısının artması yeni geliştiriciler için bu yöntemi cazip hale getirmiştir. Kitle fonlaması sayesinde geleneksel yayıncılara ihtiyaç duymadan alternatif kaynaklara ulaşarak direkt olarak hedef kitlelerinden destek alan geliştiricilerin finansmana erişimleri kolaylaşmıştır (Mollick - Kuppuswamy, 2014). Geliştiriciler kendi ihtiyaçlarına ve projelerinin hedeflerine en uygun finansman modeline ulaşabilmektedir. Kitle fonlaması platformlarından özkaynak temelli ya da ödül temelli modeller gibi seçenekler geliştiricilere finansman anlamında esneklik sağlar (Ferreira - Pereira, 2018). Yayıncıların ihtiyaçları ve sınırlandırmalarının olmaması, geliştiricilerin projeleri üzerinde yaratıcı kontrole sahip olmasını sağlayarak pazar trendlerine bağlı kalmaksı-

zın yenilikçi ve niş konseptlere yönelebilmesine olanak tanır. Ancak bazı durumlarda yayıncıların desteği ekstra avantajlar sağlayabilir. Başarılı bir kitle fonlaması kampanyası, yayıncıların ya da sektörün diğer büyük oyuncularının ilgisini çekebilir ve onlarla işbirliği yapmalarına olanak tanıyabilir (Tyni, 2020). Böylece kitle fonlaması kampanyaları, geliştiricilere finansmanın ötesinde potansiyel ortaklar, dağıtımcılar ya da yatırımcılar gibi ekstra kaynaklara ulaşmalarını sağlar (Mollick - Kuppuswamy, 2014). Öte yandan, sektörün tecrübeli yayıncılarına ve dağıtımcılarına ihtiyaç duymamanın çeşitli dezavantajları da olabilir. Geleneksel olarak yayıncıların ve/ya dağıtımcıların üstlendiği pazarlama, paydaş ortaklıkları, dağıtım ağları ve müşteri ilişkileri gibi görevleri geliştiricilerin üstlenmesi gerekebilir(Tyni, 2020) Bu durum yeterli uzmanlığa ve kaynaklara sahip olmayan geliştiriciler için zorlayıcı olabilir. Geliştiricilerin zorlanabileceği bir başka durum ise proje yönetiminde olabilir. Kitle fonlaması geliştiricilere yayıncıların ihtiyaçları ve sınırlandırmaları olmadan yaratıcı kontrol imkanı sağlasa da, bu durum aynı zamanda deneyimli sektör oyuncularının finansal ve stratejik desteğinin de olmadığı anlamına gelebilir (Tyni, 2020).

Kitle fonlaması yöntemi finansal bir yöntem olmasının yanı sıra, bir pazarlama yöntemi olarak da görülebilir. Kampanyalar, geliştiricilere oyunları için ihtiyaç duydukları tanıtımı ve popülariteyi sağlar (Ferreira - Pereira, 2018). Kampanyanın kendisi bir pazarlama aracı görevi görerek medyanın, influencerların ve potansiyel oyuncuların dikkatini çeker (Weber vd., 2023). Kitle fonlaması platformları geliştiricilerin hedef kitle ile bağ kurmasını ve bir destekçi toplulukları oluşturmasını sağlar (Song vd., 2019). Destekçiler projeler ile duygusal bağ kurarak geliştirme süreci boyunca değerli fikirlerini, geri bildirimlerini ve desteklerini paylaşırlar (Aygoren - Koch, 2021). Başarılı bir kitle fonlaması kampanyası oyun için ilgi ve talep olduğunu gösteren bir tür pazar onayı olarak da (Mollick - Kuppuswamy, 2014). Aynı zamanda geliştiricilerin pazar büyüklüğünü ölçerek oyun tamamlanmadan önce muhtemel müşterilerden geri bildirim almalarına olanak tanır (Jozani vd., 2022). Başarılı kampanyalar medyanın ilgisini çekebilir ve daha geniş bir kitleye ulaşabilir. Ancak bu durum da bir dezavantaja dönüşebilir. Bu yöntemde kampanyalar, katkıları karşılığında destekçiler için genellikle ödüller ve avantajlar içerir (Jozani vd., 2022). Destekçilerin beklentilerini karşılayabilmek ve vaat edilen

ödüllere zamanında ulaşabilmelerini sağlamak zorunluluğu, geliştiricilerin ekstra efor ve kaynak sarfetmelerine yol açabilir. Bir diğer dezavantaj da finansal belirsizlikler konusunda olabilir. Kitle fonlaması kampanyaları katılımcıların desteklerine ve katkılarına bel bağlamaktadır. Destekçilerin sayısının ve kitle etkileşiminin projenin pazar başarısı yakalamasında etkili olduğu gözlemlenmektedir (Aygoren - Koch, 2021). Bu durum proje beklediği gelire ulaşsa da finansal başarı ya da karlılığa ulaşamayabileceğini göstermektedir. Bunların yanında bir diğer dezavantaj da kitle fonlaması platformlarında önemli bir paya sahip olan video oyunların başarısızlık oranlarının yüksek olmasıdır. Oyun alanında önemli bir paya sahip olan kitle fonlaması platformu Kickstarter'a göre oyun finansman kampanyalarının üçte ikisi hedeflerine (Jozani vd., 2022). Bu durum, finansman hedefine ulaşamama riskinin oldukça fazla olduğunu ve dolayısıyla finanse edilmek istenen projenin planlara göre geliştirilememesine sebep olmaktadır. Ayrıca bu risk potansiyel geliştiriciler için caydırıcı gözükebilir. Bu durumun bir sebebi de son 10 yılda popülaritesi artan bu platformlarda yükselen rekabettir. Kitle fonlaması platformlarının kolay erişilebilirliği ve popülariteleri, finansman arayan proje sayısında önemli bir artışa yol açmıştır (Zhao vd., 2019). Bu durum rekabetin arttığı bir pazar oluşturarak bireysel ya da küçük çaplı projelerin öne çıkmasını ve yeterli finansman sağlamasını engelleyebilir. Kitle fonlaması yöntemi ile finansman kaynağı arayan geliştiricilerin vergi sorumluluklarını da göz önünde bulundurması gerekir. Bu yöntem ile elde edilen finansman kaynağı sonucu geliştiricilerin toplanan miktar doğrultusunda vergi ödemeleri gerekebilir (Andreev vd., 2023). Bu durum geliştiricilerin topladıkları gelirin bir kısmını vergiye ayırmalarını gerektirdiği için projenin finansal kapasitesini etkileyebilir.

Son yıllarda dünyada kitle fonlaması yoluyla başarıya ulaşmış olan oyunların sayısındaki artışın ise oyun sektörü içinde göz ardı edilmiş alanların da olduğunu göstermektedir. Örneğin bir zamanlar oyun sektörünün lokomotif türlerinden olan macera oyunlarının (özellikle point and click) son yıllarda niş bir alana hapsolmasının ardından Tim Schafer gibi bir geliştiricinin oyununu finanse edebilmek için kitle fonlamasına yönelmesi sektör içerisinde ana akımın dışında kalan türlerin ya da bazen geliştiricilerin mevcut durumunu gözler önüne sermektedir. Ancak son yıllarda kitle fonlamasına olan bu teveccühün başka nedenleri olduğu da görülmektedir. Kitle fonlaması başarıya olu-

şan oyunların görsel estetik ögelerinin farklılığı, oyun sürelerinin ana akım oyunlara göre olan kısalığı da bu tür oyunların belirli kitleler tarafından tercihine yol açmaktadır. Bazı oyunlarda oyun süresi ve görsel ögelerin geçmişte sevilen oyun türlerini anımsatması ise bu tür bağımsız oyunlara bir nostaljik özlem temelli bir takdir ortaya çıkardığı da görülmektedir. Tüm bunların yanında, oyun geliştirmede kullanılan teknolojinin gelişimi ve ucuzlaması da bağımsız oyun geliştiricilerini cesaretlendirmektedir. Bunun yanında mobil cihazların kullanımının yaygınlaşması ve dolayısıyla mobil oyunlara olan ilginin artması, mobil oyunların geliştirilmesinin diğer oyunlara göre uzunluk ve teknoloji açısından göreceli olarak daha kolay olması ve AppStore, Google Play, Steam gibi sundukları dijital satış ortamlarıyla tüm dünya pazarına ulaşmanın rahatlığı da mobil oyun geliştiriciler için daha önce var olmayan fırsatlar sunmaktadır.

Minecraft'ı geliştiren Mojang Studios gibi bağımsız oyun geliştiricilerin Xbox Game Studios gibi büyük oyun şirketleri tarafından satın alınması (Molina, 2015) ve bu örneklerin giderek artması, büyük oyun stüdyolarının müşteri portföylerini giderek genişletmeye ve çeşitlendirmeye çalıştıklarını göstermektedir. Özellikle son yıllarda kullanıcıların müzik, film, dizi, video oyun vb. içeriklere çevrimiçi ve dijital olarak ulaşabilmesi şirketleri mümkün olduğunca geniş bir kitleye ulaşmaya yöneltmektedir. Daha önce CD, DVD gibi basılı materyallerin satış rakamına göre hasılat elde eden şirketler mevcut durumda sattıkları dijital kopyaların yanı sıra ulaştıkları müşteri sayısını da hasılata dahil etmektedir. Örneğin transmedya hikaye anlatımı yöntemini tercih eden franchiselar da anlattıkları hikaye dünyasına mümkün olduğunca fazla müşteri çekmek istemektedirler. Tüm bunlar büyük bir stratejinin parçası olarak da görülebilir. Bu makalede daha önce bahsedilen Tim Schafer'in başarıya ulaşan kitle fonlaması kampanyalarının sonucunda geliştirdiği oyunlar ve yakaladığı başarı sonucu şirketi Double Fine Productions'ın Xbox Game Studios tarafından satın alınması bu stratejiye bir örnek olarak gösterilebilir. Double Fine Productions tarafından geliştirilen Broken Age'i oynamak isteyen bir oyuncunun Xbox GamePass üyesi olması ve böylece GamePass kataloğundaki diğer oyunlardan Halo'nun dikkatini çekmesi üzerine bu oyun dünyasına merak salması ve sonrasında Halo'nun kitaplarını satın alması bu stratejinin hedeflediği kullanıcı davranışının basit bir örneği olabilir.

Ülkemizde oyun sektörü gelişmekte olan bir sektör olsa da henüz dünyadaki büyük oyun şirketleri ile rekabetten uzak bir görüntü çizmektedir. Ancak son yıllarda özellikle mobil platformlarda öne çıkan örnekler Türk oyun sektörünün potansiyelinin büyüklüğünü göstermektedir. Tüm dünyada bir hegemonya oluşturan oyun sektörünün bu yapısı içerisinde bağımsız ya da indie olarak adlandırılabilecek projelerin kendilerine alan açabilme ihtimalini görmelerinin en önemli nedenlerinden biri de kitle fonlaması metodu ile projelerini finanse edebiliyor olmalarıdır. Örneğin Monochroma için Game Developer'da retrospektif bir Kickstarter yazısı yazan geliştirici Burak Tezateser;

"Papo&Yo'nun yaratıcı direktörü Vander Caballero ile konuştuktan sonra Monochroma için farkındalık yaratmanın en iyi yolunun bir Kickstarter projesi olduğunu söyledi. Biz de bir şansımız olabileceğini düşündük ve belki de tek bir şansımız olacağına inanarak denemeye karar verdik" (Tezateser, 2013) diyerek kitle fonlamasının projeye başlamalarında ne kadar önemli olduğunu belirtmiştir.

Kitle Fonlamasına Başvuran Türk Oyun Projeleri

Bu çalışmada incelenen Kickstarter ve fonbulucu platformlarındaki toplam 33 proje sonucunda hedeflenen 1Milyon 350 bin $ civarındaki miktara karşılık yaklaşık 1 Milyon 230 bin $ bir yatırım yapılmıştır[3]. Bu rakam destekçiler tarafından yatırılan miktarı gösterse de her iki platformda da yalnızca hedeflerine ulaşan geliştiriciler projelerine yatırılan miktarı alabilmektedir. Ancak toplam miktarlara bakıldığında başarılı olan ve hatta hedeflerini aşan toplam 12 proje (Kickstarter'da 7, fonbulucu'da 5) ardından geliştiriciler yaklaşık 1 Milyon 139 bin $ almaya hak kazanmışlardır. Her iki platforma bakıldığında proje geliştiricilerin ortalama 4,1 kişiden oluştuğu görülmektedir. Kickstarter'daki 28 projenin ekiplerinin 4'ü hakkında bilgiye ulaşılamazken, 5 projenin bireysel proje olduğu ve kalan 19 projenin 2 veya daha fazla kişi tarafından geliştirildiği görülmektedir. Bireysel projelerin tamamı hedefledikleri miktara ulaşamamıştır. Kickstarter'da bilgilerine erişebilen 24 projede ortalama ekip büyüklüğü 2,8 iken, fonbulucu'daki 5 projede ekipler ortalama 10'ar kişiden oluşmaktadır. Geliştiricilerin ülke içindeki konumuna bakıldığında ise

[3] Kickstarter ve fonbulucu platformlarında ilgili projelerin web sayfalarındaki verilere göre

33 proje içerisinde İstanbul'dan 23, Ankara'dan 3, İzmir'den 3 ve Antalya, Muğla, Kocaeli, Eskişehir'den 1'er proje olduğu görülmektedir.

	Başarılı Proje Sayısı	Hedeflenen Yatırım Miktarı ($)	Toplam Yatırım Miktarı ($)	Destekçi (Yatırımcı) Sayısı	Ortalama Yatırım Miktarı ($)	Ortalama Destekçi (Yatırımcı) Sayısı	Ortalama Geliştirici Ekibi Büyüklüğü
Kickstarter	7	227.982	258.458	5945	43,4	849	2,8
Fonbulucu	5	704.231	880.337	7355	119,7	1473	10

Tablo 1. Kickstarter ve Fonbulucu platformlarında hedeflerine ulaşan başarılı projelerin karşılaştırılması (Kaynak: Kickstarter.com, Fonbulucu.com)

Kickstarter'da bulunan 28 projeden 7'si hedeflediği miktara ulaşırken başarı oranı %25'te kalmıştır. Kickstarter verilerine göre oyun kategorisinde (kutu oyunları da dahil olmak üzere) başarı oranı yaklaşık %48'dir[4]. Kickstarter'da hedeflenen fon miktarını oransal anlamda en fazla aşan oyun 2016 yılında yayınlanan Stygian: Reign of the Old Ones adlı proje olurken, bu proje aynı zamanda 2613 kişi ile en fazla destekçiye ulaşmıştır. Başarılı ve başarısız olan 28 projenin tamamında toplam 7418 kişi destek verirken proje başına ortalama 265 destekçi düşmektedir. Başarılı olan 7 proje göz önüne alındığında ise destekçi ortalamasının 850'ye çıktığı görülmektedir. Bu 7 proje incelendiğinde Stygian: Reign of the Old Ones, Overfall ve Monochroma adlı projelerin destekçi sayıları ile ortalamayı yükselttiği görülebilirken destekçi sayısının çok olmasının doğrudan başarı getirmediği söylenebilir. Ancak destekçi sayısının fazlalığı toplam yatırım miktarı ilişkilendirilebilir. En yüksek getiri getiren ilk 3 proje aynı zamanda 1000 kişinin üzerindeki sayılarıyla en fazla destekçi sayısına sahiptir. Bu 3 projede destekçi başına ortalama 44$ yatırılırken,

[4] https://www.kickstarter.com/help/stats

tüm oyunların toplam destekçi sayısının %75'ini ve toplanan tüm yatırım miktarının %67'sini bu projeler ile sağlanmıştır. Bu noktada destekçi başına düşen ortalama yatırım miktarının yüksekliğinin projenin başarı sağlamasında etkisinin olmadığı söylenebilir. Tüm projelerde destekçi başına 47$ dolar düşerken bu rakamı aşan 7 projenin başarısız olduğu görülemektedir. 2613 kişi ile en çok destekçisi olan Stygian: Reign of the Old Ones için destekçi başına yatırılan miktarın ise 31,6$ dolar ile ortalamanın altında kaldığı görülmektedir. Başarılı olan diğer 6 projenin ise bu eşiği geçtiği görülmektedir.

Proje Adı	Hedeflenen Yatırım Miktarı ($)	Toplam Yatırım Miktarı ($)	Destekçi Sayısı	Ortalama Yatırım Miktarı ($)	Kampanya Başlangıç - Bitiş Tarihleri
The Ancients	4500	5843	115	50,8	04.10.2022-04.11. 2022
Justice.exe	8000	8567	158	54,3	25.03. 2022-09.05. 2022
Stygian: Reign of the Old Ones	61.732	82.776	2613	31,6	01.06.2016-01.07.2016
Overfall	65.000	67.768	1430	47,3	17.08.2015 – 18.09.2015
TROTAN	3750	3750	31	120,9	27.06.2015 – 11.08.2015
Ezone Transporters	5000	5110	61	83,7	12.02.2014 – 14.03.2014
Monochroma	80.000	84.644	1537	55	10.07.2013 – 24.08.2013

Tablo 2. Kickstarter'da hedeflerine ulaşan projeler (Kaynak: Kickstarter.com)

Kickstarter'da Türkiye konumlu ilk proje olan Monochroma'nın 2013 yılında başarıyla fonlanmasının ardından geçen 10 yılda toplam 21 proje fonlanma çabasında başarısız olmuştur. Bu projelerden 14'ü kampanyaları süresince hedefledikleri miktara ulaşamamış, 7'si ise kampanya süreleri dolmadan iptal edilmiştir. İptal edilen projelerden ManMade, Curse of Anabelle ve Last Hand hedeflerine yaklaşarak diğer başarısız olan kampanyalardan ayrışsa da,

başarısız projelerin büyük çoğunluğunda hedeflenen miktar ile toplanan miktar arasındaki farkın büyüklüğü dikkat çekmektedir.

Proje Adı	Hedeflenen Yatırım Miktarı ($)	Toplam Yatırım Miktarı ($)	Destekçi Sayısı	Ortalama Yatırım Miktarı ($)	Başarı Oranı	Kampanya Başlangıç-Bitiş Tarihleri
The House	763	176	5	35,2	%23	24.04.2023 – 24.05.2023
Mindropx	213	8178	3	71	%2,6	08.11.2022 – 08.12.2022
Oxygen	10913	1179	41	28,7	%10,8	07.10.2022- 6.11.2022
Lunatic	2182	4	4	1	%0,18	26.08.2022 – 10.09.2022
SpaceBourne II	22585	15039	202	74,4	%66,6	01.01.2022 – 10.02.2022
Toy Tinker Simulator	5000	1237	15	82,4	%24,7	21.05.2021 – 20.05.2021
The Deep End	15266	1824	42	43,4	%12	06.02.2021 – 08.03.202

						1
Animal Rescuer	7639	667	42	15,8	%8,3	07.10.2020 – 06.11.2020
Curse of Anabelle	16494	11217	104	107,8	%68 (Kampanya İptali)	30.10.2019 – 29.11.2019
Attila: Reborn	4917	1229	22	55,8	%25	17.08.2019 – 01.10.2019
Zeal	101506	11236	151	79,6	%11 (Kampanya İptali)	27.10.2018 – 28.11.2018
Faronnia	2540	64	2	32	%2,5	27.06.2018 – 27.07.2018
ManMade	46889	32783	513	63,9	%69,9 (Kampanya İptali)	05.06.2018 – 10.07.2018
Kangaroo Simulator	5000	81	5	16,2	%1,62	16.05.2018 – 15.06.2018
Renaissance	1635	115	7	16,42	%7	09.06.2017 – 09.07.2017
Vikings:	40892	431	35	12,3	%1 (Kam-	03.04.201

Wars of Ragnarok					(Kampanya İptali)	7 – 08.05.2017
Mech Wars	16356	478	11	43,4	%2,9 (Kampanya İptali)	27.04.2016 – 27.05.2016
Secret Agent	2000	216	22	9,8	%10,8	08.03.2016 – 28.03.2016
Last Hand	13216	7800	149	52,3	%59	19.12.2015 – 18.01.2015
Waking Up Eric Claud	45000	3610	32	112,8	%8 (Kam-(Kampanya İptali)	19.11.2014 – 19.12.2014
Lanis-tawars: Titan	49063	1512	76	19,8	%3 (Kam-(Kampanya İptali)	14.05.2014 – 16.06.2014

Tablo 3. Kickstarter'da hedeflerine ulaşamayan projeler (Kaynak: Kickstarter.com)

İncelenen diğer platform olan fonbulucu'da ise oyun kategorisindeki tüm projeler hedefledikleri miktara ulaşmış ya da bu miktarı aşmıştır. Bu noktada *Kickstarter* ve *fonbulucu* arasındaki fonlama modeli farklılığının göz önünde bulundurulması gerekir. Ödül temelli bir platform olan Kickstarter'da yalnızca video oyun projeleri yer alırken, öz kaynak temelli olan fonbulucu'daki kampanyalar arasında video oyun projelerine ek olarak oyun geliştirici şirketlere de yatırım fırsatı sunulmaktadır. Ayrıca fonbulucu'da kampanyalar başvuru aşamasında bir yatırım komitesinin onayından geçmektedir. Bunun yanında girişimcilere kampanya öncesinde ve kampanya esnasında medya, pa-

zarlama, tanıtım vb. konularda planlama desteği verilirken girişimciler özel yatırımcılarla da görüşebilmektedirler[5]. Platform tarafından sağlanan tüm bu desteklerin yayınlanan projelerin büyük ölçüde başarılı olmasına katkı sunduğu söylenebilir. Platformun hizmete başladığı 2021 yılından 2023 yılının ilk 6 aylık döneminin sonuna kadar yayınlanan 82 kampanyanın 72'si hedeflenen fonlama miktarına ulaşarak %88'lik bir başarı oranına ulaşılmıştır[6].

Proje Adı	Hedeflenen Yatırım Miktarı ($)	Toplam Yatırım Miktarı ($)	Pay Alan Yatırımcı Sayısı	Nitelikli Yatırımcı Sayısı	Ortalama Yatırım Miktarı ($)	Kampanya Başlangıç -Bitiş Tarihleri
NoExit Games	269.231	274.801	1894	307	124,8	15.05.2023-15.07.2023
Compactive	130.769	201.897	1355	236	126,8	10.04.2023 - 9.06.2023
RushAway	276.923	355.995	2388	349	130	17.04.2023 - 17.05.2023
Bilge Tunga	10.769	11.791	256	8	44,6	02.08.2021-30.09.2021
Fernvaille	16.538	35.853	544	18	63,7	03.06.2021-1.08.2021

Tablo 4. fonbulucu'da hedeflerine ulaşan projeler (Kaynak: Fonbulucu.com)

Kickstarter'da olduğu gibi destekçi sayıları göz önüne alındığında fonbulucu'daki destekçi ayrımına dikkat edilmesi gerekir. Bu platformda destekçi-

5 https://invest.fonbulucu.com/sayfa/finansmana-nasil-ulasirim-38
6 https://invest.fonbulucu.com/sayfa/istatistiklerimiz-42?b=2

ler, pay alan yatırımcı ve nitelikli yatırımcı olarak ikiye ayrılmaktadır ve nitelikli yatırımcı şu şekilde tanımlanmaktadır:

Yerli ve yabancı yatırım fonları, emeklilik fonları, yatırım ortaklıkları, aracı kurumlar, bankalar, sigorta şirketleri, portföy yönetim şirketleri, ipotek finansmanı kuruluşları, emekli ve yardım sandıkları, vakıflar, Sosyal Sigortalar Kanununun ilgili maddesince kurulmuş sandıklar, kamuya yararlı dernekler ile nitelikleri itibariyle bu kurumlara benzer olduğu Kurulca belirlenecek diğer yatırımcılar ve sermaye piyasası araçlarının ihraç tarihi itibariyle en az 1 milyon lira tutarında Türk Lirası, yabancı para veya sermaye piyasası aracına sahip gerçek ve tüzel kişiler'', kanunda nitelikli yatırımcı olarak tanımlanmaktadır[7].

Nitelikli yatırımcıların ekonomik gücünün belirtildiği bu tanım göz önüne alındığında nitelikli yatırımcıların kişi başına daha fazla yatırım yapabileceği düşünülse de, fonbulucu'nun her yatırımcının yatırdığı miktarı paylaşması sonucu nitelikli yatırımcıların da diğer yatırımcılara benzer oranda yatırım yaptığı görülebilir. Ayrıca nitelikli yatırımcı olarak işaretlenmemiş yüksek miktarda yatırım yapan bazı tüzel kişilerin olduğu da görülmektedir. Bu durumda fonbulucu'nun kampanyalar sayfasında da belirttiği gibi toplam yatırımcı sayısı yani destekçi sayısı göz önüne alınarak destekçi başına düşen yatırım miktarı incelenebilir. 5 projeye 7355 kişi tarafından yatırılan toplam 880,337$ rakamına bakıldığında destekçi başına 119,7$ yatırıldığı görülmektedir. Proje başına ise 1473 destekçi düşmektedir. Özellikle 2023 yılında başarıya ulaşan 3 projede, önceki 2 projeye göre yatırılan miktar, destekçi sayısı ve destekçi başına düşen yatırım miktarında büyük artış olduğu görülmektedir.

Fonlama Sonrası Projeler

Kitle fonlaması kampanyalarını başarıyla tamamlayan projelerin destekleyicilere ya da yatırımcılara vaad ettiklerini ne ölçüde gerçekleştirdikleri de bu projelerin başarılarının değerlendirilmesinde önemlidir. Kickstarter'da başarıyla fonlanan projelerin yalnızca %30'u hedeflenen çıkış tarihinde ya çıkış tarihinden sonraki 6 ay içinde tamamlanmış ya da piyasaya sürülmüştür. Bu projelerin %40'ı ise kampanyaları sonunda başarıyla fonlanmalarına rağ-

7 https://invest.fonbulucu.com/yardim-merkezi/nitelikli-yatirimci-nedir-105

men, fonlama sonrası destekçilerine hiçbir şey sunamamıştır (van Otterloo, 2022). Bu veriler dikkate alındığında başarıyla fonlanmış bir projenin zamanında yayınlanması hiç şüphesiz bir başarı kıstası olarak değerlendirilebilir.

Proje Adı	Hedeflenen Çıkış Tarihi	Gerçekleşen Çıkış Tarihi
The Ancients	Kasım 2023	Devam Eden Süreç
Justice.exe	Haziran 2022	Temmuz 2022
Stygian: Reign of the Old Ones	Aralık 2017	Eylül 2019
Overfall	Aralık 2015	Mart 2016
TROTAN	Kasım 2015	Yayınlanmamış
Ezone Transporters	Nisan 2014	Eylül 2014
Monochroma	Aralık 2013	Mart 2014

Tablo 5. Projelerin Hedeflenen ve Gerçekleşen Çıkış Tarihleri (Kaynak: Kickstarter.com)

Kickstarter'da başarılı olan projelere bakıldığında, 7 projenin 4'ünün yukarıda belirtilen %30'luk dilim içine girerek hedeflenen çıkış tarihinde ya da bu tarihten sonraki 6 ay içinde yayınlandığı görülüyor. Başarıyla fonlanıp hedef çıkış tarihinde yayınlanamayan Stygian: Reign of the Old Ones adlı proje ise bu vaadini yaklaşık 2 yıl sonra gerçekleştirebilmiştir. Bu 7 proje arasında yalnızca TROTAN adlı proje hedeflenen çıkış tarihinde ve sonrasında projenin vaad ettiği oyunu ortaya koyamamıştır ve bu durumu projenin Kickstarter sayfası üzerinden destekçileri ile paylaşmıştır. Bu çalışmada bahsedilen son başarılı Kickstarter projesi olan The Ancients için ise hedeflenen çıkış tarihinin üzerinden 6 ay geçse de yayınlanma süreci hala devam etmektedir.

Fonbulucu'da finansman konusunda başarıya ulaşan projelere bakıldığında ise bu projelerden 3'ünün oyun stüdyoları, 2'sinin ise Kickstarter'da görüldüğü gibi video oyun projeleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu 2 projenin başarı kıstaslarından biri Kickstarter projelerinde olduğu gibi yayınlanmış olmaları olarak görülebilir. Oyun şirketlerine yatırım içeren projelerde ise proje başlangıçlarında belirlenen hedeflere ve bu şirketlerin yayınladıkları oyunlara bakılabilir. Fonbulucu'da başarıya ulaşmış 2 oyun projesi olarak

RushAway ve Bilge Tunga adlı oyunlardan yalnızca Bilge Tunga yayınlanmış, RushAway ise çalışmanın yapıldığı tarih itibariyle yayınlanmamıştır. Platformda bu alanda başarılı olan ilk proje olan Fernvaille bir oyun projesi olarak gözükse de yatırımcıların Fernvaille Oyun Teknolojileri A.Ş. girişiminde pay sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Bu açıdan Fernvaille adlı projenin hem oyun stüdyosu hem de video oyunu olarak değerlendirilmesi doğru olacaktır.

Fernvaille dışında başarıyla fonlanan diğer 2 oyun stüdyosu projeleri ise Compactive ve NoExit Games'tir. Her iki stüdyonun da Google Play ve AppStore gibi platformlarda yayınlanmış oyunları bulunmaktadır.

Projelere ayrı ayrı baktığımızda Kickstarter'da başarıya ulaşmış projelerin neredeyse tamamının kişisel bilgisayar platformları olan Windows, Mac ve Linux için hazırlandığı görülmektedir. Fonbulucu'daki projelerde ise başarıya ulaşan projelerde ise mobil oyun platformlarının ağırlıklı olduğu görülmektedir.

Proje Adı	Platform/lar
The Ancients	Windows
Justice.exe	Windows, Mac
Stygian: Reign of the Old Ones	Windows, Mac, Linux
Overfall	Windows, Mac, Linux
TROTAN	Android, iOS
Ezone Transporters	Android, iOS
Monochroma	Windows, Mac, Linux, Android, XONE, X360, XBOX, PS4, PS3, VITA
Bilge Tunga	Android, iOS
NoExit Games	Android, iOS
Compactive	Android, iOS
Fernvaille (Rushaway)	Web 3

Tablo 5. Projelerin Yayınlandıkları Platformlar (Kaynak: Kickstarter.com, Metacritic.com)

Tüm projeler içinde yerli ve yabancı medyada en fazla yer bulan örnek Monochroma olmuştur. Kickstarter'da başarıya ulaşan oyun aynı zamanda

2013 yılında Steam Greenlight[8] platformunda da onay almıştı. Oyunun 2014 yılında ilk olarak PC platformu için yayınlandıktan sonra Xbox ve Playstation gibi konsollar ve mobil cihazlar için de yayınlanması ile diğer projelere kıyasla daha başarılı olduğu söylenebilir.

Monochroma'nın oyun mekanikleri ve estetik açılarından özgün özellikleri hem Kickstarter hem de Steam platformlarında bulduğu desteğin nedenleri olabilir. 1950'lerde alternatif bir evrende geçen oyun, iki kardeşin hikayesini anlatır. Hikaye, küçük kardeşin oynarken yaralanması ve büyük kardeşin onu yolculukları boyunca taşımak zorunda kalmasıyla gelişir. Bu, oyuncuların genç kardeşin durumunu yönetirken karmaşık bulmacaları çözmeleri gereken benzersiz bir oyun dinamiği oluşturmaktadır. "Monochroma", çevre ve anlatıdaki belirli öğeleri vurgulamak için kullanılan kırmızının dışında sadece siyah ve beyaz renkler kullanılarak sunulur. Oyunun görsel stili ve atmosferi, film noir ve distopik temalardan büyük ölçüde etkilenirken oluşan bu özgün atmosfer oyunun en ön plana çıkan özelliği olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca oyunda diyalogların olmaması ve ses efektlerinin minimum düzeyde kullanılması hikaye anlatımının temel unsurunun görseller olduğunu göstermektedir. Öte yandan oyunun bu stili, oyun bir çoğu renkli olan 2 boyutlu platform oyunlarından kendini genel olarak ayırsa da, siyah beyaz renklerin tercih edilmesi bir başka 2 boyutlu siyah-beyaz bulmaca oyunu olan Limbo ile benzerlik kurulmasına yol açmıştır. 2010 yılında küçük bir bağımsız stüdyo tarafından piyasaya sürülen ve önemli başarılar kazanan bu oyunun bilinirliği, Monochroma'nın ortaya çıktığı andan itibaren Limbo ile karşılaştırılmasına neden olmuştur. Limbo ile olan bu benzetilme durumu Monochroma için negatif bir imaj çiziyor gibi gözükse de oyunun popülerliği konusunda pozitif bir etki göstermiş olabilir. Oyun için yapılan dijital medyada bulunan incele-

---

[8] Steam Greenlight, Steam platformunda bir hizmet olarak kullanıcıların yeni oyunları değerlendirmelerine ve hangi oyunların Steam'de satışa sunulacağını seçmelerine olanak tanıyan bir sistemdi. 2012'de başlatılan bu sistem, geliştiricilerin oyunlarını Steam'de yayınlama şansı elde etmek için topluluktan destek aramalarına yardımcı olmak amacıyla oluşturulmuştu. Kullanıcılar, çeşitli oyun projelerini gözden geçirir ve beğendikleri projeler için oy kullanırlardı. Bir oyun yeterli ilgi ve destek topladığında, Steam ilgili oyunu platformda yayınlamayı kabul ediyordu. 2017 sonlandırılan bu program yerini daha kapsamlı bir süreç olan Steam Direct'e bıraktı.

me sayısı bu çalışmada bahsedilen diğer tüm projeleri geride bırakmaktadır. Örneğin bir çok farklı platformdaki incelemeleri bir araya toplayan metacritic.com adlı sitede Monochroma için yapılmış 27 inceleme bulunmaktadır. Bu sayı Stygian: Reign of the Old Ones için 17 iken, Overfall için 6'dır. Justice.exe için ise henüz inceleme bulunmamaktadır.

Monochroma'nın kitle fonlaması yoluyla finanse edilmesi ve bu konuda ülkedeki ilk örnek olmasının medyada yer bulmasında önemli bir rolü olduğu görülmektedir. Kickstarter kampanyasının başlamasının ardından özellikle dijital medyada Webrazzi, Oyungezer, Merlin'in Kazanı, LOG, Donanım Haber gibi platformlarda yer bulan projenin kitle fonlaması kampanyasında başarıya ulaşması sonucu bu başarının da haberleri benzer platformlarda yer almıştır. Kitle fonlaması kampanyaları ile finansman hedefleyen Türkiye temelli projelerin Kickstarter'da yayınlanması sonrası Monochroma'da olduğu gibi benzer dijital platformlardan yer bulduğu görülmektedir. Kickstarter'da başarıyla fonlanan Stygian: Reign of the Old Ones, Overfall, Ezone Transporters, The Ancients ve TROTAN'ın da kampanya süreci çeşitli platformlarda haber konusu olmuştur. Öte yandan, Kickstarter'da başarıyla fonlanan bir diğer proje olan Justice.exe'nin ise aynı görünürlüğe ulaşamadığı görülmüştür. Projenin Kickstarter'daki lokasyonu Türkiye olmasına rağmen ve oyunun Türk geliştiriciler tarafından yapılıyor olmasına rağmen diğer başarıyla fonlanan projelere göre Türk dijital medyasında yer bulmamasının nedeninin, Kickstarter kampanyasını başlatan firmanın Shenzen temelli IndieArk adlı yayıncı şirket olduğu düşünülebilir. Daha önce bir çok oyunu yayınlamış olan bu şirketin desteğini almak Justice.exe projesinin kitle fonlamasının ilk bölümlerinde bahsedilmiş olan faydalarını gösterse de, dijital medyada yer bulamaması ise bu durumdan negatif etkilenmiş olabileceğini göstermektedir.

Bunun yanısıra Fonbulucu'da yayınlanmış olan kampanyaların da yukarıda bahsedilen platformlarda kendilerine yer bulduğu görülmektedir. Ancak Fonbulucu'nun Kickstarter'a göre farklı olan fonlama modelinin yapısının bu projelerin egirisim.com, investing.com, paradergi.com.tr gibi yatırım ve finans platformlarında da yer bulmasını sağladığı görülmektedir.

Kitle fonlaması platformlarında projeleri fonlanan geliştiricilerin başarıyla fonlanan projeleri sonrası yeni geliştirdikleri oyun sayısının bir hayli düşük olduğu görülmektedir. Kickstarter'da başarıya ulaşan projelerden yalnızca Monochroma ve Stygian: Reign of the Old Ones oyunlarının geliştiricilerinin yeni oyunları piyasaya çıkmıştır. Monochroma'yı geliştiren Nowhere Studios 2020 yılında Circadian City adlı oyunu çıkarırken, Stygian: Reign of the Old Ones'ı geliştiren Cultic Games 2022 yılında Cats and the Other Lives adlı oyunu piyasaya sürmüştür. Diğer taraftan Stygian: Reign of the Old Ones'ın yayıncısı olan Fulqrum Publishing, ikinci bir oyunu farklı bir geliştirici olan Misterial Games ile Stygian: Outer Gods olarak devam ettirmektedir. Diğer platform olan Fonbulucu'daki projerin ise Kickstarter'a göre daha yeni projeler olması ve bu firmaların Kickstarter projelerinin aksine yoğunlukla oyun şirketi yatırımlarına dönüşmesi tam anlamıyla bir karşılaştırma imkanı sunmamaktadır. Bu projeler arasında ilk fonlanan proje olan Bilge Tunga projesi ile başarılı olan geliştirici Tungasoft ise mobil oyunlar ve akıllı tahta oyunları geliştirmektedir.

Kickstarter'da fonlama kampanyasını başarıyla tamamlayamayan projelere bakıldığında ise sürpriz biçimde 7 projenin piyasaya çıktığı görülmektedir. Fonlama kampanyasını başarıyla tamamlayan projelerin vaad edilen zamanda yayınlanması ya da zamanında olmasa da yayınlanmasının bir başarı kıstası olduğu bir ortamda, fonlama kampanyasını başarısız tamamlayan 21 projenin 7'sinin başarıyla oyunculara ulaşmış olması dikkate değer bir sonuç olarak görülmektedir. Bu 7 projeden Oxygen, Space Bourne II, Toy Tinker Simulator, Animal Rescuer, Curse of Anabelle ve Zeal PC platformu için Steam'de yayınlanırken, Secret Agent: Hostage adlı mobil oyun ise Android platformunda yayınlanmıştır. Bu noktada bu projelerden bazılarının kitle fonlaması kampanyaları sürecinde diğer oyunlar gibi yukarıdaki dijital platformlarda yer bulduğunu belirtmek gereklidir.

Sonuç

Bu çalışma, Türkiye'deki video oyun geliştiricileri için kitle fonlamasının önemli bir finansal ve pazarlama aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Kitle fonlaması, projelerin geliştirilme aşamasında gerekli sermayeyi toplamalarına olanak tanıyarak, geliştiricilerin bağımsız olarak projelerini hayata geçirmele-

rine yardımcı olmuştur. Özellikle bağımsız geliştiriciler ve küçük stüdyolar için, bu platformlar finansal erişim sağlamanın yanı sıra geniş bir kitleye ulaşma fırsatı sunmaktadır.

Ancak, bulgular aynı zamanda kitle fonlamasının bazı zorlukları da göstermektedir. Projelerin büyük bir kısmı fonlama hedeflerine ulaşamamış, hatta başarıyla fonlansa bile, projenin nihai teslimatında gecikmeler ve başarısızlıklar yaşanmıştır. Bu durum, kitle fonlamasının yalnızca başlangıç sermayesi sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda projenin yönetimi ve uygulanması konusunda da belirli zorluklar yarattığını göstermektedir.

Öte yandan kitle fonlaması kampanyaları başarıya ulaşamayan bazı projelerin de daha sonradan kendi çabalarıyla projelerini piyasaya sürebildikleri görülmektedir. Özellikle Kickstarter'da nicelik olarak başarıyla fonlanıp piyasaya sürülen oyunlara kıyasla fonlama kampanyası başarısız olan projelerin de sürpriz biçim başarılı oldukları söylenebilir. Bu nokta dikkate alındığında, kitle fonlaması kampanyalarının geniş çapta tanıtım olanağı sağlamasının etkili olduğu görülebilir.

Bunun yanında, Kickstarter ve Fonbulucu gibi farklı platformlardaki projelerin karşılaştırılması, her iki platformun da benzersiz avantajlar ve dezavantajlar sunduğunu göstermiştir. Kickstarter daha geniş bir uluslararası kitleye erişim sağlarken, Fonbulucu yerel projelere daha spesifik destek ve rehberlik sunmaktadır. Ayrıca, Fonbulucu platformunun projeler için daha yüksek bir başarı oranına sahip olduğu gözlemlenmiştir, ki bu durum platformun projeleri daha dikkatli bir şekilde seçmesi ve girişimcilere sunduğu kapsamlı destekle ilgili olabilir.

Geliştiricilerin, projelerini başarıyla tamamlamaları ve piyasaya sürmeleri için sadece fon toplamakla kalmayıp aynı zamanda projelerini etkili bir şekilde yönetmeleri ve pazarlamaları gerekmektedir. Kitle fonlaması platformlarından en iyi şekilde yararlanmak için, geliştiricilerin projelerini detaylı bir şekilde planlamaları, realist hedefler koymaları ve potansiyel destekçilerle sürekli iletişim halinde olmaları önemlidir.

Kitle fonlaması platformlarının varlığı Türk oyun sektörünün gelişimi açısından hiç şüphesiz önemli fırsatlar sunmaktadır. Devlet ve özel sektör bu alanda daha fazla rehberlik ve destek sağlayarak halihazırda gelişmekte olan

Türkiye'deki oyun geliştirme ekosistemini daha da güçlendirebilir. Gelecek araştırmalar, kitle fonlaması kullanımının uzun vadeli etkilerini ve başarılı projelerin piyasaya sürülme süreçlerini daha detaylı inceleyerek, bu finansman modelinin sürdürülebilirliği ve geliştiriciler üzerindeki etkileri hakkında daha fazla bilgi sağlayabilir.

Kaynakça

Andreev, N. Yu. vd. "Legal aspects of ways to monetize rights in the computer games industry". *Law Enforcement Review* 7/1 (22 Mart 2023), 83-92. https://doi.org/10.52468/2542-1514.2023.7(1).83-92

Aprianingsih, Atik vd. "The Willingness of Motivations to Fund The Visual Game Project: A Case Study in Crowdfunding From Visual Novel Game – Xagia Wars". *Indonesian Journal of Business and Entrepreneurship*. https://doi.org/10.17358/ijbe.8.1.116

Aygoren, Oguzhan - Koch, Stefan. "Community Support or Funding Amount: Actual Contribution of Reward-Based Crowdfunding to Market Success of Video Game Projects on Kickstarter". *Sustainability* 13/16 (16 Ağustos 2021), 9195. https://doi.org/10.3390/su13169195

BBC. "The Statue of Liberty and America's Crowdfunding Pioneer". *BBC News* (25 Nisan 2013), blm. Magazine. https://www.bbc.com/news/magazine-21932675

Belleflamme, Paul vd. "The Economics of Crowdfunding Platforms". *Information Economics and Policy* 33 (Aralık 2015), 11-28. https://doi.org/10.1016/j.infoecopol.2015.08.003

Can, Reyhan - Başaran, Nizamettin. "YENİ BİR FİNANSMAN MODELİ: KİTLE FONLAMASI". *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 55-66.

Fathiyah Razan, Khansa - Widyastuti, Arie. "Exploring Success Factors in Indonesian Equity Crowdfunding". *Journal of Digital Innovation Studies*, 21-39. https://doi.org/10.24198/digits.v1i1.38468

Ferreira, Francisco - Pereira, Leandro. "Success Factors in a Reward and Equity Based Crowdfunding Campaign". *2018 IEEE International Conference*

on Engineering, Technology and Innovation (ICE/ITMC). 1-8. Stuttgart: IEEE, 2018. https://doi.org/10.1109/ICE.2018.8436308

Fron, Janine vd. "The Hegemony of Play." *DiGRA Conference*, 2007. https://ict.usc.edu/pubs/The%20Hegemony%20of%20Play.pdf

Gamereactor. "GC08: Mount and Blade". 29 Eylül 2008. Erişim 31 Mayıs 2024. https://www.gamereactor.se/video/3130/GC08+Mount+and+Blade/

Get2Gaming. "Star Citizen Enters Guinness Book of World Records". *Get2Gaming* (blog), 03 Ekim 2014. https://blog.go2games.com/starcitizen

Gil, Ricard - Warzynski, Frederic. "Vertical Integration, Exclusivity, and Game Sales Performance in the US Video Game Industry". *The Journal of Law, Economics, and Organization* 31/suppl_1 (Nisan 2014), i143-i168. https://doi.org/10.1093/jleo/ewu006

José Planells, Antonio. "Video Games and the Crowdfunding Ideology: From the Gamer-Buyer to the Prosumer-Investor". *Journal of Consumer Culture* 17/3 (Kasım 2017), 620-638. https://doi.org/10.1177/1469540515611200

Jozani, Mohsen vd. "Crowdfunding Project Success for Game Developers: Evidence from Kickstarter and Steam", 2022. https://doi.org/10.24251/HICSS.2022.536

Kepenek, Emek Barış. "Entrepreneurial mindset in video gaming sector: evidence from Turkey". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 73/2 (2018), 643-666. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002512

Kepenek, Emek Barış. "Türkiye Dijital Oyun Sektöründe Nitelikli İşgücü Sorunsalı: Sosyo-Ekonomik Bir Bakış". *Politik Ekonomik Kuram* 4/2 (17 Aralık 2020), 296-309. https://doi.org/10.30586/pek.808117

Kickstarter. "Double Fine Adventure". *Kickstarter*. 17 Kasım 2016. Erişim 31 Mayıs 2024. https://www.kickstarter.com/projects/doublefine/double-fine-adventure

Knowledge at Wharton. "Can You Spare a Quarter? Crowdfunding Sites Turn Fans into Patrons of the Arts". Erişim 31 Mayıs 2024.

https://knowledge.wharton.upenn.edu/article/can-you-spare-a-quarter-crowdfunding-sites-turn-fans-into-patrons-of-the-arts/

Martin, Chase Bowen - Deuze, Mark. "The Independent Production of Culture: A Digital Games Case Study". *Games and Culture* 4/3 (Temmuz 2009), 276-295. https://doi.org/10.1177/1555412009339732

Molina, Brett. "Microsoft to acquire 'Minecraft' maker Mojang for $2.5B". *USA TODAY*. 15 Eylül 2015. Erişim 31 Mayıs 2024. https://www.usatoday.com/story/tech/gaming/2014/09/15/microsoft-minecraft/15658383/

Mollick, Ethan R. - Kuppuswamy, Venkat. "After the Campaign: Outcomes of Crowdfunding". *SSRN Electronic Journal*. https://doi.org/10.2139/ssrn.2376997

Onur, Mediha Nur - Değirmenci, Öznur. "Crowdfunding - Kitle Fonlaması". *T.C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı Çalışma Raporları* 2015-7/Haziran 2015 (2015), 1-18. https://ms.hmb.gov.tr/uploads/2018/11/Crowdfunding-%E2%80%93-Kitle-Fonlamas%C4%B1.pdf

Politowski, Cristiano vd. "Learning from the Past: A Process Recommendation System for Video Game Projects Using Postmortems Experiences". *Information and Software Technology* 100 (Ağustos 2018), 103-118. https://doi.org/10.1016/j.infsof.2018.04.003

Rezvani, Sergio - Hayat, Tsahi. "Kickstarter's Video Game Production Revolution", 04 Nisan 2022. SocArXiv. Erişim 22 Nisan 2024. https://doi.org/10.31235/osf.io/cnw5z

Roberts Space Industries. "Stretch Goals - Roberts Space Industries | Follow the Development of Star Citizen and Squadron 42". *Stretch Goals - Roberts Space Industries | Follow the development of Star Citizen and Squadron 42*. Erişim 31 Mayıs 2024. https://robertsspaceindustries.com/funding-goals

Song, Yang vd. "Mining and Investigating the Factors Influencing Crowdfunding Success". *Technological Forecasting and Social Change* 148 (Kasım 2019), 119723. https://doi.org/10.1016/j.techfore.2019.119723

Strickler, Yancey - Benenson, Fred. "The Year of the Game". *Kickstarter*. 06 Eylül 2012. Erişim 31 Mayıs 2024. https://www.kickstarter.com/blog/the-year-of-the-game

Tezateser, Burak. "A Retrospective on the Kickstarter Success of Monochroma". 22 Ekim 2013. Erişim 31 Mayıs 2024. https://www.gamedeveloper.com/business/a-retrospective-on-the-kickstarter-success-of-monochroma

Tyni, Heikki. "Double Duty: Crowdfunding and the Evolving Game Production Network". *Games and Culture* 15/2 (Mart 2020), 114-137. https://doi.org/10.1177/1555412017748108

Weber, Clarissa E. vd. "After Successful Fundraising: How Overfunding and Category Spanning Affect the Release and Audience-Perceived Quality of Crowdfunded Products". *Small Business Economics* 61/3 (Ekim 2023), 1009-1026. https://doi.org/10.1007/s11187-022-00721-7

Zhao, Ying vd. "Crowdfunding Industry—History, Development, Policies, and Potential Issues". *Journal of Public Affairs* 19/1 (Şubat 2019), e1921. https://doi.org/10.1002/pa.1921

"2022 Türkiye Startup Ekosistemi Yatırım Raporu - StartupCentrum". Erişim 31 Mayıs 2024. https://startupcentrum.com/tr/rapor/2022-turkish-startup-ecosystem-investment-report

BBC News. "Marillion 'Understood Where the Internet Was Going Early On'" (01 Eylül 2013), blm. Entertainment & Arts. https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-23881382

Statista. "Topic: Video Game Industry". Erişim 31 Mayıs 2024. https://www.statista.com/topics/868/video-games/

"Türkiye Oyun Sektörü Raporu 2022". Erişim 31 Mayıs 2024. https://www.turkiyeoyunsektoruraporu.com/tr/turkiye-oyun-sektoru-raporu-2022/

mevzu
sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences
e-ISSN 2667-8772
mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 225-261

İngiliz Medyasında İsrail-Filistin Savaşının Haberin Tarafgirliği Ekseninde Değerlendirmesi

The Analysis Of The Israel-Palestine War In British Media Based On Bias In The News

Ayça GÖKDEMİR
Dr. Arştırma Görevlisi, Kastamonu Üniversitesi
İleitşim Fakültesi Gazetecilik ABD,
Dr. Research Assistant., Kastamonu University,
Faculty of Communication Department of Journalism
abilmez@kastamonu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6451-8069

DOI: 10.56720/mevzu.1478909

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 6 Mayıs / May 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Temmuz / July 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Gökdemir, Ayça. "İngiliz Medyasında İsrail-Filistin Savaşının Haberin Tarafgirliği Ekseninde Değerlendirmesi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 225-261. https://doi.org/10.56720/mevzu.1478909

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Haberin taşıması gereken temel özellikler arasında, yansızlık/nesnellik bulunmaktadır. Buna karşılık medyanın sahiplik yapısı, içinde bulunduğu ideolojik ve politik ilişkiler önemli ölçüde haberin tarafsızlığına etki etmektedir. Haberin ilettiği örtük mesajlar ve anlamlar üzerinde yetki sahibi olan uluslararası medya organizasyonlarının, küresel çapta merak uyandıran savaş, kriz, darbe gibi durumlara yaklaşımında objektif veya sübjektif oluşu önem taşımaktadır. Buradan hareketle çalışmada, İsrail-Filistin Savaşı'nın İngiliz medyasındaki görünümü, haberin taraflılığı konusu üzerinden tartışılmıştır. İngiltere, tarihsel süreçte İsrail-Filistin ilişkilerinde rol oynamıştır. Ayrıca İngiliz medyası dünya çapında etkinlik alanına sahiptir. İngiltere'nin köklü medya kuruluşlarından Daily Mail, Guardian ve Sun gazetelerinin, savaşla ilgili nasıl bir yaklaşım benimsediklerini anlamak amaçlanmıştır. Araştırmada, içerik analizi yöntemi kullanılmış, 7 Ekim 2023 tarihinde Hamas'ın İsrail'e saldırısı ve 17 Ekim 2023 tarihinde İsrail'in Filistin'e saldırısını konu alan 141 haberin incelemesi yapılmıştır. Analiz için haber sayısı, haber kategorisi, haber konusu, haber fotoğrafı ve öne çıkan kelimeler şeklinde temalar oluşturulmuştur. Gazetelerin, İsrail-Filistin Savaşı konusunda tutumları karşılaştırılmalı olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsrail-Filistin Savaşı, İngiliz medyası, medyada taraflılık, uluslararası haberler, içerik analizi.

Abstract

The fundamental quality of news is objectivity. On the other hand, the ownership structure of the media and the ideological and political relations it is involved in significantly affect the impartiality of the news. International media organisations control news's implicit messages and meanings. Whether these organisations are objective is essential in global interest, such as wars, crises, and coups. On this basis, the study discussed how the British media's portrayal of the Israeli-Palestinian war in terms of news bias. Britain has a historic role in Israeli-Palestinian relations. In addition, the British media have a global influence. The aim is to understand how Daily Mail, Guardian and Sun newspapers, and well-established media organisations in the UK have an approach to war. The study examined 141 news articles about Hamas' attack

on Israel on 7 October 2023 and Israel's attack on Palestine on 17 October 2023, using the content analysis method- the analysis themes including news, categories, topics, photos, and prominent words. A comparative analysis was made of the newspapers' attitudes to the Israeli-Palestinian war.

Keywords: The Israeli-Palestinian War, The British media, media bias, international news, content analysis.

Giriş

Gerçekte olan bitenin nesnel biçimde hedef kitleye sunulması, haberciliğin temel işlevlerindendir. Ancak kimi zaman, medya kuruluşlarının kurduğu çeşitli türden çıkar ilişkileri, haber içeriklerini pek çok yönden etkileyerek, nesnellik işlevinin sorgulanmasına yol açmaktadır. Bir konunun çerçevelemesinden haber aktörü seçimine, medya kurumunun ekonomik kaynaklarıyla olan ilişkisinden politik bağlarına kadar bu etkileri görmek mümkündür. Uluç'un da ifade ettiği gibi, medya yöneticilerinin tarafsızlıktan ziyade ideolojik yönü ağır basmaktadır (2008,287). Medya kurumunun yerel, bölgesel, ulusal aktörlerle kurduğu ilişkilerin yanı sıra uluslararası ölçekte izlenen politikalar da içeriği belirlemede bir faktördür. Dolayısıyla, dünya konjonktüründe önemli yeri olan savaş, terör saldırısı gibi olaylar karşısında, medyanın nesnel haber üretip üretmediği tartışmalı hale gelebilmektedir. Bu çalışmada, İsrail ve Filistin arasındaki savaşın, dünyada habercilik açısından köklü bir yere sahip olan İngiliz medyasına nasıl yansıdığı sorusuna odaklanılmaktadır.

İsrail'in kuruluşundan bu yana Filistin ile yoğun gerilim halinde olduğu bilinmektedir. Çatışmalarla dolu tarihin son kertesinde, 2023 yılı ekim ayında 10 gün arayla meydana gelen karşılıklı saldırılar, yeni bir savaşın başlamasına yol açmıştır. 7 Ekim 2023'te, Hamas tarafından İsrail'deki yerleşim yerlerine saldırı gerçekleştirilmiş, 17 Ekim 2023 tarihinde de Gazze'deki El-Ehli Baptist Hastanesine yönelik, İsrail kaynaklı bir saldırı meydana gelmiştir (Omar vd., 17 Ekim 2023). Bölgede bulunan İsrailli ve Filistinli sivillerin yaşamlarını olumsuz yönde etkileyen olaylar karşısında İngiltere medyasının nasıl konumlandığı, haberlere hangi bakış açısıyla yaklaştığını anlamak, araştırmanın problemini ifade etmektedir. İngiltere, Birinci Dünya Savaşı sonrasından 1948'e kadar Filistin'i manda devleti olarak idare etmiş ve

İsrail'in kurulmasında rol oynamıştır (Cleveland, 2008). Medya ve habercilik açısından da dünya çapında kayda değer bir yeri ve önemi olduğu bilinmektedir (Uluç, 2008). Bu sebeplerle, İngiliz medyasını İsrail-Filistin ilişkilerini yansıtma şekline göre irdelemek ve haberlerde tarafsızlık olup olmadığını incelemek amaçlanmıştır. Guardian, Daily Mail ve Sun gazetelerinin internet sitelerindeki haberler, içerik analizi metoduna göre çözümlenmiştir. Çalışmada, haberin taraflılığı kavramından söz edilmiş, ardından İsrail-Filistin ilişkileri ile ilgili temel olaylara değinmek suretiyle bir bölüm oluşturulmuştur. Daha sonra, yöntem ve uygulanmasıyla ilgili ayrıntılar açıklanmıştır. Araştırmanın özü, haberde taraflılık olup olmadığını anlamaya dayandığından, karşılaştırma yapılmıştır. Her iki saldırı ile ilgili kaç haber yapıldığı, hangi kategorilerde sunulduğu, yapılan haberlerin konuları, içeriklerinde nelerden bahsettikleri, hangi tür görseller kullandıkları ve kelime tercihleri, ayrı ayrı kodlanarak değerlendirilmiştir.

1. Haberin Taraflılığı ve Etki Eden Başat Faktörler

Kitleleri olan biten hakkında bilgi sahibi yapma, enformasyon aktarma haberciliğin en temel görevidir. Halkın aydınlatılması, bilgilendirilmesi ve etki altına alınması noktasında işlev görmektedir (Kılıç, 2013,131). Bu işlevi yerine getirirken bilginin tarafsız ve gerçeğe mümkün olan en yakın şekilde sunulması mesleğin başat ilkesidir. "Gazetecilik, büyük ölçüde meşruiyetini, gerçeğin doğru resmini sunabildiği varsayımından almaktadır" (Çaplı, 2016, 70). Olay ve olguların gazeteci tarafından bir ayna gibi yansıtıldığına yönelik yaklaşım 'liberal' olarak tanımlanmaktadır. Liberal yaklaşımların karşısında konumlanan eleştirel yaklaşımlar ise özellikle kapitalist toplumlar içerisinde medyanın, sermayenin sınıfsal çıkarlarına hizmet ettiğine ve bu nedenle yansız olamayacağına dikkat çekmektedir (Dursun, 2005, 70). "Mevcut düzenin ideolojik hegemonyayı tesis ederken başvurduğu en önemli aygıtlardan biri medyadır" (Adaklı, 2014,82). Haberin geniş kitleleri etkilemesi de bu konuda önem taşımaktadır. "... Siyasi ve ekonomik iktidar basının sayısal bakımdan en geniş kitleye en fazla bilgiyi gönderebilme kapasitesinden kaynaklanan bu gücünü yanına çekmeye, bu gücü elde etmeye, en azından etkilemeye çalışmaktadır"(Kılıç, 2013,131). Bu açıdan nesnelliğin sorgulanmasında ekonomik, politik, ideolojik ilişkiler kaçınılmaz olarak gündeme gelmektedir. Zaten bir olayın haber haline getirilmesi

aşamasında gerçeklikle olan ilişkinin tartışmalı olması, diğer deyişle gerçeğin ne kadarını yansıttığının kesin bir formüle dayanmaması, başlı başına tarafsızlık meselesinin sorgulanmasını gerektirmektedir.

Haber, ilkin belirli bir kaynağın kamuoyuna yeni bir bilgi aktardığı, ikinci olarak bunu yaparken tarafsız ve dışarıdan bir bakış açısına sahip olduğu anlamına gelir. Televizyonda, gazetelerde okunan ve dinlenenlerin dünyada yaşanan olaylara sadık kalınarak anlatıldığı inancına karşılık haberler, gerçekliğin yeniden inşasıdır (Caldas Coulthard, 2003, 275). Çiler Dursun (2005)'a göre gerçek-haber ilişkisi, insanın öznelliğinden bağımsız düşünülemeyeceğinden "temsil etme" şeklinde değerlendirilebilir: "Muhabir, gazeteci, olaya/olguya ilişkin yakalayabildiği bilgilerle haber adlı başka bir metin oluşturmaktadır. Dolayısıyla haberci, gerçeği bütün yakalayıp yansıtabilen değil; onun yerini tutan yani gerçeği temsil eden bir metin olarak haber metnini üretmektedir, yazmaktadır, sunmaktadır" (Dursun, 2005, 72)."Açıkça manipülatif bir amaç gütmese bile habercinin bir ideolojik çevresi vardır ve olayları pür ve evrensel doğrulukta aktarması mümkün değildir" (Akca, 2009, 87). "Haber ve bilgi sunulurken, beraberinde egemen kültür ve ideoloji sunulmakta, bireyler egemen kültür ve ideoloji çerçevesinde önemli kabul edilen bilgileri ve haberleri öğrenmektedirler" (İnceoğlu-Çoban, 2016,13).

Her ne kadar olayları gerçeğe en yakın biçimde yansıtma iddiası da olsa, haber kuruluşlarının bir ölçüde politik ve ekonomik güç odakları ile kurdukları çıkar ilişkileri, içeriği biçimlendirmede, gündemi belirlemede rol oynamaktadır. Bu durum özellikle eleştirel yaklaşımlar çerçevesinde ele alındığında neoliberal politikalar ile yaşanan dönüşümün haberciliği organizasyonel yönde kökünden etkilemesi, sermaye değişiklikleri, kar maksimizasyonuna odaklanan kuruluşlar haline gelmelerine yol açmasıyla ilişkilendirilmektedir[1]. Herman ve Chomsky, bu sistem içindeki yapısal faktörlerin sahiplik, kontrol, reklam verenler başta olmak üzere büyük finans kaynaklarıyla olan bağımlılığını medya, haberi yapan ve ne anlama geldiğini açıklamaya yetkin olanlar arasındaki karşılıklı çıkarlar olduğunu söylemektedirler (Herman - Chomsky, 2012). 1970'li yıllar sonrası yaşanan

[1] Bkz:(Adaklı, 2014); (Yaylagül, 2019); (Uluç, 2008)

deregülasyon politikaları medyayı doğrudan etkilemiştir. Kapitalist şirketler tarafından yapılan yatırımların sonucunda, tekelci şirketler medya üzerinde egemen hale gelmişlerdir (Yaylagül, 2019, 149-150). Adaklı (2014), medya yatırımının yeni ekonomik sistem içinde daha büyük sermaye gerektirmesi sonucu tekelleşme ve uluslararasılaşma eğilimini artırdığına dikkat çeker. Diğer dönüşümlerin de içerik, emek süreci ve reorganizasyon alanında yaşandığını ifade eder (Adaklı, 2014, 69-70). Benzer şekilde Yaylagül (2019), kapitalist toplumlarda medyanın "sınırlı sayıdaki çok büyük sermaye grubu ve büyük yatırımcının maksimum kar arayışına hizmet eden bir kurum" (2019, 136) olarak görüldüğüne ifade eder.

Bu durum, uluslararası ölçüde politikaların haber içeriğini ve gündemi belirlemede rol oynamasının temel gerekçesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm ticari işletmeler gibi haber medyası da kazancını maksimum düzeye taşımak için mesai harcamaktadır. Ancak bunu yaparken meslek etiğine tezat teşkil edebilecek eylemlerde bulunması da söz konusudur. Medyanın ekonomik kaynakları ve politik bağlantıları; bu sistemin yeniden üretilmesi saikiyle haber yapılmasına ve zaman zaman gerçeğin manipüle edilerek sunulmasına aynı zamanda egemen kültür ve ideolojinin küresel çapta yayılmasına yol açmaktadır.

Egemen kültür ve ideolojinin sunumunda, küresel veri akışını elinde bulunduran Batı'nın tahakkümü son derece önemlidir (Uluç, 2008). Genellikle medya tarafından üretilen ve yayılan hikayeler, toplumun önemli kabul ettiği şeylerin temelini oluşturmaktadır. Bireylerin toplumsal kimliklerini nasıl inşa ettikleri, kadın, erkek, siyah, beyaz, Asyalı, Latin, Amerikan yerlisi olmanın ne anlama geldiğini anlamlandırmaları gibi konular, medyada üretilen metalaştırılmış içeriklerle şekillendirilmektedir (Brooks- Hébert, 2006, 297). "Güçlü olan grubun üyeleri olası söylem türlerini ve konuşma eylemlerini belirleyebilir" (Devran, 2010, 28). Bu bağlamda, dünyaya haber servisi konusunda yetke sahibi olan -büyük ölçüde- Batı menşeili küresel medya kuruluşlarının, öteki ulusları temsil etme biçimleri önem taşımaktadır. Taraflılığı etkileyen hususlar arasında dikkat çekilen haber değeri, bu konuda belirleyicidir. Bir olayın güncelliği, etkilediği alan, orijinalliği, sıra dışılığı gibi özellikler haber olup olmayacağına yönelik anlamlar taşımaktadır. Olayın frekansı, eşiği, belirsiz olmayışı, anlamlılığı, uyumu, beklenmedik oluşu,

devamlılığı, kompozisyonu, elit uluslara gönderme yapması, elit kişilere gönderme yapması, kişiselleştirilmesi ve olumsuzluğu şeklinde sıralanan, Johann Galtung ve Meri Ruge tarafından ortaya atılan 12 haber değeri kriteri, konuya ilişkin kapsamlı bir liste olarak ifade edilebilir (Hartley, 2005, 76-79). Bilhassa seçkin ulusların haberlerde daha sık yer alması, Batı medyasının tarafgirliğini anlamak açısından önemlidir.

Batı menşeili uluslararası medya kuruluşlarının, öteki olarak konumlandırdıkları ülkelerde olan biteni kendi bakış açılarına göre aktarmaları, haberin nesnelliğine ilişkin en sorunlu konuların başında gelmektedir. "Belli bir konuda sürekli aynı yönde kullanılan söylem, kendisinin işaret ettiği ideolojinin yeniden üretilmesine neden olmaktadır" (Devran, 2010, 27). Özellikle Doğu'da meydana gelen olaylar, o ülkelere gönderilen ve genellikle Doğuya ilişkin oryantalist bakış açısıyla yetiştirilen muhabirlerin çalıştığı medya organizasyonunun kimliğine uygun hale getirdiği haberler olarak aktarılır. Haberin kendi gerçekliğinden çok Batı'nın gerçekliğine uyumlandırılması durumu ortaya çıkmaktadır (Kocabay Şener, 2017, 5). Küresel medya organizasyonlarının kozmopolit elitleri hedef alması, yabancıyı öteki olarak tasvir etme eğilimi, medyanın çeşitliliği temsil etme becerisinin ancak yeni yeni sorgulanmaya başlanması, medya hükümet ve elitler arasındaki ilişki kapsamında Batılı gazetelerin bile uluslararası tanımlamalarda elit bakış açısı ve dış politikaya yakın durması gibi nedenler, ötekinin medyada açık biçimde temsil edilmesinin önündeki engelleri ifade etmektedir (Fürsich, 2010, 119). "Güç/iktidar ilişkileriyle örülü toplumsal alana ilişkin anlam çerçeveleri oluşturan ve mevcut güç/iktidar ilişkilerini yeniden üreten haber metinleri, bu egemen ilişkileri sorgulayan ve eleştiren bir içerikten yoksundur"(Avşar - Şen, 2012,43) Aksine Hall'ün (Hall, 2006) de dikkat çektiği gibi egemen okumayı destekleyerek var olan sistemin devamlılığını sağlamaktadır.

Medyada önyargı ve nesnellik kavramının yaygın tanımının, haberin yanlılığı, muhabir ya da çalıştığı kurumun öznel görüşünün gerçeğe dayalı anlatıma dahil edilmesi olduğu söylenebilir (Hackett, 1984, 230).Yüzlerce yıl, kitle medyasının Avrupa ve Amerika'da ulus devletin tanınmasında oynadığı kritik rol, aynı zamanda sömürge sonrasında ülkelerin ulus inşası çabalarında da önemli bir araç olmuştur. Bir ulusun parçası olarak kabul edilen

topluluğun sınırlarını tanımlayarak ve azınlıkları ötekiler olarak dışlayarak, sınırlı şekillerde aracılı bir ulusal kimlik oluşturmada rol oynamıştır (Fürsich, 2010, 113). Ötekinin tanımlanması stereotipler üzerinden, belirli kalıpları aşmayacak ve tekrar edecek ifadelerle yapılmaktayken gündemin oluşturulması için gereken şartlar, genellikle olumsuz hadiselerden teşekkül etmektedir. Şiddet, savaş, terör, mağduriyet, kaos, felaket gibi küresel etkisi olan olaylar önemli yer kaplamaktadır (Alver, 2003). Olumsuz olanın daha fazla haber değeri taşıdığına ilişkin yaklaşımlar ekseninde anlaşılır görünmekle beraber, geri kalmış varsayılan toplumların geri kalmışlıklarının negatif, şiddet barındıran aksiyonlarla, dramla veya mağduriyetle gündemde tutularak, bunlar üzerinden ötekililiğin yeniden inşa edilmesinin problemli görülmektedir. Bu etmenler, haber medyası ve etkinlik alanı bakımından önde gelen Batılı bir ülke olarak İngiltere medyasının, İsrail-Filistin savaşını nasıl ele aldığını anlamak için hareket noktasını oluşturmuştur. Zira Ortadoğu coğrafyasında bulunmaları nedeniyle, Batı dışı toplumların temsilinde kullanıldığı ifade edilen "ötekililik" argümanı üzerinden, bu ayrıştırmanın sınırlarının her iki ülke için de geçerli olup olmadığını da sınamak mümkün hale gelmiştir.

2. Filistin-İsrail İlişkisine Genel Bir Bakış

Tarih boyunca göçler, istilalar ve fetihlere maruz kalan Filistin bölgesi, Arap coğrafyası içindeki zengin ve stratejik tabiatı, üç büyük dinin doğuş ve gelişiminde rol oynaması ve pek çok kutsal yeri barındırması nedeniyle önemini her zaman korumuştur. Yavuz Sultan Selim zamanında (1516'da) Osmanlı hâkimiyetine girmiş ve Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna dek Osmanlı sınırlarında yer almıştır (Karaman, 1996a, 13/89,92). Birinci Dünya Savaşı sonrası ise İngiltere mandası olmuş, bu durum Birleşmiş Milletler tarafından taksim edilmesine kadar devam etmiştir (Armaoğlu, 1992). Filistin'deki Yahudi göçü, özellikle Almanya'da Nazi partisinin yükselmesiyle artmış ve iki millet arasında çatışmalar baş göstermiştir. 1929 Ağlama Duvarı olayları ve 1936-1939 büyük isyanı sonrası İngiltere, 1939 Beyaz Kâğıdıyla Filistin'e yapılacak Yahudi göçlerini kısıtlama kararı almıştır. Ancak Nazilerin Yahudiler soykırımı göçlerin kısıtlanmasını engellemiş, Filistin meselesi Birleşmiş Milletlere taşınmıştır. BM tarafından Filistin Özel Komisyonu kurulmuş, 29 Kasım 1947'de yapılan oylamada 39 lehte, 13 aleyhte ve 10

çekimser oyun sonucunda Filistin'in Arap ve Yahudiler arasında bölünmesi ve Kudüs'ün özel statüde kalması kararı alınmıştır (Cleveland, 2008, 282-293). 14 Mayıs 1948'de İsrail Devletinin kurulmasıyla günümüze dek süren Arap-İsrail sorunu başlamıştır (Ataöv, 1980). Aynı yıl ilk Arap-İsrail savaşı çıkmıştır.

İsrail'in Filistin üzerindeki tahakkümünün sonucu olarak, Filistinli direniş örgütleri ortaya çıkmıştır. Bu örgütlerin en önemlilerinden biri, Filistin Kurtuluş Örgütü'dür. Mısırlı lider Nasır'ın girişimiyle, 13-17 Ocak 1964'te Kahire'de düzenlenen Arap Zirvesi'nde Filistin'in örgütlenmesi meselesi ele alınmış, aynı yıl Filistin Kurtuluş Örgütü kurulmuştur. Eylül 1965'te Kahire'de düzenlenen ikinci Arap zirvesinde örgüt resmen tanınmıştır (Shemesh, 1984, 107,121). Burada Yaser Arafat ve El-Fetih'in rolü önemlidir. 1968 Mart ayında, çok kayıplar vermesine rağmen büyük bir İsrail saldırısını durdurmalarıyla Arap dünyasında Arafat ve El-Fetih itibar kazanırken, 1969'da Arafat FKÖ'nün başkanı seçilmiştir (Karaman, 2020, 1/101). Ancak bu direniş örgütü, Ürdün'de Kral Hüseyin ile girdiği mücadelede mağlup olarak 1971'de sınır dışı edilmiş, ardından Lübnan'a yerleşmiştir (Karaman, 1996b, 13/105). FKÖ'nün Lübnan'daki varlığı daha sonra yaşanan Lübnan İç Savaşı'nın nedenlerinden biri olmuştur. Nitekim 1982'de, İsrail Birlikleri'nin Lübnan'a savaş açması ve devam eden çatışmaların sonucunda, FKÖ Tunus'a yerleşmek zorunda kalmıştır (Cleveland, 2008, 430-432).

İsrail-Filistin arasındaki gerilimli ilişkinin devam ettiği yıllar, dünya konjonktürü açısından da oldukça çalkantılı geçmiştir. Bir yanda dünyayı ABD ve Sovyet Rusya egemenliğinde ikiye bölen Soğuk Savaş, diğer yanda Arap-İsrail çatışmalarının başlıca sebep teşkil ettiği Petrol Krizi, Filistin-İsrail ilişkilerine etki etmiştir. 1973'te, OPEC tarafından İsrail'e destek vermek isteyen Batılı ülkelere uygulanan kısıtlamalarla petrol krizi ortaya çıkmıştır (Sarıaslan, 2021, 95). Suriye ve Mısır'ın önderliğinde, İsrail'e karşı gerçekleşen 1973'teki Ekim Savaşı'na dönemin süper güçleri tarafından askeri yardımlar yapılmıştır. ABD İsrail'e, Sovyetler Birliği ise Mısır ve Suriye'ye önemli boyutlarda askeri malzeme göndermiştir. Gerek Petrol Krizi ve gerek Ekim Savaşı, süper güçlerin Ortadoğu'daki savaş ortamına doğrudan dahil olabilecekleri ihtimalini artırmıştır. Bu nedenle ABD'nin önderliğinde Ortadoğu'daki barış için harekete geçilmiştir (Cleveland, 2008,417- 419).

Enver Sedat ile Menahem Begin, 1978'de ABD Başkanı Jimmy Carter'in önderliğinde Camp David'de bir araya getirilmiş, Filistin sorununun çözümü amacıyla, 'Ortadoğu Barış Çerçevesi' ve 'İsrail- Mısır Barış Çerçevesi' sözleşmeleri imzalanmıştır (Mansfield, 2012, 423). Aralık 1987'nin başlarında ise Gazze Şeridi'nde Filistinliler ve İsrail arasında şiddetli çatışmaların eşlik ettiği, İntifada veya Filistin Ayaklanması olarak anılan isyan çıkmıştır. (Rigby, 1991, 1). 1991'de Madrid Konferansı ile tekrar barış görüşmeleri başlamıştır (Erhan, 2001, 173). 1993 yılına gelindiğinde, gizli toplantılar şeklinde yürütülen Oslo Görüşmeleri gerçekleştirilmiştir (Cleveland, 2008, 550). 28 Eylül 1995'te Oslo 2 anlaşması yapılmış, İsrail işgal ettiği bazı şehirlerden çekilmiştir (Arı, 2007, 21). 1998'de, ABD'nin baskısıyla Arafat ve Netanyahu arasında Wye Memorandumu imzalanmıştır (Cleveland, 2008, 560). Yine ABD'nin girişimiyle Şarm el Şeyh Memorandumu imzalanmıştır (Erhan, 2001).

Barış görüşmelerinde sonuçsuz kalan bir diğer girişim, 2000 yılında gerçekleştirilen Camp David Zirvesi'dir (Reinhart, 2002, 21). Bu zirvede İsrail, gerek yeni kurulacak Filistin devleti üzerinde gerekse Kudüs'te, hakimiyetini devam ettirecek biçimde sınırlandırmalar önermiştir[2]. İkinci Camp David Zirvesi'nde de anlaşmaya varılamadığı ABD Başkanı Clinton tarafından açıklanmıştır (Arı, 2007, 24-26). Ariel Şaron'un, 28 Eylül 2000'de Kudüs'teki Harem-i Şerif'e yüzlerce askerle yaptığı ziyaretin provakatif olarak değerlendirilmesiyle (Reinhart, 2002, 88) Filistinliler tarafından protesto gösterileri düzenlenmiş ve kısa süre sonra, El-Aksa İntifadası denilen İkinci İntifada başlamıştır (Arı, 2007, 26). 2002'ye gelindiğinde İsrail'in askeri operasyonları artmış, Batı Şeria ile Gazze Şeridi İsrail tarafından işgal edilmiştir (Cleveland, 2008, 564). Bölgedeki çatışmaların çözümü için yeniden müzakereler başlatmak adına; BM, AB, ABD ve Rusya'nın öncülüğünde "Yol Haritası" olarak adlandırılan, üç aşamalı plan ortaya atılmıştır (Arı, 2007, 27). Kasım 2007'de Annapolis konferansı gerçekleştirilmiş, fakat istenen gelişmeler elde edilemediği gibi süreç, 2008'de İsrail'in Dökme Kurşun Operasyonu nedeniyle sona ermiştir (Kaya, 2018, 12).

---

[2] Ayrıntılar için bkz. Arı (2007).

Bir yandan da Filistin içinde Hamas ve FKÖ kutuplaşması ortaya çıkmıştır. FKÖ'nün Filistin direnişinin temsilcisi olma rolü, OSLO görüşmeleri ve 2004'te Yaser Arafat'ın ölümü ile gerilemiştir (Ayhan, 2009, 109,114). Hamas ise 2006 Filistin Parlamento seçimlerinde 132 sandalyenin 76'sını kazanmıştır (Klein, 2007, 442).2010 yılında başlayan Arap Baharı da İsrail-Filistin ilişkilerine etki etmiştir. Arap Baharı, uluslararası kamuoyunun dikkatini Filistin'den uzaklaştırırken, İsrail yerleşim faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir (Kemiksiz, 2016, 168). İsrail ve Hamas tarafından Gazze'de 2008-2009, 2012, 2014 yıllarında savaş ve Kudüs ve Batı Şeria'da çok sayıda şiddet olayı yaşanmıştır (Siniver, 2018,8). 2014'ten 2023'te başlayan Hamas-İsrail savaşına kadar geçen sürede çatışmalar sürmüş, İsrail tarafından abluka altındaki Gazze Şeridine çoğu kez hava saldırıları düzenlenmiştir. Ekim 2023'te, Hamas ve İsrail arasındaki olaylar yeni bir savaşa dönüşmüştür.

4. Araştırma Metodu ve Sınırlılıklar

Bu çalışma, İsrail-Filistin Savaşında İngiliz medyasının tarafgir davranıp davranmadığı sorusu üzerinden şekillenmiştir. İngiltere'nin, tarihsel süreçte İsrail ve Filistin üzerindeki etkisi; bir dönem Filistin'i İngiliz manda devleti olarak konumlandırması, İsrail devletinin kuruluşunda rol oynaması ve uluslararası ölçüde etkili haber medyasına sahip olması nedeniyle, çalışmanın kapsamını İngiliz medyası oluşturmuştur. Yöntem olarak içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizi, metinlerin kullanıldığı bağlamlara ilişkili tekrarlanabilen ve geçerli çıkarımlar yapmaya imkân tanıyan bir araştırma tekniğidir(Krippendorf, 2004, 18). Belirli olguları tanımlamak ve ölçmek amacıyla sözlü, görsel, yazılı verilerden geçerli çıkarımlar yapmayı amaçlamaktadır. Sistematiklik ve nesnellik sağlayan bu yöntem, sayılanlardan daha fazlasını içermektedir. Anlamlar, niyetler, sonuçlar ve bağlamla ilişkilidir (Downe Wamboldt, 1992, 314). Büyük miktardaki veriler, içerik analizi tekniğiyle daha küçük ve yönetilebilir temsil biçimlerine indirgenebilir. Kategorilerin sıklıkları ve derecelendirmelerle nitel bilgiler, niceliksel bilgilere dönüştürülebilir (Smith, 2000, 314).

Çalışmada, 7 Ekim 2023 Hamas Saldırısı ile 17 Ekim 2023'te İsrail'in Gazze Şeridi'nde bir hastaneye yaptığı saldırı Daily Mail, Guardian ve Sun gazetelerinde yayınlanan haberler üzerinden incelenmiştir. Gazetelerin

sınırlandırılmasında okunurluk dereceleri, ideolojik eğilimleri ve ücret politikaları baz alınmıştır. Semrush (27 Aralık 2023) verilerine göre, İngiltere'de en çok ziyaret edilen gazeteler listesinde Daily Mail, Guardian ve Sun gazeteleri bulunmaktadır. Aynı gazeteler, Similar Web (27 Kasım 2023) isimli kaynakta ilk 5 gazete arasındadır. Statista (24 Aralık 2023) verilerine göre de ilk beş haber web sitesi içerisindedirler.

Daily Mail, Euro Topics (15 Ocak 2024) sitesinde sağ muhafazakâr, medya önyargı derecesini ölçen ve güncel veriler sunan All Sides (30 Ocak 2024) sitesinde sağ tandanslı olarak tanımlanmıştır. Guardian, sol eğilimli olarak bilinmektedir. Euro Topics (15 Ocak 2024) ile All Sides (30 Ocak 2024), sol liberal/ sol olarak nitelendirmiştir. Euro Topics (15 Ocak 2024)' in popülist tanımının yanı sıra sağ muhafazakâr olarak bahsettiği Sun, All Sides (30 Ocak 2024) verilerine göre merkezde yer almaktadır. İngiltere'deki köklü gazetelerin haberlerine abonelik dahilinde ulaşılabilirken; adı geçen gazetelerin ücretsiz haber içeriği sunması, böylelikle dünyanın her köşesinden insana ulaşabilmesine olanak tanıması incelenmelerini önemli hale getirmiştir.

Haberlere ulaşmak için İsrail ve Filistin etiketleriyle tarama yapılmıştır. Yorumlar, köşe yazıları, video haberler (sadece video olan), foto haberler, ajanslardan elde edilen ve konudan ilgisiz ancak anahtar kelime nedeniyle arama sonucunda çıkan haberler ile farklı etiketlerde aynı içeriğe sahip olan haberler, değerlendirme dışı bırakılmıştır. Sınırlılıklara göre bulunan 141 haber; haber sayısı, yayınlandığı kategori, haberlerin konuları, fotoğrafı, öne çıkan kelimeler şeklinde ana temalara ayrılmış, bunlar -haber sayısı hariç- kendi içlerinde alt temalar oluşturularak değerlendirilmiştir. Öne çıkan kelimeler, Filistin-İsrail Savaşı bağlamında kullanılanlardan elde edilmiştir. Fotoğraf altı yazıları, video açıklamaları, X (Twitter) gönderileri, grafik/tablolarda geçen kelimeler sayıma eklenmemiştir. 7 Ekim 2023 ve 17 Ekim 2023 verileri, ayrı ayrı sınıflandırılmıştır. Oluşturulan kodlama cetvelinde sayı ve frekansı ortaya konulmuştur. Krippendorf'un ifade ettiği gibi içerik analizi tekrarlanabilir bulgular sunmalıdır. Farklı zaman ve koşullar altında çalışan araştırmacılar, aynı tekniği aynı verilere uyguladığında aynı sonuçları elde etmelidir (Krippendorf, 2004, 18). Bu nedenle veriler, farklı zamanlarda araştırmacı tarafından iki kez kodlanarak güvenilirliği sınanmıştır. Verilerin sınırlaması belirli bağlamlara tabi

olduğundan, tümünün manuel olarak kodlandığını, dijital bir program aracılığıyla elde edilmediğini de eklemek gerekmektedir.[3]

4.1. Bulgular

Bu başlıkta, çalışmada elde edilen bulgular değerlendirilmiştir. Her bir araştırma bulgusu tablolarda Türkçe olarak sunulmuştur.

Tablo 1. Haber Sayısı

	Daily Mail		**Guardian**		**Sun**		**Toplam**
7 Ekim 2023	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	26
	16	61,54	5	19,23	5	19,23	
17 Ekim 2023	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	115
	77	66,96	21	18,26	17	14,78	

7 Ekim 2023 tarihli Hamas Saldırısı haber sayısı 26'dır. 17 Ekim 2023 tarihli İsrail Saldırısı haberleri sayısı 115'tir. Daily Mail gazetesinin her iki konuyla ilgili, diğer gazetelerden daha fazla haber yaptığı göze çarpmaktadır. Fakat nitelikten çok niceliksel anlamda diğer gazetelerden üstünlüğünün bulunduğunu söylemek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, haberlerin çoğunluğu benzer içeriklerden oluşmaktadır.

Tablo 2. Haber Kategorileri 7 Ekim

	Haber Kategorisi	**Haber Sayısı**	%
Daily Mail	Haberler	15	93,75
	TV & Show	1	6,25
	Toplam	**16**	**100**
Guardian	Dünya-Ortadoğu	5	100
	Toplam	**5**	**100**
	Dünya Haberleri	2	40,00

[3] Çalışmanın aynı sonuçları verebilmesi için sınırlılıkların eksiksiz biçimde uygulanması gerekmektedir. Haberlerin silinmesi, linklerin bozulması, görsellerin kaldırılması gibi durumların söz konusu olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Sun	Birleşik Krallık Haberleri	1	20,00
	Politika	1	20,00
	Spor	1	20,00
	Toplam	**5**	**100**

Daily Mail gazetesi, 16 haberin 15'ini "Haberler" kategorisinden sunmuştur. "TV & Show" kategorisinden 1 haber bulunmuştur. Guardian gazetesinde, 7 Ekim tarihli haberlerin tamamı, savaşın merkezi olan "Ortadoğu" haberleri kategorisinden yayınlanmıştır. Sun gazetesi "Politika", "Birleşik Krallık Haberleri", "Spor" ve "Dünya Haberleri" kategorilerinde haber paylaşmıştır.

Tablo 3. Haber Kategorileri 17 Ekim

Gazete	**Haber Kategorileri**	**Haber Sayısı**	%
Daily Mail	Haberler	65	84,5
	Spor	4	5,19
	Para[4]	1	1,29
	TV & Show	7	9,09
	Toplam	**77**	**100**
Guardian	Dünya-Ortadoğu	15	71,44
	Dünya-Avrupa	2	9,52
	Dünya	1	4,76
	Haberler	2	9,52
	Birleşik Krallık-İskoçya	1	4,76
	Toplam	**21**	**100**
Sun	Dünya Haberleri	12	70,60
	Haberler	1	5,88
	Spor	1	5,88
	Politika	1	5,88
	TV	2	11,76
	Toplam	**17**	**100**

[4] Ekonomi anlamındadır.

Daily Mail, "TV & Show", "Para" ve "Spor" kategorileri bulunmakla beraber, ağırlıklı olarak "Haberler" kategorisinden paylaşım yapmıştır. Guardian gazetesi, yine büyük oranda olayın merkezi "Ortadoğu" kategorisinden haber yayınlamıştır. Ayrıca "Avrupa", "Birleşik Krallık İskoçya", "Dünya Haberleri" ve "Haberler" kategorilerinde de paylaşım yapmıştır. Sun gazetesi, çatışmayla ilişkili en çok "Dünya Haberleri" kategorisini kullanmış, ayrıca "Spor", "TV", "Haberler" ve "Politika" kategorilerinden haber girmiştir.

Genel itibariyle haberler, konu veya haber aktörüne göre bağlamlarına uygun bir kategoriye yerleştirilmiştir. Söz gelimi, "Spor" veya "TV" kategorisindeki haberler, savaşa tepkilerini (İsrail veya Filistin yanlısı şeklinde) dile getiren ünlü kişileri merkezine almıştır. Daha çarpıcı görünmek veya tıklanmak adına, konuları ilgisiz bağlamlara yerleştirmek yöneliminde bulunmadıkları söylenebilir.

Tablo 4. Haber Konuları 7 Ekim

Konular	**Daily Mail**		**Guardian**		**Sun**		**Toplam**
	Sayı	%	*Sayı*	%	*Sayı*	%	
Uluslararası Politika/Politikacılar	3	60,00	1	20,00	1	20,00	**5**
Hamas'ın İsrail'e Saldırısı	10	66,66	4	26,67	1	6,67	**15**
Saldırıya Verilen Tepkiler	1	25,00	-	-	3	75,00	**4**
Diğer	2	100	-	-	-	-	**2**

Daily Mail gazetesi, *uluslararası politika/politikacılar* konulu haberlerde, ABD Başkanı Joe Biden'in İsrail'e desteği ile İngiltere Başbakanı Rishi Sunak'ın İsrail'in saldırılar karşısında kendini koruma hakkı olduğunu belirten ifadeleri aktarmıştır. *Hamas'ın İsrail'e saldırı*sında, yoğun olarak eylemin detaylarından söz edilmiştir. *Saldırıya verilen tepki* haberlerinde, Londra'da antisemitizm içeren saldırı ve protesto yaşanması ihtimaline karşı alınan önlemlerden bahsedilmiştir. *Diğer* konulu haberlerden biri, bir

şarkıcının Tel Aviv'deki konseri iptal etmesi, öteki Harvard Üniversitesi'nden bir profesörün bir X (Twitter) gönderisi üzerine yapılan tartışmayı konu almıştır.

Guardian gazetesinde yayınlanan haberlerin dördü, doğrudan *Hamas Saldırısı* ile alakalıdır. Saldırı sonrası, Netanyahu'nun savaş ilan ettiğinden ve hem Filistinli hem de İsrailli yüzlerce sivilin yaşamını yitirdiğinden bahsedilmiştir. *Uluslararası politika/politikacılar* konulu bir haberde ise Biden'ın mevcut durumla ilgili Hamas'ı kınaması ve İsrail'e desteğinden söz edilmiştir. Sun gazetesinde bir haber, *Hamas'ın İsrail'e başlattığı saldırıyı* konu almıştır. *Uluslararası politika/politikacılar* konulu haberde, İngiliz parlamentosundan kişiler bulunmaktadır. BBC'nin Hamas güçlerine "terörist" dememesine verilen tepkiler, birçok havayolu şirketinin olaylar nedeniyle İsrail'e uçuşları ertelemesi ve Celtic Futbol Takımı taraftarlarının bir maçta Filistin yanlısı pankart açması, *saldırıya verilen tepki* konulu haberlerin muhtevasını oluşturmaktadır.

Tablo 5. Haber Konuları 17 Ekim

Konular	**Daily Mail**		**Guardian**		**Sun**		**Toplam**
	Sayı	%	*Sayı*	%	*Sayı*	%	
Politika/Politikacılar	21	61,77	4	11,76	9	26,47	**34**
İsrail'in Gazze'deki Hastane Saldırısı	2	40,00	2	40,00	1	20,00	**5**
Gazze'deki İnsani Kriz	2	50,00	2	50,00	-	-	**4**
Ünlü Kişiler	15	93,75	-	-	1	6,25	**16**
Protestolar	11	78,57	2	14,29	1	7,14	**14**
Rehineler/Mağdurlar	13	61,90	5	23,81	3	14,29	**21**
İsrail-Hamas Çatışması	6	54,55	3	27,27	2	18,18	**11**
Diğer	7	70,00	3	30,00	-	**-**	**10**

İncelenen gazetelerde, 17 Ekim saldırısına ilişkin yayınlanan uluslararası *politika/politikacılar* konulu haberler, doğrudan İsrail-Hamas Çatışmasını ele almayan ancak bölgedeki durumla bağlantısı bulunan haberlerdir. Brüksel'de aynı dönemde meydana gelen terör saldırısı, Fransa'da bir öğretmenin bir mülteci tarafından öldürülmesi, Emmanuel Macron'un Avrupa'da terör

tehdidinin artması üzerine söylemleri, İngiliz-Filistinli milletvekilinin (Layla Moran) bir TV programında kendisini zor durumda bırakan sorularla karşı karşıya kalması, İskoçya Bölgesel Başbakanı Humza Yousaf'ın karısı Nadia El-Nakla'nın ailesinin akrabalarını ziyarete gittiklerinde savaş bölgesinde mahsur kalmaları, İran'ın Hamas desteği, ABD kongresinde İsrail-Hamas Çatışması, İngiliz politikasında Hamas-İsrail, İngiltere Kraliyet ailesinden Hamas-İsrail Çatışması değerlendirmesi, ABD'nin İsrail'e savaş ekipmanı desteği ve ABD Başkanı Joe Biden'ın 17 Ekim'de İsrail'e yapacağı ziyareti konu alan haberler yayınlanmıştır.

Gazze'deki El-Ehli Hastanesi saldırısında, doğrudan saldırıyı odağına alan haber sayısının Daily Mail ve Guardian gazetelerinde 2, Sun gazetesinde ise 1 olduğu görülmüştür. İsrail'in Gazze'yi ablukaya alması nedeniyle yaşanan *kriz,* Daily Mail ve Guardian gazetelerinde 2 kez yer almıştır. *Ünlü isimler* temasında, dünyaca ünlü kişilerin Filistin-İsrail Çatışmasına verdikleri tepkiler bulunmuştur. Filistin yanlısı bir sosyal medya mesajı attığı için Bundesliga'dan uzaklaştırılan bir futbolcu ile Brüksel ve İsrail kurbanları için saygı duruşunda bulunan İngiliz ve İtalyan futbolcuların konu olduğu haberler de *ünlü isimler* temasına dahildir. En fazla haberi Daily Mail yaparken, Sun gazetesinde bir haber yayınlamıştır. Guardian'da bu konuda haber bulunmamıştır.

Daily Mail ve Guardian gazetelerindeki *protesto* konulu haberlerde, Filistin'e destek amacıyla (Berkeley, Harvard Üniversitesi öğrencileri, Amerikalı Yahudi toplulukları, ABD Büyükelçiliğinde toplanan Lübnanlılar, İngiltere'de protestolar vb.) belirli grupların yürüyüş, eylem, İsrail'i kınama mektubu gibi tepkileri ana konudur. Bu kategoriye, BBC'ye karşı yapılan İsrail yanlısı protestolar dahildir. Yalnızca 1 haber yapan Sun gazetesinin haberi, bu konudan müteşekkildir.

Rehine/mağdur konulu haberler, 7 Ekim saldırısı sonrası kaçırılan, rehin tutulan veya öldürülen/yaralanan İsrailli sivilleri merkez almıştır. Yalnızca Daily Mail'in bir haberinde, Zaina adlı 13 yaşındaki Filistinli çocuğun, Gazze'de yaşananlarla ilgili sözleri konu edilmiştir. Bu haberde İsrail'in, Hamas'ın yaptıklarına bir karşılık verdiği bilgisi aktarılmıştır (Callery, 17 Ekim 2023).

İsrail-Hamas Çatışması alt temasında, Gazze'ye yapılan hava saldırısıyla ilgili bilinenleri aktaran haberler vardır. Sun gazetesindeki haberler, bir hava saldırısı görüntülerini ve öldürülen bir Hamas komutanını odağına almıştır. Guardian gazetesinde, savaşa ait gelişmeler aktarılmıştır. Daily Mail gazetesindeki haberlerde mağdur olan Filistinli siviller ve Gazze'deki insanlık dramının yanı sıra, 7 Ekim'deki saldırının ortaya çıkan videosu konu olmuştur. *Diğer* temasında Guardian, Malezya'nın Frankfurt'taki kitap fuarından çekildiğini (İsrail yanlısı olunduğunu düşünmeleri nedeniyle) duyurduğu bir haber ile Filistinli bir İngiliz cerrahın Gazze'ye gittiği için ailesinin İngiliz polisi tarafından rahatsız edildiği konusunu aktarmıştır. Ayrıca saldırı nedeniyle yaşamını yitiren İsrailli sivillerin kimlik tespiti için otopsi yapan uzmanların haberi, bu kapsamdadır. Daily Mail, çatışmanın İngiltere, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'nde antisemitik eylemlere yol açtığını gösteren haberler yayınlamıştır. Bazı iş insanları ile ABD'de bulunan bazı üniversitelerin, İsrail- Filistin Çatışmasındaki tutumları nedeniyle ekonomik temelli yaptırımlarla karşılaştıkları konu edilmiştir.

Haberler genel itibariyle, bölgedeki gerilimi yansıtan konulardan oluşmaktadır. Haber değeri açısından ele alındığında, 7 Ekim'de Hamas'ın gerçekleştirdiği saldırının gündem olması olağandır. Buna karşılık, 17 Ekim'de İsrail tarafından yapılan saldırı yeterli ölçüde haberleştirilmemiştir. Bu tarihte 7 Ekim mağduru siviller daha çok gündemde tutulmuştur.

Tablo 6. Haber Fotoğrafları 7 Ekim

Haber Fotoğrafı	**Daily Mail**		**Guardian**		**Sun**		**Toplam**
	Sayı	%	*Sayı*	%	*Sayı*	%	
Savaş Görüntüleri (Filistin)	26	92,86	1	3,57	1	3,57	**28**
Savaş Görüntüleri (İsrail)	40	93,02	2	4,65	1	2,33	**43**
Çatışma	17	100	-	-	-	-	**17**
İsrail Güçleri ve Ekipmanları	15	100	-	-	-	-	**15**
Hamas Güçleri ve Ekipmanları	5	100	-	-	-	-	**5**

Saldırı Sonrası Hamas Güçleri ve Filistinli Siviller	59	95,16	3	4,84	-	-	**62**
Enkaz Görüntüleri (Filistin)	25	92,59	-	-	2	7,41	**27**
Enkaz Görüntüleri (İsrail)	48	94,12	2	3,92	1	1,96	**51**
Cenaze/Ceset Görüntüleri (İsrail)	10	90,91	-	-	1	9,09	**11**
Mağdur Filistinliler	4	80,00	-	-	1	20,00	**5**
Mağdur İsrailliler	63	96,92	1	1,54	1	1,54	**65**
Filistin Yanlısı Protestolar	5	83,33	-	-	1	16,67	**6**
İsrail Yanlısı Protestolar	-	-	-	-	2	100	**2**
Politikacılar	10	71,43	1	7,14	3	21,43	**14**
Diğer	2	40,00	-	-	3	60,00	**5**

Sun ve Guardian gazetelerinde, 7 Ekim'de beşer haber yayınlandığı için az sayıda fotoğraf kullanılmıştır. *Savaş görüntüleri (Filistin)* teması, İsrail'in Gazze'ye yönelik roket/füze saldırısı, göğe yükselen dumanlar ve yangınların gösterildiği fotoğraflardan oluşmuştur. *Savaş görüntüleri (İsrail)* temasında, Hamas güçleri tarafından yapılan saldırılar kapsamında benzer görüntülerin yanı sıra, bir eve yapılan saldırıya ilişkin ortaya çıkan videodan kesilmiş kareler ve paraşütle sivillerin üzerine ateş açıldığı ifade edilen fotoğraflar yer almıştır. *Çatışma* temasında, roketler, kaçan veya siper alan insanlar ile İsrail ve Hamas güçlerine ait görseller söz konusudur. *İsrail ve Filistin/Hamas güçleri ve ekipmanları* temasında, askerler, tanklar, savaş uçakları, askeri araçlardan oluşan fotoğraflar vardır. Büyük ölçüde haberi destekleyen bu görseller, yalnızca Daily Mail gazetesinde bulunmuştur.

Daily Mail ve Guardian'da bulunan *saldırı sonrası Hamas güçleri ve siviller* temasında, Filistinli çocuk ve kadınların elinde silahla savaşıyor olduklarını gösteren fotoğraflar yer almıştır. İsrail askeri aracına binen, İsrail tanklarının

üzerine çıkan veya etrafında fotoğraf çeken insanlar, Gazze Şeridi ve İsrail arasındaki sınırı yıkan ekskavatör, İsrail sınırını geçen ve dönüşte kalabalığın karşıladığı Filistin güçleri, saldırı tüfeği taşıyor gibi göründüğü belirtilen kadın ve erkekler, yine elinde tüfek bulunan bir kız çocuğu fotoğrafları yer almıştır. Büyük ölçüde elleri havada, zafer işareti yapan, kutlama yapıyor gibi görünen kişi ya da kalabalığın görselleri söz konusudur.

Enkaz görüntüleri kapsamında, karşılıklı saldırılar sonrası İsrail kentleri ve Gazze'deki durumu gösteren kareler bulunmuştur. Filistin'deki enkaz görsellerinde yıkılmış binalar, arama-kurtarma yapan insanlar, yanmış araçlar bulunurken, İsrail enkazında benzer görüntülere ek olarak saldırının gerçekleştiği festival alanının harabeye dönmüş hali ile bazı evlerin dağılmış/kurşunlanmış görselleri eklenmiştir.

Mağdur Filistinliler konulu fotoğraflarda, ağlayan veya yaralı olan kadınlar/çocuklar, göç etmeye çalışan Filistinler fotoğraflanmıştır. Beş kez yer alan bu görüntülere karşılık, *mağdur İsraillilere* ait görseller çok büyük ölçüde Daily Mail'de olmak üzere 65 kez kullanılmıştır. Kucağında çocukla kaçmaya çalışanlar, hastanede yatan yaralılar, ambulansla hastaneye taşınan yaralılar, ağlayan çocuk ve kadınlar, sığınaklarda bulunanlar, rehin alınanlar, rehinelerin posterleri ile aileleri ve kendilerinin eski fotoğrafları söz konusudur. *Cenaze/ceset* temalı görsellerde, saldırıda yaşamını yitiren/yerde yatan insanlar, toplu halde bulunan cenazeler ve Hamas güçlerinin saldırının müsebbibi olarak karelerde bulunduğu İsrailli siviller yer almıştır.

Filistin yanlısı protesto fotoğraflarında, Daily Mail gazetesinde, Lübnan ve İran'da yapılan destek gösterileri ile İsrail bayrağı yakılması görüntüleri yayınlanmıştır. Sun gazetesindeki fotoğrafta Celtic Futbol Takımı taraftarlarının Filistin'e destek sözleri içeren pankartları yer almıştır. Sadece Sun gazetesinde bulunan *İsrail yanlısı protesto* kapsamında, BBC binasına ait görüntüler vardır. Haber konularında politikacıların bulunması nedeniyle doğal olarak görselleri kullanılmıştır. *Diğer* kategorisinde, Daily Mail gazetesinde Harvard'dan bir akademisyenin, Almanya'da Brandenburg Kapısı'nın saldırı sonrası İsrail bayraklarıyla donatılmasının, çatışma sırasında arkasında bir patlama meydana gelen El-Cezire gazetecisinin ve şarkıcı Bruno

Mars'ın görseli; Sun gazetesinde savaş nedeniyle uçuşların iptal edilmesini temsilen havalimanı görselleri kullanılmıştır.

Tablo 7. Haber Fotoğrafları 17 Ekim

Haber Fotoğrafı	**Daily Mail**	**Guardian**			**Sun**		**Toplam**
	Sayı	*%*	*Sayı*	*%*	*Sayı*	*%*	
İsrail Askerleri	29	85,29	-	-	5	14,71	**34**
Hamas Güçleri	6	66,67	-	-	3	33,33	**9**
Savaş Görüntüleri (Filistin)	30	68,18	2	4,55	12	27,27	**44**
Savaş Görüntüleri (İsrail)	37	94,87	-	-	2	5,13	**39**
Enkaz Görüntüleri (Filistin)	34	89,47	-	-	4	10,53	**38**
Enkaz Görüntüleri (İsrail)	54	91,53	-	-	5	8,47	**59**
Cenaze/Ceset Görüntüleri (Filistin)	15	100	-	-	-	-	**15**
Cenaze/Ceset Görüntüleri (İsrail)	15	93,75	1	6,25	-	-	**16**
Mağdur Filistinliler	71	85,54	9	10,85	3	3,61	**83**
Mağdur İsrailliler	101	80,80	6	4,80	18	14,40	**125**
İnsani Yardım	11	91,67	1	8,33	-	-	**12**
Filistin Konulu Gösteriler	61	96,83	2	3,17	-	-	**63**

İsrail'e Destek Gösterileri	20	90,91	2	9,09	-	-	**22**
Brüksel Saldırısı	53	89,83	-	-	6	10,17	**59**
Batı'da Nefret Saldırıları	21	100	-	-	-	-	**21**
Politikacılar[5]	88	88,00	4	4,00	8	8,00	**100**
Ünlü İsimler	71	94,67	-	-	4	5,33	**75**
Diğer	30	58,82	4	7,84	17	33,33	**51**

İsrail askerleri ve Hamas güçleri konulu görseller, genel itibariyle olayın taraflarını ifade etmiştir. İsrail ordusu, askerleri, tank, savaş uçağı ve Hamas güçlerinin görüntüleri kullanılmıştır. *Savaş görüntüleri (Filistin)* başlığında, İsrail'in Gazze'ye yönelik roket/füze saldırısı, göğe yükselen dumanlar, hastaneye yapılan saldırı ve yangın fotoğrafları en fazla Daily Mail gazetesinde yer almıştır. İsrail'e yönelik Hamas güçleri tarafından yapılan saldırılar kapsamında *savaş görüntülerinde (İsrail),* roket/füze saldırısı, göğe yükselen dumanlar ve yangın görüntüsü dışında, bir eve yapılan saldırıya ilişkin ortaya çıkan videodan kesilmiş kareler ve paraşütle sivillerin üzerine ateş açıldığının belirtildiği fotoğraflar vardır. Bu temada da en fazla Daily Mail gazetesinin görsel kullanmıştır. Guardian gazetesinde, bu kategoriye giren görsel bulunmamıştır. Sun gazetesi ise 2 görsele yer vermiştir. Tablolarda görüldüğü üzere 17 Ekim'de hastane saldırısına yer veren görsellerin sayısı, 7 Ekim'de yaşananlara ait -tekraren- servis edilen görüntülerden daha azdır.

Enkaz görüntülerinde (*Filistin*), hastanenin saldırı sonrası durumu, yanmış araçlar, Gazze'deki bina, sokak ve caddelerin enkazı vardır. İsrail'deki *enkaz görüntüleri* benzer içeriklerden müteşekkildir. İlaveten festival alanının dağılmış hali ile Hamas tarafından girilen evlerdeki hasarı ortaya koyan görüntüler kullanılmıştır. Daily Mail ve Sun'da daha çok İsrail'deki yıkım resmedilmiş, Guardian'da enkaza yönelik görsel paylaşılmamıştır.

[5] ABD kongresi, devlet binaları, Avam kamarası, MI5, CIA ve FBI direktörleri de bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Cenaze/ceset görüntülerinde (Filistin), ölmüş çocuğunu kucağında taşıyan kadınlar, enkazdan çıkarılmış, üstü örtülmüş veya ceset torbalarında olan insanlar ve mezarlık fotoğrafları vardır. *İsrail cenaze/ceset görüntülerinde,* yerde yatan ve üstü örtülmüş yakının başında ağlayanlar, İsrailli askerlerin taşıdığı cesetler, İsrailli askerlerin Hamas güçlerine ait taşıdıkları cesetler, cenaze töreni, morg benzeri binanın önündeki cenazeler yer almıştır. Daily Mail gazetesinde her iki temada eşit sayıda görsel varken, Guardian yalnızca İsrail'le ilgili bir görsel paylaşmış, Sun hiç görsel kullanmamıştır.

Mağdur Filistinliler temasında, hastane patlaması sonrası yaralananlar, hastanenin önündeki kalabalık, ağlayan çocuklar/yetişkinler, ambulansla taşınan insanlar, mülteci kampı, sınırda göç için bekleyenler, yiyecek/su sırası bekleyenler gibi savaşın boyutunu dramatik haliyle ortaya koyan görseller kullanılmıştır. Tabloda görüleceği üzere daha fazla sayıda kullanılan *İsrailli mağdurların* fotoğrafları kapsamında; ölen veya kaçırılan insanlar, kaçırılma anından veya sonrasından görseller, geçmişteki mutlu halleri, rehinelerin posterleri, basın açıklaması yapan ve ağlayan aileleri, ölen yakınlarının başında ağlayanlar, ambulansla veya uçak ambulansla hastaneye taşınan yaralılar, hastanenin önünden kareler bulunmaktadır. "*İnsani yardım*" konusunda, Gazze Şeridi'ndeki krize çözüm amacıyla gönderilen yardımları taşıyan araçların (uçak, tır vs.) fotoğrafları yer almıştır.

Filistin konulu gösterilerde, Harvard Üniversitesi öğrencilerinin Filistin'i desteklemek üzere yayımladıkları mektup, Berkeley Üniversitesi öğrencilerinin Filistin'e destek gösterisi, Amerika'da Yahudi yurttaşlar tarafından yapılan protestolar, Celtic Futbol Takımı taraftarlarının Filistin'e destek pankartları vardır. Filistinlilerin, Mahmud Abbas'ı protesto etmek üzere yaptıkları eylemler ve polisle girdikleri çatışmaları anlatan görseller de söz konusudur. *İsrail destek gösterilerinde* ise BBC'yi eleştiren bir grubun kanal binasının önünde yaptığı boykot fotoğraflanmıştır.

16 Ekim 2023'te Belçika'da IŞİD taraftarı olduğu söylenen bir kişi, İsveçli iki futbol taraftarını öldürmüştür. Ondan birkaç gün evvel de Çeçen bir göçmen, Fransa'da bir öğretmeni bıçaklamış ve iki kişiyi yaralamıştır. Bu olayların ardından, Emmanuel Macron'un Avrupa genelinde bir güvenlik sorunu olduğuna ilişkin söylemleri haberleştirilmiştir. Macron, saldırıları

Hamas-İsrail Savaşı ile bağlantılandırmıştır (Averre, 17 Ekim 2023). Sun ve Daily Mail gazetelerinde *Brüksel saldırısına,* failine, olay yerine ve sonraki günlere ait görüntüler yer almıştır. Artan güvenlik önemleri söylemi, polis görselleriyle desteklenmiştir. İngiltere'nin İtalya ile oynadığı futbol maçı için alınan yoğun güvenlik önemleri, stadyumdan kareler, futbolcuların İsrail ve Brüksel kurbanları için saygı duruşu yaptıkları fotoğraflar bulunmuştur. Fransa'da bıçaklanan öğretmen olayına ilişkin görseller de paylaşılmıştır. İngiltere, Kanada ve ABD'de İsrail-Filistin Savaşına tepki olarak, antisemitizm odaklı *nefret saldırıları* gerçekleştirilmiştir. Bunları anlatmak üzere fail, olay yeri, polis araçları gibi görseller ise yalnızca Daily Mail'de yer almıştır.

Bünyamin Netanyahu, Joe Biden, Rishi Sunak başta olmak üzere, çeşitli ülkelerden *politikacı* ve devlet yetkilileri ile olaylara tepkisini ortaya koyan *ünlü isimlerin* (futbolcular, mankenler, aileleri, ünlü firma sahipleri, gazeteciler) fotoğrafları da kullanılmıştır. Politikacı görsellerine üç gazetede de rastlanırken, yalnızca Guardian'da *ünlü isimler* temalı fotoğraf bulunmamıştır. Son olarak *diğer* kategorisinde Filistin Bayrağı, İran'a ait füze görüntüleri, İran ordusu/askerleri, Amerikan askerleri/donanması/gemileri, sokaklar, yamaç paraşütü yapan insanlar (Hamas'ın paraşütle saldırı yapmasına gönderme olarak), Londra'da yapılan bir protesto, açıklama yapan Amerikalı ve İngiliz akademisyenler/uzmanlar, Filistin yanlısı doktorlar, kitap fuarı ve bazı şirketlerin CEO'larına ait görseller kullanılmıştır.

Tablo 8. Öne Çıkan Kelimeler 7 Ekim

Kelimeler [6]	**Daily Mail**		**Guardian**		**Sun**		**Toplam**
	Sayı	%	*Sayı*	%	*Sayı*	%	
Saldırı	179	79,91	35	15,63	10	4,46	**224**
Yahudi Bayramı	8	72,73	1	9,09	2	18,18	**11**
Yom Kippur	9	69,23	3	23,08	1	7,69	**13**
Hamas Militanları	31	93,94	2	6,06	-	**-**	**33**
Hamas'ın Silahlı Adamları	12	75,00	2	12,50	2	12,50	**16**

[6] Eş anlamlı kelimeler İngilizce olarak ayrı ayrı kodlanmış, makalede tek bir kod altında yer almıştır: Hamas attack, Hamas assault, barbaric attack

Hamas Savaşçıları	6	100	-	**-**	-	**-**	**6**
İsrail Ordusu	19	90,48	2	9,52	-	**-**	**21**
İsrail Savunma Kuvvetleri	9	81,82	2	18,18	-	**-**	**11**
İsrailli Asker/Askerler	11	100	-	**-**	-	**-**	**11**

Hamas'ın eylemi, büyük oranda *saldırı* şeklinde tanımlanmıştır. Yahudilerin Şabat olarak adlandırdıkları dini kutlamalarına denk gelen 6-7 Ekim gününde vuku bulması nedeniyle, haberlerde *Yahudi Bayramı* kelimesi yer almıştır. Öte yandan 1973'te meydana gelen *Yom Kippur* savaşıyla aynı gün olması, bu ardalan bilgisinin paylaşılmasını açıklamaktadır. Olayın müsebbibi Hamas genellikle; *Hamas Militanları, Hamas Savaşçıları* veya *Hamas'ın Silahlı Adamları* şeklinde tanımlanmıştır. Bu ifadeler, yoğun olarak Daily Mail'de kullanılırken, Guardian *Hamas Militanları* ve *Silahlı Adamları* tanımını ikişer kez, Sun yalnızca *Hamas'ın Silahlı Adamları* tanımını iki kez yapmıştır. İsrail askeri kanadını vurgulamak için ise *ordudan, askerlerden ve savunma kuvvetlerinden* söz edilmiştir. Genellikle Hamas güçleriyle çatışmaya giren, kaçırılan/esir edilen veya öldürülen askerler oldukları belirtilmiştir.

Tablo 9. Öne Çıkan Kelimeler 17 Ekim

Kelimeler	**Daily Mail**		**Guardian**		**Sun**		**Toplam**
	Sayı	%	*Sayı*	%	*Sayı*	%	

İsrail Saldırısı [7]	20	48,78	14	34,15	7	17,07	**41**
Hastane Saldırısı [8]	10	66,67	5	33,33	-	**-**	**15**
Hastane Patlaması[9]	14	63,64	4	18,18	4	18,18	**22**
Savaş Suçu	12	54,55	8	36,36	2	9,09	**22**
Soykırım	11	61,11	7	38,89	-	-	**18**
İnsani Kriz	7	53,85	5	38,46	1	7,69	**13**
Kuşatma [10]	16	66,66	7	29,17	1	4,17	**24**
Abluka	8	40,00	12	60,00	-	-	**20**
Hamas Saldırısı[11]	69	68,32	28	27,72	4	3,96	**101**
Hamas Terör Saldırısı	22	95,65	-	-	1	4,35	**23**
Hamas Militanı	21	75,00	5	17,86	2	7,14	**28**
Hamas'ın Silahlı Adamaları	24	77,42	2	6,45	5	16,13	**31**
Hamas Savaşçıları	14	82,35	2	11,76	1	5,88	**17**
İsrailli Asker/Askerler	10	71,43	1	7,14	3	21,43	**14**
İsrail Ordusu	36	54,55	23	34,84	7	10,61	**66**
Hamas'ın Askeri Kanadı	6	66,66	3	33,33	-	-	**9**

İsrail Saldırısı tanımlaması kapsamında, sıklıkla Gazze Şeridi'ne yapılan hava saldırıları, kara işgali hazırlıkları ve mağdur Filistinlilerden söz edilmiştir. Bununla beraber, hemen her haberde 7 Ekim saldırısına karşı bir

---

7 Israeli/Israel's attack, strike veya airstrake olarak geçmiştir.

8 hospital attack; strike on a hospital; Gaza hospital strike Strike/ **airstrike** on a Gaza hospital, bombing of a hospital in Gaza olarak geçmiştir.

9 hospital blast; explosion at a hospital in Gaza; Gaza hospital blast; blast at the Gaza hospital olarak geçmiştir.

10 besieged Gaza Strip ifadesi sayıya dahildir.

11 attack by Hamas, Hamas's/Hamas attack, Hamas/Hamas's assault olarak geçmiştir.

atak olduğu belirtilmiştir. Daily Mail gazetesinde, Gazze'de yaşamını yitiren binlerce kişi ve on bine yakın yaralı olduğundan, bu durumun Hamas'ı İsrail'e saldırmaktan vazgeçirmediğinden (Averre, 17 Ekim 2023) bahsedilirken Sun gazetesinde, binlerce kişinin ölümüne yol açan olay misilleme olarak (Davis, 17 Ekim 2023) tanımlanmıştır. Guardian gazetesinde, İsrail saldırılarına yanıt olarak Hamas'ın rehineleri öldüreceği uyarısından (Sherwood, 17 Ekim 2023) söz edilmiştir. Olay, *hastane patlaması, hastane saldırısı* şeklinde de tanımlanmıştır. Bu ifade, teknik veya başka bir nedenden de patlama olabileceği göndermesi içerdiğinden tercih edilmiş olabilir. *Savaş suçu* ifadesi, doğrudan İsrail'in eylemini tanımlamak adına değil, tırnak içinde veya dolaylı anlatımda olaya tepki gösteren uluslararası aktörlerin (İranlı, İspanyol siyasiler, BM uzmanları vs.) söylemlerinden kaynaklı kullanılmıştır. Benzer şekilde İsrail'in Gazze'ye uyguladığı abluka ve hastane saldırısı nedeniyle gündeme gelen "*soykırım*" kelimesi, doğrudan ve dolaylı aktarımlarla sunulmuştur. Örneğin Guardian gazetesinde; *İsrail hükümetini soykırım planlamakla suçlayan protestocularla beraber en az 30 kişi tutuklandı* (Tait, 17 Ekim 2023) şeklinde geçmiştir.

Abluka kelimesi, en çok Guardian gazetesinde görülmüştür. Gazete bölgedeki krizi ve ablukadan kaynaklanan sorunları kendi ifadesi olarak aktarmıştır. Söz gelimi; İsrail'in katı ablukası hayati kaynakları kesti ve bölgeyi insani bir felaketle karşı karşıya bıraktı (Yerushalmy, 17 Ekim 2023) cümlesi spotta yer almıştır. Sun gazetesinde bulunmayan bu kelimeye, Daily Mail tırnak içinde veya BM'nin açıklaması olarak yer verirken, çok kez İsrail hava saldırısı ve ablukanın milyonlarca insanı çaresizliğe sevk ettiği söylenmiştir. Ancak bu ifadeler, İsrail'in saldırısının bir misilleme olduğunu belirtirken kullanılmıştır. Genellikle doğrudan ve dolaylı aktarımlarda kullanılan *kuşatma* kelimesi, Gazze'deki durumu ortaya koymak amacıyla haberlere eklemlendirilmiştir. *İnsani kriz* ise daha çok gelecekte yaşanacak sorunları işaret eden doğrudan ve dolaylı söylemlerde yer bulmuştur. Bu ifadelerin Hamas'ın İsrail'e yaptığı saldırıya göre çok daha az sayıda tekrar edildiğinin altını çizmek gerekir. *Hamas saldırısı, terör saldırısı* gibi ifadeler tırnak içinde, dolaylı anlatımlarda ve olayı tanımlamak adına 17 Ekim tarihinde de sıklıkla haberlerde yer almıştır.

Olayın taraflarının betimlenmesinde Hamas için militanlar, silahlı adamlar veya savaşçılar denilmiştir. *Hamas militanları ve savaşçılar* ifadeleri çoğunlukla saldırı failleri olarak ve masum sivilleri öldürme eylemi gerçekleştiren kişiler anlamında geçmiştir. Terör grubu olduklarını vurgulamak adına *Hamas'ın silahlı adamları* tanımlaması çok kez tercih edilmiştir. Hamas'a nadiren kaynak olarak başvurulmuş genellikle fail konumu vurgulanmıştır. Daily Mail, *Hamas'ın askeri kanadı, kolu bandaja sarılı ve sersemlemiş bir kadının gösterildiği rehine videosu yayınladı* (Reynolds, 2023) diye yazarken, Guardian gazetesi spotunda *grubun askeri kanadı, çoğu sivil olduğu düşünülen 200 rehine olduğunu ve 50 rehinenin de diğer gruplar tarafından rehin tutulduğunu açıkladı* (Sherwood, 17 Ekim 2023) şeklinde bahsetmiştir. İsrail ordusu da genellikle haberin kaynağı olarak sunulmuştur. Söz gelimi; *İsrail ordusu, 7 Ekim'deki korkunç katliama misilleme olarak Hamas'ın gizlenme yerlerini, altyapı ve komuta merkezini hedef aldıklarını açıkladı* (Davis, 17 Ekim 2023) şeklindeki cümlede, ordu kaynak olarak gösterilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

İsrail ve Filistin arasında onlarca yıldır süren gerilimin son aşamasında, 2023 Ekim ayında meydana gelen karşılıklı saldırılar, yeni bir savaş başlatmış ve dünya gündemine oturmuştur. Savaşın başlangıç noktası olan 7 Ekim 2023 Hamas'ın İsrail'e saldırısı ile 17 Ekim 2023 İsrail'in Gazze'de bir hastaneye yaptığı saldırı kapsamında, İngiltere menşeili Daily Mail, Guardian ve Sun gazetelerindeki haberlerin içerik analizi ile incelenerek, haberin tarafsızlığı ilkesi açısından değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Gazeteler, farklı ideolojik tandanslara sahip olmaları, çok tıklanmaları ve içeriklere ücretsiz ulaşım imkânı tanımaları açısından tercih edilmiştir. Çeşitli sınırlılıklar konularak yapılan taramalar sonucunda 141 haber bulunmuştur. Bu haberler; haber sayıları, kategorileri, konuları, fotoğrafları ve öne çıkan kelimeler temaları altında analiz edilmiştir.

Hamas'ın İsrail'e yönelik 7 Ekim'de gerçekleştirdiği saldırının haber sayısı toplam 26 iken İsrail'in Gazze'deki bir hastaneye yaptığı 17 Ekim tarihli saldırıya ilişkin haber sayısı, 115 olarak kaydedilmiştir. Haberlerin, niceliksel açıdan hastane saldırısının yaşandığı gün daha fazla olduğu görülmüştür. Ancak sözü geçen tarihte Hamas Saldırısının daha fazla konulaştırıldığı anlaşılmıştır. Merkez eğilimli Sun ile sol eğilimli Guardian benzer sayıda

haber yayınlarken, sağ/muhafazakâr eğilimli Daily Mail'in diğerlerinden daha çok haber yapmış olması göze çarpmıştır. Fakat üç gazetede de haberlerin muhteviyatı birbirinden farklı değildir. Bu bakımdan haber sayısı, ideolojik eğilim noktasında anlamlı bir fark olarak değerlendirilmemiştir. Benzer şekilde, haberlerin yayınlandığı kategoriler, ideolojik anlamda kayda değer bir ayrışma içermemektedir.

Tüm haberler, konuları itibariyle bölgedeki gerilimle ilgili olmakla birlikte, bazıları doğrudan savaşa veya savaşın aktörlerine odaklanmamıştır. 7 Ekim Hamas Saldırısı haberleri, İngiltere Başbakanı ve ABD Başkanı ağırlıkta olmak üzere uluslararası politikacıların verdikleri tepkileri konu etmiştir. Uluslararası savaş, kriz gibi durumlarda her ülkenin medyasında kendi siyasi aktörlerinin söylemlerini ön plana çıkarması olağan kabul edildiğinden, İngiltere Başbakanı Sunak'ın haberlerde sıkça geçmesi şaşırtıcı değildir. İsrail'e desteğini açıkça ortaya koyan ABD Başkanı Biden'ın konu olması ise İngiliz medyasının tutumunu anlamak açısından önemlidir. 17 Ekim haberlerinde de Filistin yanlısı İran'a yer verilmesine karşılık Biden çok daha fazla gündeme getirilmiştir. Diğer taraftan 17 Ekim'in konusu, İsrail'in Gazze'deki bir hastaneye yaptığı saldırı olmasına rağmen üç gazetede de Hamas'ın rehin aldığı kişilerin daha çok haber konusu olduğu dikkat çekmiştir. Hatta birçok haberde hastane saldırısından bahsedilmemiştir. Dolayısıyla sivillerin hedef haline getirildiği saldırıların söz konusu kişiler üzerindeki etkisinin haberlere benzer nitelik ve sıklıkla yansımaması ve mağdurların eşit temsil edilmemesi, haberciliğin temel ilkelerinden olan objektiflik açısından oldukça tartışmalı görünmektedir.

Stuart Hall gerek haber söylemlerinin gerekse fotoğraflarının belirli ideolojik anlamlar taşıdığını ifade etmektedir. Buna ilişkin kodlama-kodaçımından söz eden Hall, olayları belirli anlamlar yükleyerek okuyucunun bu yönde okumalar yapmasını sağlayacak, sağ duyuyu harekete geçirecek başat ideolojik göndermelerin medya aracılığıyla yaygınlaştırıldığını söylemektedir (Hall, 2006). 7 Ekim Hamas Saldırısı görselleri, büyük ölçüde İsrail'deki savaş ortamını ve bunun siviller açısından sonuçlarını ortaya koymuştur. Kurşunlanmış duvarlar, yanmış evler şeklinde olayın boyutunu dramatik ögelerle vurgulayan görsellere yer verilmiştir. İsrail'in karşı atağı neticesinde meydana gelen yıkım, mağdur olan Filistinli siviller, Filistin

yanlısı protestolar da haber fotoğraflarına yansımıştır. Fakat Filistinli sivillerin ve Hamas destekçilerinin İsrail'e yapılan saldırı karşısındaki kutlamaları, yukarıda söz edilen fotoğraflardan çok daha fazla sayıda bulunmuştur. Ağırlıkla Daily Mail gazetesinde kullanılan bu fotoğrafların, daha derin bir okumayla Filistinli sivilleri radikal ve şiddet yanlısı olarak sunmaya yönelik alt anlamlar içerdiği, ayrıca İsrail'in misilleme saldırılarını rasyonalize edecek imalar taşıdığı çıkarımı yapılabilir. Öte yandan, 17 Ekim'de Filistin'in içinde bulunduğu kaos ve yıkım ortamına ilişkin görseller kullanılmışsa da savaşın mağduru olan taraflardan İsrail'deki enkaz ve rehineler daha fazla yer almıştır. Filistin konulu gösterilerin fotoğrafları, Mahmud Abbas'a yönelik protestoyu temsil etmiştir. Bu da benzer şekilde İsrail'in saldırısının, Filistin yönetiminden kaynakladığına gönderme yapmaktadır.

Haberlerde öne çıkan kelimeler temasında, 7 Ekim olaylarıyla alakalı saldırı ve faili olarak Hamas sıklıkla görülmüştür. İsrail güçleri, genellikle olayları aktaran haberin kaynağı olarak verilmiştir. Saldırının Yom Kippur Savaşı'yla aynı güne denk gelmesi nedeniyle, tarihin tekerrür etmesine gönderme yapan bu bağlantı kullanılmıştır. Yahudi Bayramı'nın kutlandığı gün gerçekleşmesi sebebiyle de bu ifadeye yer verilmiştir. 17 Ekim tarihli haberlerde öne çıkan kelimelerde İsrail'in hastane saldırısından daha çok Hamas saldırısının vurgulandığı görülmüştür. Pek çok haber, İsrail'in saldırısını misilleme olarak ele almıştır.

Neticede her iki tarafın şiddet içeren eylemlerinin aynı ölçüde olumsuz niteliğe sahip olmasına karşın, İsrail'in saldırısının kendini savunan ve karşı atağa geçen, yasal savunma kuvvetleri statüsünde gösterilerek meşrulaştırılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Savaş koşulları, her iki ülkenin sivilleri açısından son derece zorlayıcıdır. Ancak abluka altındaki Gazze Şeridi'nde açlık, su krizi, hastalık, ilaç kıtlığı gibi sorunların üstüne hastane saldırısıyla derinden sarsılmış olan sivillerin içinde bulundukları durumun yeterince açık biçimde temsil edilmediği, bunun yerine 7 Ekim saldırısının gündemde tutularak mevcut durumu meşrulaştırmaya yönelik alt anlamlar içeren söylem ve görsellerin çok sayıda olduğu görülmüştür.

Veriler bir bütün olarak, görsellerin niteliği, haberlerin muhtevası, seçilen kelimelerle birlikte değerlendirildiğinde, farklı ideolojik noktalarda

olan üç gazetenin de benzer şekilde büyük ölçüde İsrail yanlısı bir tutuma sahip olduklarını söylemek mümkündür. Haberin tarafsızlığı bölümünde belirtilen, Batı'nın öteki kabul ettiği toplumların sunumu çerçevesinde ele alındığında, her ikisi de Ortadoğu ülkesi olan İsrail ve Filistin'in, ötekinin basmakalıp temsillerinde önemli yer tutan savaş, kaos, şiddet gibi durumlarda haber değeri taşıması ve gündemde tutulması yaklaşımının anlam kazandığı söylenebilir. Ancak İngiliz medyasının İsrail'in yanlısı bir duruş sergileme eğiliminde olmasıyla, daha çok Filistin'in öteki olarak haber değeri taşıdığı, bu bakımdan Müslüman Doğu'nu üzerinden okunan ötekiliğin yeniden üretildiği manasının çıkarılabileceği ifade edilebilir.

Araştırma sonuçları, haberin dengeliliği ve tarafsızlığı noktasında gazeteciliğin etik ilke ve sorumluluklarından ziyade ideolojilerin, uluslararası politikanın bu anlamda haberin ekonomi-politik yapısının belirleyiciliğini ortaya koymaktadır. Ancak bu veriler, savaşı başlatan olaylarla ilgili anlık tepkileri ele almıştır. İlerleyen süreçte, İngiltere başta olmak üzere uluslararası aktörlerin, İsrail-Filistin Savaşı'na yaklaşımında bir dönüşüm söz konusu olabilir. Dolayısıyla gelecekte ortaya çıkacak yeni gelişmeler, savaşın medyadaki yansımalarını da biçimlendirecektir.

Kaynakça

Adaklı, Gülseren. "Neoliberalizm ve Medya: Dünya'da ve Türkiye'de Medya Endüstrisinin Dönüşümü". *Mülkiye Dergisi* 34/269 (27 Şubat 2014), 67-84.

Akca Baştürk, Emel. "İdeoloji-Dil-Söylem ve Anlam İlişkisi: Medyada Anlamın Toplumsal İnşası". *Medyada Gerçekliğin İnşası*. ed. İsmet Parlak. 77-106. Konya: Çizgi Kitabevi, 2009.

All Sides. "Daily Mail". Erişim 30 Ocak 2024. https://www.allsides.com/news-source/daily-mail

All Sides. "The Guardian". Erişim 30 Ocak 2024. https://www.allsides.com/news-source/guardian

All Sides. "The Sun News". Erişim 30 Ocak 2024. https://www.allsides.com/news-source/sun-news-media-bias

Alver, F. *Basında Yabancı Tasarımı ve Yabancı Düşmanlığı*. İstanbul: Der Yayınları, 2003.

Arı, Tayyar. "Filistin'de Kalıcı Barış Mümkün Mü?" *Akademik Orta Doğu* 2/1 (2007), 11-34.

Armaoğlu, Fahir. "Batı Şeria". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/143-144. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992. https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/5/C05001873.pdf

Ataöv, Türkkaya. "Kudüs ve Devletler Hukuku". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 35/1 (Ocak 1980), 29-54. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000001402

Averre, David. "Emmanuel Macron warns of the 'return of Islamist terrorism' and says 'all European states are vulnerable' after ISIS fanatic gunned down two Swedish football fans in Brussels and teacher was knifed to death in France". *Daily Mail* (17 Ekim 2023). https://www.dailymail.co.uk/news/article-12640181/Emmanuel-Macron-warns-return-Islamist-terrorism-says-European-states-vulnerable-ISIS-fanatic-gunned-two-Swedish-football-fans-Brussels-teacher-knifed-death-France.html

Averre, David. "Heartbreaking moment Israeli father whose wife and daughters were abducted by Hamas describes the guilt he feels that he is free: 'Are they thinking "Why is Daddy not coming?" I'm afraid they will forget me'". *Daily Mail* (17 Ekim 2023). https://www.dailymail.co.uk/news/article-12638991/Are-thinking-Daddy-not-coming-Im-afraid-forget-Heartbreaking-moment-Israeli-father-wife-daughters-abducted-Hamas-describes-guilt-feels-free.html

Avşar, Zakir - Şen, Fulya. "Türkiye'de Neoliberal Politikaların Haber Medyasına Yansımaları: Anaakım Medyanın Ekonomi Haberleri Üzerine Bir İnceleme". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 35 (2012), 42-60.

Ayhan, Veysel. "HAMAS: Filistin Direnişinde Politik İslam". *Ortadoğu Etütleri* 1/1 (Temmuz 2009), 99-134.

Brooks, Dwight E. - Hébert, Lisa P. "Gender, Race, and Media Representation". *The SAGE Handbook of Gender and Communication*. ed. Bonnie J. Dow - Julia T. Wood. 297-317. Thousand Oaks, California: SAGE, 2006.

Caldas-Coulthard, Carmen Rosa. "Cross-Cultural Representation of 'Otherness' in Media Discourse". *Critical Discourse Analysis Theory and Interdisciplinarity*. ed. Gilbert Weiss - Ruth Wodak. 272-296. London: Palgrave Macmillan, 2003.

Callery, James. "'One day, I hope the world knows what we're going through': Palestinian girl, 13, trapped in Gaza describes the horror of living amid constant bombing and insists 'nowhere is safe'". *Daily Mail* (17 Ekim 2023). https://www.dailymail.co.uk/news/article-12641365/One-day-hope-world-knows-going-Palestinian-girl-13-trapped-Gaza-describes-horror-living-amid-constant-bombing-insists-safe.html

Cleveland, William L. *Modern Ortadoğu Tarihi*. İstanbul: Agora Kitaplığı, Çev. Mehmet Harmancı., 2008.

Çaplı, Bülent. "Haberde Tarafsızlık Algısı". *Haber Okumaları*. ed. Yasemin İnceoğlu - Savaş Çoban. 65-77. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Davis, Katie. "Blown To Hell Hamas's top terror commander Ayman Nofal is KILLED in Israeli airstrike on Gaza in biggest scalp of conflict so far". *Sun* (17 Ekim 2023). https://www.thesun.co.uk/news/24428980/europe-terror-alert-isis-recruiters/

Davis, Katie. "Continent Of Fear Europe on terror alert after Belgium & France attacks as 'ISIS recruiters' arrested in Italy & UK threat level 'to rise'." *Sun* (17 Ekim 2023). https://www.thesun.co.uk/news/24428980/europe-terror-alert-isis-recruiters/

Devran, Yusuf. *Haber, Söylem, İdeoloji*. İstanbul: Başlık Yayın Grubu, 2010.

Downe-Wamboldt, Barbara. "Content Analysis: Method, Applications, and Issues". *Health Care for Women International* 13/3 (Ocak 1992), 313-321. https://doi.org/10.1080/07399339209516006

Dursun, Çiler. "Haber ve Habercilik/Gazetecilik Üzerine Düşünmek". *Gazetecilik ve Habercilik*. ed. Sevda Alankuş. 69-90. İstanbul: IPS İletişim Vakfı Yayınları, 2. Basım., 2005.

Erhan, Çağrı. "Filistin-İsrail Barış Süreci Nereye Gidiyor". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 56/2 (Şubat 2001), 173-180. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000001827

Euro Topics. "Daily Mail". Erişim 15 Ocak 2024. https://www.eurotopics.net/tr/148814/daily-mail

Euro Topics. "The Guardian". Erişim 15 Ocak 2024. https://www.eurotopics.net/tr/148819/the-guardian

Euro Topics. "The Sun". Erişim 15 Ocak 2024. https://www.eurotopics.net/tr/148829/the-sun

Fürsich, Elfriede. "Media and The Representation Of Others". *International Social Science Journal* 61/199 (Mart 2010), 113-130. https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01751.x

Hackett, Robert A. "Decline of a Paradigm? Bias and Objectivity in News Media Studies". *Critical Studies in Mass Communication* 1/3 (Eylül 1984), 229-259. https://doi.org/10.1080/15295038409360036

Hall, Stuart. "Kültür Medya ve İdeolojik Etki". *Medya, İktidar, İdeoloji* . ed. Mehmet Küçük Der. 191-234. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2006.

Hartley, John. *Understanding News*. London, New York: Routledge, 2005.

Herman, Edward S. - Chomsky, Noam. *Rızanın İmalatı Kitle Medyasının Ekonomi Politiği*. ed. Çev. E. Abadoğlu. İstanbul: Bgst Yayınları, 2. Basım., 2012.

İnceoğlu, Yasemin - Çoban, Savaş. "Giriş." *Haber Okumaları* . ed. Yasemin İnceoğlu - Savaş Çoban. 13-16. İstabul: İletişim Yayınları, 2016.

Karaman, M. Lutfullah. "Arafat, Yâsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/101-103. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/arafat-yasir

Karaman, M. Lutfullah. "Filistin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/89-103. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996. https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/13/C13004685.pdf

Karaman, M. Lutfullah. "Filistin Kurtuluş Örgütü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/103-106. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996. https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/13/C13004686.pdf

Kaya, Taylan Özgür. *Trump-Avrupa Birliği ve İsrail-Filistin Uyuşmazlığı*. PDF:Ortadoğu Araştırmaları Merkezi (ORSAM), 2018. https://www.orsam.org.tr/d_hbanaliz/219_tr.pdf

Kemiksiz, Neşe. "Filistin Sorunu". *Akademik Ortadoğu* 11/1 (2016), 133-179.

Kılıç, Deniz. "Haber Yapma Sürecinin Belirleyici Unsurları ve Basın Ahlakı". *Selçuk İletişim* 3/4 (19 Kasım 2013), 142-151.

Klein, Menachem. "Hamas in Power". *The Middle East Journal* 61/3 (Temmuz 2007), 442-459. https://doi.org/10.3751/61.3.13

Kocabay Şener, Nihal. "Haberlerde Gerçeğin Yeniden Üretilmesi: Batı Medyasında Doğu Imgesi." *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 2/1 (Mart 2017), 1-7.

Krippendorf, Klaus. *Content Analysis: An Introduction To Its Methodology*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 2. Basım., 2004.

Mansfield, Peter. *Ortadoğu Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012. çev. Ümit Hüsrev Yolsal

Omar, Qais vd. "İsrail'in Gazze'deki El-Ehli Baptist Hastanesini bombalaması sonucu 500 kişi öldü". *Anadolu Ajansı* (17 Ekim 2023). https://www.aa.com.tr/tr/dunya/israilin-gazzedeki-el-ehli-baptist-hastanesini-bombalamasi-sonucu-500-kisi-oldu/3023408

Reinhart, Tanya. *Israel/Palestine How to End the War of 1948*. New York: A Seven Stories Press, 2002.

Reynolds, James. "Israel bombs areas of southern Gaza where it told Palestinians to flee, killing dozens of people: IDF says it was targeting Hamas hideouts". *Daily Mail*. https://www.dailymail.co.uk/news/article-12639951/Israel-bombs-areas-southern-Gaza-Palestinians-flee-bombardment.html

Rigby, Andrew. *Living the Intifada.* London and New Jersey: Zed Books Ltd, 1991.

Sarıaslan, Fatma. "İslamofobi'nin Ekonomik Kökenleri ve ABD Dış Politikasının Küreselleştirici Rolü". *İletişim ve Diplomasi* 5 (Temmuz 2021), 81-204.

Semrush. "Top websites in the United Kingdom". *https://www.semrush.com/trending-websites/gb/newspapers*. Erişim 27 Aralık 2023. https://www.semrush.com/trending-websites/gb/newspapers

Shemesh, Moshe. "The Founding of The PLO 1964". *Middle Eastern Studies* 20/4 (Ekim 1984), 105-141. https://doi.org/10.1080/00263208408700602

Sherwood, Harriet. "Hamas says 250 people held hostage in Gaza". *Guardian* (17 Ekim 2023). https://www.theguardian.com/world/2023/oct/16/israeli-hostages-hamas-gaza

Similar Web. "Top Websites Ranking Most Visited News & Media Publishers Websites in United Kingdom". *https://www.similarweb.com/top-websites/united-kingdom/news-and-media/*. Erişim 27 Kasım 2023. https://www.similarweb.com/top-websites/united-kingdom/news-and-media/

Siniver, Asaf. "Arab–Israeli Conflict". *The Encyclopedia of Diplomacy*. ed. Gordon Martel. 1-10. ABD: Wiley, 27 Şubat 2018. https://doi.org/10.1002/9781118885154.dipl0337

Smith, Charles P. "Content Analysis and Narrative Analysis". *Handbook Of Research Methods In Social And Personality Psychology* . ed. Harry T. Reis - Charles M. Judd. 313-335. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Statista. "Leading English-language news websites in the United Kingdom (UK)". *Statista*. Erişim 24 Aralık 2023. https://www.statista.com/statistics/288763/newspaper-websites-ranked-by-monthly-visitors-united-kingdom-uk/

Tait, Robert. "Jewish groups rally at White House urging Biden to push for Gaza ceasefire". *Guardian* (17 Ekim 2023). https://www.theguardian.com/world/2023/oct/16/ifnotnow-jewish-voice-for-peace-protest-groups-white-house-biden

Uluç, Güliz. *Küreselleşen Medya: İktidar ve Mücadele Alanı*. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2008.

Yaylagül, Levent. "Eleştirel Ekonomi Politik Perspektiften Devlet ve Medya İlişkisi". *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 5/2 (15 Şubat 2019), 134-152.

Yerushalmy, Jonathan. "Crisis in Gaza: why food, water and power are running out". *Guardian* (17 Ekim 2023). https://www.theguardian.com/world/2023/oct/17/crisis-gaza-why-food-water-power-running-out



mevzu
sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences
e-ISSN 2667-8772
mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 263-303

Katılım Finans Kurumlarında Faaliyetlerin Fıkhi Denetime Tabi Tutulması

Subjecting the Activities of Participation Financial Institutions to Shari'ah Audit

Hamza KURU
Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam İktisadı ve Finansı ABD,
PhD Student, Istanbul University,
Institute of Social Sciences, Department of Islamic Economics and Finance
hamzakuru4002@hotmail.com
ORCID: 0009-0008-2089-0836

DOI: 10.56720/mevzu.1460969

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Mart / March 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Temmuz / July 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Kuru, Hamza. "Katılım Finans Kurumlarında Faaliyetlerin Fıkhi Denetime Tabi Tutulması". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 263-303. https://doi.org/10.56720/mevzu.1460969

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Katılım finans kurumları, sektörel büyümenin yanı sıra mevzuat açısından da gelişmeye devam etmektedir. Bunun sonucu olarak mevcut sorumluluklarına yeni düzenlemelerin getirdiği yükümlülüklerin de eklendiği görülmektedir. Bu kapsamda, katılım finans kurumlarında yürütülen faaliyetlerin fıkhi açıdan denetlenmesi zorunlu hale gelmiştir. Bu durum, ilgili kurumlarda fıkhi denetim faaliyetinin nasıl yapılacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Fıkhi denetim mekanizmasının oluşturulması, onun doğru bir şekilde işlediği anlamına gelmeyeceği için bu mekanizmada tatmin edici ve doğru sonuçlar ortaya koyan güvenilir bir sistemin inşa edilmesi elzemdir. İşbu makalede ele alınacak ana konu, katılım finans kurumlarında gerçekleştirilen işlemlerin bağlı olduğu akitlerin, fıkhi denetime nasıl konu olacağıdır. Katılım finans kurumlarında uygulanmakta olan tüm işlemler, İslam hukukunda yer alan bir akde dayanmaktadır. Her akdin genel anlamda taşıdığı şartları olduğu gibi kendine özgü şartları bulunmaktadır. İşlemin gerçekleştirilme aşamasında bütün bu şartların yerine getirilmiş olup olmadığının tespiti, fıkhi denetimin temelini teşkil ettiğinden fıkhi denetim faaliyetinin bu şartlar üzerinden yapılması gerektiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu kapsamda çalışmamız, fıkhi denetimin İslam hukuku ilkeleri ışığında nasıl yapılacağını ortaya koyarak, akitlerde bulunan şartlar üzerinden fıkhi denetim faaliyetinin, amacına uygun bir şekilde yöntemini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, fıkhi denetim faaliyetine başlamadan işlemlerin bağlı olduğu akitlerin taşıdığı şartların tafsilatlı ve açık bir şekilde belirlenmesi suretiyle denetim testlerinin oluşturulması, fıkhi denetimin en önemli aşamalarından birini oluşturmaktadır. Söz konusu denetim testleri üzerinden gerçekleştirilecek fıkhi denetim faaliyetinin, İslam hukukuna uygun ve doğru bir çıktı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmada fıkhi denetimin kısa tanımı ve işlevi üzerinde durulduktan sonra akitlerin genel olarak taşıdığı şartlar ve akitlerin kendine özgü olan şartlar kapsamında denetim noktaları belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam İktisadı, İslami Finans, Katılım Finans Kurumları, Fıkhi Denetim.

Abstract

Participation financial institutions are continuing to develop in terms of legislation as well as sectoral growth. Consequently, new regulations have added obligations to their existing responsibilities. In this context, auditing the activities of participation financial institutions from a fıqh perspective has become mandatory. This situation prompts the question of how Sharia'ah audit activities will be conducted within these institutions. Establishing a Sharia'ah audit mechanism does not guarantee its correct functioning, it is essential to build a reliable system that produces satisfactory and accurate results. This article addresses the main issue of how contracts governing transactions in participation financial institutions are subject to Sharia'ah audit. All transactions in these institutions are based on Islamic law contracts, each with specific and general conditions. Since verifying fulfillment of these conditions during transactions forms the basis of Sharia'ah audit, it follows that Sharia'ah audit activity should be grounded in these conditions. Thus, our study aims to determine the method of Sharia'ah audit activity in accordance with its purpose, elucidating how Sharia'ah audit will proceed in line with Islamic law principles. One crucial stage of Sharia'ah audit involves forming audit tests by clearly defining the conditions of the contracts before commencing the Sharia'ah audit activity. It is believed that conducting Sharia'ah audit activity through these tests will yield accurate results in accordance with Islamic law. This study will focus on defining Sharia'ah audit and its function, and then attempt to determine audit points within the general and specific conditions of contracts.

Keywords: Islamic Economics, Islamic Finance, Participation Financial Institutions, Shariah Audit.

Etik Beyan	Bu çalışma Prof. Dr. Servet Bayındır danışmanlığında tamamladığımız Katılım finans kurumlarında Fıkhi Denetim: İlkeleri ve Uygulaması başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Giriş

Katılım finans kurumlarında fıkhi denetim, fetva kurulu ve fıkhi uyum kontrolden sonra şer'i yönetişimin temel bir bileşeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sayede katılım finans kurumunda sadece müşterilere sunulan ürünlerin gerekli şartları taşımaları yeterli görülmemekte, bütün işlemlerin (tedarik, kira ve çalışan sözleşmeleri dahil) İslami prensiplere uygun olması beklenmektedir.[1] Buna göre katılım finans kurumlarının gerçekleştirdiği işlemlerin fıkhi denetimi yapılmakta İslam hukukuna uygun olmayan durumlar, ilgili taraflara raporlanarak gerekli düzenlemeler sağlanmaktadır.

Fıkhi denetim, katılım finans kurumlarını, konvansiyonel bankalardan ayıran önemli bir fonksiyondur. Çünkü katılım finans kurumlarının bütün işlemlerinin İslam hukuku ilkeleriyle uyumlu olduğunu temin etmek için fıkhi denetim süreçlerini işletmeleri gerekmektedir. IFSB'nin (Islamic Financial Services Board) yapmış olduğu bir araştırmaya göre, 69 İslami Finans Kuruluşu'ndan %90'dan fazlası fıkhi denetim faaliyeti gerçekleştirmektedir.[2] Ancak fıkhi denetim uygulamalarına bakıldığında, kurumlar arasında farklılık göze çarpmaktadır. Bazı kurumlar iç fıkhi denetim hizmetini bünyesinde bulunan bir departmandan alırken bazıları ise bu hizmeti harici hizmet sağlayıcılardan almaktadır.[3]

Katılım finans kurumlarının amaçlarını tam manasıyla yerine getirmiş olup olmadığını incelemek üzere bünyelerinde fıkhi denetim ve fıkhi kontrol işlevi olan birimlerin bulunması gerekli görülmektedir. Bu birimler, hem faaliyetlerin İslami prensiplere uyumlu olup olmadığını değerlendirme hem de sağladıkları güvence ile paydaşların güvenini ve bu kurumlara olan

---

1 Recep Tekçam, *Faizsiz Bankacılıkta Denetim: Türkiye İçin Model Önerisi* (İstanbul: T.C. İstanbul Ticaret Üniversitesi, Finans Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 56.

2 Necmeddin Güney, "İslami Finansta Şer'i Yönetim Uygulamaları ve Konuyla İlgili Tartışmalara Genel Bir Bakış", *Türkiye İslam İktisadı Dergisi* 2/2 (Ağustos 2015), 59.

3 Latifah Algabry vd., "Conceptual Framework of Internal Shari'ah Audit Effectiveness Factors in Islamic Banks", *ISRA International Journal of Islamic Finance* 12/2 (2020), 180.

inancını korumak için önemli bir görev üstlenmektedir.[4] Buna rağmen toplanan fonların durumu vb. konuları inceleyen fıkhi denetimin etkili ve verimli bir şekilde nasıl uygulanacağına dair yeterince görüş bulunmamaktadır.[5]

Konuyla ilgili literatüre bakıldığında, AAOIFI'nin (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions) çıkardığı standartlar göze çarpmaktadır. *External Shari'ah Audit (Independent Assurance Engagement on an Islamic Financial Institution's Compliance with Shari'ah Principles and Rules)* adlı standartta bağımsız fıkhi denetim ele alınmakta, kapsam ve süreçler üzerinde durulmaktadır.[6] *Internal Shari'ah Audit* isimli standartta ise iç fıkhi denetimin genel çerçevesi verilmekte ve süreçleri üzerinde durulmaktadır.[7]

IFSB'nin (Islamic Financial Services Board) çıkarmış olduğu IFSB-3, IFSB-6 ve IFSB-10 nolu standartlarında, fıkhi denetimin fıkhi yönetişim içerisindeki yeri vurgulanmıştır.[8]

Bu standartlar dışında başlıca çalışmalara bakıldığında, Hisham Yaacob'un kaleme aldığı, *Issues and Challenges of Shari'ah Audit in Islamic*

---

4 Nawal Kasim vd., "Shariah Auditing in Islamic Financial Institutions: Exploring the Gap Between the "Desired" and the "Actual"", *Global Economy & finance journal* 2 (2009), 3.

5 Zurina Shafii vd., "Shariah Audit in Islamic Banks: An Insight to the Future Shariah Auditor Labour Market in Malaysia", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 145 (2014), 159.

6 Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), External Shari'ah Audit (Independent Assurance Engagement on an Islamic Financial Institution's Compliance with Shari'ah Principles and Rules), (Bahreyn: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, 26 Mart 2018, 6.).

7 Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), *Internal Shari'ah Audit*, (Bahreyn: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, 31 Aralık 2019, 11.).

8 Islamic Financial Services Board (IFSB), *Guiding Principles on Corporate Governance for Institutions offering only Islamic Financial Services (Excluding Islamic Insurance (Takâful) Institutions and Islamic Mutual Funds),* (Malezya: Islamic Financial Services Board, Aralık 2006, 3.); Islamic Financial Services Board (IFSB), G*uiding Principles on Governance for Islamic Collective Investment Schemes,* (Malezya: Islamic Financial Services Board, Aralık 2008, 6.); Islamic Financial Services Board (IFSB), *Guiding Principles on Sharî`ah Governance Systems for Institutions offering Islamic Financial Services,* (Malezya: Islamic Financial Services Board, Aralık 2009, 10.).

Financial Institutions: A Contemporary View[9] ve IFSB ve ISRA (International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance) işbirliği ile hazırlanan *Shari'ah Non-Compliance Risk in The Banking Sector: Impact on Capital Adequacy Framework of Islamic Banks* adlı çalışmalar ön plana çıkmaktadır.[10] Genel olarak yapılan çalışmaların, fıkhi denetimin çerçevesi, kapsamı, denetçinin niteliği ve bağımsızlığı şeklinde dört ana başlık etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmalar, fıkhi denetimin hangi denetim noktaları üzerinden gerçekleştirileceği konusunda yeterli bilgi sunmamaktadır.

Katılım finans kurumlarında gerçekleştirilen her bir işlem, İslam hukukunda bir akde tekabül ettiği için denetim faaliyetinin icra edildiği saha çalışması aşamasında akitlerin gerektirdiği şartları ortaya koymak ve bu şartlar kapsamında işlemlerin gerçekleşip gerçekleşmediğini incelemek oldukça önemlidir. Yukarıda değinildiği üzere fıkhi denetim ile ilgili yapılan çalışmalar, daha çok genel çerçeveyi çizmektedir. Bunun sonucu olarak fıkhi denetim faaliyetinin, akitler dikkate alınarak hangi kıstaslar üzerine gerçekleştirileceği bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın ana konusu, fıkhi denetimin mahiyeti ve katılım finans kurumlarında gerçekleştirilen işlemlerin bağlı olduğu akitlerin fıkhi denetim faaliyetine nasıl konu olması gerektiğini ortaya koymaktır. Fıkhi denetimin icrası aşamasında, tüm akitler için bulunması gerekli olan, bulunmadığında akdi olumsuz etkileyen şartlar ve akitlerin kendisine özgü olan şartlar olmak üzere temelde iki ayrı inceleme alanı öne çıkmaktadır. Buna göre çalışmada öncelikle uluslararası çalışmalar dikkate alınarak fıkhi denetimin mahiyeti ve işlevi üzerinde durulacaktır. Akabinde ise konu, tüm akitler için geçerli olan genel hususlar ve akitlerin kendine özgü taşıdığı hususlar olmak üzere iki başlık altında ele alınacak ve fıkhi denetim noktaları belirlenmeye çalışılacaktır. Sonuç bölümünde makaleden elde edilen tespitler ele alınacaktır. Bu kapsamda, çalışmada ilgili kurumların çoğunlukla tercih ettiği akitler dikkate alınmıştır.

---

9 Hisham Yaacob, "Issues and Challenges of Shari'ah Audit in Islamic Financial Institutions: A Contemporary View", *SSRN Electronic Journal* (2012), 2669–2679.

10 Erdem Oz vd., "Shari'ah Non-Compliance Risk in the Banking Sector: Impact on Capital Adequacy Framework of Islamic Banks", *IFSB Working Paper Series* 5 (2016), 1–116.

1. Fıkhi Denetimin Tanımı ve İşlevi

Fıkhi denetim, katılım finans kurumlarında gerçekleşen işlemlerin fıkhi ilke ve kurallara uygunluğu hususunda taraflara güvence verme faaliyetidir. Bağımsız ve kapsamlı bir fıkhi denetim, ilgili kurum veya kuruluşun dürüstlüğünü, itibarını ve sürdürülebilirliğini korumak açısından elzem görülmüştür.[11] Çağdaş yaklaşımlara bakıldığında fıkhi denetimin, katılım finans kurumlarının ürün, hizmet ve diğer tüm faaliyetlerinin fıkhi ilkeleri ihlal etmemesini sağlamak, bunun dışında fıkhi uyum riskine maruz kalan mali tabloların ve diğer operasyonel süreçlerin İslam hukukuna uygunluğunu inceleme,[12] tespit edilen uygunsuz işlemlere yönelik gerekli tashihlerin yapılması için yönlendirici olma ve gerçekleştirilen işlemlerin fıkhi ilke ve kuralalara uygun olduğuna yönelik taraflara güvence verme işlevi taşıdığı görülmektedir. Kısaca fıkhi denetim, katılım finans kurumları tarafından sunulan ürünlerin İslam hukukuna uygunluğunu değerlendirmektedir.[13]

1.1. Tüm Sözleşmelere Yönelik Fıkhi Denetime Tabi Genel Hususlar

Katılım finans kurumlarının işlemlerine yönelik gerçekleştirilen fıkhi denetim faaliyetinde öncelikle denetlenecek olan hususlar, akdin temel unsurları ve şartlarıdır. Bu unsur ve şartlar, akdin mevcudiyeti ile ilgili olduğu için bulunmaması ve eksik olması durumunda denetime konu işlemin bağlı olduğu akdin geçersiz olmasına veya olumsuz etkilenmesine neden olacaktır. Aynı şekilde gerçekleşen akdin, fıkhi açıdan meşru görülmemesi durumunda da akit geçersiz sayılacaktır. Dolayısıyla fıkhi denetim faaliyetinde ilk olarak bu şartların yerine getirilip getirilmediğinin incelenmesi suretiyle öncelikle işlemlerin bağlı olduğu akitlerin sıhhatini olumsuz etkileyen bir durumun bulunup bulunmadığının tespit edilmesi büyük önem taşımaktadır. Sonuç olarak bu hususların belirlenmesi işlemlerin fıkhi denetimi açısından oldukça önemlidir.

---

11 AAOIFI, External Shari'ah Audit, 9-10; AAOIFI, Internal Shari'ah Audit, 12.

12 Yaacob, "Issues and Challenges of Shari'ah Audit in Islamic Financial Institutions: A Contemporary View", 2671.

13 Güney, "İslami Finansta Şer'i Yönetim Uygulamaları ve Konuyla İlgili Tartışmalara Genel Bir Bakış", 59.

Tüm akitler için geçerli olan denetime konu hususlara bakıldığında tarafların akıllı baliğ ve reşid olup olmadığının incelenmesi, ilk olarak karşımıza çıkan konulardan biridir. Çünkü bir akidde tarafların gerçekleştirdiği işlemlerin geçerli olabilmesi için hukuki ehliyete sahip olmaları bir gerekliliktir.[14] Dolayısıyla hiçbir tasarruf, bu ehliyete sahip olmadan geçerli görülmez.

Denetime konu diğer önemli bir husus, tarafların farklı kişi olup olmadığının incelenmesidir. Diğer bir ifadeyle alıcı ile satıcıyı tek bir kişinin temsil edip etmediğinin ortaya konulmasıdır. Çünkü İslam hukukunda bir kişinin hem alıcı hem satıcı olarak vekil kılınması uygun görülmemiştir.[15]

Bir akdin temel unsuru icap ve kabuldür. Buna bianen, fıkhi denetim faaliyetinde icap ve kabulün birbirini tamamlayıp tamamlamadığının incelenmesi, akdin uygun lafızlarla kurulduğunu ortaya koymak adına oldukça önemlidir. Çünkü icab sonrası kabul beyanı, icaba uygun olmadığı takdirde akdin hakikati meydana gelmemiş ve akit kurulmamış sayılır.[16]

İcab ve kabul ile ilgili denetime konu diğer bir husus, icab ve kabulün aynı mecliste gerçekleşip gerçekleşmediğinin incelenmesidir. Çünkü icab ve kabulün birbirini tamamlaması, kabul beyanının icaptan sonra aynı mecliste yapılmış olmasıyla sağlanır.[17] Dolayısıyla, icap ve kabul arasına kısa bir zaman diliminin girmesi, akdin geçerliliğini sıkıntıya sokmamakla beraber örfe göre icab sonrası kabul beyanı olmadan başka konuya geçilirse, o zaman yeni bir icap gerekir.[18] Bunun olmaması durumunda ise akdin mevcudiyetinden söz edilmesi mümkün değildir.

Yine irade beyanı ile ilgili olan irade beyanının açık olup olmadığının incelenmesi diğer bir denetim noktasıdır. Çünkü tarafların iradesini ortaya

---

14 Hayrettin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2024).

15 Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), *Murâbaha Standardı,* (Türkiye: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 06 Mayıs 2021, 3.), 20.

16 Şeyhu'l-İslâm Burhânüddîn Ebi'l-Hasan b. Ebîbekr İbn-i Abdi'l-Celîl el-Mergīnânî, el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2008), 2/30; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 2/90.

17 Bilal Aybakan, "Meclis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2024).

18 Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku, 2/83.

çıkaran icap ve kabulün hukuken tarafları bağlayıcı olabilmesi için tarafların beyanlarını tereddüte mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaları gerekir.[19] Bunun için İslam hukukunda mazi (geçmiş zaman) siga ve niyetle beraber muzari (şimdiki zaman) siganın kullanılması bu açıklığı ve netliği ortaya koyma hususunda gerekli görülür.[20]

İrade beyanı ile ilgili denetime konu diğer bir husus, irade beyanının hür bir şekilde ortaya çıkıp çıkmadığının incelenmesidir. İslam hukukunda bir akit kuruluruken icab ve kabulün, baskı ile değil hür irade ile ortaya konulması esastır.[21] Bunun olmaması durumunda akit, yürürlük kazanması bakımından olumsuz etkilenecektir.

Bir kişinin akdi yapması konusunda ölümle, bir organının veya tüm malının itlafı ile yahut ölümle neticelenmesinden endişe edilen dövme ile tehdit edildiğinde söz konusu olan mülci ikrah, Hanefi mezhebinde, rızayı doğrudan olumsuz etkilediği için, akdin sıhhatini olumsuz etkileyip fesada götüren durumlardan biri olarak görülmektedir.[22] Dolayısıyla akdin mülci ikrah altında yapılıp yapılmadığının incelenmesi, bu durumun varlığını tespit etmede önem arz etmektedir.

Fıkhi denetime konu diğer bir husus, akdin hezl (şaka) ile yapılıp yapılmadığının incelenmesidir. Çünkü fakihlerin çoğunluğu, alım-satım ve icare gibi akitlerde gerçek bir akit kurma kastı olmadan hezlin söz konusu olması durumunda akdin sıhhatine olumsuz tesir ettiğini kabul etmişlerdir.[23]

Diğer bir denetim noktası akit konusu ile ilgilidir. Akit konusu, akdin temel unsurları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla fıkhi denetim açısından da incelenmesi gereken hususların önde gelenleri arasındadır. Buna göre ilk olarak akit konusu malın mevcut olup olmadığının incelenmesi önem arz eder. Çünkü İslam hukukunda mevcut olmayan şeyin satışı uygun

---

19 Mustafa Ahmed ez-Zerka, *İslam Hukuku*, çev. Servet Armağan, (İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2006), 1/279.

20 Zerka, *İslam Hukuku*, 1/283.

21 Zerka, *İslam Hukuku*, 1/320.

22 Ali el-Hafîf, *Ahkâmu'l-muâmelâti'ş-şer'ıyye*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 345.

23 Hafîf, Ahkâmu'l-muâmelâti'ş-şer'ıyye, 347.

görülmemektedir. Bu sebeple akit konusu, akit yapılırken mevcut olmalı veya mevcut olmaya uygun olmalıdır.[24]

Yine akit konusuyla ilgili önemli görülen hususlardan biri, akit konusu malın meşru bir mal olup olmamasıdır. Çünkü bu durum akdin kuruluş şartları arasında yer alır. İslam hukukunda meşru olmayan bir malın alım satımı uygun görülmez. Dolayısıyla İslam hukukuna göre uygun görülmeyen bir mal hükmen yok kabul edilmekte olup akit kurulmuş sayılmaz ve akit batıl hükmünü alır.[25]

Akit konusu malın taraflarca malum olup olmadığının incelenmesi, akit konusuyla ilgili denetime konu diğer bir husustur. İslam hukukçuları, bedelli akitlerde, akdin konusunun tarafları anlaşmazlığa sevk etmeyecek ölçüde bilinmesi gerektiği hususunda ittifak etmiştir. Akdin konusunun malum olmasının şart koşulması, bilinmezliğin tarafların rızasını zedeleyen bir sebep olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.[26] Dolayısıyla akid konusunun aşırı derecede bilinmezlik ve belirsizlik içermesi akdin butlanına neden olmaktadır.

Akdin sıhhatini olumsuz etkileyen diğer bir durum ise akit konusu malın evsafının malum olmamasıdır. Çünkü bu durum, cehalet ve garar kapsamında değerlendirilmekte olup akdin olumsuz etkilenmesine neden olan durumlardan biri olarak kabul edilmektedir.[27]

Yine semenin İslam hukukunun uygun gördüğü (mütekavvim) mallardan olması akdin sıhhatini ortaya koyan durumlardan biri olduğu için fıkhi denetimde incelenmesi gereken konulardan biridir. Çünkü fukaha,

---

24 Alaüddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, Bedâʾiʿu'ş-şanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2005), 6/481.

25 Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ş-şanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ*, 6/496; Zuhal Dağ, *İslam Hukukunda Sübjektif Gayenin Akitlerin Hukuki Sonuçlarına Etkisi*, (Elazığ: T.C. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 84.

26 Hafîf, Ahkâmu'l-muâmelâti'ş-şer'ıyye, 254.

27 Ali Bardakoğlu, "Bey'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2024).

semenin, mütekavvim bir mal olmaması durumunda akdin sıhhatini olumsuz etkilendiği görüşünü benimsemiştir.[28]

Akit konusu ile ilgili bir diğer denetim noktası, akit konusu malın teslim/tesellüme müsait olup olmadığının incelenmesidir. Çünkü teslimi mümkün olmayan bir şeyin akitte mal olarak verilecek olması, akdin kuruluşuna yönelik bir şartın ihlali anlamı taşıdığı için akdin butlanına neden olmaktadır.[29] Makul bir zamanda teslimi mümkün olan malların satışı ise bu malların cehaleti ortadan kaldıracak derecede bilinir olmasına bağlıdır.[30]

Fıkhi denetimde öncelikli incelenmesi gereken hususlardan biri de katılım finans kurumları tarafından gerçekleştirilen işlemlerin bağlı olduğu akitlerin İslam hukukunda meşru görülen bir akit olup olmadığıdır. Bu tür akitlerin başında ine satışı ve ribalı satış gelmektedir. Bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satıp aynı malı peşin parayla sattığı fiyattan daha ucuza geri satın alması olarak tanımlanan ine satışı, fakihlerin çoğunluğuna göre meşru görülmeyen akitlerin başında gelmektedir.[31] Bununla beraber, vadeli yapılan döviz alım satım işlemleri de vade faizi (ribe'n-nesie) nedeniyle meşru kabul edilmez.[32]

Fıkhi denetimde herhangi bir akde binaen vadenin uzatılarak tutarın artırılıp artırılmadığının incelenmesi hususu, yine önemli görülen denetim konularından biridir. Çünkü akitte ödeme vadesini uzatmak suretiyle sözleşme tutarının artırılması, gecikme faizi olarak değerlendirilmekte ve uygun görülmemektedir.[33]

---

28 Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/47; Mergīnânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî*, 3/58; Beşir Gözübenli, "Semen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2024).

29 Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ*, 6/505; Muhammet Ali Çağlar, *İslam Hukukunda Akitlerde Satış Bedeli (Semeniyet)*, (Konya: T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 15.

30 Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsılî, *el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997), 1/253.

31 H. Yunus Apaydın, "İne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2024).

32 Bilal Aybakan, "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2024).

33 Heyet (AAOIFI), *el-meʿâyîruʾş-şerʿıyye: en-nassuʿl-kâmil liʿl-meâyîriʾş-şerʿıyye*, (Bahreyn: Heyʿetü'l-muhâsebe veʾl-murâcaʿa liʾl-müessesêtiʾl-mâliyyetiʾl-islâmiyye, 2017, 8.), 214.

Akit bedeli olarak ifade edilen semenin malum olup olmadığının incelenmesi, akdi olumsuz etkileyen bir durumun olup olmadığını belirlemek açısından önemlidir. Çünkü İslam hukukunda satım akdi, mülkiyetin intikalini sağlayan bedelli bir akit olduğu için semenin, miktar ve niteliğinin belirlenmiş olması bir gerekliliktir. Bunun olmaması durumunda ise akdin olumsuz etkilendiği kabul edilmektedir.[34]

Bir akitte gabnin tek başına bulunmasında bir beis görülmezken, gabn ve tağririn beraber bulunması durumunda akdin sıhhatinin olumsuz etkileneceği görüşü benimsenmiştir.[35] Dolayısıyla akitte tağrir ile gabnin birlikte bulunup bulunmadığı fıkhi denetimin saha çalışmasında incelenmesi gereken bir diğer husustur.

Akdin gereği olmayan şartların koşulup koşulmadığının incelenmesi, diğer bir fıkhi denetim noktasıdır. Çünkü İslam hukukçuları, bizzat akdin gereği olmayan ve akde uygun olmayan şartları, fasit olarak kabul etmiştir. Satım akdine konu olan mevcut bir malın, akit kurulduğunda değil daha sonra teslim edilmesini şart koşmak buna örnek olarak verilebilir.[36] Dolayısıyla, bu gibi akdin gereği olmayan şartların sözleşmede ve uygulamada bulunup bulunmadığının tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Diğer bir fıkhi denetim noktası, akde konu mala üçüncü şahısların haklarının taalluk edip etmediğinin incelenmesidir. Çünkü İslam hukukçuları, yetki ve velayet sahibi kimseler tarafından yapılan bazı akitlerde, üçüncü şahısların haklarının ihlaline sebep oldukları gerekçesiyle nefazına (yürürlük) hükmetmemiştir. Bu sebeple akde hakkı taalluk eden kişinin, bu tür bir akdi onaylama ya da feshetme hakkı bulunmaktadır. Akdin maraz-ı mevt halindeki kimse tarafından yapılmış olması, akit konusu malın rehin bırakılmış veya kiraya verilmiş olması, akde konu olan malın istihkakı ve akit konusu akarda şüf'a/önalım hakkının sabit olması, bu duruma örnek olarak

---

34 Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ*, 2/45; Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, (Konya: T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 233.

35 Ali Bardakoğlu, "Gabn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2024).

36 Hafîf, *Ahkâmu'l-muâmelâti'ş-şer'ıyye*, 330-331; Mahmut Samar, "İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar", Marife Dini Araştırmalar Dergisi 18/2 (2018), 513.

verilebilir. Hanefi fukahası, bu tür akitlerde, üçüncü şahısların haklarının bulunduğu ve akdin bu kişilerin onayına ihtiyaç duyması nedeniyle mevkuf olarak değerlendirilmektedir.[37]

Akdin yetkisiz temsilci tarafından yapılması durumunun, fıkhi denetim faaliyetinde incelenmesi önemlidir. Hanefi mezhebinde, yetkisiz temsilcinin yaptığı akit bazı şartlar kapsamında müna'kit (varlık kazanmış/kurulmuş) olmakla birlikte, bu akdin nefazı, adına tasarruf yapılan kimsenin onayına bağlı olduğu için mevkuf olarak değerlendirilmektedir.[38] Dolayısıyla bu şekilde yapılmış bir akit, adına akit yapılan taraf onaylamadıkça yürürlük kazanmaz.

Yukarıda zikredilen denetime konu hususlar, işlemlerin meşru bir zeminde gerçekleşip gerçekleşmediğini ortaya koymada oldukça önemlidir. Eğer bu temel hususlarda bir eksiklik tespit edilirse bu durum akdi olumsuz etkileyeceği için bu işlemlerden elde edilmiş olan getiriyi de olumsuz etkileyebilir. Dolayısıyla, katılım finans kurumunun gerçekleştirdiği işlemlerin bağlı olduğu akdin geçerli bir akit olup olmadığını ortaya koyan bu hususların denetlenmesi, akitlere özel durumların denetlenmesinden daha elzem görülmektedir. Çünkü bu denetim noktalarında bir eksikliğin tespit edilmesi, akdin geçerli ve sağlıklı bir zeminde olmadığı anlamına gelecektir. Bu durumda ilgili işlemlerden elde edilen gelirin de gayri meşru olma ihtimali gündeme gelecektir.

Tüm Sözleşmelere Yönelik Denetime Tabi Genel Hususlar

Tarafların akıllı, baliğ ve reşid olup olmadığının incelenmesi
Tarafların farklı kişi olup olmadığının incelenmesi
İcap ve kabulün birbirini tamamlayıp tamamlamadığının incelenmesi
İcab ve kabulün aynı mecliste gerçekleşip gerçekleşmediğinin incelenmesi
İrade beyanının açık olup olmadığının incelenmesi

[37] Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ*, 2/47; Üveys Ateş, *İslam Hukukunda Akitlerin Feshi ve Hukuki Sonuçları,* (İstanbul: T.C. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 197.

[38] Kâsânî, Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ, 6/511; Hafîf, Ahkâmu'l-muâmelâti'ş-şer'ıyye, 315; Beşir Gözübenli, "Fuzûlî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 23 Şubat 2024).

İrade beyanının hür bir şekilde ortaya konulup konulmadığının incelenmesi
Akdin mülci' ikrah altında yapılıp yapılmadığının incelenmesi
Akdin hezl ile yapılıp yapılmadığının incelenmesi
Akit konusu malın mevcut olup olmadığının incelenmesi
Akit konusu malın meşru bir mal olup olmadığının incelenmesi
Akit konusu malın taraflarca malum olup olmadığının incelenmesi
Akit konusu malın teslim/tesellüme müsait olup olmamasının incelenmesi
Semenin malum olup olmadığının incelenmesi
Akit konusu malın evsafının malum olup olmadığının incelenmesi
Akitte tağrir ile birlikte gabnin bulunup bulunmadığının incelenmesi
Semenin mütekavvim olup olmadığının incelenmesi
Akdin meşru görülmeyen akitlerden olup olmadığının incelenmesi
Sözleşme vadesinin uzatılarak bedelin artırılıp artırılmadığının incelenmesi
Akdin gereği olmayan şartların olup olmadığının incelenmesi
Akde konu mala üçüncü şahısların haklarının taalluk edip etmediğinin incelenmesi
Akdin fuzûli/yetkisiz temsilci tarafından yapılıp yapılmadığının incelenmesi

1.2. Sözleşmeler Özelinde Fıkhi Denetime Tabi Hususlar

Fıkhi denetimin icra edilmesi aşamasında genel olarak tüm akitleri ilgilendiren denetim noktaları dışında akitlerin kendine özgü olan durumların incelenmesi de oldukça önemlidir. Bu bağlamda, katılım finans kurumlarının çoğunlukla kullanmayı tercih ettiği akitlere özgü denetime konu olan hususları belirlemekte fayda vardır.

1.2.1. Murabaha Akdine Yönelik Denetime Konu Hususlar

Katılım finans kurumlarında uygulanan finansal murabaha, müşterinin talimatı ve satın alma vaadi ile bir malın katılım finans kurumu tarafından ilk satıcıdan genellikle peşin alınıp üzerine belirli bir kâr ilave edilerek müşteriye vadeli olarak satılması şeklinde tarif edilmektedir.[39] Murabaha akdi, satıcının dürüstlüğüne güvenme durumu söz konusu olduğu için "güvene dayalı

[39] TKBB, Murâbaha Standardı, 10.

satış" sözleşmesi kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu duruma bağlı olarak, satıcının, satın alma maliyeti ile üzerine eklenen kârı alıcıya açıklaması gerekli görülür. Katılım finans kurumları, bu tür işlemlerde hem tüccar hem de finansör pozisyonunda bulunmaktadır. Katılım finans kurumunun, müşterinin belirlemiş olduğu belirli bir varlığı, bir satıcıdan veya tedarikçiden satın alması ve daha sonra satın alma maliyetini ve kârı tam olarak açıklayarak varlığı müşteriye satması, ticaret yapma düşüncesine dayanmaktadır.[40] Buna göre, finansal murabaha işleminde, müşteri, talep ettiği malı, katılım finans kurumu adına satın alması için öncelikle kurum tarafından vekil tayin edilmektedir. Daha sonra, satın alınan malın bedeli, satıcının hesabına kurum tarafından gönderilerek söz konusu mal, müşteriye satılmaktadır. AAOIFI standartlarında, mal bedelinin satıcıya doğrudan kurum tarafından gönderilmesinin işlemin faizli krediye dönüşme şüphesinden kaçınma düşüncesine dayandığı belirtilmektedir.[41] Görüldüğü üzere murabaha akdinin kendine has olan şartları bulunmaktadır. Fıkhi denetim faaliyetinde bu şartların tek tek ele alınması ve incelenmesi akdin sıhhati açısından çok önemli görülmektedir.

Murabaha akdine özgü denetime konu olan hususların ilki, nihai alıcı ile ilk satıcı arasında muvazaanın olup olmadığının incelenmesidir. Murabaha işleminde gerçekleştirilen akdin herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde gerçek olması esastır. Çünkü gerçek olmayan bir işlemde alım satımdan bahsetmek mümkün olmadığı gibi bu işlemden elde edilen getirinin de meşru olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla, katılım finans kurumunun gerçekleştirdiği murabaha işlemlerinin fıkhi denetiminde işlemlerin muvazaalı olup olmadığının tespiti önemlidir. Muvazaa, fıkıh terminolojisinde, tarafların, hileli bir sözleşme yapma ya da meşru sözleşme görüntüsü altında faize ulaştıracak yol bulma amaçlarını gizleme konusunda iradelerinin açıkça ya da zımnen uyuşması olarak tarif edilmektedir.[42] Hukuk terminolojisinde ise muvazaa, görünüşte var olan bir hukuki işlemin hukuken sonuç doğurmaması hususunda bu işlemin tarafları veya tarafı ile

---

40 Bank Negara Malaysia (BNM), *Shariah Standards And Operational Requirements*, (Malezya: Bank Negara Malaysia, 2017.), 4.

41 Heyet (AAOIFI), el-me'âyîru'ş-şer'ıyye, 228.

42 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 663.

muhatabının uzlaşmış olmasını ifade etmekte[43] olup bu işlemin kurulduğu andan itibaren geçersiz olduğu belirtilmektedir.[44] Bu tür işlemde irade beyanının hukuki sonuç doğurmasını engelleyen, irade beyanı sahibi ve muhatabı arasındaki anlaşma değil, gerçek iradenin beyandan farklı olduğunu muhatabın biliyor olmasıdır.[45] Dolayısıyla muvazaalı bir işlem, gerçek bir alım satım işlemini yansıtmadığı ve faize kapı açtığı için meşru görülmemektedir.[46] Bu sebeple malın maliki olan satıcı taraf ile müşteri arasında ilişki bulunması halinde, katılım finans kurumunun, bu murabaha işlemine girişmeden önce satışın göstermelik yapılmadığını garanti altına alması gerekir.[47] Bu tür işlemler gerçekleştirildikten sonra, fıkhi denetim faaliyetinde bu hususun detaylıca incelenmesi elzem görülmektedir.

Murabaha akdine özgü denetime konu diğer bir husus, akde konu malın, önceden müşteri tarafından satın alınıp alınmadığının incelenmesidir. Eğer müşteri, satıcı tarafından yapılan icabı/teklifi daha önceden kabul etmişse satış akdi daha önceden tamamlanmış olacaktır. Böyle bir durumun bulunması durumunda Katılım finans kurumunun akde konu malı nihai alıcıya satması uygun görülmemektedir.[48] İslam hukukunda bu tür bir işlemin uygun olmamasının nedeni, ilk satıcı ile nihai alıcı arasında akdin tamamlanmış, dolayısıyla malın mülkiyetinin müşteriye geçmiş olmasıdır.[49]

Katılım finans kurumları finansal murabaha işlemini genellikle müşteriye vekalet vererek icra ettikleri için mal alım vekaletinin verilmiş olup olmaması, finansal murabahanın önemli aşamalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Fıkhi denetim faaliyetinde bu vekaletin verilip verilmediğinin incelenmesi hayati öneme sahiptir. Çünkü finansal murabaha işleminde mal alım vekaletinin müşteriye verilmemiş olması malın katılım finans kurumu

---

43 Barış Demirsatan, "İrade Beyanlarının Yorumlanması Bakımından Muvazaa", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 26/2 (2020), 1221–1223.

44 İpek Yücer Aktürk, "Hısımlar Arası Satış Sözleşmesi ve Muvazaa", *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (2015), 42–43.

45 Demirsatan, "İrade Beyanlarının Yorumlanması Bakımından Muvazaa", 1237.

46 Heyet (AAOIFI), el-me'âyîru'ş-şer'ıyye, 676.

47 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 205.

48 Heyet (AAOIFI), el-me'âyîru'ş-şer'ıyye, 204; BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 13.

49 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 225.

adına alınmadığını göstermektedir. Bu durumda Katılım finans kurumu tarafından müşteriye satılacak bir malın varlığından bahsetmek mümkün değildir.

Bir murabaha işleminde katılım finans kurumunun malı, müşterisine murabaha yoluyla satmadan önce hakikaten veya hükmen teslim alması gerekir.[50] Çünkü İslam hukukunda herhangi bir malın teslim alınmadan murabaha yöntemiyle satılması uygun görülmez.[51] Bu aşamada, İslam hukukunda bir tasarrufta yerini başka birine bırakmak olarak tarif edilen vekalet akdi[52] gündeme gelmektedir. Bu durumda, katılım finans kurumu, müşterisini, kendisi adına satıcıdan malı satın alması için vekil olarak atayabilir.[53] Vekil tayin aşamasından sonra müşteri, katılım finans kurumu adına malı teslim almış olur. Bu yolla katılım finans kurumunun mülkiyetine geçen malın bedelinin mümkün olduğu müddetçe vekilin hesabına değil katılım finans kurumu tarafından doğrudan satıcıya gönderilmesi ve alım işleminin yapıldığına dair belgelerin satıcıdan temin edilmesi bu sürecin doğru işlemesini destekleyen unsurlardandır.[54] Dolayısıyla katılım finans kurumunun, malı müşteriye satmadan önce vekili aracılığla teslim almış olması gerekmektedir.[55] Çünkü müşteriye vekalet verilmeden finansman işleminin gerçekleştirilmesi, malın, kurum adına satın alınmamış ve malın mülkiyetinin kuruma intikal etmemiş olduğu anlamına gelmektedir.

Finansal murabahada mal alımı için verilen vekalet mukayyet vekalet ise, akit konusu dışındaki varlıkların alımı için kullanılıp kullanılmadığı fıkhi denetime konu hususlardan biridir. İslam hukukunda vekilin asil gibi olduğu ve müvekkilinin emrine göre hareket etmesi gerektiği kabul edilmektedir.[56] Bu tür murabaha işlemlerinde, evsafı belirlenmiş mala yönelik alım vekaleti verildiği takdirde bu, mukayyet diğer bir deyişle sınırlı vekalet olarak

---

50 TKBB, Murâbaha Standardı, 5.

51 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 209.

52 İsmail Halitoğlu, "Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 152.

53 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 15.

54 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 210.

55 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 16.

56 Cebeci, *Modern İslam İktisadı Literatüründe Murabaha Tartışmaları, 149.*

adlandırılmaktadır. Mukayyet vekalet türünde, vekalet konusunun da müvekkilin amacının gerçekleşmesine imkan verecek derecede belli ve bilinir olması şartı aranır.[57] Bu minvalde, verilen vekalet kapsamında, evsafı belirlenmiş olan mal katılım finans kurumu adına alınmış olmaktadır.[58] Dolayısıyla, vekile ait yetkinin kapsamı öncelikle müvekkilin vekalet akdinin kurulması esnasında açıkladığı iradesinden anlaşılır. Buna göre, sınırlı vekalette vekil her türlü kayıt ve şarta uymak zorundadır. Vekil, belirlenmiş olan mal, mekan veya zaman ile ilgili sınırlar içerisinde hareket etmek durumundadır.[59] Katılım finans kurumunun belli bir malı satın alması için müşteriyi vekil tayin ettiği işlemler mukayyet vekalet kapsamında değerlendirilmektedir. Bu kapsamda, vekaletin müşteri tarafından doğru bir şekilde kullanılıp kullanılmadığı, fıkhi denetimin saha çalışmasında detaylıca incelenmelidir.

Murabaha akdinin en belirgin özelliklerinden bir tanesi olan malın maliyetinin ve üzerine eklenen fazlalığın alıcıya bildirilmesi hususu, fıkhi denetimin saha çalışmasında inceleme noktalarından bir tanesidir. Çünkü önceki başlıklarda belirtildiği üzere murabaha güvene dayalı satım akitlerindendir. Buna bağlı olarak, katılım finans kurumunun, müşterisine murabaha yöntemiyle satacağı malın vadeli alınıp alınmadığı, eklenecek kârın ne kadar olduğu konusunda bilgilendirmesi ve eklenecek masraf tutarını detaylıca açıklaması gerekir.[60] Buradaki maliyet satıcının varlığı edinirken ve varlığı alıcıya teslim ederken yaptığı harcamalar anlamına gelen doğrudan masrafları içerebileceği gibi ticari örf tarafından kabul edilen muteber masrafları da içerebilir.[61] Söz konusu bilgilendirme, murabaha satış sözleşmesinin imzalanma aşamasında yapılmalıdır.[62] Murabaha akdine konu malın maliyetinin müşteri tarafından bilinmesi, işlemin sahih bir murabaha

---

57 Bilal Aybakan, "Vekalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2024).

58 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 211.

59 Aybakan, "Vekalet".

60 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 213; TKBB, *Murâbaha Standardı,* 4; Cebeci, *Modern İslam İktisadı Literatüründe Murabaha Tartışmaları, 33* ; Muhammad Yunas Ali – Farooq Hassan, "The Study of Potential Shariah Non-Compliance Risks in Murabahah Along with their Risk Management", *Journal of Finance & Economics Research* 4/1 (2019), 48.

61 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 11.

62 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 213.

işlemi olmasının şartıdır.[63] Dolayısıyla fıkhi denetim faaliyetinde, gerçekleşen her bir murabaha işleminde bu şartın yerine getirilip getirilmediği incelenmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Murabaha işleminde akde konu malın, vadeli satışa uygun olup olmaması hususu diğer bir denetim noktasıdır. Katılım finans kurumlarında murabaha işlemi genellikle malın peşin alınıp vadeli satılması şeklinde icra edilmektedir. Bu durumda malın İslam hukukunda vadeli satışa uygun olarak kabul edilen bir mal olması, sarf işlemine konu olan altın, gümüş veya para olmaması gerekir.[64] Altın, gümüş veya paranın alım satıma konu edilmesi durumunda, araya hiç vade girmeksizin bedellerin karşılıklı olarak peşin teslim edilmesi gerektiği için murabaha akdine konu edilmesi uygun görülmez.[65]

Diğer taraftan, yapım aşamasında olup henüz tamamlanmamış varlıklar da yapımları tamamlanmadan önce murabahaya konu olamaz. Çünkü bir malın murabahaya konu olabilmesi için malın tam anlamıyla ortaya çıkmış olması gerekir. Ancak böyle bir varlık, mevcut haliyle satılıp müşteri tarafından kabz edilirse bu sakınca ortadan kalkar.[66] Dolayısıyla murabaha işlemine konu olan varlık İslam hukuku tarafından değeri tespit edilebilir, tanımlanabilir ve teslim edilebilir durumda değilse ve halihazırda var olan ve satıcı tarafından sahip olunan bir varlık değilse murabaha yoluyla finanse edilmesi uygun görülmez.[67]

Murabahaya konu malın nihai alıcıya satışının tamamlanıp tamamlanmadığının incelenmesi, murabaha akdine özgü denetim noktalarından biridir. Katılım finans kurumunun gerçekleştirdiği finansal murabaha işlemindeki son aşama olan nihai alıcıya satış işlemi aşaması, bu ticaretin sağlıklı bir zeminde yapıldığını gösteren bir merhaledir. Çünkü bu

---

63 TKBB, Murâbaha Standardı, 11.

64 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 205; TKBB, *Murâbaha Standardı,* 5; Yunas Ali - Hassan, "The Study of Potential Shariah Non-Compliance Risks in Murabahah Along with their Risk Management", 48.

65 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 226.

66 TKBB, Murâbaha Standardı, 14. ;BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 9.

67 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 9.

aşama, söz konusu kurumlar tarafından satın alınan varlığın kendi mülkiyetinden nihai alıcının mülkiyetine intikalini ifade etmektedir. Malın nihai müşteriye satışının gerçekleşmesi aynı zamanda murabaha işleminin tamamlandığını da göstermektedir. Söz konusu malın satışının yapılmaması, malın mülkiyetinin katılım finans kurumu üzerinde olduğunu gösterir. Bu nedenle böyle bir işleme binaen tahsilat yapılması da ticaret tamamlanmadığı için mümkün değildir. Dolayısıyla, fıkhi denetim faaliyetinde bu aşamanın tamamlanıp tamamlanmadığının incelenmesi önem arz etmektedir.

Katılım finans kurumunun, murabaha konusu malın mülkiyetini devraldıktan sonra satışını müşteriye yapmaması, murabaha işleminin henüz tamamlanmadığını göstermektedir.[68] Dolayısıyla murabaha işlemine konu varlığın mülkiyetinin, alıcıya fiili olarak aktarılması gerekir.[69] Katılım finans kurumu bu satış işlemini doğrudan yapabilir. Bununla beraber kurallarına uymak şartıyla SMS, e-posta gibi günümüz modern iletişim araçlarından herhangi birisini kullanmak suretiyle karşılıklı icab ve kabulde bulunarak işlemi tamamlayabilir.[70] İslam hukukunda mülkiyetin yasal tescili olmasa bile, alım satım işleminin yapıldığına dair bir delil ile desteklenmesi kaydıyla, geçerli bir alım satım sözleşmesinin yapılmasıyla mülkiyet naklinin gerçekleşeceği kabul edilir.[71]

Murabaha Akdine Yönelik Denetime Konu Hususlar

Nihai alıcı ile ilk satıcı arasında muvazaanın olup olmadığının incelenmesi
Akde konu malın, önceden müşteri tarafından satın alınıp alınmadığının incelenmesi
Mal alım vekaletinin verilmiş olup olmadığının incelenmesi
Alım için verilen mukayyet vekaletin, akit konusu dışındaki varlıklar için kullanılıp kullanılmadığının incelenmesi
Akde konu malın maliyetinin ve kârının müşteriye bildirilip bildirilmediğinin incelenmesi

68 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 212.
69 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 9.
70 Heyet (AAOIFI), el-me'âyîru'ş-şer'ıyye, 209. ; TKBB, Murâbaha Standardı, 6.
71 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 9.

Murabaha işlemine konu malın, vadeli satışa uygun olup olmadığının incelenmesi
Murabahaya konu malın nihai alıcıya satışının tamamlanıp tamamlanmadığının incelenmesi

1.2.2. Sarf Akdine Yönelik Denetime Konu Hususlar

Katılım finans kurumlarında yaygın olarak kullanılan akitlerden olan sarf akdi, şartlarının doğru bir şekilde uygulanıp uygulanmadığının belirlenmesi açısından fıkhi denetimin odaklanması gereken diğer bir akit türüdür. Sözlükte "savmak, çevirmek, harcamak, değiştirmek, nakletmek, altın parayla gümüş parayı değiştirmek, bir paranın diğerine üstün olması" gibi manaları barındıran sarf kelimesi, fıkıhta paranın para ile mübadelesini konu edinen akdi ifade etmek için kullanılır.[72] İslam'ın ilk dönemlerinde altın ve gümüşün takas edilmesi işlemleriyle sınırlı olan sarf akdi, daha sonra para işlevi gören diğer metalleri de kapsam alanına dahil etmiştir. Günümüzde ise sarf akdi, altın, gümüş ve diğer metalleri konu edinen değişimin ötesine geçerek ağırlıklı olarak kağıt para kapsamındaki döviz alım satım işlemlerine kaymış durumdadır.[73] Fıkhi denetim faaliyetinde söz konusu şartların yerine getirilip getirilmediğinin belirlenmesi için öncelikle bu denetim noktalarının tespit edilmesi yerinde olacaktır.

Sarf akdine dayalı döviz alım satım işlemlerinde denetime konu ilk husus, bedellerin peşin olarak ödenmiş olup olmadığıdır. Bedellerin her ikisinin de paradan ibaret olduğu sarf akdi, faize bulaşmaya meyyal bir yapıdadır. Dolayısıyla da faiz yasağına bulaşmadan döviz ticaretinin gerçekleştirilmesi, sarf akdiyle ilgili fıkıh doktrininin özünü oluşturmaktadır.[74] İslam hukukçuları, bir döviz işleminin meşru olabilmesi için öncelikle bedellerin, taraflar birbirinden ayrılmadan önce peşin olarak (hükmi veya hakiki) teslim edilmesi gerektiğini kabul etmiştir.[75] Akit taraflarının aynı mecliste bedelleri peşin olarak kabzetmesi, ayrı cinsten iki

---

72 Aybakan, "Sarf".
73 Aybakan, "Sarf".
74 Aybakan, "Sarf".
75 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 55.

para arasındaki değer farkının her an değişime açık olması sebebiyle veresiye faizine (ribe'n-nesie) düşmemek ve taraflar arasında nizaya (çekişmeye) neden olmamak için şart koşulmuştur. Bir cinsin cinsiyle veya başka cinsle değişimini konu edinen her iki sarf türünde de bu şart gerekli görülmüştür.[76]

Aynı cinsteki bedellerin aynı miktarda mübadele edilip edilmediği, denetime konu ikinci husustur. Sarf akdinde bedellerin peşin olmasının yanında aynı cins para birimlerinin birbiri ile mübadelesi durumunda eşitlik/denklik bulunması diğer bir şart olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre aynı cins kağıt ve madeni paralar birbirleriyle değiştirilirken (para bozdurulurken) birbirine mütemasil yani denk olması gerekmektedir.[77] Bu durum, faiz yasağını düzenleyen hadislerde belirtilmiştir. İlgili hadiste altın ve gümüş kendi cinsiyle mübadele edilecekse bedellerin peşin olmasının yanı sıra eşit miktarda olması gerektiği vurgulanmıştır.[78] Bunun sebebi ise fazlalık faizine bulaşmama düşüncesidir. Çünkü hadislerden anlaşıldığına göre aynı cins para birimlerinin veya malların birbiriyle peşin mübadelesinde bedellerden birinin diğerinden fazla olması fazlalık faizini ortaya çıkarmaktadır. Nicelik olarak ölçülebilen bu fazlalık, mallar arasındaki kalite, ayar veya işçilik farkından dolayı olsa bile fazlalık faizi kapsamına girmektedir.[79]

Sarf akdine özgü denetime konu üçüncü husus bedellerin herhangi bir yolla teslim edilip edilmediğinin incelenmesidir. Diğer bir deyişle, mübadele edilen bedellerin tarafların zilyetliğine geçip geçmediğidir. İslam hukukunda teslim, hakiki anlamda olabileceği gibi hükmi de olabilmektedir. Hakiki teslim, alım satım konusu şeyin elden teslim alınması sonucunda gerçekleşmekte iken hükmi teslim, fiziki anlamda teslim bulunmasa bile tarafların akit konusu üzerinde tasarrufta bulunabilmelerine imkan sağlamaları sonucunda gerçekleşmektedir.[80] Çünkü burada satıcı tarafından para biriminin teslimatının, şer'i açıdan izin verilen herhangi bir mekanizma

---

76 Aybakan, "Sarf".

77 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 55.

78 Aybakan, "Sarf".

79 İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2024).

80 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 57; Bank Negara Malaysia (BNM), *Bai`al-Sarf (Currency Exchange),* (Malezya: Bank Negara Malaysia, 11 Nisan 2018.), 6.

yoluyla (yaygın ticari uygulamalar dahil) gerçekleştirilmesi üzerine, örneğin alıcının para birimine erişim imkanının oluşması ve para biriminin mülkiyetinden doğan riskleri üstlenmesi gibi, alıcı, mübadele edilen para biriminin zilyetliğini üzerine almış olacaktır.[81] Dolayısıyla, bedellerin peşin ödenmesi şartı koşulan sarf akdinde, bu teslimin hükmi veya fiziki olarak yapılıp yapılmadığı fıkhi denetimin inceleme konularından birini oluşturmaktadır.

Diğer bir denetim noktası ise, hükmi kabz ile teslim edilen paranın, talep edilmesi durumunda fiziken teslim edilip edilmediğinin incelenmesidir. İslam hukukçuları, paranın banka tarafından müşteri hesabına aktarılmasını hükmi kabz olarak kabul etmektedir.[82] Bu durumda alışveriş neticesinde müşteri hesabına geçen bedel üzerinde başkasının tasarruf hakkı kalmamakta, müşteri bu tutar üzerinde istediği şekilde tasarruf hakkına sahip olmaktadır.[83] Katılım finans kurumunun, döviz alışverişi sonucunda ilgili tutarın sadece kaydi olarak hesaba geçmesinden sakınması gerekmektedir. Zira böyle bir işlem, bünyesinde fiziken bulunmayan bir para birimini sattığı için uygun olmayacaktır.[84] Bu bilgiler neticesinde, döviz satın alan müşteri, söz konusu dövizini hükmi kabz ile teslim almış sayılmaktadır. Dolayısıyla müşteri hesabında bulunan tutar üzerinde tam tasarruf yetkisine sahip olacağı için dilediği zaman hesaptan çekme yetkisine de sahiptir. Bu durumda katılım finans kurumunun müşteriye hükmen teslim ettiği, fiilen bünyesinde bulundurduğu parayı, müşterinin talep etmesi durumunda fiziken teslim etmesinin bir gereklilik olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Mülkiyette bulunmayan paraların alım-satımının yapılıp yapılmadığının incelenmesi, başka bir denetim noktasıdır. Sarf akdinde müşterinin malik olduğu paradan daha fazla hacim ve miktarda döviz ticareti yapması İslam

---

81 BNM, Bai`al-Sarf (Currency Exchange), 6.

82 Arif Atalay, *İslam Hukukunda Kabz,* (Konya: T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 160.

83 Cemil Liv, "İnternet Bankacılığı Aracılığıyla Gerçekleştirilen Sarf Akdinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019), 55.

84 Şevket Topal - Önder Arık, "Elektronik Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 25.

hukuku açısından uygun görülmemektedir. Genellikle bu tür işlemler, işlem yapılan kurumun müşteriye kaldıraç etkisi ile işlem yapma olanağı tanıması gibi birtakım avantajlar sunması yoluyla gerçekleşmektedir.[85] İslam hukukunda bu durum, mülkiyette bulunmayan bir para ile alım satım yapmak anlamına gelmektedir.[86] Elde olmayan, satın alınmamış paranın satılması (madûmun satışı) fiili teslim veya hükmi teslim durumu bulunmadığı için fakihler tarafından uygun görülmemektedir. Çünkü klasik fıkıh doktrininde yer alan temel ilkelerden biri de "madumun satışı batıldır" ilkesidir.[87] Buna göre, fıkhi denetim faaliyetinde, mülkiyette olamayan paranın satışının gerçekleşip gerçekleşmediği önemli bir denetim konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sarf işleminde denetime konu diğer bir husus, vaadleşmeye dayalı döviz işlemlerinde vaadin her iki tarafı bağlayıcı olup olmadığıdır. Vaadleşme, tarafların, belirli veya belirli olmayan ileri bir tarihte döviz alım satımı yapmak üzere birbirine bağlayıcı olmayan söz vermeleridir.[88] Döviz alım satım işlemlerinde bedellerin peşin olması şartının bulunması sebebiyle bedelleri vadeli olan bir sarf akdinin İslam hukukunda uygun görülmediği yukarıda belirtilmişti. Yine bu tür işlemlerde vadeli sarf akdi anlamı taşıyacağı için her iki tarafı da bağlayıcı nitelikte olan vaadleşme, fakihlerin çoğuna göre meşru görülmemiştir. Çünkü döviz mübadelesi için her iki tarafı da bağlayıcı olan vaadleşme, akit (sözleşme) yapmaya benzemekle birlikte bedeller peşin olarak teslim edilmemektedir.[89] Dolayısıyla katılım finans kurumunun vaadleşmeye dayalı gerçekleştirdiği altın ve döviz alım-satımı gibi işlemlerinde, vaad sözleşmesinin tarafları bağlayıcı nitelikte olup olmadığı fıkhi denetime konu hususlardan biridir.

---

85 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 60.

86 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 69.

87 Topal - Arık, "Elektronik Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri", 25.

88 Servet Bayındır, "Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fıkhi Tahlili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 71.

89 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 68.

Sarf Akdine Yönelik Denetime Konu Hususlar

Bedellerin peşin olarak ödenmiş olup olmadığının incelenmesi
Aynı cinsteki bedellerin aynı miktarda mübadele edilmiş olup olmadığının incelenmesi
Bedellerin herhangi bir yolla teslim edilip edilmediğinin incelenmesi
Hükmi kabz ile teslim edilen paranın, talep edilmesi durumunda fiziken teslim edilip edilmediğinin incelenmesi
Mülkiyette bulunmayan paraların alım-satımının yapılıp yapılmadığının incelenmesi
Vaade dayalı döviz işlemlerinde vaadin her iki tarafı bağlayıcı olup olmadığının incelenmesi

1.2.3. Karz Akdine Yönelik Denetime Konu Hususlar

Karz kelimesi, sözlükte "kesip koparmak, karşılık vermek", mekanla ilgili kullanıldığında "çaprazından dolaşıp gitmek" gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Terim olarak ise "geri ödenmek üzere verilen mal veya birine ödünç verme" anlamına gelmektedir.[90] Dolayısıyla karz, piyasada emsali bulunan standart bir malın (misli) mülkiyetini, emsalini daha sonra iade etme yükümlülüğünü üstlenen kişiye devretmek şeklinde tarif edilebilir.[91] Standart mal diğer bir deyişle misli mal, ölçü (mekilat), tartı (mevzûnat), uzunluk (mezrûat) ve sayı (adediyyat-ı mütekaribe) ile mübadele edilebilen mallar ile para gibi aynı türe ait olup birimleri arasında fiyatı etkileyecek kadar farklılık bulunmayan, dikkate alınır bir fark olmadığı için birbirinin yerine geçebilen mallardır.[92] Dolayısıyla misli bir malın karz verilmesi sonucunda, borçlunun bu malı tam ve eksiksiz olarak geri ödeme yükümlülüğü ortaya çıkmaktadır.[93]

---

90 H. Yunus Apaydın, "Karz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2024).
91 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 521.
92 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 538.
93 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 329. .

İslam hukukunda müstakil bir akit türü olarak yer alan ve literatürde ayrıntılı bir şekilde incelenen karz, tanım ve mahiyeti, kuruluş şartları, tarafların hak ve yükümlülükleri, faizle ilişkisi gibi farklı yönleriyle doktrinde kendine genişçe yer bulmuştur.[94] Fıkıh doktrininde önemli bir yer tutmakla beraber katılım finans kurumlarında da geniş uygulama sahası bulunan karz akdi, fıkhi denetimin odaklanması gereken diğer önemli bir akit türüdür. Dolayısıyla karz akdinin sıhhatli bir şekilde fıkhi denetiminin yapılabilmesi için öncelikle denetim noktalarının belirlenmesi yerinde olacaktır.

Buna göre denetime konu ilk husus, karz sözleşmesine konu malın misli mallardan (tüketilebilen) olup olmamasının incelenmesidir. Karz akdinde, karz alan taraf, akit konusu malı kabzettiği anda mülk edinmiş olmaktadır. Akde konu malın, mütekavvim ve belirli olmasının yanında misli olması da şarttır. Dolayısıyla karz alan taraf, bu malın emsalini sahibine geri ödemekle yükümlü olurken ilgili malın emsali, zimmetinde borç olarak yer kaplamaktadır.[95] Ayrıca karz akdinde borçlunun, akit konusunu her zaman ve her koşulda borç verene geri ödeme yükümlülüğü de bulunmaktadır.[96] Buna bağlı olarak, karz konusunun misli mallardan olmasının sebebi, bu tür malların, emsalini geri ödemenin mümkün olduğu mallardan olmasıdır. Buna ilaveten, bu tür mallar, gasp veya telef durumlarında da misliyle tazmin edilebilmektedir.[97] Dolayısıyla daha çok tüketilerek kendisinden yararlanılan ve piyasada emsali bulunan mallar karz akdinin konusu olarak değerlendirilmiştir. Karz akdinin sadece misli mallar için uygun görülüp kıyemi mallarda uygun görülmemesi, emsalin iade edilebilmesi olgusunun, karzın mahiyetini oluşturması, geri ödenmesi durumunda misli mallar arasında tarafları nizaya götürecek derecede bir farklılık bulunmaması sebebiyle kolaylıkla teslim edilebilmesi şeklinde açıklanmaktadır.[98]

Karz akdine yönelik fıkhi denetime konu ikinci inceleme noktası, karz veren taraf lehine menfaat içeren bir şart bulunup bulunmadığıdır. Karz akdinde karz veren taraf lehine şart koşulan herhangi bir menfaat faiz olarak

---

94 Apaydın, "Karz".
95 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 521.
96 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 330.
97 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 531.
98 Apaydın, "Karz".

değerlendirildiği için İslam uleması bu menfaati uygun görmemiştir.[99] Söz konusu menfaat, karz veren tarafın, karz sözleşmesinde şart koşarak bu sözleşmeye bağlı sağladığı ek fazlalık ve yarar olarak tanımlanmaktadır. Bu menfaat, maddi olabileceği gibi manevi de olabilir.[100] Dolayısıyla karz akdi, borç veren lehine sözleşmeden kaynaklı herhangi bir fayda temin etmemelidir.[101] Evini kendisine satması veya fazlasıyla iadede bulunması şartıyla birine borç vermek buna örnek olarak verilebilir. İslam hukukunda ilke olarak karz verene menfaat şartını içeren bir karz akdi ribe'l-kuruz olarak değerlendirilmiş olup uygun görülmemiştir.[102] Diğer taraftan karz akdi kurulurken şart koşulmamışsa ve şart koşma anlamına gelen bir örf bulunmuyorsa, sözleşme konusunun nakit veya başka bir mal olmasına bakılmaksızın, geri ödemenin daha iyisiyle (nitelikte fazlalık), daha çoğuyla (miktarda fazlalık), başka bir mal eklenerek veya başka bir şeyin kullanım hakkı verilerek yapılmasında beis görülmemiştir.[103]

Bununla beraber, ödünç alınan misli malın değerinin akdin gerçekleşmesinden sonra herhangi bir sebeple artması veya eksilmesi durumunda ödemenin nasıl yapılacağı konusu da karz işlemlerinde üzerinde durulması ve incelenmesi gereken diğer bir husustur. Klasik kaynaklarda paranın altın karşısındaki değerinin değişmesi durumunda İmam Ebu Hanife (r.a.) ile klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu her halükarda mislin iadesinin gerektiğini belirtmiş ancak İmam Ebu Yusuf (r.a.), paranın kabz günündeki kıymetinin verilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur. Hanefi mezhebi içerisinde İmam Ebu Yusuf'un (r.a.) görüşü ağırlıklı olarak tercih edilen görüş olmuştur.[104] Dolayısıyla, karz verilen paranın, geri ödeme günündeki varsa değer kaybının alınması, karz tutarına ilave bir menfaat olarak değerlendirilmemiştir.

Üçüncü denetim noktası, karz akdiyle birlikte ıvazlı (bedelli) akitlerden birini yapma şartının bulunup bulunmadığının incelenmesidir. İslam

---

99 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 522.
100 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 538.
101 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 331.
102 Apaydın, "Karz".
103 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 522.
104 Apaydın, "Karz".

bilginleri, karz akdiyle birlikte alım satım veya kira gibi bedelli akitlerden birini yapma şartı ileri sürülmesini uygun görmemişlerdir.[105] Çünkü karz akdiyle birlikte bedelli bir akit yapma şartının koşulması, ya karz ve satış sözleşmelerini tek bir sözleşmede birleştirecek ya da bedelli olan akitte avantajlı bir fiyat verilmesi gibi karza ek olarak bir menfaat sağlamaya yol açacak veyahut karz işlemini asıl amacından saptırarak karz akdine birleşik olarak bedelli akitlerden birinin yapılması suretiyle aslen bedelsiz olan karz akdini, asli yapısından yani bedelsiz yardımlaşma esaslı akit oluşundan uzaklaştıracaktır. Böyle bir durumun gerçekleşmesi durumunda hem karz akdi hem de ona bitişik olan bedelli akit batıl yani geçersiz sayılacaktır.[106]

Karz veren tarafın, fiili masraflar dışında ücret alıp almadığının incelenmesi, denetime konu diğer bir husustur. Karz işleminde gerçekleşen fiili masraflar dışında ilave bir fazlalık faiz olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla, karz işleminde fiili masraflar hesaplanırken, bu tür bir faize yol açılmaması için titiz bir şekilde hareket edilmelidir.[107] Karz akdinden kaynaklı gerçek masrafların ise ilave bir fazlalık olarak görülmediği için karz alan taraftan alınmasında beis görülmemiştir.[108] Diğer taraftan, borç verenin, karz akdi ile ilgili belirlenmiş hizmetleri, faydaları, olanakları veya imtiyazları sağlamak için ücret talep etmesi de uygun görülmez. Çünkü bunlar genel olarak sunulan hizmet olarak kabul edilir. Ancak bu imkanları sağlarken meydana gelen karz işlemine yönelik oluşan doğrudan masrafları karşılamak için ücret talep edilmesi uygun görülmüştür. Dolayısıyla söz konusu tutar, tanımlanan hizmetlerin, faydaların, olanakların veya imtiyazların farklı türlerine göre değişebilmekte iken akit taraflarınca kararlaştırılması ve sabitlenmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.[109]

Karz Akdine Yönelik Denetime Konu Hususlar

Karz sözleşmesine konu malın misli mallardan (tüketilebilen) olup olmadığının incelenmesi

[105] Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 523.
[106] Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 532.
[107] Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 523.
[108] Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 534.
[109] BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 332.

Karz veren taraf lehine menfaat içeren bir şart bulunup bulunmadığının incelenmesi
Karz akdiyle birlikte ivazlı akitlerden birini yapma şartının bulunup bulunmadığının incelenmesi
Karz veren tarafın, fiili masraflar dışında ücret alıp almadığının incelenmesi

1.2.4. Mudârabe Akdine Yönelik Denetime Konu Hususlar

Sözlükte "yol tepmek" anlamındaki "darb fi'l-arz" deyiminde geçen darb kelimesinden türetilen mudârabe akdi, terim olarak, bir tarafın sermaye, diğer tarafın söz konusu sermayeyi işletmek suretiyle emek ortaya koyması ile kurulan ortaklık türüdür.[110] Diğer bir deyişle, mudârabe, iki veya daha fazla kişinin, kâr elde etmek amacıyla sermayelerini, emeklerini veya zimmetlerindeki yükümlülüklerini birleştirerek ortaklık kurmasıdır.[111] Birden fazla sermayedarın olduğu mudârabe akdinde, sermaye sahipleri, vade tarihinden önce ortaklıktan çıkılması durumunda, kârın belirli bir kısmı üzerindeki hakkından feragat etmeyi ve ortaklığa katılım öncesi mevcut olan sorumlulukları üstlenmeyi kabul etmektedir.[112] Ancak mudârabe akdi emanet ilişkisine dayanmakta olduğundan emek sahibi yani mudarib, kendisine emanet edilen mudârabe varlığını yönetmesi sonucunda zarar oluşmuşsa, haksız fiil, ihmal veya belirlenen şartların ihlal edilmesi sonucu ortaya çıkan zararlar dışında oluşan kayıptan sorumlu olmaz.[113] Kâr durumunda ise taraflar arasında akit kurulurken belirlenen paylaşım oranına göre paylar dağıtılır. Kârın oran olarak belirlenmesi mudârabe akdinin sıhhatli kurulması açısından gerekli görülmüştür.[114]

Mudârabe akdi, bağlayıcı değildir. Çünkü mudârabe akdinde emek sahibi sermayedarın vekili konumundadır.[115] Dolayısıyla taraflardan biri

---

110 Cengiz Kallek, "Mudârebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2024). ; Kalkan, Cemal. *Faizsiz Bankacılıkta Mudârabe ve Kâr*, s. 35-40, İstanbul: İnsan yayınları, 2022

111 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 390.

112 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 47.

113 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 46.

114 Kallek, "Mudârebe",

115 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 384.

dilediği zaman akdi feshetme yetkisine sahiptir. Ancak emek sahibinin sermayeyi işletmeye başlaması durumunda akit, akde konu faaliyetler sona ererek kâr paylaşımı yapılıncaya kadar bağlayıcı olmaktadır. İkinci olarak, taraflar, vade doluncaya kadar mudârabe ortaklığını feshetmeyeceğine dair vaatte bulunursa tarafların bu vaadinde durması gerekli görülmektedir. Çünkü vaatten cayarak ortaklığın sona erdirilmesi, ortaklık faaliyetlerinin de ortaklık süresi içerisinde son bulmasına neden olur.[116]

Mudârabe akdinin yürütülebilmesi ve emek sahibinin mudârabeyle ilgili tasarrufları gerçekleştirebilmesi için sermayenin tamamının veya bir kısmının emek sahibine teslim edilmesi ya da ona sermaye üzerinde tasarrufta bulunabilme imkanının verilmesi gerekli görülmektedir. Dolayısıyla emek sahibi veya üçüncü taraflardaki alacakların mudârabe sermayesi olarak kullanılması uygun görülmez.[117] Mudârabe akdinde diğer önemli bir nokta, emek sahibinin, uygun ve gerekli gördüğü açık bir maslahat olmadıkça malları emsal bedelin altında bir bedel karşılığında satma ve emsal bedelin üzerinde bir bedel karşılığında alma yetkisinin bulunmamasıdır.[118]

İslam hukukunda geniş bir yer tutan mudârabe akdi, mutlak mudârabe ve mukayyet mudârabe olarak ikiye ayrılır. Mutlak mudârabe, sermaye sahibinin, mudârabe işlemlerinin yürütülmesi konusunda emek sahibini herhangi bir kayıt ile sınırlandırmadan mutlak yetki verdiği mudârabe çeşididir. Mukayyet mudârabe ise sermaye sahibi tarafından ortaklığın yürütüleceği yer veya ortaklık konusu hakkında emek sahibinin sınırlandırıldığı mudârabedir.[119] Her iki türde de sermayenin telef veya helak olması durumunda ortaklık son bulur.[120]

Mudârabe akdine bağlı işlemlerin denetiminde incelenmesi gereken en önemli hususlardan biri emek sahibinin diğer bir deyişle işletmecinin, sermayeyi ve oluşacak olan kârı sermaye sahibine karşı garanti edip

---

116 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 380; Halitoğlu, "Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği", 149–150.

117 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 372.

118 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 376.

119 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 371.

120 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 376.

etmediğidir. Çünkü mudârabe akdi, güven/emanet anlayışına dayalıdır. Dolayısıyla emek sahibi sermayeyi emanetçi olarak tutmaktadır. Bu durumda esas itibariyle emek sahibinin sermayeyi tazmin etme yükümlülüğü bulunmamaktadır. Ancak güven esaslı akitlerin şartlarına aykırı davranıp mudârabe sermayesini kasıt ve kusurlu olarak zayi ederse veya mudârabe sözleşmesinde ileri sürülen kayıtlara aykırı hareket ederse sermayeyi tazminle yükümlü olur.[121]

Sermayenin garanti edilememesinin yanı sıra gerçekleşecek olan faaliyetlerden kâr edileceği hususunda garanti verilmesi de uygun görülmemektedir. Emek sahibi kastı veya kusuru bulunmadığı sürece hiçbir parasal zarara katlanmakla yükümlü değildir. Faaliyetlerin nihayete ermesi ve masrafların sermayeden ayrıştırılması sonucunda kâr elde edilmişse bu kar, taraflar arasında kararlaştırılan yönteme göre pay edilir.[122] Mudârabe akdinde kâr ise ya ortaklığa ait varlıkların fiili tasfiyesine dayalı olarak ya da varlıkların, belli bir yöntemle değer tespiti ile makul bir kâr tahakkuk yöntemine dayalı olarak tahakkuk eder.[123] Buna göre, emek sahibi, mudârabenin güvene dayalı olması ve bu ortaklıkta vekil vasfıyla hareket etmesi sebebiyle elinde bulunan malın kasıt veya kusur olmadan helak veya telef olması durumunda gerek sermaye üzerinde gerekse kâr üzerinde herhangi bir parasal zararın tazmin sorumlusu olmaz.[124] Bu durumda emek sahibinin kasıt, kusur veya ihmal yok ise harcamış olduğu emek ve zaman dışında herhangi bir maddi zarara katlanmaması gerekir.[125]

Diğer bir denetim noktası, emek sahibinin, ortaklık kurulurken kâr olarak maktu bir tutar belirleyip belirlemediğinin incelenmesidir. Mudârabenin kârı, piyasa eğilimleri veya uygulamaları tarafından kabul edilebilir bir usule dayanılarak belirlenen ve sermayeye ilave olarak ortaya çıkan değer olarak

---

121 Heyet (AAOIFI), el-me'âyîru'ş-şer'ıyye, 370; BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 46.

122 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 373.

123 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 53.

124 Heyet (AAOIFI), el-me'âyîru'ş-şer'ıyye, 384; BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 54.

125 Halitoğlu, "Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği", 147.

tarif edilmektedir.[126] Dolayısıyla, mudârabe akdinin kuruluş aşamasında taraflarından birinin lehine sabit bir kâr tutarının şart koşulması veya diğer tarafın kardan mahrum olmasının kararlaştırılması uygun görülmez.[127] Çünkü kâr tutarının maktu olarak belirlenmesi durumunda, emek sahibinin, belirlenen bu tutar kadar kâr etmesi durumunda oluşan kârı sadece bir taraf alacaktır. Bu da kârı paylaşma ilişkisini ortadan kaldıracak ve ortada herhangi bir ortaklığın bulunmadığı manasına gelecektir. Mudârabe akdinde maktu bir kârın yanı sıra kâra ek olarak bir ücret tahsis edilmesi de uygun görülmemektedir. Çünkü ücretin maktu bir bedel olması durumunda, kârın belirlenen bu ücretten daha fazla gerçekleşmemesi ihtimali söz konusu olur ve bu ihtimalin gerçekleşmesi de kâra ortak olma ilkesinin ihlali olarak değerlendirilir.[128] Buna göre, mudârabe akdinde taraflardan herhangi biri lehine kardan oransal olmayan belirli bir tutarda kâr alma şartı ileri sürülmesi uygun görülmemektedir. Aksi halde, bu durum, akdin ortaklıktan uzak olmasına ve ortaklığın kâr paylaşma ilişkinden uzaklaşmasına neden olacaktır.[129]

Kâr paylaşımının ortaklık kurulurken net bir şekilde belirlenip belirlenmediği, mudârabe akdinde diğer önemli bir husustur.[130] Mudârabe akdinde kâr paylaşımı, ortaklık başlangıcında netleştirilmelidir. Çünkü bir mudârabe akdinin öncelikli gerekçesi ve temel bileşenlerinden biri kardır.[131] Dolayısıyla tarafların, kâr elde edilmesi durumunda kardan ne kadar pay alacaklarının akit kurulurken belirlenmesi gerekli görülmüştür.[132] Kârın nasıl paylaştırılacağının akit kurulurken belirlenmemesi durumunda kâr paylaşımı, örf ve teamüle göre belirlenir. Eğer böyle bir örf ve teamül oluşmamışsa bu durum, mudârabe akdinin sıhhatini olumsuz etkiler. Bu durumda ise emek

---

126 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 51.

127 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 52; Cemal Kalkan, Faizsiz Bankacılıkta Mudârabe ve Kâr, (İstanbul: İnsan yayınları, 2022), 113.

128 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 386.

129 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 373.

130 Cemal Kalkan, Katılma Hesabı Karının Dağıtımı ve fıkhi değerlendirmesi, İlahiyat Akademi Dergisi 13 (Haziran 2021), 128.

131 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 51.

132 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 372.

sahibi, sadece emeğinin karşılığı olarak emsal ücret almaya hak kazanır.[133] Kâr paylaşımının akit kurulurken belirlenmesi, mudârabe konusu olan kârın paylaşımında oluşacak belirsizliği ortadan kaldırarak akdin olumsuz etkilenmesini engeller.[134]

Tarafların, akit kurulurken kâr paylaşım oranındaki değişim şartları konusunda anlaşmaları kaydıyla, yatırımın farklı dönemlerine, sermayenin farklı miktarına veya sermayenin vadesinden önce çekilmesine bağlı olarak kâr paylaşım oranının farklılaşmasında sakınca görülmez.[135] Buna göre tarafların herhangi bir zamanda kâr oranlarını değiştirmek üzere anlaşmaları, akdi olumsuz etkileyen bir durum olarak değerlendirilmemiştir. Çünkü bu durum kârın ortakların hakkı olmasına ve karda ortak olma prensibinin çiğnenmesine yol açmamaktadır.[136] Dolayısıyla tarafların, kâr paylaşım oranını, ortaklık süresi boyunca gözden geçirmesinde sakınca görülmemektedir.[137] Buna göre, mudârabe akdinde kâr paylaşım oranı, akit kurulurken belirlenmelidir.[138] Bu durumun İslam hukukçuları tarafından gerekli görülmesinin sebebi ise, akit konusunda belirsizliği ortadan kaldırmasının yanı sıra taraflar arasında oluşacak muhtemel uyuşmazlık durumunun da ortadan kalkmasını sağlamasıdır.[139]

Mudârabe akdine yönelik fıkhi denetime konu diğer bir husus, masrafların, kâr paylaşımından önce düşülüp düşülmediğidir. Mudârabe akdinde tanımlanabilir, ölçülebilir ve doğrudan mudârabe faaliyetlerine yönelik olan masrafların, mudârabe sermayesinden düşülmesi uygun görülmüştür.[140] Nihai kâr paylaşımı yapılmadan önce söz konusu masrafların ve ihtiyatların sermayeden düşülmesi bir gerekliliktir. Çünkü Mudârabede öncelik, sermayenin korunduğunu tespit etmektir. Kâr ise ancak sermayenin korunduğunun tespitinden sonra gerçekleşir. Dolayısıyla sermayenin

---

133 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 372.
134 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 386.
135 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 53.
136 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 386.
137 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 52.
138 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 51.
139 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 372.
140 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 50.

korunduğu açıkça tespit edilmedikçe kâr paylaşımının geçerli olmadığı kabul edilmektedir. Çünkü kâr sermayeden sonraki fazlalıktır ve fazlalık ise ancak aslın korunması halinde ortaya çıkabilir.[141]

Sermaye sahibine ait alacağın mudârabe akdine konu edilip edilmediği, fıkhi denetimin saha çalışması safhasında üzerinde durulması gereken bir noktadır. Mudârabe akdinde, sermaye sahibinin, emek sahibinden veya üçüncü taraflardaki alacaklarının mudârabeye konu etmesi uygun görülmeyen bir durumdur.[142] Çünkü mudârabe akdi için düşünülen sermayenin, mevcut bir varlık olması gerekmektedir. Ancak alacak, mevcut bir varlık olmayıp zimmette bir deyn olarak bulunmaktadır. Ayrıca burada alacaklı olan sermaye sahibinin, mudârabe akdini hile olarak kullanarak alacak miktarını artırmak suretiyle vadeyi uzatma durumunu gündeme getirebileceği töhmetini taşıdığı için faiz şüphesinin de bulunduğu düşünülmektedir.[143] Dolayısıyla bu gibi durumların gündeme gelmemesi için mudârabe sermayesinin hazır bir varlık olması, bir gereklilik olarak görülmektedir.

Mudârabe akdinde diğer önemli bir nokta, ortaklığa konu sermayenin nitelik ve miktar bakımından herhangi bir bilinmezliğe mahal bırakmayacak şekilde tam olarak belirlenmiş olmasının gerekliliğidir.[144] Mudârabe sermayesi, sermayedar tarafından emek sahibine sağlanan varlık olup bu varlığın emek sahibinin ticari faaliyetlere başlayabilmesi için tanımlanabilir, kolayca erişilebilir ve mevcut olması gereklidir.[145] Dolayısıyla mudârabe için oldukça önemli olan sermayenin tam olarak belirlenmiş olması hususu, temelde tasfiye sırasında sermayenin doğru bir şekilde hesaplanarak iadesi için gerekli görülmektedir. Çünkü ortaklık sermayesinin bilinmezlik içermesi, tasfiye esnasında sermayenin iadesine engel teşkil eder ve bu da tarafları uyuşmazlığa götürür.[146] Akde konu sermayenin ayni varlık olması

---

141 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 1025.

142 Heyet (AAOIFI), el-me'âyîru'ş-şer'ıyye, 382; BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 49.

143 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 385.

144 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 372.

145 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 48.

146 Heyet (AAOIFI), *el-me'âyîru'ş-şer'ıyye,* 385.

durumunda, mudârabe akdi kurulurken, tarafların kendi aralarında anlaşması veya üçüncü bir taraf aracılığıyla sermayenin parasal değerinin tespit edilmesi gerekli görülmüştür.[147]

Mudârabe Akdine Yönelik Denetime Konu Hususlar

Emek sahibinin, sermaye ve kârı garanti edip etmediğinin incelenmesi
Emek sahibinin, ortaklık kurulurken maktu bir bedel belirleyip belirlemediğinin incelenmesi
Kâr paylaşımının ortaklık kurulurken net bir şekilde belirlenip belirlenmediğinin incelenmesi
Masrafların, kâr paylaşımından önce düşülüp düşülmediğinin incelenmesi
Sermaye sahibine ait alacağın mudârabe akdine konu edilip edilmediğinin incelenmesi
Mudârabe sermayesinin net bir şekilde belirlenip belirlenmediğinin incelenmesi

Sonuç

Katılım finans kurumları, sahip oldukları iktisadi, sosyal ve dini yaklaşımları yönüyle diğer finans kurumlarından ayrışmaktadır. Bu kurumlar, finansman işlemlerinde ve sundukları diğer hizmetlerde fıkhi ilkelere uymak zorundadır. Bu zorunluluk, diğer finans kurumlarında mevcut olmayan denetim anlayışını katılım finans kurumlarında gerekli kılmaktadır. Çünkü fıkhi ilkelere uygun gerçekleştirilen işlemlerin, sadece geleneksel denetim anlayışı ve kıstaslarıyla denetlenmesi, tam olarak istenilen sonucu üretmemektedir. Bu durum, faaliyetlerini İslam hukukuna uygun olarak gerçekleştiren kurumların, fıkhi ilkelere uyum kapsamında kendine özgü bir denetim yöntemi ve kıstasları geliştirmesini gerektirmiş ve sözkonusu kurumların bünyesinde fıkhi denetim mekanizmasının ihdasına sebep olmuştur.

147 BNM, Shariah Standards And Operational Requirements, 49.

Fıkhi denetim faaliyetinin icra edilebilmesi için en önemli aşamalardan biri, denetim öncesi fıkhi denetim kıstaslarının ortaya konulmasıdır. Bu aşamada, her bir işlemin ilgili kıstaslara uygun olup olmadığının değerlendirildiği saha çalışması (denetimin icra aşaması) için kıstaslar belirlenmektedir. Dolayısıyla, fıkhi denetimin doğru bir şekilde icra edilebilmesi için öncelikle kıstaslarının İslam hukuku ilkeleri doğrultusunda belirlenmiş olması gerekmektedir.

İslam hukuk literatüründe yer alan akitlerin kendine özgü özellikleri bulunmaktadır. Bunun için öncelikli olarak katılım finans sektöründe tercih edilen sözleşmeler tespit edilmeli ardından bu sözleşmelere has fıkhi denetim kıstasları belirlenmelidir. Çünkü katılım finans kurumlarında tatbik edilen her bir akdin kendine özgü şartları vardır. Bu bağlamda çalışmamızda katılım finans kurumları tarafından sıklıkla tercih edilen akitler ve bu akitlerin kıstasları belirlenmiştir. Akitlerde ileri sürülen bu şartlara ilişkin kıstasların belirlenmesi, şartların meşruluğu, yerine getirilip getirilmediği ve bu şartlar kapsamında elde edilen gelirin meşru olup olmadığının tespiti açısından oldukça önemlidir. Bütün bu tespitler fıkhi denetim faaliyetiyle mümkün olmaktadır.

Çalışmamızda fıkhi denetimin İslam hukuku ilkeleri ışığında nasıl yapılacağını ortaya konulmuş, akitlerde ileri sürülen şartlar üzerinden fıkhi denetim faaliyetinin yöntemi belirlemiştir. Ayrıca fıkhi denetim faaliyetleri için denetim testlerinin oluşturulması teklif edilmiştir. Fıkhi denetimin yöntemini ve kıstaslarını ele aldığımız bu makale, ileride yapılacak fıkhi denetim çalışmalarına bir basamak olacaktır.

Kaynakça

AAOIFI, Accounting and Auditing Organization For Islamic Financial Institutions. *External Shari'ah Audit (Independent Assurance Engagement on an Islamic Financial Institution's Compliance with Shari'ah Principles and Rules)*. Bahreyn: Accounting and Auditing Organization For Islamic Financial Institutions, 26 Mart 2018, 6.

AAOIFI, Accounting and Auditing Organization For Islamic Financial Institutions. *Internal Shari'ah Audit*. Bahreyn: Accounting and Auditing Organization For Islamic Financial Institutions, 31 Aralık 2019, 11.

Algabry, Latifah vd. "Conceptual Framework of Internal Shari'ah Audit Effectiveness Factors in Islamic Banks". *ISRA International Journal of Islamic Finance* 12/2 (2020), 171–193. https://doi.org/10.1108/IJIF-09-2018-0097

Apaydın, H. Yunus. "Îne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (Erişim 22 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/ine

Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (Erişim 23 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/karz

Atalay, Arif. *İslam Hukukunda Kabz.* Konya: T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Ateş, Üveys. *İslam Hukukunda Akitlerin Feshi ve Hukuki Sonuçları.* İstanbul: T.C. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Aybakan, Bilal. "Meclis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/meclis--fikih

Aybakan, Bilal. "Sarf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (Erişim 22 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/sarf--fikih

Aybakan, Bilal. "Vekalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (Erişim 22 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/vekalet

Bardakoğlu, Ali. "Bey'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (Erişim 23 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/bey--fikih

Bardakoğlu, Ali. "Gabn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (Erişim 22 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/gabn

Bayındır, Servet. "Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fıkhi Tahlili". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 51–73.

BNM, Bank Negara Malaysia. *Bai`al-Sarf (Currency Exchange).* Malezya: Bank Negara Malaysia. 11 Nisan 2018.

BNM, Bank Negara Malaysia. *Shariah Standards And Operational Requirements*. Malezya: Bank Negara Malaysia, 2017.

Çağlar, Muhammet Ali. *İslam Hukukunda Akitlerde Satış Bedeli (Semeniyet)*. Konya: T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Dağ, Zuhal. *İslam Hukukunda Sübjektif Gayenin Akitlerin Hukuki Sonuçlarına Etkisi*. Elazığ: T.C. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Demirsatan, Barış. "İrade Beyanlarının Yorumlanması Bakımından Muvazaa". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 26/2 (2020), 1220–1241. https://doi.org/10.33433/maruhad.746430

Gözübenli, Beşir. "Fuzûlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/fuzuli--fikih

Gözübenli, Beşir. "Semen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/semen

Güney, Necmeddin. "İslami Finansta Şer'i Yönetim Uygulamaları ve Konuyla İlgili Tartışmalara Genel Bir Bakış". *Türkiye İslam İktisadı Dergisi* 2/2 (2015), 45–69.

Güney, Necmeddin. *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*. Konya: T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Hafîf, Ali. *Ahkâmu'l-muâmelâti'ş-şer'ıyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.

Halitoğlu, İsmail. "Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 139–163.

Heyet (AAOIFI), Hey'etü'l-Muhâsebe ve'l-Murâca'a li'l-Müessesêti'l-Mâliyyeti'l-İslâmiyye. *el-Meâyîru'ş-şer'ıyye: en-nassu'l-kâmil li'l-meâyîri'ş-şer'ıyye*. Bahreyn: Hey'etü'l-Muhâsebe ve'l-Murâca'a li'l-Müessesêti'l-Mâliyyeti'l-İslâmiyye, 2017.

IFSB, Islamic Financial Services Board. *Guiding Principles on Corporate Governance for Institutions offering only Islamic Financial Services (Excluding Islamic Insurance (Takâful) Institutions and Islamic Mutual Funds).* Malezya: Islamic Financial Services Board, Aralık 2006, 3.

IFSB, Islamic Financial Services Board. G*uiding Principles on Governance for Islamic Collective Investment Schemes.* Malezya: Islamic Financial Services Board, Aralık 2008, 6.

IFSB, Islamic Financial Services Board. *Guiding Principles on Sharî`ah Governance Systems for Institutions offering Islamic Financial Services*. Malezya: Islamic Financial Services Board, Aralık 2009, 10.

Kalkan, Cemal. *Faizsiz Bankacılıkta Mudârabe ve Kâr*. İstanbul: İnsan yayınları, 2022.

Kalkan, Cemal. Katılma Hesabı Kârının Dağıtımı ve Fıkhı Değerlendirmesi. *İlahiyat Akademi Dergisi*. Haziran 13 (2021), 123-140.

Kallek, Cengiz. "Mudârebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (Erişim 23 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/mudârabe

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*.2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Karaman, Hayrettin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Erişim 22 Şubat 2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/akid

Kâsânî, Alaüddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'iʿu'ṣ-ṣanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'iʿ*. 6 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2005.

Kasim, Nawal vd. "Shariah Auditing in Islamic Financial Institutions: Exploring the Gap Between the "Desired" and the "Actual"". *Global Economy & finance journal* 2 (2009), 127–137.

Liv, Cemil. "İnternet Bankacılığı Aracılığıyla Gerçekleştirilen Sarf Akdinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019), 41–60.

Mergīnânî, Şeyhu'l-İslâm Burhâneddîn Ebi'l-Hasan b. Ebîbekr İbn-i Abdi'l-Celîl. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî*. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2008.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.

Oz, Erdem vd. "Shari'ah Non-Compliance Risk In The Banking Sector: Impact On Capital Adequacy Framework Of Islamic Banks". IFSB Working Paper Series 5 (2016), 1–116.

Samar, Mahmut. "İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyidi Şartlar". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 501–526.

Semerkandî, Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Shafii, Zurina vd. "Shariah Audit in Islamic Banks: An Insight to the Future Shariah Auditor Labour Market in Malaysia". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 145 (2014), 158–172. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.06.023

Tekçam, Recep. *Faizsiz Bankacılıkta Denetim: Türkiye İçin Model Önerisi*. İstanbul: T.C. İstanbul Ticaret Üniversitesi, Finans Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

TKBB, Türkiye Katılım Bankaları Birliği. *Murâbaha Standardı.* Türkiye: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 06 Mayıs 2021, 3.

Topal, Şevket – Arık, Önder. "Elektronik Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 15–36. https://doi.org/10.32950/rteuifd.1010331

Yaacob, Hisham. "Issues and Challenges of Shari'ah Audit in Islamic Financial Institutions: A Contemporary View". *SSRN Electronic Journal* (2012), 2669–2679. https://doi.org/10.2139/ssrn.2175700

Yunas Ali, Muhammad – Hassan, Farooq. "The Study of Potential Shariah Non-Compliance Risks in Murabahah Along with their Risk Management". *Journal of Finance & Economics Research* 4/1 (2019), 44–58. https://doi.org/10.20547/jfer1904104

Yücer Aktürk, İpek. "Hısımlar Arası Satış Sözleşmesi ve Muvazaa". *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (2015), 37–51.

Zerka, Mustafa Ahmed. *İslam Hukuku.* çev. Servet Armağan. 1 Cilt. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2006.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 305-344

Yaşam Döngüsü ve Günlük Rutinler: Madde Kullanımının Öncesi ve Sonrasında Bireysel Yaşam Pratikleri Üzerine Bir İnceleme

Life Cycle and Daily Routines: An Examination of Individual Living Practices Before and After Substance Use

Musa GÜREL
Dr., Bağımsız Araştırmacı, Sosyal Hizmet
PhD, Independent Researcher, Social Work
musa.gurel@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-4132-1700

İlker AKTÜRK
Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyal Hizmet Bölümü
PhD, İstanbul University-Cerrahpaşa, Graduate School of Educational Sciences, Social Work
illkerakturk@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9626-3275

Emre BİLGİSEVEN
Bağımsız Araştırmacı, Psikoloji
Independent Researcher, psychology
yunusemrebilgiseven@gmail.com
ORCID: 0009-0004-0390-5101

Ömer Miraç YAMAN
Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü
Prof. Dr. İstanbul University-Cerrahpaşa, Faculty of Health Sciences, Department of Social Work
omermirac@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9989-8575

DOI: 10.56720/mevzu.1481342

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 10 Mayıs / May 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Temmuz / July 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Gürel, Musa vd. "Yaşam Döngüsü ve Günlük Rutinler: Madde Kullanımının Öncesi ve Sonrasında Bireysel Yaşam Pratikleri Üzerine Bir İnceleme". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 305-344. https://doi.org/10.56720/mevzu.1481342

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışma, madde kullanımının bireylerin günlük yaşam döngülerine, sosyal ilişkilerine ve mesleki performanslarına olan etkilerini incelemeyi amaçlamıştır. Çalışma, madde kullanımının günlük yaşamdaki yeri, kullanım öncesi ve sonrası bireylerde yaşanan değişimleri ve bireylerin ideal yaşam algılarında meydana gelen değişiklikleri ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Nitel araştırma yöntemiyle 17 katılımcıyla yarı yapılandırılmış mülakatlar kullanılarak veriler elde edilmiştir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde, madde kullanımının günlük yaşam ve rutinlere etkisi, sosyal ve mesleki yaşamdaki rolü, zaman ve mekân boyutları, fiziksel ve duygusal duruma etkisi ve ideal yaşam tasavvuru şeklinde beş ana tema ortaya çıkmıştır. Bu temaların analiziyle ortaya çıkan araştırmanın sonuçlarına göre; madde kullanımının bireylerin kişisel özgünlüklerini ve toplumdaki işlevlerini ciddi şekilde kısıtladığını, madde kullanımı öncesi ve sonrasındaki duygusal geçişlerin bireyin psikolojik ve sosyal hayatında derin olumsuz etkilere neden olduğu, sosyal ve mesleki rollerinde performans düşüklüğü yaşattığı, kullanım sonrası işten ayrılmaların arttığı ve sosyal ilişkilerin zayıfladığı görülmektedir. Ayrıca sağlık durumu ve kişisel bakım ihmal edilmekte, bu durum günlük yaşamlarını, sosyal ve aile ilişkilerini derinden etkilemektedir. Genel olarak, madde kullanımının bireylerin günlük yaşam rutinlerinin merkezinde olduğu ve bunun sonucunda aile, arkadaş ve sosyal faaliyetlere katılımın azaldığı görülmektedir. Bu bağlamda, sosyal destek sistemlerinin etkinliklerinin gözden geçirilmesi ve bireylerin günlük yaşam rutinlerine uyum sağlayacak şekilde müdahalelerin tasarlanması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bağımlılık, Sosyal İşlevsellik, Madde Kullanımı, Rehabilitasyon, Yaşam Kalitesi.

Abstract

This study aims to examine the effects of substance use on individuals' daily life cycles, social relationships, and professional performance. It focuses on the role of substance use in daily life, changes experienced by individuals before and after use, and alterations in their perceptions of an ideal life. Using qualitative research methods, data was collected through semi-structured interviews with 17 participants. The interviews revealed five main themes: the

impact of substance use on daily life and routines, its role in social and professional life, its effects on time and space dimensions, physical and emotional states, and perceptions of an ideal life. The analysis of these themes showed that substance use severely restricts personal uniqueness and societal functions. Emotional transitions before and after substance use lead to significant negative effects on psychological and social life, decrease performance in social and professional roles, increase job resignations, and weaken social relationships. Furthermore, neglect of health and personal care was observed, deeply affecting daily life and family and social relations. Overall, substance use is central to individuals' daily routines, reducing participation in family, friend, and social activities. The study suggests revising the effectiveness of social support systems and designing interventions that align with individuals' daily routines.

Keywords: Addiction, Social Functionality, Substance Use, Rehabilitation, Quality of Life.

Etik Beyan	İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu Başkanlığı'ndan 15.12.2023 tarihinde gerçekleştirilen toplantısında, 2023/459 No'lu Etik Kurulu Onay izni alınmıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study:* MG (%25), EB (%25), İA (%25), ÖMY (%25) Veri Toplanması / *Data Collection:* MG (%30), EB (%30), İA (%30), ÖMY (%10) Veri Analizi / Data Analysis: MG (%25), EB (%25), İA (%25), ÖMY (%25) Makalenin Yazımı / Writing up: MG (%25), EB (%35), İA (%20), ÖMY (%20) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MG (%50), EB (%20), İA (%20), ÖMY (%10)

Giriş

Madde kullanımı hem dünya genelinde hem de Türkiye'de artan bir problem olarak, bireylerin fiziksel, psikolojik ve sosyal açıdan karşılaştığı zorluklarla yakından ilişkilendirilmektedir. Madde kullanımına başlamadan önceki dönem, birçok kişi için farklı deneyimlere sahne olabilmektedir. Bağımlılık öncesi dönemde, bireylerin hayatlarında genellikle daha yüksek bir yaşam kalitesi, sağlıklı ilişkiler ve kariyer veya eğitimde ilerleme gibi olumlu unsurlar gözlemlenmektedir (Heyman, 2013). Araştırmalar, madde kullanımı öncesinde bireylerin çoğunlukla sosyal destek sistemlerine sahip olduklarını, ancak madde kullanımı başladıkça bu sistemlerin erozyona uğradığını bildirmektedir. Madde kullanımı sonrasında ise kişide, beyin kimyasında değişiklikler, bağımlılık gelişimi, davranışsal ve psikolojik bozukluklar, sosyoekonomik sorunlar, sosyal destekten yoksunluk gibi bir dizi olumsuz sonuç ortaya çıkabilmektedir (NIDA, 2022; Vicente ve Magalhao, 2021; Acar vd., 2022). Bu problem, bağımlı bireylerin yaşam kalitesini önemli ölçüde etkileyen bir faktör olup kullanılan maddenin çeşidi ile miktarı, bu etkilerin boyutunu belirlemede kritik bir rol oynamaktadır. Madde miktarı, etkinin şiddetini ve doğuracağı kısa veya uzun vadeli sonuçları doğrudan etkilemektedir. Bu durum bireyin atacağı adımların birbirinden farklı oluşuna işaret etmektedir. Bu doğrultuda, madde kullanımına ilk adım atan bireyler, çoğunlukla bunu bir eğlence metodu olarak değerlendirmekte (Kennett ve vd., 2013) veya bazı maddelerin duygusal olarak mutluluk, daha iyi bir iletişim ve diğer insanlarla olan yakınlık hissini artırabileceğine vurgu yapmaktadır (Saunders, 1995; Parrott, 1997: 501-4). Ayrıca, çoğunlukla bazı maddelerin saldırganlık, şiddet, öfke, mutsuzluk ve yalnızlık gibi farklı duygusal durumları tetikleyebileceği de bilinmektedir (Sabri ve Jencius, 2020). Zaman içinde madde kullanımı, kişinin yaşamının önemli bir bölümünü oluşturur hale gelmektedir. Madde bağımlıları, yaşam tarzlarının çeşitliliğine rağmen, farklı duygu ve davranış kalıpları sergileyebilseler de temel olarak benzer etmenler etrafında toplanmaktadırlar. Madde kullanımı ilk olarak, bireyin karar verme yeteneklerini olumsuz etkileyerek sağlıklı kararlar almayı zorlaştırmakta (Paulus vd., 2002: 53-63), hafıza ve motor kabiliyetlerini yavaşlatıp bozmakta (Volkow vd., 2001: 377-82) ve kontrol merkezinin bozulmasıyla kognitif yıkıma yol açmaktadır. Psikolojik olarak, düşük benlik algısı (Kaplan, 1975), depresyon ve kaygı

(Crutchfield ve Gove 1984; Parrott ve Lasky, 1998: 261-8) gibi sorunlara sebep olurken; bağışıklık sistemi ve duygusal dengede bozulmalara yol açabilmektedir. Sosyal açıdan ise, uygun veya uygunsuz davranışların sürdürülmesinde bozulmalara, tuhaf, mantıksız, uygunsuz hatta yıkıcı davranışlara neden olabilmektedir (Tyagi, 2014: 65-70). Bu kullanım durumu, düzensiz günlük rutinler, istikrarsız gelir kaynakları ve madde kullanımının gerçekleştiği yerlerdeki değişikliklerle sonuçlanarak, bireylerin düzenli bir günlük yaşam sürdürme kapasitesini olumsuz yönde etkilemektedir (Owczarzak vd., 2022,). Bunu takip eden dürtüsel davranış, disiplin eksikliği, cinsel problemler ve suç faaliyetleri kişinin yaşamını daha da zorlaştırmaktadır (Perry ve Carroll, 2008; Ahad vd., 2017; Nurco vd., 1998). Buna ek olarak, sağlık, aile, sosyal çevre, iş ve toplumsal uyum gibi alanlarda çeşitli davranış kalıpları ve etkiler yaratabilmektedir (Aycan vd., 2000). Ancak tüm bu etkilere rağmen kullanıcılar, madde kullanım isteğini durduramamaktadır (Reiter vd., 2016: 10935).

Madde kullanımı sonrasında ise, bu bireylerin genellikle günlük yaşamlarında ve rutinlerinde sosyal ilişkileri zayıflamakta, sosyal çevrelerinden izole olmakta ve bu durum kişiyi toplumsal yaşamdan uzaklaştırmaktadır (Tam vd., 2018; Miller vd., 2015). Ayrıca, psikolojik ve fiziksel sağlık konusunda bağımlı bireyleri daha savunmasız hale getirdiği, zihinsel yetileri azaltarak kişiyi çok daha zayıf bir duruma düşürdüğü (Johnson ve Kaplan, 1990: 279) ve genel olarak günlük yaşam kalitesini birçok açıdan etkilediği de belirtilmektedir (Ögel, 2014; Bard vd., 2016). Madde kullanımı, bağımlılıkla mücadele eden kişilerin yaşam kalitesini olumsuz etkilerken, günlük yaşamın, ilişkilerin ve duygusal istikrarın yönetiminde bozulmalara sebep olduğu da belirtilmiştir (Diotaiuti vd., 2022). Dolayısıyla madde kullanım öncesi ve sonrasından kişinin yaşam döngüsü genellikle olumsuz etkilenmektedir (Hamza vd., 2021). Bu bakımdan madde kullanan bireyler, maddeyi yaşamlarının tam merkezine yerleştirmektedir. Öyle ki bağımlı olduğu maddeyi kullanmak ve hâliyle ona ulaşmak, madde kullanıcı bireylerde yaşamlarının en önemli amacı olarak görülmektedir (Danışmaz Sevin ve Erbay, 2019: 701). Bu bağlamda, madde kullanıcısı bireyler, sosyal, ekonomik, aile ve yaşamın tüm süreçlerinde madde odaklı bir hayat sürebilmektedir (Das ve diğerleri, 2016). Bu durumda, madde bağımlılığı olan bireyler daha düşük yaşam kalitesi, daha yüksek düzeyde depresyon, anksiyete ve stres yaşamakta ve sosyal yabancılaşma ile

karşılaşma olasılıkları daha yüksek olabilmektedir (Fooladi vd., 2014; Zed, 2022; Razali vd., 2015).

Madde kullanımıyla birlikte, bireyin günlük yaşamı içerisinde fiziksel sağlığını tehlikeye attığı; yetersiz beslenme, uyku sorunu, kilo kaybı ve fiziksel hareketsizlik gibi sağlıksız davranışların ortaya çıktığı görülmektedir (Mahboub vd., 2023; Rasmussen vd., 2020). Madde kullanımı, aile ve arkadaş ilişkilerinden ekonomik ve yasal zorluklara kadar geniş bir yelpazede olumsuzluklara yol açarken, iş hayatı üzerinde de derin etkilere sahiptir; öyle ki, sürekli madde kullanımı, işini kaybeden bireylerin iş bulma şanslarını da azaltmaktadır (Ergin vd., 2023: 777). Madde kullanımı kişinin yaşamının odak noktası haline gelse de bazı kullanıcılar işlerini ve günlük rutinlerini sürdürebilmektedir. Ancak madde kullanım isteği veya yoksunluk belirtileri, kişinin işe düzenli olarak devam etmesini zorlaştırmakta ve bireylerin iş performanslarını azaltarak ya da iş kaybına yol açarak kariyerlerine zarar verebilmektedir (Single vd., 2003). Bu durum, işe düzenli katılımın sağlanamaması (Martin vd., 1994) ve iş yerinde agresif veya mesafeli davranışlar gibi olumsuz sonuçlara yol açmaktadır. Dolayısıyla madde kullanan bireylerin günlük yaşamları ve rutinleri, madde kullanım durumundan önemli ölçüde etkilenmektedir (Rawat vd., 2021). Madde ve madde dışı gündelik hayatı incelemek için bütünsel bir yaklaşımın kullanılması, bağımlılık süreçlerini ve bunların günlük yaşam üzerindeki etkilerini anlamak için önem arz etmektedir (García-García vd., 2014).

Bu doğrultuda bu çalışma, madde bağımlısı bireylerin günlük hayat pratikleri, rutinleri ve madde kullanım öncesi ve sonrasındaki yaşam akışına odaklanmaktadır. Araştırma, madde bağımlılığının kişisel ve sosyal düzeydeki etkilerini ve bağımlılığın bireyin günlük yaşamındaki rutinleri, alışkanlıkları ve ilişkileri nasıl şekillendirdiğini ele almaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, bağımlı bireylerin günlük yaşamında madde kullanım alışkanlıklarını ve bu alışkanlıkların iş, okul ve aile hayatı gibi günlük aktiviteler üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece, madde bağımlılığı sorununun anlaşılmasına ve etkili müdahale yöntemlerinin geliştirilmesine katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Yöntem

Bu çalışmada, madde bağımlısı bireylerin yaşam koşullarını, günlük rutinlerini ve bağımlılığın yaşam üzerindeki etkilerini derinlemesine araştırmak amacıyla nitel araştırma deseni tercih edilmiştir. Nitel araştırmalarda, bireyin içinde bulunduğu bağlam içerisinde dünyayı nasıl algıladığı, yorumladığı ve deneyimlediği son derece önem arz etmektedir (Sandelowski, 2004). Araştırmada madde kullanıcısı bireylerin, bir gün içerisinde yapılan faaliyetleri, günlük praitklerine etkisi ve yaşam koşullarının nasıl olduğu ile ilgili bilgi sunan ve kapsamlı bir yorumlama sunması sebebiyle fenomenolojik desen kullanılmıştır. Fenomenolojik desen, belirli bir olgu hakkında deneyime sahip bireylerden veri toplamayı ve bu bireylerin deneyimlerini kapsamlı bir şekilde yorumlamayı amaçlamaktadır (Creswell, 2021; Suvereni, 2022: 42). Bu bakımdan her katılımcı araştırma sorularını tamamen farklı bir şekilde anlamlandırıp yorumlayabilmekte ve çalışmanın çıktılarına göre yeniden yorumlayabilmektedir (Miller ve Farmer, 2018: 243). Madde kullanımı ve bireyin hayatındaki etkilerinin karmaşık yapısı düşünüldüğünde fenomenolojik desen uygun bir araştırma alanı olarak gözükmetkedir.

Örneklem

Araştırmanın örneklem grubunu; İstanbul'da yaşamakta olup madde kullanmış veya kullanmakta olan bireyler oluşturmaktadır. Örneklemin oluşturulmasında kartopu örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Kartopu örnekleme, katılımcıların referansıyla büyüyen, evren örnekleme dahil olan katılımcıyla temas kurulduktan sonra katılımcı aracılığıyla başka diğer katılımcılara zincirleme olarak ulaşıldığı bir örneklem türüdür (Baş ve Akturan, 2017). Araştırma ekibi, ilk olarak, madde kullanıcıları ile sahada aktif çalışan uzmanların tavsiyeleri üzerine bu bireylerle iletişim kurmuştur. İlk bağlantıdan sonra, uzman ve katılımcı tavsiyeleriyle yeni bireyler çalışmaya dahil edilmiştir. Araştırmaya katılan kişiler, 2 yıldan fazla aktif madde kullanan ve ortalama olarak yaklaşık 1 aydır ayık olan, 17 madde bağımlısı bireyden oluşmaktadır. Katılımcı sayısının 17 ile sınırlı tutulması, nitel araştırmalarda veri doygunluğuna ulaşıldığında çalışmanın sonlandırılmasına dayanmaktadır (Baltacı, 2018). Araştırmaya katılan tüm bireyler erkek olup, yaşları 16 ile 54 arasında değişmektedir. Katılımcıların detaylı sosyo-demografik bilgileri Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo1. Katılımcıların Sosyo-Demografik Bilgileri

Katılımcı	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	Kullanılan Madde	Madde Kullanma Süresi
K1	54	Evli	İlkokul	Kuaför	Metamfetamin, Alkol	25-30 Yıl
K2	20	Bekar	Ortaokul	Su Tesisat	A4	2 Yıl
K3	25	Bekar	Ortaokul	Serbest Meslek	Metamfetamin, Kokain	7-8 Yıl
K4	30	Evli	Önlisans	Pazarlama Sektörü	Esrar, Bonzai, Metamfetamin	13 Yıl
K5	27	Bekar	Lisans Mezunu	Dolmuş Şoförü	Esrar	6 Yıl
K6	27	Bekar	Lise	Kurye	Lyrica	11 Yıl
K7	25	Bekar	Lisans 1. Sınıf	Gümrük İhracat İthalat	Metamfetamin, Esrar, Bonzai	10 Yıl
K8	36	Bekar	Lisans Mezunu	Lojistik	Kokain	22 Yıl
K9	28	Bekar	Lise	Fabrika İşçisi	Metamfetamin	17 Yıl
K10	18	Bekar	Ortaokul	Elektrikçi	Bonzai, Metamfetamin	7-8 Yıl
K11	16	Bekar	Lise	-	Metamfetamin, Bonzai, Tiner,	6 Yıl

					Çakmak Gazı	
K12	40	Bekar	Ortaokul	Kuaför	Metamfetamin	20 Yıl
K13	28	Evli	7.Sınıf	Fırın, Halde Çalışıyor	Bonzai, Metamfetamin	9 Yıl
K14	41	Evli	Ortaokul	Esnaf	Metamfetamin	3 Yıl
K15	20	Bekar	Lise Mezunu	Hemşire Yardımcısı	Eroin, Esrar, Lyrica, Metamfetamin	6 Yıl
K16	23	Boşanmış	Lise	Esnaf (Turizm)	Esrar, A4	3 Yıl
K17	27	Bekar	Ortaokul	Satış Pazarlama	Lyrica	2 Yıl

Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada, madde kullanıcılarının günlük rutinlerine dair ayrıntılı bilgi elde etmek amacıyla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Araştırmada yer alan veriler, araştırmacı tarafından geliştirilen 19 sorudan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla toplanmıştır. Soruların geliştirilme sürecinde, madde kullanımı üzerine deneyimli uzmanlar ve bu alanda çalışmalar yürüten akademisyenlerle işbirliği yapılmıştır. Bazı sorular çıkarılarak ve revize edilerek güncellenmiştir. Bu yeniden düzenlenen sorular, bireyin madde kullanımının günlük yaşam ve rutinlere etkilerini, sosyal ve mesleki yaşamdaki rolünü, kullanımın zaman ve mekan boyutlarını, psikososyal etkilerini ve ideal yaşam tasavvurlarını kapsamaktadır. Çalışmaya katılma kriteri olarak, katılımcıların rızası ve onayı alınmıştır. Her görüşme öncesinde katılımcılara bir onam formu sunulmuş ve katılımcılara sözlü ya da yazılı olarak bildirileceği iletilmiştir. Onam sürecinin devamında görüşmelere başlanmış olup süreç tamamlanmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmada, verilerin yeniden yorumlanması ve okuyuculara aktarılması amacıyla betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz yöntemi, görüşme sonucunda ortaya çıkan verilerin araştırmacı tarafından düzenlenip yeniden yorumlanmasına imkân tanıyan bir yöntemdir (Yıldırım ve Şimşek, 2008). Bu yönüyle elde edilen verilerin, önceden belirlenmiş olan ve sonradan araştırma sürecinde ortaya çıkan temalar ile bütünleşmesi mümkün olmaktadır. Yapılan görüşmeler sırasında alınan 547 dakikalık ses kaydı deşifre edilmiş ve yazıya dökülerek incelenmiştir. Deşifre edilen dosyalar sonucunda 313 sayfalık transkript metni elde edilmiş ve bunlar kavramsal çerçeveye uygun bir biçimde önce kodlanmış ardından kodlar üzerine okumalar yapılarak 209 kod üretilmiştir. Tekrar eden kodlar elenip kalan kodlar ile alt temalar ve ana temalar oluşturulmuştur. Ana temalar ışığında başlıklar belirlenmiş ve sonrasında kategorilere ayrılmıştır. Çalışmanın bulgularının bütünsel bir şekilde okunabilmesi adına tablolu bulgu yazımından yararlanılmıştır.

Bulgular

Çalışma kapsamında elde edilen veriler, "Madde Kullanımının Günlük Yaşam ve Rutinlere Etkisi, Sosyal ve Mesleki Yaşamda Madde Kullanımının Rolü, Madde kullanımının Zaman ve Mekân Boyutları, Fiziksel ve Duygusal Durum Üzerindeki Etkiler ve Madde Kullanımı ve İdeal Yaşam Tasavvuru" olmak üzere 5 ana tema altında sınıflandırılarak analiz edilmiştir.

Madde Kullanımının Günlük Yaşam ve Rutinlere Etkisi

Madde kullanımının, bireylerin günlük hayatları ve rutinlerine hem fiziksel hem de psikolojik açıdan önemli etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Madde kullanımının bireylerin yaşamları üzerindeki bu etkisi, onların günlük yaşamlarında ve alışkanlıklarında gözlemlenebilir değişikliklere yol açabilmektedir. Bu etkilerin tam olarak kapsamını anlamak, bireylerin hem kendi sağlıkları hem de çevreleriyle olan ilişkileri açısından hayati önem taşımaktadır. Bu bakımdan Tablo-2'de verilen alıntılar, madde kullanımının kişilerin günlük yaşamında nasıl bir rutin oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Tablo-2: Madde Kullanımının Günlük Yaşam ve Rutinlere Etkisi

Alt Tema	Kod	Açıklama	Katılımcı Alıntısı
Madde kullanımının psikososyal etkileri	Agresiflik (kullanmama)	Kullanılmadığında artan agresiflik duygusu	"Kullanmadığın dönemlerde biraz daha agresif oluyorsun." (K1)
	Pasiflik (kullanmama)	Kullanılmadığında pasiflik ve boş boş oturma	"Kullanmadığımda boş boş oturuyorum, hiçbir şey yapmıyorum."(K2) "Yani rutinim gezmek, tozmak, eğlenmek, madde alınca uyumak, aramak işte."(K3)
	Rahatlama (kullanma)	Maddenin kullanımıyla gelen rahatlama hissi	"Aldığın zaman daha rahatlatıyor seni gibi oluyor, kendini şartlandırdığın için galiba."(K1)
	Özgüven (kullanma)	Madde kullanımı sonrası artan özgüven ve rahatlık	"Madde aldığın zaman iş ortamına geliyorsun, daha rahat konuşabiliyorsun veya kendini ifade edebiliyorsun, kendine özgüvenin geliyor."(K1)
	Sosyal iletişim (kullanma)	Madde kullanımı sırasında artan sosyal iletişim yeteneği	"Madde aldığın zaman iş ortamına geliyorsun, daha rahat konuşabiliyorsun veya kendini ifade edebiliyorsun."(K1)
	Boş zaman aktiviteleri (kullanmama)	Boş zamanlarını gezerek geçirme	"Çalışmadığım zamanlar gezmekle geçiyordum. Sosyal hayatı çok etkileyen bir madde olmadığı için bu normal monoton işleyişe devam ediyordu."(K4)

	Yorgunluk ve uyuşukluk (kullanma)	Madde kullanımı sonrası yorgunluk ve baygınlık	"Hani çektikten sonra biraz yoruyor insanı baygınlık geçirdiği için uyurdum genelde veya dışarıda olursam otururdum."(K2) "Genelde uyuyorum. Bazen de 7-8 gün uyumadığım oluyor ama sonra mesela 3-4 gün uyuyordum."(K3) "Maddeyi kullanmadığın zaman... Uyuyordum."(K7)
Bağımlılık ve Günlük İhtiyaç	Günlük ihtiyaç hissi	Sabah ilk iş madde arama ihtiyacı	"Sabah gözüm açar açmaz tuvalete gitmeden direkt madde ararım, zaten benim içtiğim şey sigara ucunda içiliyor, ondan sonra bir kahvaltı."(K2)
	Madde temini	Gün boyu madde temininе odaklanma	"Hocam işte hani temin edeceğim semte giderdim, akşama kadar orada geçirdim, bazen eve geçerdim, uyurdum."(K2)
	Rutin döngüsü	Uyuşturucu arama ve kullanma rutini	"Sonra uyandığımda tekrar madde arıyordum. Yani rutinim gezmek, tozmak, eğlenmek, madde alınca uyumak, aramak işte."(K4)
Günlük rutinde aile, arkadaş ve sosyallik	Aile ile ilişkiler	Aileyle geçirilen zamanların azalması ve odak kaybı	"İşte maddeyi tanıştıktan sonra ailem kendi odasında, ben kendi odama geçerim. Evi otel olarak kullanırım. Hiçbir şey yapasım kalmadı hayatta. İnsanlardan uzaklaştırdı. İnsanları sever olamadım yani. İnsanlarla böyle sohbet, diyaloğum gitti."(K5)

	Arkadaşlık ve aktiviteler	Arkadaşlarla geçirilen zaman ve spor aktiviteleri	"Arkadaşlarımla mesela okul biterdi, kafeye giderdik, çay bahçesine, eğlenceyle geçerdi. Ben handball oynuyordum. Bir yandan da güreş yapıyordum. O zamanlar güreşçiyim. Çok iyi bir alan aslında. Handball ve güreş sporum var. Boş durmuyordum. Maddeyle tanıştık. Hiçbir şey yapasım kalmadı hayatta. İnsanlardan uzaklaştırdı."(K5)
	Eğlence ve gezmek	Madde kullanırken dışarıda vakit geçirme	"Kullandığım sırada genelde uyuyorum gezebiliyorum, eğlenebiliyorum. Genel olarak bir parka oturuyorum. Hem kullanıyorum hem akşama kadar orada vakit geçiriyorum, arkadaşlarla eğleniyoruz "(K2)
	Sosyal hayattan kopma	Sosyal hayattan ve normal aktivitelerden kopma, hayal dünyasına dalma	"İnsan maddeyi aşırı derecede kullandığı zaman genel rutin olmuyor. Yani sosyal hayat deyince veya ne bileyim iş deyince, hayal dünyasına kaptırıyorsun kendini, öyle oluyor."(K8)
Bağımlılık öncesi ve sonrası hayat	Maddeye erişim çabası (bağımlı)	Uyku durumu ve madde temini için hırsızlık yapma	"Kullandığımız, bahsettiğimiz maddeyi günlerce uyumadan içerdim."(K9) "Bir günüm de baya uzun bir zaman eve gitmediğim oluyordu. 5 sene içerisinde eve bir gidiyordum, bir gitmiyordum. Zaten metciler uyumaz. Geceleri bonzai alırdık, sabah olurdu, eşya biterdi. Ne yapacağız, ne edeceğiz? Bir

		şeyler satar yolunu bulurduk. Yani hırsızlık yap, al, iç, bitir, hırsızlık yap, al, iç, bitir. Bütün vaktim bu."(K10)
Kişisel idealler ve meslek (bağımlılık öncesi)	Bağımlı olmadan önceki kişisel idealler ve meslek hayatı	"Güzeldi, çok güzeldi yani. Aile yapımız güzeldi. Tabi mesleğim vardı, berberlik mesleği. Ben de ideallerim vardı mesela okumak için, hani çalışmak için. Şöyle yaparım, böyle yaparım, ama olmadı. Kısmet olmadı. Sonra bağımlı oldum ben."(K12)
Askerlik sonrası değişim	Askerlik sonrası artan madde kullanımı	"20'den sonra askerden geldikten sonra her gün bunun içmekle geçişmesini istiyordum. Sabahları bile içiyordum. Sabah 9'da kalkıp oradan esrar alır 2-3 saat en fazla kafam güzel olurdur, sonra aynı işte."(K8)
Aile hayatı	Eşten alınan izinler ve madde kullanımı	"Çalışmadığım zaman. Akşama kadar evdeyim mesela. Eşimden izin alıyorum dışarı çıkarım. 2 saat izin veriyor bana. Ben bu 2 saat süre zahmeti içerisinde hem uyuşturucumu çözüyorum hem diğer arkadaşlarımla görüşüyorum. Ondan sonra tekrar eve geri geliyorum. Ama son zamanlar eşle aramız çok kötüydü."(K13)

Tablo 2'de katılımcıların söyleminden anlaşılacağı üzere, katılımcıların çoğu günlük rutinlerinin madde etrafında şekillendiğini ortaya koymaktadır. Madde kullanım sürecine dair bulgulara bakıldığında öncesinde ve sonrasında duygusal bazı geçişlerin yaşandığı görülmektedir. Katılımcıların günlük ihtiyaçları ve rutinleri üzerinde yapılan incelemede, katılımcıların sabahları ilk

iş olarak madde arama ihtiyacı duymaları, günlük yaşamlarının büyük bir kısmını madde temini için harcamaları ve bu rutinin tekrarlanması, bağımlılığın bireylerin yaşam döngüsü üzerindeki derin etkisini göstermektedir. Katılımcıların ifadelerinden, madde kullanımı öncesi ve sonrası aile, arkadaş ve sosyal çevre arasındaki farklılıklar belirginleşmektedir. Önceleri aile, arkadaş ve sosyal faaliyetlere katılım fazla iken madde kullanımı ile bu ilişkilerin zayıfladığı ve sosyal olarak izole olduğu görülmektedir. Katılımcıların bağımlılık öncesi ve sonrası hayatlarının önemli kısmının edinilen yeni alışkanlık sebebiyle değiştiği gözlemlenmektedir. Bu döngü içerisinde, madde temini için sürekli hareket halinde oldukları ve bazen hırsızlık yaparak suç teşkil eden davranışlar sergiledikleri görülmektedir. Buna ek olarak, sadece bireyin değil ayrıca aile ile olan ilişkisinde madde temini için fırsatların kollandığı bir süreç işaret edilmiştir. Bu bulgular, madde kullanımının bireylerin günlük yaşam pratiklerinde çok yönlü etkilere sahip olduğunu göstermektedir.

Sosyal ve Mesleki Yaşamda Madde Kullanımının Rolü

Madde kullanımının, bireylerin sosyal ve mesleki yaşamına dikkate değer şekilde etki ettiği anlaşılmaktadır. Madde kullanımının bireylerin yaşamları üzerindeki bu etkisi, kullanıcıların sosyal hayattan uzaklaşmalarına neden olmakta ve bir işte çalışmalarını zorlaştırabilmektedir. Bu etkenlerin anlaşılabilmesi adına bireylerin hem sosyal hem de iş deneyimlerine dair ilişkileri önem taşımaktadır. Kullanıcıların sosyal ilişkilerine ve iş deneyimlerinin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayan bulgular Tablo 3'te yer almaktadır.

Tablo 3: Sosyal ve Mesleki Yaşamda Madde Kullanımını

Alt Tema	Kod	Açıklama	Katılımcı Alıntısı
Madde kullanımının günlük sosyal	Hayatın merkezinde	Her gün düzenli madde kullanımı ve bunu bir ihtiyaç olarak hissetme	"Her gün alıyordum ben yani. Çünkü bir gün almadığım zaman insan eksiklik hissediyor kendini."(K1)

yaşama entegrasyonu	Sosyal aktivitelerle birleşme	Madde kullanımının sosyal etkinlikler ve keyif arayışı ile entegrasyonu	"Çok iyiydi yani. Madde kullanmak. Ama öyle yiyorum, içiyorum, geziyorum. Kafaya her şey güzel geliyor."(K3) Sosyal hayatta, gezmeye gittiğimiz zaman Normal az içiyorduk ama gelince yine tekrar geçiyorduk başına."(K4)
	Sosyal hayattan uzaklaşma	Aile etkinlikleri ve tatillerden kaçınma, sosyal hayattan geri çekilme.	"Yani hiçbir şey yapasım olmuyordu ki. Ailem gezmeye giderdi, tatile giderlerdi. Ben istemiyordum. İstemiyordum yani gitmek."(K5)
	Eğitim ve spor hayatına etki	Uyuşturucunun eğitim ve spor hayatını sonlandırması	"Uyuşturucu benim okul hayatımı bitirdi.Uyuşturucu benim hayatımda çok şeyimi aldı yani. Futbol hayatımı bitirdi. Mesela Göztepe'ye seçilmiştim, ben odada uyuşturucu içerken orada bir sorumluya yakalandım ve futbol hayatım bitti yani bu kadar hayatımın merkezindeydi."(K9)
	Kişisel gelişimde durgunluk	Kişisel gelişimin durması ve gelecek planlarının zarar görmesi	"Geleceğimi mahvettim. Cezaevine girdim. İş gitti. Devletin verdiğim memurluk hakkını yaktım. Hem dünyanın mahvediyor hem ahiretini mahvediyor. Her türlü zarardasın yani."(K11)
	Duygusal çatışma ve özdeğerlendirme	Madde kullanımı sonrası duygusal çatışma ve kendine yönelik olumsuz düşünceler.	"Pislik adımım ben. Şerefsiz gibi kelimeler kendime sarf ediyorum. Bunları tek başıma yaşıyorum."(K12)

	Duygusal değişimler	Madde kullanımı sonrası duygusal değişimler ve ifade edememe	"Zaten bunu kullandığın zaman biraz daha duygusal oluyor insan, ne bileyim dışarıya kendini ifade edemiyorsun, yalnız kalıyorsun."(K12)
İş yerinde madde kullanımı ve etkileri	İş yerinde kaçamak kullanım	İş yerinde veya iş yerine yakın yerlerde madde kullanımı	"Mesela diyorum ki yarım saatte bitecek işim 10 dakikada 15 dakikada sonra fırsat bulup iş yerinde de kullanıyordum ya da iş yerine yakın olan bir yerde kullanıyorum. Hani kendini o şekilde imkân sağlıyorsun aslında."(K1)
	İş dışında kullanım	İşe gitmeden önce ve işten sonra madde kullanımı	"Ben kullandığım zaman iş yerinde kullanmıyordum. Ben işe gitmeden önce kullanıyordum. Veya işten sonra çıktığım zaman kullanıyordum. Ben iş yerinde kesinlikle kullanmıyordum."(K8)
	Çalışma motivasyonu, performans ve verimlilik durumu	Madde kullanımının iş performansına olumsuz etkileri	"Onu içmediğin zaman çalışamazsın, mutsuzsun. İşte duygusal çöküntü. Yataktan kalkmak istemiyorum. Hayattan hiçbir beklentisi olmuyor. Çalışmak istemiyorsun. İşi gitsen de iş yapmak istemiyorsun."(K6) "Çalışamıyordum. İlk sıralar çalışıyorum yoğun akşama kadar ama kullandığım için bir süre sonra baygınlık geçiriyorum."(K2) "İsteksiz oluyorsunuz. Biraz da ne yaptığınız çok belli olmuyor. Karmaşık oluyorsunuz. Tabi insanı iş yerinde asosyal yapıyor zaten, yani %90 konuşuyorken %50'ye %40'a düşüyor, işten de kaçıyorsun bun-

		dan yani."(K4)
	Olumlu etkileri	"Gündüzleri mesela çalışırken devamlı maddeyi kullanıyordum, beni de etkilemiyordu çünkü kullanmış olduğum madde böyle uyutup ağırlaştırmıyordu yani daha çok ne bileyim aktifleştirip hızlandırıyordu."(K1) "Artık zorluklar yaşıyordum çünkü içtikten sonra sanki kendimi daha güzel çalışıyor olarak değerlendiriyordum."(K12)
	Kullanım öncesi ve sonrası iş performansındaki değişim	"Yedi yirmi dört çalışıyordum. Sıkıntım yoktu yani benim. Sonra buna alıştıkran sonra hiç ben çalışamadım yani iş konusunda."(K12)
İşten ayrılma	Madde kullanımı nedeniyle işten ayrılma veya çıkarılma	"Çalıştığım süreçte kullanıyordum. Sonra işten çıkış sebebi oldu. Aşağılanmak oluyor hani."(K3) "Ben kullanmaya başladığım zaman her seferinde işimden oluyordum."(K8) "İşe gidiyorum mesela. Sonra iş yerinde yorgun çalışmıyordum. Uyuyakalıyordum çok yakaladılar. O sebepten işten zaten çıkardılar hep."(K7)
İşe katılımın azalması	İşe devamsızlık ve işe odaklanamama	"Evde bir iki saat ayılıp tekrar işe gidiyordum. Sonra iş yerinde bir yerde bayılmış halde buluyorlardı. İşe kendimi veremiyordum bir gidip bir gitmiyordum" (K9)

Madde kullanımının mesleki algı ve işe katılım üzerindeki etkisi	Algıda bozulma	İnsanların düşüncelerini okuyabildiğine dair yanılgılar	"Artık insanların bana baktığı zaman düşüncelerimi okuyabildiğimi düşünüp onu kuruyorsun da kuruyorsun. İnsanı çok değişik bir kalıba sokuyor. Olmayan şeyi oldu gibi nedenler buluyorsun işte o yüzden çalışmak zor olur."(K13)
	İşte paranoya ve endişe	Madde kullanımı sonrası paranoya ve takip ediliyor hissi	"Kullandığım zaman birisi bir yerden sanki takip ediyor gibi. Yani dışarıda ormanın içinde iğneyi bulmak gibi bir şey yani. O da öyle işten çıkartıyordu."(K8)

Tablo 3'e bakıldığında, madde kullanımının katılımcılar için günlük rutinin ayrılmaz bir parçası haline geldiği ve sosyal ile mesleki yaşamlarında merkezi bir rol oynadığı görülmektedir. Madde kullanımı, sosyal aktivitelerle iç içe geçmiş ve keyif arayışının bir unsuru olmuşken, kullanımın artmasıyla bireyler sosyal hayattan ve ailevi etkinliklerden uzaklaşmış, eğitim ve spor gibi olumlu aktivitelere katılım azalmış, bu da kişisel gelişim ve gelecek planları üzerinde olumsuz etkiler yaratmıştır. İş hayatında ise, madde kullanımı iş performansını düşürmüş, işten ayrılmaya veya çıkarılmaya neden olmuş ve işe katılımı azaltmıştır. Bu durum, bireylerin yaşam kalitesinde ciddi düşüşlere yol açan sosyal izolasyon, kişisel gelişimde duraksama ve mesleki yaşamda olumsuz etkilere neden olmuştur.

Madde Kullanımının Zaman ve Mekân Boyutları

Madde kullanımının, bireylerin gün içerisinde tercih ettikleri mekanlar ve zaman dilimleri üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu etkinin, kullanıcıların madde kullanma zamanlarını ve mekan tercihlerini çeşitli şekillerde etkilediği görülmektedir. Bireylerin zaman ve mekan kullanımına dair ilişkilerinin anlaşılması, bu çok boyutlu etkenlerin kavranması açısından önemlidir. Bu bağlamda, Tablo-4'te verilen katılımcı alıntıları, kullanıcıların madde kullanım zamanları ve mekanlarını daha iyi anlamamıza yardımcı olacak önemli bilgiler sunmaktadır.

Tablo-4: Madde Kullanımının Zaman ve Mekân Boyutları

Alt Tema	Kod	Açıklama	Katılımcı Alıntısı
Madde kullanımının tercih edildiği zaman dilimleri	Değişken zaman dilimi	Zamana göre değişen kullanım sıklığının değişiklik göstermesi	"Durumuna göre iş bittiği zaman, dükkân kapandığı zaman, buluşacaksak saatine göre, zamanına göre, evde bir misafir gelecekse ona göre erken çıkıp, o gün alkol kullanmıyorsun ama madde illaki kullanıyorsun."(K1) "Hep içiyordum ben. Devamlı. Özellikle mesela sabah uyandığımda." "Sabah içsen inşaattan dışarıya çıkamazsın. Vampir oluyor düşünsene. Genelde sabah içilmez."(K11) "Aslında saatin hiç önemi yoktu."(K8) "Olduğu zaman bitene kadar bunu günün her saatinde kafanıza ayırıp bayıldıktan sonra devam. Yani maddenin durumuna göre, olup olmamasına göre değişiyordu."(K4) "Çekiyorum arabanın bir yerde duruyordum alıyordum maddeyi arabanın içinde bayılmış kalmışım veya müzik açıp falan öyle bir hayatım olmuştu."(K5)
	Aralıklı kullanım	Maddenin türüne göre kullanım sürekliliğinin değişkenlik göstermesi	"Bir gün içerdim, bir gün içmedim. Her gün içersen kafası gebertir. Tutuyordum. Tutmam gerekiyordu, öyle düşünüyordum. Metin, benim şimdi saati yoktu. Nerede denk gelsem içiyordum. Lilika için zaten bir

			yer ayarlamama gerek yoktu. Aldığın gibi içiyordun."(K6)
	Güne başlama aracı	Güne başlamak için madde kullanmak	"Onu almadan güne başlamak istemiyorsun."(K1)
Ruh haline göre kullanım zamanı	Strese ve sorunlara bağlı kullanım	Stres ve sıkıntı durumlarında madde kullanımı	"Strese sıkıntıya girdiğim zaman sürekli kullanıyordum. Kendimi stresten çıkardığım zaman bırakıyordum."(K8)
		Stresten kurtulmak için madde kullanımına dönüş	"Beni yine strese sıkıntıya sokan bir şey olduğu zaman tekrar uyuşturucuya kaçıyordum."(K8)
Madde kullanım alanları/ mekân	Ev ve arkadaş	Madde kullanıma arkadaş ortamının eşlik etmesi	"Önce tabi arkadaş ortamımda oluyordu. Sonra artık kendim evde olduğum zaman benim için daha rahat oluyordu. Evde kullanımım daha iyi oluyordu."(K4) "Geçiyorum bir yere genelde arkadaşın ev var o da içiyorum."(K5) "Ben hiç mekânda takılmasını sevmedim. Ben evde de takılırsam sıkıntı yok."(K12) "Ev de falan içmeye başlamıştım. Annemin karşısında. İçmediğim zaman tribe girip evdekilere sarıyordum."(K6)
	Madde türüne göre mekan se-	Maddenin türüne göre kullanılan mekanın de-	"İlaç için yer fark etmiyor yani. Maddeyi aldın, içecek yer ararsın. Tabi evinde oturup içebiliyor ama öyle her maddeyi evinde içemezsin.

	çimi	ğişmesi	Yani onun için bir ön hazırlık yapman lazım. Bazı maddeler için. Yer ayarlaman lazım."(K6) "Yani bulduğun yerde kullanırsın. Gidip caminin köşesinde bir yerde kullanılır.(K8)
	Sessiz ortam	Kullanım için tercih edilen yerler	"Kimsenin gelmediği sakin yer. İşte tuvaletler. Bunun gibi sakin ofisler mesela, boş ofisler. Kimsenin sirkülasyon olmadığı yerlerde"(K9)
	Her yerde her an	Kullanım sırasında kişinin kendini serbest hissetmesi	"Ben her yerde kendimi serbest hissettim. Ondan sonra kendimi serbest hissetmeye başladım. Kendimi bıraktım, her yerde her türlü şeye başladım. Yani sigara içmediğim yerlerde sigara içmeye başladım."(K8)

Tablo 4'deki katılımcı alıntıları, madde kullanımının kişisel tercihlere ve sosyal durumlara göre büyük bir çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Kullanım zamanı ve sıklığı, bireylerin günlük programlarına, madde türüne ve etkinin şiddetine göre değişkenlik göstermekte, bazı katılımcılar günün herhangi bir saatinde, bazıları ise belirli zamanlarda kullanımı tercih etmektedir. Kullanım yerleri konusunda da esneklik göze çarpmakta; madde kullanımı özel alanlarda ve kamusal mekanlarda, genellikle gizlilik gerektiren sessiz ve sakin yerlerde gerçekleşirken, bazı bireyler herhangi bir yerde madde kullanmayı tercih etmektedir. Bu bulgular, madde kullanımının hayatın her alanına yayıldığını ve kullanım alışkanlıklarının ne kadar çeşitli ve esnek olduğunu ortaya koymaktadır.

Fiziksel ve Duygusal Durum Üzerindeki Etkiler

Madde kullanımının, bireylerin fiziksel ve duygusal olmak üzere hem fiziksel hem de duygusal açıdan önemli etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Madde kullanımının bireylerin yaşamları üzerindeki bu etkisi, bilişsel algı kapasitesinde ve duygu-düşüncelerinde gözlemlenebilir derecede değişikliklere neden olabilmektedir. Bu etkilerin nedenini tam olarak anlamak, bireylerin hayatın-

daki çeşitli sorunların hangi noktalara etki ettiğinin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Bu durumdan dolayı Tablo-4'te verilen alıntılar, madde kullanımının kullanıcılar üzerindeki fiziksel ve duygusal etkilerinin daha iyi anlaşılması için önemli bilgiler sunmaktadır.

Tablo-5: Fiziksel ve Duygusal Durum Üzerindeki Etkiler

Alt Tema	Kod	Açıklama	Katılımcı Alıntısı
Madde Kullanımının Bireyin Algısına Olan Etkisi	Agresyon	Madde kullanımının bireyin duygularına olan etkisi	"Kullanırken tabi, daha agresif olduğun için, onu almadan güne başlamak istemiyorsun. İllaki bir yerden temin edip alıyorsun rahatlayıp öyle çıkıyorsun."(K1)
	Düşüncelerin değişimi ve alıkoyulma	Kullanılan maddenin düşünceleri değiştirmesi ve insanlardan uzaklaştırması	"Zamanla tabii düşüncelerini değiştiriyor, insanı yıpratıyor, alıkoyuyor bazı şeylerden. Aileden uzaklaştırıyor. Çocuğumu ne zaman parka götürdüğümü bilmiyorum."(K12)
	Umudun yitimi	Madde kullanımının bireyin umutlarına olan etkisi	"Bir daha içiyorsun. Bakıyorsun ki artık dünya yoruluyor. Elim kolum kalmıyor. Kalayım da rahatlayayım diyorsun. Her sabah bir umutla tekrar yakalamaya çalışıyor ama yakalayamıyor."(K1)
Bireyin Düşünce ve Duygularına Olan Etki	Rahatlama aracı	Madde kullanımının kişinin rahatlamasına olan etkisi	"İnsan nasıl sigara içmeyi istemeyince duyuyor. O anda da alayım, rahatlayayım, kendimi rahatlatayım diye. Oluyor yani."(K11)
	Duygusal savrulma	Kullanılan maddenin duygusal savrulmaya neden olması	"Mesela duygular çok hızlı değişiyor. Mesela şimdi mutluysan yarım saat sonra mutsuz oluyorsun veya heyecanlıysan işte duygular çok hızlı iniş çıkışlar yaşıyor."(K2)

	Yalnızlık	Kullanılan maddenin bireyi yalnızlaştırması	"Bizim için her şey bir neden yani. Bahaneler çok madde bağlısı bir insana. Günah keçisine gerek yok yani. Mesela benim tek bahanem ben yalnızdım. Kimseden ilgilenmiyorum. Ama hepsi bir beynimin bana kurmuş olduğu bir oyundu yani."(K6)
	Paranoya ve hayal	Kullanılan maddenin bireyin paranoya ve hayal kurmasına neden olması	"Hep böyle bir aslında paranoyalara kadar giden bir durumlar var yani. Mantıklı çıkarımlar yapmaya çalışıyorsun belki de onun içinde."(K9)
Fiziksel ve Psikolojik Sağlık	Fiziksel sağlık	Madde kullanmadığında fiziksel sağlık problemleri ve hastane ziyaretleri	"Fakat hani rahat 4 gün, 5 gün, aralıklı saatlerde kalkıp yemek yiyip tekrardan yatıyordum ben. 2-3 gün su içmedim ben. Yavaş yavaş erimeye başladım yani. Hastane, ambulans falan."(K7)
	Psikolojik durum	Madde arayışı ve yoğun uyku ihtiyacı	"Kalktıktan sonra, yani, eğer ki yoksa madde zaten bir arayışa geçiyordum yani. Fakat hani rahat 4 gün, 5 gün, aralıklı saatlerde kalkıp yemek yiyip tekrardan yatıyordum ben."(K14)
	Duygusal durum	Madde kullanılmadığında duygusal çöküntü ve hayattan beklentilerin azalması, depresif duygular	"Daha sonrasında bunu içmeden yapamadık, onu içmediğin zaman çalışamazsın, mutsuzsun. İşte duygusal çöküntü. Yataktan kalkmak istemiyorum. Hayattan hiçbir beklentisi olmuyor. Çalışmak istemiyorsun. İşi gitsen de iş yapmak istemiyorsun."(K6) "Günüm çok tatsız geçiyordu

			benim için. Yani hiç zevk alamıyordum. Zevk alma durumunda bir sıkıntı yaşıyordum. Etraf sanki karanlık. Tüm renkler rengini yitirmiş gibi. Her şey seni bir ne derler onu depresyona sürükleyecek bir havadaymış gibi yani."(K9)
	Fiziksel işlevlerde bozulma	Yemek yiyememe ve kişisel bakım eksikliği	"Ben yemek yiyemiyordum. Ondan sonra böyle duşa giresim gelmiyordu." (K9)

Tablo 5'e bakıldığında, madde kullanımının günlük hayattta bireylerin zihinsel, duygusal ve fiziksel durumlarında önemli değişikliklere yol açtığı görülmektedir. Kullanımdan kaynaklanan psikolojik sorunlar ve yoksunluk dönemlerindeki duygusal zorluklar, kullanıcıların yaşam kalitesinde düşüşe neden olmaktadır. Fiziksel sağlıkta görülen bozulma, aktivite azalması ve kişisel bakımdaki ihmallere dikkat çekilmiştir. Özetle, madde kullanımının, bireyin günlük yaşamında genel sağlığı üzerinde geniş çaplı ve zararlı etkilerinin olduğu görülmektedir.

Madde Kullanımı ve İdeal Yaşam Tasavvuru

Madde kullanıcılarının, geleceğe dair tasavvur ettikleri yaşam planları, kullandıkları madde nedeniyle zorlaşabilmektedir. Bu tema altında elde edilen bulgular, bireylerin geliştirdiği veya geliştireceği yöntemlerin anlaşılması açısından önemlidir. Tablo-6'da verilen alıntılar, kullanıcıların ideal bir günü nasıl tasavvur ettiklerine dair ipuçları vermektedir.

Tablo-6: Madde Kullanımı ve İdeal Yaşam Tasavvuru

Alt Tema	Kod	Açıklama	Katılımcı Alıntısı
İdeal Bir Günün Tanımı	Eğlenmek ve sosyalleşmek	İdeal bir gün içerisinde yapılabilecek sosyal	"Gezmek isterdim, AVM'lerde, alışverişlerde veya arkadaşlarımla bir oturup çay, kahve, sinema. Yani sosyalleşmek isterdim."(K2)

		ve eğlence içerikli faaliyetler	"Evde vakit geçirmektir ya da eşimin o gün gezme isteği varsa onunla bir gezip dışarıda yürümektir. Eşimle karşılıklı oturup sohbet etmek olur, dışarıda yürümek olur ya da oturup 3-5 saat yapıp beraber kitap okumak olur."(K4) "Evdekilerle sohbet etmek veya arkadaşımla dışarı çıkıp bir şeyler içmek, hafta sonları bir aktivite yapmak."(K6) "Babamla komik şeyler izlemek isterdim. Kahvaltı masasında babamla annemle olmak, gülmek."(K9) "Çıkardım, sahilde gezerdim. Bisiklete biner turlardım. Sonra komşu ziyareti, akraba ziyareti. Ondan sonra yardım ederdim diğer insanlara. Kitap okurdum."(K11) "İnsanlarla böyle güzel sohbetler edip makaralar yapmak, onun haricinde işte işten çıktıktan sonra babamla sohbet ederek, işte babamla ben konuşmayı çok severim hani tabi o anlattığım genel öncelerde oldu."(K14)
	Kişisel bakım	İdeal bir hayat içerisinde kişisel bakımın yeri	"Mesela sabah kalktığımda duşumu alırım, temizliğime,kıyafetlerime çeki düzen veririm. Kahvemi yaparım, içerim. Sonrasında temiz bir güne başlarım."(K5)
	İşte çalışmak	İdeal bir hayatın içerisinde bir işte çalışmanın	"Normal günlük bir işe başlayıp sabah kalkıp kahvaltımı yapıp işe gitmek."(K4) "Önce güzel bir işin olması lazım.

		önemi	Cebinde paran olması lazım. Çünkü dışarıya çıkacaksın. Sabah erkenden kalkıp işime gidip Ondan sonra 4'te 5'te dönüp, evime rahatça huzurla takılırdım"(K6)
	Aile	Ailenin önemi	"Yani annemle birlikte olmak isterdim, yani onunla birlikte işte mübarek etmek isterdim."(K7)

Tablo 6'dan elde edilen verilere göre, katılımcılar için ideal bir gün; aile ve arkadaşlarla kaliteli zaman geçirmek, sosyal etkinliklere katılmak, kişisel hobiler gibi unsurları kapsamaktadır. Özellikle günlük rutinlerde aile ilişkileri ve maneviyat ön plana çıkmakta, ekonomik güvence ve iş hayatının stabilitesi de mutluluğun temel taşları arasında yer almaktadır. Madde kullanımından uzak, sosyal bağları kuvvetli, manevi değerlere bağlı ve ekonomik olarak güvende bir yaşam, idealize edilen yaşam tarzını yansıtmakta ve bireylerin genel refahını artırmakta önemli görülmektedir.

Tartışma ve Sonuç

Bu araştırma, madde kullanımı öncesi ve sonrası, bireylerin günlük rutinlerinde meydana gelen değişiklikleri, sosyal ve mesleki yaşamlarında madde kullanımının etkilerini, kullanımın zaman ve mekân bağlamındaki boyutlarını, psikososyal sonuçlarını ve ideal yaşam algılarında meydana gelen değişiklikleri detaylı bir şekilde incelemiştir. Diğer çalışmalardan farklı olarak, bu çalışma, madde kullanımının altında yatan dinamikleri ve bu değişikliklerin bireylerin ideal yaşam algıları üzerindeki etkilerini ortaya koymuştur. Ayrıca, madde kullanımının bireylerin yaşam dinamiklerine ne düzeyde yerleştiği ve hayata entegrasyon süreçlerini nasıl etkilediği ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. Araştırma sonuçları, madde kullanımının günlük yaşam üzerindeki etkilerini belirginleştirirken, bu konuda daha ileri çalışmalar yapılması için literatüre önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırmaya göre, katılımcıların çoğunun hayatlarının merkezine madde kullanımını ve maddeye erişimi koyduğu, madde kullanım öncesi ve sonrasında bazı duygusal geçişler yaşadıkları ve günlerinin büyük bir kısmını madde teminine harcadıkları görülmektedir. Bu rutin, sürekli olarak tekrar

eden bir döngü halindedir. Ayrıca madde kullanım öncesi ve sonrası aile ve sosyal çevre arasındaki ilişki farklılıklarının olduğu saptanmıştır. Bağımlı bireyler, günlük yaşam döngüsü içerisinde maddeye erişimleri olmadığında veya kullanmadıklarında agresif ve pasif davranışlar sergiledikleri, madde kullanım esnasında ise rahatlama ve sosyal becerilerde artış gibi etkilerden söz ettikleri ortaya çıkmıştır. Ancak kullanım sonrasında bireylerde çoğunlukla yorgunluk, aşırı uyku hali, uyuşukluk ve yaşamdan zevk almama hali gibi olumsuz etkiler ortaya çıkmıştır. Bu durum, madde kullanımının bireylerin özelde duygusal ve genel olarak da yaşamsal faaliyetleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Karpat ve Arabacı (2018), Dağlı ve Taş (2018) çalışmalarında, bağımlıların maddeye erişemediklerinde duygu kontrol güçlüğü çektiklerini ve bu durumun saldırganlık gibi davranışları tetikleyebileceğini belirtmişlerdir. Diğer taraftan, maddeyi elde etmek ve kullanma faaliyetlerine büyük oranda zaman harcanması ve yinelenen kullanım, bireyin istediği yönde adım atmasında ve yaşamdan zevk alması noktasında zorlanmasına neden olabilmektedir. Ertüzün ve diğerlerinin (2016) yapmış olduğu çalışmada, madde bağımlısı bireylerin, bağımlılık kaynaklı çeşitli problemlerden dolayı kendilerini tatmin eden aktivitelerden zamanla yoksun kaldıkları ve bunun da uzun soluklu bir can sıkıntısı meydana getirdiği belirtilmiştir. Bu durum, madde kullanımının diğer günlük aktivitelerden alınan zevki azalttığını (Delaney vd., 2009) ve bireyleri hızlı bir şekilde tatmin eden bir zevk kaynağına yönlendirdiğini göstermektedir. Bu nedenle, bireylerin genellikle daha az faydalı olan, ancak anında zevk veren seçeneği tercih ettikleri görülmektedir (Kennet vd., 2013). Öte yandan madde kullanımının başlangıcında sıkça rastlanan can sıkıntısı ve boş zaman, bireylere geçici bir unutkanlık ve rahatlama hissi sunabilmektedir. Özellikle sosyal ortamlarda, madde kullanımı bazı insanlara geçici özgüven ve daha iyi sosyal beceriler gibi olumlu etkiler sağladığı katılımcılar tarafından çoğu kez ifade edilmiştir. Connolly ve diğerlerinin (2017) çalışmalarına göre, madde kullanımı sonrasında kişinin kendini değerlendirme ve iletişim yeteneğinin önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. İlk başta madde kullanımı, kişisel gelişime olumlu katkı sağlayacakmış gibi görünse de kullanımın artmasıyla bilişsel yeteneklerin zarar gördüğü, bu durumun günlük yaşam rutinlerinin sürdürülmesini güçleştirdiği vurgulanmıştır. Ancak, bu durum aynı zamanda, bazı insanların sosyal durumlarda daha rahat hissetmek veya anlık bir rahatlama aramak için

madde kullanımına yönelmelerine neden olmaktadır (Khantzian, 1997). Stein ve diğerleri (2008), düşük özgüvenin artan duygusal rahatsızlığa, düşük mücadele etme kapasitesi ve daha çok madde kullanımına neden olduğunu saptamıştır. Diğer taraftan Shedler ve Block (1990), madde kullanımının kişisel ve sosyal sorunların bir sonucu değil, belirtisi olduğunu göstermektedir. Bu, madde kullanımının bireyin kişilik yapısı ve yaşam deneyimleriyle bağlantılı olduğunu ve bazen zorluklardan kaçış veya onlarla başa çıkmak için kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Bağımlı bireylerin genellikle güne madde bulma endişesiyle başladıkları, sonrasında günlerini madde arama ihtiyacı ile geçirdikleri ve bu durumun tekrarlandığı bir yaşam döngüsünde oldukları saptanmıştır. Bu döngüye eşlik eden bağımlıların zamanla çeşitli rutinleri geliştirdikleri görülmektedir. Owczarzak ve diğerleri (2022) tarafından yapılan bir çalışma, madde kullanıcılarının yaşamlarını etkileyen öngörülebilir, kısmen öngörülebilir ve öngörülemeyen olmak üzere üç tür rutin tespit etmiştir. Bu rutinler, kullanıcıların sosyal çevreleri ve yaşam tarzları üzerinde önemli etkilere sahiptir. Rutinlerdeki değişiklikler, kişisel hedefler ve profesyonel yaşam üzerinde olumsuz etkilere yol açabilmekte (Mota vd., 2011) ve bazen riskli davranışlara (Ryb vd., 2006) ve suç işlemeye (Lowenstein, 2001; Diehl vd., 2016) neden olabilmektedir. Nurco (1998), bağımlıların madde temini için finansal kaynakları zorladıklarını ve bu durumun yasa dışı eylemlere yol açabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla madde kullanımı, bireylerin hayatlarında istemedikleri yönde değişikliklere neden olan bir döngü oluşturmaktadır. Bu değişimlerle birlikte bağımlı bireyler, madde kullanımı öncesinde aile ve arkadaşlarla aktif bir sosyal ilişkiye sahipken, madde kullanım sonrasında aile içi etkinliklerden (tatil, misafirlik) uzak durdukları, bu ilişkilerin zayıfladığı ya da çoğu kez tamamen kaybolduğu ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan günlük rutinde madde kullanımı, sosyal çevre ve aile ilişkilerinden uzaklaşmaya ve maddeye erişimin kısıtlandığı dönemlerde sosyal izolasyona neden olmaktadır (Roe vd., 2021). Ancak bazen madde kullanımının sosyal aktivitelerle bağdaştığı ve keyif arayışının bir parçası olduğu da gözlemlenmiştir. Tam ve diğerleri (2018) tarafından yapılan bir çalışma, madde kullanımının başlangıcında sosyal bir faaliyet olmasına rağmen, kullanımın devam etmesiyle kullanıcıların sosyal olarak izole olduğunu belirtmiştir. Shrier (2003) bu durumun, fiziksel sağlıkta düşüşün yaşanması ile

birlikte artan anksiyeteye neden olduğu ve çeşitli psikiyatrik semptomların ortaya çıkmasına neden olduğunu dile getirmektedir.

İkincil olarak madde kullanım öncesi ve sonrası kişinin günlük hayatında yaşanan bireysel ve sosyal değişimlerle beraber iş ve meslek hayatında da önemli derece de etkilerin olduğu ortaya çıkmıştır. Bağımlı bireylerin iş yerinde veya yakın mekanlarda madde kullandıkları, madde kullanımının iş performansını ve işe katılımını azalttığı, bazen işten ayrılmaya veya çıkarılmaya yol açtığı, işe gitmeden önce veya işten çıktıktan sonra madde kullanıldığı, kullanım sonrası baygınlık ve çalışmada isteksizlik gibi sorunlar yaşattığı ve tüm bu durumların iş akışını kesintiye uğratarak çalışmayı zorlaştırdığı saptanmıştır. Bu noktada, Kandel ve Yamaguchi'nin (1987) araştırması, madde kullanımı ile işi bırakma arasında güçlü bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, iş imkanlarının kısıtlı olması, madde bağımlısı bireylerin yaşamlarını sürdürmeleri açısından önemli zorluklar çıkarmaktadır. Walton ve Hall (2016) ise, istihdamın nüksü önlemede etkili bir araç olabileceğini vurgulamaktadırlar. Ek olarak, Platt (1995) tarafından belirtilen istihdamın tedavi sürecindeki kalıcılığı artırma potansiyeli ve Petry ve diğerleri (2014) tarafından yapılan çalışma, iş edinme faaliyetlerinin pekiştirilmesi sonucunda madde kullanıcılarının tedaviye devam etme oranlarının arttığını göstermektedir. Bu bulgular, istihdamın madde bağımlılığı tedavisinde önemli bir rol oynayabileceğini ve tedavi sürecini destekleyebileceğini göstermektedir.

Tanrıverdi (2012) çalışmasında, sosyal işlev yetersizliğinin bireyin yaşam kalitesine etki ederek sosyal, aile ve mesleki yaşamların da probleme neden olduğunu belirtmektedir. Blank ve Fenton (1989) tarafından yapılan bir çalışma, madde kullanımı testinde pozitif çıkan askerlerin, negatif çıkanlara göre 2,5 yıl içinde hizmetten ayrılma olasılığının daha yüksek olduğunu ve bunun genellikle performans sorunlarından kaynaklandığını göstermiştir. Lehman ve Simpson (1992) ise, madde kullanan bireylerin, kullanmayanlara göre iş yerinde daha düşmanca davranışlar sergilediklerini ve daha sık geri çekilme eğiliminde olduklarını bulmuştur. Garcia'nın (1996) çalışmasında, işsizliğin yüksek seyrettiği iş yerlerinde madde kullanımının daha az olduğu vurgulanmıştır. Bu durumun, işsiz kalmanın ekonomik kayıpla birleştiğinde, insanları madde kullanımından caydırabileceğini ortaya koymaktadır.

Madde kullanımı, bireylerin gün içindeki zaman ve mekân tercihlerini etkileyerek kullanım zamanları ve mekanları üzerinde çeşitlilik yarattığı da saptanmıştır. Katılımcıların madde kullanımı, madde türüne ve etkisinin yoğunluğuna bağlı olarak değişmekte; bazıları günün her saati kullanabilirken, diğerlerinin belirli zamanlarda (sabah erken ya da gece) ve ruh hallerine göre kullanım sıklıklarını ayarladıkları görülmektedir. Fatseas ve diğerlerinin (2018) yaptığı çalışmada, anksiyete ve ruh sağlığı bozukluğu tanısı alan bireylerde, madde isteği yoğunluğunun daha yüksek olduğu; bu durumun üzüntü ve kaygı duyguları ile de ilişkili olduğunu göstermektedir. Gürel vd. (2024) ise kullanım sıklığının ve madde türünün zamanla artabilmekte olduğunu ve bunun bireyin yaşamında önemli değişikliklere yol açabildiğini belirtmiştir. Öte yandan araştırma, madde kullanımının hem özel hem de halka açık mekanlarda mümkün olduğunu göstermektedir. Evler, sıklıkla tercih edilen kullanım mekanları arasında yer alırken, arkadaş çevresinin de mekan seçiminde önemli bir rol oynadığı dikkat çekmektedir. Örneğin, ilaç kullanımında mekan ayrımı olmazken, kokain veya metamfetamin gibi maddeler için özel mekanlar tercih edildiği ortaya çıkmıştır. Badiani'nin (2013) yapmış olduğu çalışmada, eroin kullanıcılarının maddeyi genellikle evde kullandıklarını; kokaini ise evin dışında kullandıklarını işaret etmektedir. Goncy ve Mrug (2013) özellikle gençler arasında, esrar kullanımının genellikle arkadaşların evinde veya arabada (%61), kendi evlerinde (%35) ve okulda (%12) gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Genellikle, kullanıcılar gizlilik gerektiren, kimsenin bulunmadığı, sessiz ve sakin alanları (örneğin tuvaletler, ofisler, terk edilmiş yerler) kullanım için seçmektedir. Ancak, bazı bireylerin madde kullanımında mekan kısıtlaması yapmadan, araç içi gibi çeşitli yerlerde de kullandıkları görülmektedir. Dolayısıyla madde kullanımının günlük hayatta "her yerde ve her an" mümkün olması, kullanım sıklığı ve mekân çeşitliliğinin artmasıyla birlikte, madde kullanımının yaygınlığını artırmaktadır.

Çalışmada ele alınan diğer bir tema ise madde kullanımının öncesi ve sonrasında kişide meydana gelen fiziksel ve duygusal değişimlerdir. Özellikle madde kullanım öncesi yoksunluk krizleriyle ilişkilendirilen duygu durumu bozuklukları, agresyon, mutsuzluk ve depresyon gibi duygusal sorunlar belirginleşirken, madde kullanımının ardından düşünce değişiklikleri, umutsuzluk, yalnızlık, paranoya ve hayal kurma gibi psikolojik etkilerin ortaya çıktığı

belirlenmiştir. Hall ve diğerlerinin (1996) yapmış olduğu çalışmada, amfetamin kullanan bireylerin kullanım sonrasında depresyon semptomlarında %79, anksiyetenin %76, paranoyanın %52, halüsinasyonun %46 ve şiddetli davranışlarda %46 artış olduğu gözlenmiştir. Ayrıca araştırma bulguları; madde kullanıcılarının kullanım öncesi genellikle fiziksel sağlık durumlarının iyi olduğunu, düzenli bir şekilde spor ve fiziksel aktiviteler yapıldığını; ancak, kullanım sonrası özellikle uykusuzluk, yeme alışkanlıklarında aşırı iştahsızlık, kilo kaybı gibi fiziksel değişikliklerin yaşandığı ve bu durumların yaşam kalitesini ciddi şekilde etkilediğini ortaya koymuştur. Yeltepe'nin (2010) araştırmasına göre, madde bağımlısı olan kişilerin fiziksel sağlık durumları ele alındığında, bu bireylerin genellikle hareketsiz bir yaşam tarzı benimsedikleri, sağlık durumlarının düşük seviyede olduğu ve madde kullanımının kas ve iskelet sistemlerinde hasara yol açtığı, bu durumun da yaşam kalitelerini ciddi şekilde olumsuz etkilediği belirtilmektedir. Benzer şekilde farklı çalışmalar da madde kullanım sonrası kişinin yeme alışkanlıklarında iştahsızlık (Jeynes ve Gibson, 2017), tatsızlık, beslenme yoksunluğu ve buna bağlı yaşam döngüsünde ciddi fiziksel sorunların ortaya çıktığı (Islam vd., 2002) belirtilmiştir. Küçükerdönmez ve diğerlerinin (2018) yaptığı çalışmada, günlük öğün tüketim durumları incelenmiş ve madde kullanan bireylerin %4.8'inin hiç ana öğün tüketmediği, %52.7'sinin ise günde sadece bir öğün tükettiği bulunmuştur. Aynı çalışmada artan iştahsızlığın bağımlılarda ciddi oranda ağırlık kaybına neden olduğu saptanmıştır. Billing ve Ersche de (2015) kronik kokain kullanımının vücuttaki yağ alım ve depolanmasına etki ederek yağlı gıdalara olan iştahı artırabilmekle beraber yağ kütlesinin de düşük kalmasına neden olabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla katılımcıların madde türüne göre farklı diyet ve iştah durumları, madde türüne göre değişebileceğini göstermektedir.

Çalışmada madde kullanıcılarına kendileri için 'ideal bir günün nasıl olabileceği' de sorulmuş ve öne çıkan ideal gün tanımlamaları; madde kullanımından arınmış, sosyal bağların, kişisel ilgi alanlarının, maneviyatın ve ekonomik istikrarın öne çıktığı dengeli ve tatmin edici bir yaşam biçiminin altı çizilmiştir. Özellikle, aile ve arkadaşlarla kaliteli zaman geçirmek, sosyal etkinliklere katılmak ve sosyalleşmek, katılımcıların ideal bir günün temel unsurları olarak gördükleri etkinlikler arasında yer almaktadır. Bu sosyal etkileşimler, alışveriş yapmak, cafe ve restoranlarda vakit geçirmek, sinemaya git-

mek ve doğada yürüyüş yapmak gibi çeşitli faaliyetlerle daha da zenginleştirilmektedir. İdeal gün kavramında iyi bir işe sahip olmanın ve kendi geçimini sağlamanın ideal bir yaşamın önemli bir parçası olduğu ortaya çıkmaktadır. Adams ve diğerleri (1996) yaptığı çalışmada, ideal yaşamla ilgili çalışma ve aile yaşamı arasındaki ilişkilerin çift yönlü olduğu; yüksek iş katılım düzeyinin yüksek iş memnuniyetiyle ilişkili olduğu ancak aynı zamanda yüksek iş-aile çatışmasına da neden olabileceğini işaret etmektedir.

Araştırma, madde kullanımının bireylerin günlük yaşamlarını, sosyal ve aile ilişkilerini ciddi şekilde etkilediğini ortaya koymaktadır. Maddeye odaklanan yaşam döngüsü, sosyal izolasyon ve fiziksel ile duygusal olumsuzluklara yol açmaktadır. Bu çalışma kapsamında, madde kullanımının bireyler ve aileleri üzerindeki olumsuz etkilerine dair farkındalığın derinlemesine artırılması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, sosyal destek sistemlerinin etkinliklerini yeniden değerlendirmeleri ve bireylerin günlük yaşam rutinlerine uyum sağlayacak şekilde müdahalelerin tasarlanması önerilmektedir. Dolayısıyla, bu konuda yapılacak detaylı araştırmaların, hem bireylerin hem de ailelerin daha sağlıklı bir toplum yapısına kavuşmalarına önemli katkılar sağlayacağına inanılmaktadır. Bu stratejiler, bireylerin topluma yeniden entegrasyonunu destekleyerek madde kullanımının olumsuz etkileriyle mücadelede önemli adımlar oluşturacaktır.

Kaynakça

Acar, Burak & vd. Alkol/Madde bağımlısı bireylerin tedavi süreçlerinde ve motivasyonlarında sosyal destek sistemlerinin etkisi, *Bağımlılık Dergisi, 2022,* 23(4):452-463, DOI: 10.51982/bagimli.1061425.

Adams, Gary A., King, Lynda A., & King, Daniel W. Relationships of job and family involvement, family social support, and work-family conflict with job and life satisfaction. *Journal of Applied Psychology*, 1996, 81, 411-420. https://doi.org/10.1037/0021-9010.81.4.411.

Akcan, A. & vd. İstanbul'da suç zanlısı kadınlarda cezaevi öncesi alkol ve madde kullanma sıklığı ve özellikleri. *Bağımlılık Dergisi*, 2000, 1, 9–13.

Badiani, Aldo. Substance-specific environmental influences on drug use and drug preference in animals and humans. *Current Opinion in Neurobiology*, 2013, 23, 588-596. https://doi.org/10.1016/j.conb.2013.03.010.

Bard, Nathalia & vd. Stigma and prejudice: the experience of crack users. *Revista Latino-Americana De Enfermagem*, 2016, 24(0). https://doi.org/10.1590/1518-8345.0852.2680.

Billing, Lawrence & Ersche, Karen. Cocaine's appetite for fat and the consequences on body weight. *The American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, 2015, 41, 115 - 118. https://doi.org/10.3109/00952990.2014.966196.

Blank, David L., & Fenton, John W. (1989). Early employment testing for marijuana: Demographic and employee retention patterns. In S. W Gust & J. M. Walsh (Eds.), Drugs in the workplace: Research and evaluation data (National Institute on Drug Abuse Research Monograph No. 91, pp. 139-150), 1989.

Creswell, John W. Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Nitel Araştırma Deseni [Qualitative ınquiry and research design choosing among five approaches] (6.baskı) [3rd ed.], (M.Bütün & S.B.Demir, Çev. Ed./Trans. Ed.), Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021.

Crutchfield, Robert D., & Gove, Walter R. Determinants of drug use: A test of the coping hypothesis. *Social Science & Medicine*, 1984, *18*(6), 503–509. https://doi.org/10.1016/0277-9536(84)90008-x

Danışmaz Sevin, Meryem & Erbay, Ercüment. AMATEM'de İkinci Kez Tedavi Gören Madde Bağımlılarının Madde Kullanımına İlişkin Yaşam Deneyimleri. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 2019, 6, 689−714. http://dx.doi.org/10.15805/addicta.2019.6.3.0059.

Das, Jai & vd. Interventions for adolescent substance abuse: an overview of systematic reviews. *Journal of Adolescent Health*, 2016, 59(4), S61-S75. https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2016.06.021.

Delaney, Liam & vd. The distribution of wellbeing in Ireland. *Irish journal of psychological medicine*, 2009, *26*(3), 119–126. https://doi.org/10.1017/S0790966700000409

Diehl, Alessandra & vd. Criminality and Sexual Behaviours in Substance Dependents Seeking Treatment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 2016, 48, 124 - 134. https://doi.org/10.1080/02791072.2016.1168534.

Diotaiuti, Pierluigi & vd. Internet addiction in young adults: the role of impulsivity and codependency. *Frontiers in Psychiatry*, 2022, 13. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2022.893861.

Tyagi, Divya. Drugs and its harmful effects. *Medical Science*, 2014, 6(21), 65-70

Ergin, Meryem & vd. Madde kullanıcılarının iş ve çalışma yaşamına katılımı üzerine nitel bir değerlendirme. *Turkish Studies-Economy*, 2023, 18(3), 775-791. https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.68248

Ertüzün, E. & vd. Boş Zaman Aktivitelerinin Madde Bağımlılığı Sürecindeki Rolüne İlişkin Nitel Bir Çalışma. *Spor Bilimleri Dergisi*, 2016, *27*(2), 49–58. https://doi.org/10.17644/sbd.255151

Fatseas, Melina & vd. Effects of anxiety and mood disorders on craving and substance use among patients with substance use disorder: An ecological momentary assessment study. *Drug and alcohol dependence*, 2018, 187, 242-248. https://doi.org/10.1016/j.drugalcdep.2018.03.008.

Fooladi, Nasim, Jirdehi, Roohollah, & Mohtasham-Amiri, Zahra. Comparison of depression, anxiety, stress and quality of life in drug abusers with normal subjects. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 2014, 159, 712-717. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.12.459

Garcia, Federico E. The determinants of substance abuse in the workplace. *The Social Science Journal*, 1996, *33*(1), 55–68. https://doi.org/10.1016/s0362-3319(96)90005-1

García-García, I., Horstmann & vd. Reward processing in obesity, substance addiction and non-substance addiction. *Obesity Reviews*, 2014, 15(11), 853-869. https://doi.org/10.1111/obr.12221

Goncy, Elizabeth A., & Mrug, Sylvie. Where and When Adolescents Use Tobacco, Alcohol, and Marijuana: Comparisons by Age, Gender, and Race. *Journal of Studies on Alcohol and Drugs*, 2013, *74*(2), 288–300. https://doi.org/10.15288/jsad.2013.74.288

Gürel, M., Bilgiseven, E, Y., Aktürk, İ., Yaman, M, Ö. A qualitative research on the process of drug addict individuals accessing substances. *OPUS– Journal of Society Research,* 2024, *21*(1), 17-31

Hall, W. & vd. Psychological morbidity and route of administration among amphetamine users in Sydney, Australia. *Addiction*, 1996, 91 1, 81-7. https://doi.org/10.1046/J.1360-0443.1996.9118110.X.

Hamza, Eid, Gladding, Samuel & Moustafa, Ahmed A. The impact of adolescent substance abuse on family quality of life, marital satisfaction, and mental health in qatar. *The Family Journal*, 2021, 30(1), 85-90. https://doi.org/10.1177/10664807211000720

Heyman, Gene. Quitting drugs: quantitative and qualitative features. *Annual Review of Clinical Psychology*, 2013, 9(1), 29-59. https://doi.org/10.1146/annurev-clinpsy-032511-143041

Islam, Nazrul, Hossain, Kazi, Ahmed, Afsaruddin & Ahsan, Monira. Nutritional status of drug addicts undergoing detoxification: prevalence of malnutrition and influence of illicit drugs and lifestyle. *The British journal of nutrition*, 2002, 88 5, 507-13 . https://doi.org/10.1079/BJN2002702.

Jeynes, Kendall & Leigh Gibson, E. The importance of nutrition in aiding recovery from substance use disorders: A review. *Drug and alcohol dependence*, 2017, 179, 229-239 . https://doi.org/10.1016/j.drugalcdep.2017.07.006.

Johnson, Robert J., & Kaplan, H. B. Stability of Psychological Symptoms: Drug Use Consequences and Intervening Processes. *Journal of Health and Social Behavior*, 1990, *31*(3), 277. https://doi.org/10.2307/2136892.

Kandel, Denise B. & Yamaguchi, K. Job mobility and drug use: an event history analysis. *American Journal of Sociology*, 1987, 92(4), 836-878.

Kaplan, Howard B. Self-attitudes and deviant behavior. *Pacific Palisades*, CA: Goodyear, 1975.

Karpat, Volkan. *Madde Kullanım Bozukluğu Olan Erkek Olgularda Saldırganlığın ve Kendine Zarar Verme Davranışının Yordanmasında Bağlanma ve Duygu Düzenleme Güçlüğünün Rolü* (Alper, Yusuf, Ed.; pp. 1–147), 2018.

Kennett, Jeanette, Matthews, Steve & Snoek, Anke. Pleasure and Addiction. *Frontiers in Psychiatry*, (2013) *4*. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2013.00117

Khantzian, Edward J. The self-medication hypothesis of substance use disorders: a reconsideration and recent applications. *Harvard review of psychiatry*, 1997, *4*(5), 231–244. https://doi.org/10.3109/10673229709030550

Küçükerdönmez, Özge, Urhan, Murat & Köksal, Eda. Alkol ve Madde Bağımlılığı Olan Bireylerde İştah, Beslenme Durumu ve Yaşam Kalitesi İlişkisi. *Journal of Nutrition and Dietetics*, 2018, *46*(2), 147–156. https://doi.org/10.33076/2018.bdd.299

Lehman, Wayne E., & Simpson, Dwayne D. Employee substance use and on-the-job behaviors. *Journal of Applied Psychology*, 1992, *77*(3), 309–321. https://doi.org/10.1037/0021-9010.77.3.309

Arabacı, Leyla Baysan, Daglı, Dilek Ayakdaş, & Taş, Gülsenay. *Madde Kullanım Bozukluklarında Duygu Düzenleme Güçlüğü ve Hemşirelerin Rol ve Sorumlulukları*, 2018.

Lowenstein, Ludwig. Recent Research into the Direct Relationship between Criminality and Substance Abuse. *International Journal of Adolescence and Youth*, 2001, 9, 257 - 272. https://doi.org/10.1080/02673843.2001.9747882.

Mahboub, Nadine, Rizk, Rana, Farsoun, Cynthia, & Vries, Nanne. Patterns and determinants of weight gain among people who use drugs undergoing treatment for recovery in lebanon. *Nutrients*, 2023, 15(4), 990. https://doi.org/10.3390/nu15040990.

Martin, Jack K., Kraft, Joan M., & Roman, Paul M. Extent and Impact of Alcohol and Drug Use Problems in the Workplace, 1994.

Miller, Melissa, Bershad, Anya & de Wit, Harriet. Drug effects on responses to emotional facial expressions: recent findings. *Behavioural Pharmacology*, 2015, *26*(6), 571–579. https://doi.org/10.1097/FBP.0000000000000164

Miller, Raissa M., Chan, Christian & Farmer, Laura B. Interpretative phenomenological analysis: a contemporary qualitative approach. *Counselor Education and Supervision*, 2018, 57(4), 240–254.

Mota, Rojo, Gloria & vd. Evaluación del desempeño ocupacional en la vida cotidiana en adictos. Creación de un instrumento de medida: el ADO [Evaluation of occupational performance in everyday life in addicted population. Development of a measuring instrument: the ADO]. *Adicciones*, 2011, *23*(1), 27–35.

National Institute on Drug Abuse (NIDA). Time To Start Talking about Pre-Addiction. Retrieved from https://nida.nih.gov/about-nida/noras-blog/2022/07/time-to-start-talking-about-pre-addiction, 2022.

Nurco David. A long-term program research on drug use and crime. *Substance Use And Misuse*, 1998, 33(9): 1817-1837

Owczarzak, Jill, & vd. A qualitative exploration of daily path and daily routine among people in Ukraine who inject drugs to understand associated harms. *Substance Abuse Treatment, Prevention, and Policy*, 2022, *17*(1). https://doi.org/10.1186/s13011-022-00465-3

Ögel, Kültegin. Sigara, Alkol ve Madde Bağımlılığı Tedavi Programı (SAMBA): Uygulayıcılar için kaynak kitapçık. İstanbul: Yeniden Yayınları, 2014.

Parrott Andrew, Stuart, M. Ecstasy (MDMA), amphetamine and LSD: comparative mood profiles in recreational polydrug users. *Hum Psychopharmacol,* 1997, 12:501–4.

Parrott, Andrew & Lasky, J. Ecstasy (MDMA) effects upon mood and cognition: before, during and after a Saturday night dance. *Psychopharmacology*, 1998, *139*(3), 261–268. https://doi.org/10.1007/s002130050714

Paulus, Martin P. & vd. Behavioral and functional neuroimaging evidence for prefrontal dysfunction in methamphetaminedependent subjects. *Neuropsychopharmacology* 2002, 26:53–63.

Rasmussen, Mette & vd. Characteristics of patients in treatment for alcohol and drug addiction who succeed in changing smoking, weight, and physical activity: a secondary analysis of an rct on combined lifestyle interventions. *European Addiction Research*, 2020, 27(2), 123-130.

Rawat, Humayra, Petzer, Stacey, & Gurayah, Thavanesi. Effects of substance use disorder on women's roles and occupational participation. *South African Journal of Occupational Therapy*, 2021, 51(1).

Razali, Asbah, Razali & vd. Recidivism and quality of life among former drug addicts: a report based on prior studies. *Open Journal of Social Sciences*, 2015, 03(04), 44-49. https://doi.org/10.4236/jss.2015.34006.

Roe, Laura & vd. Isolation, Solitude and Social Distancing for People Who Use Drugs: An Ethnographic Perspective. *Frontiers in psychiatry*, 2021, *11*, 623032. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2020.623032

Ryb, Gabriel & vd. Risk perception and impulsivity: association with risky behaviors and substance abuse disorders. *Accident; analysis and prevention*, 2006, 38 3, 567-73. https://doi.org/10.1016/J.AAP.2005.12.001.

Sabri, Farhana & Jencius, Marty. Psychological well-being of drug addicts in predicting treatment outcomes. *Humanities & Social Sciences Reviews*, 2020, 8(3), 400-406. https://doi.org/10.18510/hssr.2020.8343.

Saunders, Nicholas. Ecstasy and the drug culture. London: Nicholas Saunders; 1995.

Shedler, Jonathan & Block, Jack. (1990). Adolescent drug use and psychological health: A longitudinal inquiry. *American Psychologist*, *45*(5), 612–630.

Shrier, Lydia A., Harris, Sion K., Kurland, Martha & Knight, John R. Substance Use Problems and Associated Psychiatric Symptoms Among Adolescents in Primary Care. *Pediatrics*, 2003, *111*(6), e699–e705.

Stein, Judith A. & vd. Effects of psychosocial and situational variables on substance abuse among homeless adults. *Psychology of Addictive Behaviors*, 2008, *22*(3), 410–416. https://doi.org/10.1037/0893-164x.22.3.410

Suvereni, Yaşar. Sağlık bilimlerinde nitel araştırmaların yeri ve önemi üzerine bir değerlendirme. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 2022, 12(1), 39-48.

Tam, Cherry Hau-lin & vd. Hidden Drug Abuse in Hong Kong: From Social Acquaintance to Social Isolation. *Frontiers in Psychiatry*, 2018, *9*. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2018.00457

Vicente, Jose & Magalhães, Fernando. Adaptation strategies: aesthetics of the linguistic codes used by drug addicts in portugal. *European Scientific Journal Esj*, 2021, 17(26), 1. https://doi.org/10.19044/esj.2021.v17n26p1.

Volkow N. & vd. Association of dopamine transporter reduction with psychomotor impairment in methamphetamine abusers. *Am J Psychiatry* , 2001, 158, 377–82.

Yeltepe, Hülya. Alkol ve madde bağımlılığı tedavisi gören yetişkinlerde düzenli egzersizin depresyon ve yaşam kalitesine etkisi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2010.

Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınları, 2008.

Zed, Nemaa Abo. Quality of life and its relationship to social alienation of drug addicts. *Egyptian Journal of Social Work*, 2022, 13(1), 1-20.

mevzu
sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences
e-ISSN 2667-8772
mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 345-380

Arapçada Yerel Dil Olguları ve *Takvîmu'l-Lisân* Adlı Eser Işığında Hicri Altıncı Yüzyılda Irak Arapçasında Görülen Dil Varyantları

Local Language Phenomena in Arabic and Linguistic Variants Seen in Iraqi Arabic in the Sixth Hijri Century in the Light of the Work Named *Taqvîmu'l-Lisân*

Ahmet Mahmut GÖZÜN
Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagati ABD,
Lecturer PhD, Bayburt University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
agozun@bayburt.edu.tr
ORCID: 0009-0003-4382-2258

DOI: 10.56720/mevzu.1483095

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mayıs / May 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Temmuz / July 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Gözün, Ahmet Mahmut. "Arapçada Yerel Dil Olguları ve *Takvîmu'l-Lisân* Adlı Eser Işığında Hicri Altıncı Yüzyılda Irak Arapçasında Görülen Dil Varyantları". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 345-380. https://doi.org/10.56720/mevzu.1483095

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bir dilin belli bir varyantına ait yazılı kaynaklarının bulunması o varyantını diğer diller ve varyantlar karşısında prestijli hale getirir ve çoğu kez o dile eskicil görünümüyle geleceğe uzanma fırsatı vermiş olur. Yüzyıllar boyu dinamikliğini ve orijinalliğini korumayı başarmış dillerden biri de Arapçadır. Diller, çağın gereksinimleri karşısında kendi kendilerini yenileyen ve bu sayede varlıklarını sürdürmeye devam eden iletişim araçlarıdır. Dünya dillerine bakıldığında, ekseriyetle o dilleri konuşanların birkaç yüzyıl önce kullanılan kelimelerin birçoğunu anlayamadıkları görülmektedir. Halk arasında kullanılmıyor olmasına rağmen fasih Arapçanın, günümüzde on dört asır önceki tazeliğini ve canlılığını korumasındaki asıl etkenin hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm olduğu bir vakıadır. Tarih boyunca Arapça üzerine çalışmalar yürüten dil bilginleri Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunuşunu ve telaffuzunu muhafaza edebilmek için dil çalışmalarına oldukça önem vermiş ve birçok eser kaleme almıştır. Arapçanın muhafaza edilmesi ve sonraki nesillere orijinalitesi korunarak aktarılabilmesi amacıyla telif edilen eserlerden biri de İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)'nin *Takvîmu'l-Lisân* adlı eseridir. Bu çalışmada İslamî ilimlerin hemen her dalındaki çalışmalarıyla tanınan Hanbelî âlimi İbnü'l-Cevzî'nin *Takvîmu'l-Lisân* adlı eseri özelinde Arap dilinin hicrî altıncı yüzyılda Irak Arapçası üzerindeki yansımaları ele alınmıştır. İbnü'l-Cevzî, Ebû Mansûr el-Cevâlîkî (ö. 540/1145) gibi dönemin büyük dil âlimlerinden ilim tahsil etmesi ve telif ettiği onlarca eser olması nedeniyle alanın otoriter isimlerinden sayılmıştır. *Takvîmu'l-Lisân* dil hatalarını ve tashihlerini konu edinen ilk eser olmamasına rağmen düzenli oluşu ve akıcı üslubu sayesinde bu sahada telif edilen eserler arasında hak ettiği yeri almayı başarmıştır. Eser, adından da anlaşılacağı üzere halkın yapmış olduğu yanlışları düzeltme hedefiyle kaleme alınmıştır. Sanıldığı gibi yerel, yöresel ağızlar ve lehçeler anlamına gelen Arap dilinin Ammice kullanımı hususu sadece günümüze mahsus bir olgu değildir. Bilakis Arapçaya dair kaynaklar ve eserler dikkatlice tarandığında durumun böyle olmadığı görülecektir. Ancak asırlar öncesinde de bazı lehçeler fasih kabul edilirken diğer bir kısmı, içerdiği tahrifat nedeniyle yanlış olarak kabul edilmiştir. Bu araştırmada o günün Arapçası ile günümüz Arapçası karşılaştırmalı olarak ele alınmış, bu sayede yüzyıllar önce yapılan İbnü'l-Cevzî'ye göre dil hatası olarak addedilen dil varyatlarının aynı şekilde günümüzde de

tazeliğini koruduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra hicrî altıncı asırda Ammice kabul edilen bazı kelimelerin günümüz modern Arapçasında fasih kelimeler olarak kabul edildiği gözlemlenmiş, bazen de tam aksine o dönemde fasih sayılan kelimelerin günümüzde Ammice olarak değerlendirildiğine dikkat çekilmiştir. Ortaya çıkan bu hakikat dilin dinamik ve değişken olma özelliğinden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Lehçeleri, Fasih Arapça, Ammice, Taḳvîmu'l-Lisân, İbnü'l-Cevzî, Arapçada Dil Varyantları.

Abstract

The existence of written sources for a certain variant of a language makes that variant prestigious compared to other languages and variants, and often gives that language the opportunity to reach the future with its ancient appearance. One of the languages that has managed to preserve its dynamism and originality for centuries is Arabic. Languages are means of communication that renew themselves in response to the needs of the age and thus continue to exist. When we look at the world's languages, it is seen that mostly the speakers of those languages cannot understand many of the words used a few centuries ago. Although it is not used among the public, it is a fact that the main factor in preserving the freshness and vitality of the Arabic language today, as it was fourteen centuries ago, is undoubtedly the Holy Quran. Throughout history, linguists who have studied Arabic have given great importance to language studies and written many works in order to preserve the correct reading and pronunciation of the Holy Quran. One of the works that was copyrighted in order to preserve the Arabic language and transmit it to the next generations while preserving its originality is the work called *Taqwimu'l-Lisan* by Ibn al-Jawzy (d. 597/1201). In this study, the reflections of the Arabic language on Iraqi Arabic in the sixth century Hijri are discussed, specifically in the work *Taqwimu'l-Lisan* of the Hanbali scholar Ibn al-Jawzy, who is known for his works in almost every branch of Islamic sciences. He was considered one of the authoritative names in the field because he received knowledge from the great language scholars of the period such as Ibn al-Jawzy and Abu Mansour al-Jawaliqy (d. 540/1145) and because he had dozens of works he compiled. Although *Taqwimu'l-Lisan* is not the first work that deals with language errors and corrections, it has managed to take its deserved place among

the works written in this field, thanks to its regularity and fluent style. As the name suggests, the work was written with the aim of correcting the mistakes made by the people. Contrary to popular belief, the use of Ammiyyah of the Arabic language, which means local dialects and dialects, is not a phenomenon specific to today. On the contrary, when the sources and works on Arabic are carefully scanned, it will be seen that this is not the case. However, centuries ago, while some dialects were considered fasih, others were considered incorrect due to the distortions they contained. In this research, the Arabic of that day and today's Arabic were discussed comparatively, and thus, it was tried to reveal that the language variations, which were considered as language mistakes according to Ibn al-Jawzy centuries ago, still remain fresh today. In addition, it has been observed that some words that were considered Ammiyyah in the sixth century A.H. are accepted as fluent words in today's modern Arabic, and sometimes, on the contrary, it has been pointed out that words that were considered fluent in that period are considered Ammiyyah today. It is thought that this emerging truth arises from the dynamic and variable feature of language.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Dialects, Fasih Arabic, Ammiyya, Taqvîmu'l-Lisân, Ibnu'l-Javzi, Language Variants in Arabic.

Giriş

Hiç şüphesiz tarih boyunca bütün diller zaman içerisinde değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Bu değişim dillerin dinamik yapısından kaynaklanmaktadır. Arapça da bu değişimden nasibini alan dillerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman içerisinde, bir dilde doğru kabul edilen kullanımlar yanlış; yanlış kabul edilen kullanımlar da doğru kabul edilebilmiştir. Dildeki bir kullanımın doğru ya da yanlış olduğuna karar verecek olanlar elbette dilbilimcilerdir. Her dilde olduğu gibi Arapçada da bu tür kullanımların olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim birçok dil bilgini geniş halk kitlelerinin yapmış olduğu dilsel hataları düzeltmek amacıyla çok sayıda eser telif etmiştir. Arapçanın doğru kullanımı konusunda her ne kadar dil bilginleri tarafından çaba gösterilse de yaygın kullanımı sebebiyle halk Arapçasının çoğu zaman fasih Arapçaya baskın olduğu söylenebilir.

Günümüzde Arapça öğrenmek isteyen kimseler doğal olarak fasih Arapçaya odaklanmaktadır. Ancak resmi dilleri Arapça olan ülkelerdeki günlük kullanım göz önüne alındığında, kullanılan dilin yeni bir dil olduğu izlenimi edinilmektedir. Zira Arapçanın farklı bölgelerdeki günlük kullanımını ifade eden ve Araplar arasında Âmmiyye/Ammice diye tabir edilen dil varyantları, farklı dil kodlarına sahip bir görünüm arz etmektedir. Bu açıdan ele alındığında Arapça öğrenen/öğrenmeyi arzu eden kimselerin Ammice gerçeğini göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Bu çalışma Ammicenin yalnızca günümüze özgü dilsel bir olgu olmadığını, bilakis tarih boyunca Ammice olgusunun var olduğu hakikatini vurgulamak ve Arap dili öğrenimi açısından önemini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Diğer bir ifade ile hem eskiden hem de günümüzde dili doğru kullanmaya yönelik takdire şayan çabalar olsa da halk Arapçasının tarih boyunca dilsel bir olgu olarak karşımıza çıktığı gerçeğinin altı çizilmeye çalışılmıştır.

1.Arapçadaki Yerel Dil Olguları

Dünya üzerinde var olan ve kullanılan dillerin tamamı için bu dili kullanan topluluklar arasında ağız, şive ve lehçe farklılıklarının söz konusu olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Lehçelerin orijinal olup olmadığı, bu lehçelerin Arap dili ve belagatı süzgecinden filologlarca geçirilmesiyle ortaya konulmaktadır. Bu durum günümüz Arap topluluklarında var olduğu gibi yüzyıllar önceki Arap toplulukları için de söz konusudur. Dolayısıyla günümüz Arap topluluklarındaki farklı lehçe kullanımlarının tarihi çok eskilere dayandığı söylenebilir. Bu lehçelerin bazıları tarihin sayfaları arasında yok olup giderken diğer bazıları ise günümüze dek gelmeyi başarmıştır.[1] Arapça'nın tarihi, gelişme ve yayılma safhaları bazı ara devreler birleştirilmek suretiyle; eski Arapça, klasik Arapça ve ona kaynak olan eski edebî lehçeler (VI-VII. yüzyıllar), orta Arapça, yeni (modern) Arapça ve bu son iki safhada edebî yazı diline paralel olarak devamlı gelişen mahallî lehçeler şeklinde özetlenebilir.[2]

---

1 Eyyup Karaca, "Arap Lehçeleri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 16/95 (2023), 181-200.

2 Nihad M. Çetin, "Arap - Yazı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/276-309.

Lehçelerin varlığını devam ettirmesi, Arapların İslamiyet'i kabulünden sonra da devam edegelmiştir. İslami fetihler sonrası Araplar acemlerle birlikte yaşamaya başlayınca yeni Müslüman olan kişiler Arapçayı öğrenmekte zorluk çektikleri gibi kendi dillerinden de birçok kelimeyi Arapçaya dâhil etmişlerdir.[3] Bu yüzden Kureyş lehçesinin orijinalitesini muhafaza etmek ve Kur'ân-ı kerimin dilini korumak için İslam âlimleri onlarca eser kaleme almışlar, buna rağmen "Ammice" diye tabir edilen halk dilinin önüne hiçbir zaman geçememişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'in nazil oluşuyla birlikte, Hz. Peygamber'in Kureyş kabilesinin Haşim oğulları soyundan olması yönüyle, Arap lehçeleri arasında "Kureyş Lehçesi" önceden var olan itibarını yükselterek farklı bir statü kazanmıştır. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerim'de Kureyş lehçesi ile birlikte başka lehçelere de yer verilmiştir. Nitekim bu gerçeğe Kur'an-ı Kerîm'in farklı kıraatleri en bariz şekilde tanıklık etmektedir.[4]

Kureyşli olması yönüyle daha çok bu kabilenin lehçesini kullanan Hz. Peygamber'in bazı ifadelerinde de genel kullanımın aksine lehçelere ait olguları kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in şu hadis-i şerifi örnek olarak verilebilir: "إِنَّ الْيَدَ الْعُلْيَا هِيَ الْيَدُ الْمُنْطِيَةُ وَإِنَّ الْيَدَ السُّفْلَى الْمُنْطَاةُ" "*Veren el alan elden üstündür.*"[5] Aynı zamanda Hz. Peygamber bu hadis-i şerifi yaygın Fasih Arapçaya göre de söylemiştir. Hadisin bu varyantı şu şekildedir: "إِنَّ الْيَدَ الْعُلْيَا هِيَ الْيَدُ الْمُعْطِيَةُ وَإِنَّ الْيَدَ السُّفْلَى الْمُعْطَاةُ" Görüldüğü üzere bir önceki hadis-i şerifte "ayn" harfi yerine "nûn" harfi kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in bu hadisteki kullanımının günümüz Irak Ammicesinde aynı şekilde var olduğu görülmektedir.

Kur'an ve hadisi şeriflerdeki Arapça yerel dil olgularının kullanımlarının Arap şiirinde de var olduğu bir realitedir. Meşhur Arap şair Ferezdak (ö. 114/732) bir şiirinde şöyle demektedir:

---

3 Çetin, "Arap - Yazı", 3/276-309.

4 Çetin, "Arap - Yazı", 3/276-309.

5 eş-Şeybani Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel İbnu Hanbel, *Musnedu'-l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1421/2001), 29/504; Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abbdulmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebu İbni Teymiyye, 1415/1994), 17/169; Muhammed b. Mukrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaluddin İbnu Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 15/333.

مَا أنت بالحَكم التُّرضى حكومتُه ولا البليغ ولا ذي الرأي والرُّشد

"Sen kesinlikle ne hükmüne razı olunan bir hakemsin,

Ne etkili konuşan bir hatip, ne görüş sahibi birisi, ne de akıllı bir adamsın" [6]

Yukarıdaki şiirde Ferezdak, muzari bir fiil olan ترضى kelimesinin başına "el" takısı getirmiştir. Şiir yaygın olan Arapçaya göre söylenecek olsa mutat bir ismi mevsul kullanmak suretiyle ifade edilmesi gerekecek ve şu şekilde mısraya dökülecekti: "ما أنت بالحكم الذي ترضى حكومته" Ehlince bilindiği üzere "el takısı" fiillerin değil isimlerin başına gelmektedir.[7] Ancak şiirde "تُرضى" muzari fiilinin başına getirilmiş olan "el takısı" marifelik anlamı taşıyan el takısı değil الذي anlamında ism-i mevsul olarak getirilmiştir.[8] Günümüzde başta Irak olmak üzere birçok Arap ülkesinde bu kullanımın aynı şekilde devam ettiği görülmektedir. Arapların bir atasözünde söylemiş oldukları "اَلْفَاتْ مَاتْ" "Geçen ölmüştür./Geçene mazi derler." İfadesi bu kullanıma örnek olarak verilebilir.[9] Bu ifadenin fasih kullanım şekli "الذي فات مات" olması gerekir. Görüldüğü üzere fiilin başında الذي anlamında "el" kullanılmıştır. Bu kullanımlar, günümüz Arapları tarafından Ammice olarak görülse de aslında fasih olduğu yukarıdaki dizeden de anlaşılmaktadır. Bu da yerel dil olgularının günümüze mahsus olmadığını gösteren deliller olma niteliğini taşımaktadır.

Arap dilinde eskiden beri kullanılan birçok yerel dil olgusu mevcuttur. Bu olgular barındırdıkları karakteristik özelliklerine göre çeşitli isimler almış

---

6 el-Ezherî Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 13/80; Ebu Abdillah Muhammed b.Abdillah b. Malik et-Tâî, *Şerhu'l-kafiyeti'ş-şafiye* (Mekke: Ummu'l-Kura Üniversitesi,1402/1982), 1/124; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî İbn Mâlik, *Şerhu't- Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mehtûn (Kahire: Hicr li't-tıbâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1410/1990), 1/201; İbnu Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 6/9; Ebu Muhammed Bedruddin Hasen b. Kasım b. Abdillah b. Ali el-Murâdî, *Tevdîhu'l-mekâsıd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti İbni Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1428/2008), 1/284.

7 İbnu'l-Ḥâcib el-Kurdî el-Mâlikî, *el-Kâfiye fî ʿİlmi'n-Naḥv*, thk. Ṣâliḥ ʿAbdulʿazîm eş-Şâʿir (Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2010), 11.

8 Ebû'l-Berakât ʿAbdurraḥmân b. Muḥammed b. ʿUbeydillâh el-Enṣârî Kemâluddîn Ebû'l-Berakât el-ʾEnbârî, *el-İnṣâf fî Mesâîli'l-Ḫilâf beyne'n-Naḥviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (b.y.: el-Mektebetu'l-ʿAṣriyye, 1424/2003), 2/425.

9 Saʿdî Cebbâr Mükellef, *Eğânî li'ṣ-Ṣafṣâf: Ḳaṣâid* (Kahire: Müessesetü Şems li'n-neşri ve'l-iʿlâm, 1438/2017), 92.

ve günümüze dek bu isimlerle anılagelmiştir. Aşağıda bahse konu olan bu yerel dil olgularından bazıları başlıklar altında örnekler verilerek açıklanacaktır.

1.1.Keşkeşe (الكشكشة) Olgusu

Arap dili literatüründe "kâf harfini teleffuzda "ç" harfi ile yazıda ise "ş" harfi ile belirtmek anlamında kullanılan "الكشكشة" "el-keşkeşe" olgusu bulunmaktadır. Kâf harfinin "ç" veya "ş" harfi ile telaffuzunu ifade eden bu kullanım, Benî Temîm ve Benî Rebîa gibi bazı kabilelerin benimsediği konuşma tarzı olarak bilinmektedir.[10] Nitekim Mecnun lakabıyla bilinen büyük Arap şairi Kays b. Mulevvah el-Âmirî (ö. 70/690 [?])'nin sevgilisi Leyla için kaleme almış olduğu şiirindeki ifadesi şu şekildedir:

فَعَيْنَاشِ عَيْنَاهَا وَجِيدُشِ جِيدُهَا سِوَى أَنَّ عَظْمَ السَّاقِ مِنْشِ دَقِيقُ

"Gözlerin ceylan gözü boynun ceylan boynu gibi

Bir tek senin bacakların daha incedir."[11]

Yukarıdaki şiir Fasih Arapçaya göre söylenilmiş olsaydı şöyle olması gerekirdi:

"فعيناكِ عَيْنَاهَا وجيدكِ جِيدُهَا سِوَى أَنَّ عَظْمَ السَّاقِ منكِ دَقِيقُ"

Şiirde geçmekte olan kullanımda "kâf" harfinin "ç" veya "ş" harfine çevrilmek suretiyle kullanılmasının mantığı şudur: Malum olduğu üzere Araplar

---

10 Mehmet Ali Sarı, "Kâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/142-143.

11 Ebu Muhammed Yusuf b. Ebî Sâid el-Hasan b. Abdillah b. el-Mirzebân Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdelî - SeyyidAli Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008), 1/232; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî İbnu Cinnî, *et-Temâm fî Tefsîri eşari Huzeyl*, thk. Ahmed Nâcî el-Kaysî vd. (Bağdat: Matbaatu'l-Anî, 1381/1962), 37; Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî İbn Cinnî, *Sirru sinaati'l-i'rab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/218; Ebu'l-Bekâ Yaîş b. Ali b. Yaîş İbn Ebi's-Serâyâ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, thk. İmîl Bed'i Yakup (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/179; Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi Lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1997), 11/464; Muhammed b. Muhammed Hasan Şürrâb, *Şerhu'ş-şevâhidi'ş-şi'riyye fî ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2007), 2/32.

konuşmaya hareke ile başlar sükûnla bitirirler.[12] Dolayısıyla doğal olarak sükûnla biten müennes zamirinin müzekker zamir şeklinde anlaşılma ihtimali ortaya çıkacaktır. İşte bu noktadan hareketle Araplar, sükûn halindeki müennes zamirin müzekker zamir ile karışmaması için müennes zamirlere ait "kâf" harfini "ç" veya "ş" harflerinin sesiyle telaffuz etmişlerdir. Şiirde "kâf" zamirinin "ş" harfi şeklinde yazılması, Arapçada "ç" harfinin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak telaffuzu "ç" harfi şeklinde yapılmaktadır.

Yüzyıllar önce yukarıda örnekleri verilen "keşkeşe" olgusunun günümüzde belli bölgelerde varlığını devam ettirdiği vakıadır. Bugün özellikle Irak lehçesinde ve diğer birçok yöresel ağızlarda ikinci şahıs müennes zamirinin "ç" harfine çevrildiği gözlemlenmektedir. Örneğin; zikri geçen bölgelerde Araplar, bayanlara hitap ederken كيف حالك؟ "nasılsın" demek yerine كيف حالش؟ şeklinde söylemeyi tercih etmektedirler. Hatta bu sesin alfabelerinde olmamasının getirdiği zorluğu aşmak adına Osmanlı Türkçesinde ve Farsçada olduğu gibi "ç" sesini ifade etmek için "ج" harfinin altına üç nokta koydukları da görülmektedir. Bu durum lehçeleşmenin ve varyantlaşmanın en önemli parametresinin dil temasları olduğunu ispat eder niteliktedir. Şiirlerde ve nesirlerde bu kullanım sıklıkla görüldüğü gibi bazı şaz kıraatlerde de yer almıştır. Mesela فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا *"Aşağısından biri ona şöyle seslendi: "Tasalanma! Rabbin senin altında bir su kaynağı yaratmıştır."* [13] *âyet-i kerimesi* فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّش تَحْتَش سَرِيًّا şeklinde de okunmuştur. [14] Kâf harfini şîn/çe harfine dönüştürmek olarak bilinen ve الكشكشة/el-keşkeşe diye adlandırılan bu kavram eskiden Benî Temîm, Rabîa, Esed ve Süleym gibi kabilere mahsus bir kullanım olmuştur.[15]

---

12 Muhammed Takiyyuddîn el-Hilâlî, *Tekvîmu'l-lisâneyn* (Riyad: Mektebetu'l-meârif, 1398/1978), 182; Lütfi Özbey, *el-ʿAvtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları - el-İbâne örneği* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 48.

13 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Meryem 19/24.

14 Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, *Fıkhu'l-luğa ve sirru'l-arabiyye*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 90.

15 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvînî er-Râzî İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğati'l-arabiyyeti ve mesâiliha ve süneni'l-Arabi fî kelâmiha*, thk. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 29; Ebû'l-Ḳâsım ʿAlî b. Caʿfer b. ʿAlî es-Saʿdî İbnu'l-Ḳaṭṭâʿ eş-Ṣıḳıllî, *Kitâbu'l-Efʿâl* (Kahire: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 3/109; el-Himyerî

1.2.İstintâ' (الإستنطاء) Olgusu

Arap Dilinde farklı yerel dil olgularının ortaya çıkmasında uygulanan bir diğer kullanım "istintâ" olgusudur. Arap dili literatüründe "ayn" harfini "nun" harfine dönüştürme olarak bilinen ve الإستنطاء "istintâ'" diye adlandırılan bu kavram "tı" (ط) harfiyle "ayn" (ع) harfi yan yana geldiğinde "ayn" harfini "nun" harfine dönüştürmek şeklinde anlaşılmaktadır.[16] Bu duruma şu cümleler örnek olarak verilebilir: أنطيته الكتاب "Ona kitabı verdim." أنطني القلم " bana kalemi ver." Cümleler normal yaygın olan Arapçaya göre kurulacak olsaydı أعطيته الكتاب ve أعطني القلم denmesi gerekirdi.

Kur'an'ın okunması çerçevesinde ortaya çıkmış olan bazı şaz kıraatlerde bu kullanım görülebilmektedir. Şaz bir kıraatte Kevser suresinin ilk ayeti " إِنَّا أَنْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ " şeklinde "ayn" yerine "nun"la okunmuştur.[17] Bu olgunun "nun" harfi ile "ta/ط " harfinin mahreçlerinin yakınlığından kaynaklandığı düşünülmektedir.[18] Günümüzde Irak lehçesi başta olmak üzere bazı yöresel ağızlarda bu olgunun kullanımın yaygın olduğu görülmektedir. الإستنطاء / istintâ' "ayn harfini nûn harfine çevirme" diye adlandırılan bu olgunun eskiden Sad, Huzeyl, Ezd, Kays kabilelerine ve Ensar'a mahsus bir kullanım olduğu tespit edilmiştir.[19]

1.3.Tumtumâniyye (الطُّمْطُمانيَّة) Olgusu

Arapçada yerel dil olgularının oluşmasındaki formlardan biri "tumtumâniyye" denilen kullanım şeklidir. Arap dili literatüründe الطُّمْطُمانيَّة / et-Tumtumâniyye "el takısının em takısına çevrilmesi" anlamını ihtiva etmek-

---

Neşvân b. Saîd el-Yemenî, *Şemsu'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arabi mine'l-kulûm* (Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1420/1999), 9/5732; Sarı, "Kâf", 24/142-143.

16 Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-Süyûṭî, *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve Envâʿihâ*, thk. Fuâd ʿAlî Manşûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1418/1998), 1/176.

17 Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḳâsım İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Meʿânî Kelimâti'n-Nâs*, thk. Ḥâtim Ṣâliḥ eḍ-Ḍâmin (Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1412/1992), 1/383.

18 Süyûṭî, *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve Envâʿihâ*, 1/176; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, thk. Mahmûd Feccâl (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989), 419; Ahmed Fâris b. Yûsuf b. Mansûr Şidyâk, *el-Câsûs ala'l-Kâmûs* (İstanbul: Matbaatü'l-cevâib, 1229/1814), 183.

19 Mustafa Sadık b. Abdirrezzâk b. Said b. Ahmed b. Abdilkâdir er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1431/2010), 1/95.

tedir. et-Tumtumâniyye diye adlandırılan bu kullanım Himyer kabilesine ait bir kullanımdır. Bu kullanımın keyfiyetini ifade bağlamında şu cümleler örnek olarak verilebilir: Havanın güzel olduğunu ifade etmek için kullanılan طاب الْهَوَاء yerine Himyer kabilesi طاب امْهَوَاء "hava çok güzel" kullanımını tercih etmiştir. Yolcuların gittiğini ifade sadedinde ذهب الرُّكاب demek yerine ذهب امْرُكَّاب "yolcular gitti" cümlesi tercih edilmiştir.[20] Cümleler normal yaygın Arapçaya göre kurulmuş olsaydı; طاب الهَوَاء ذهب الرُكَّاب، şeklinde kullanılması gerekirdi. Ammice olarak tarif olunan bu kullanım günümüz Arap dünyasında da yaygın olarak varlığını devam ettirmektedir.

Kur'an kıraatlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in bizzat kendisi de Kureyş lehçesinin dışında farklı lehçelerdeki söz konusu yerel dil olgularını kullandığı görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber bir hadis-i şeriflerinde "tumtumâniyye" formunu kullanarak şöyle buyurmaktadır: "لَيْسَ مِنَ امْبِرّ امْصِيَامُ فِي امْسَفَر" *"Seferde oruç tutmak takva sahibi olmak değildir."*[21] Görüldüğü üzere bu Hadis-i şerifte marifelik anlamı taşıyan "el" takısı yerine "em" takısı tercih edilmiştir. Hadis yaygın olarak kullanılan Arapçaya göre söylenmiş olsaydı bu cümlenin şu şekilde olması beklenecektir: "لَيْسَ مِنَ البِرّ الصِيَامُ فِي السَّفَر" Bahsi geçen hadis-i şerifte olduğu gibi günümüz Irak Arapçasında ve bazı diğer Arap ülkelerinde de bu kullanımın güncelliğini koruduğu dikkat çekmektedir. Örneğin söz konusu Araplar, günümüzde "dün akşam" derken اَلْبَارِحَةْ yerine اِمْبَارِحَةْ demektedir. Tıpkı hadis-i şerif örneğinde olduğu gibi bu kullanımda da "el" takısı yerine kelimenin başına "em"

---

20 Ebû Manşûr ʿAbdülmelik b. Muḥammed b. İsmâîl eş-Şeʿâlibî, *Fıḳhu'l-Luğa ve Sırru'l-ʿArabiyye*, thk. ʿAbdurrezzâḳ el-Mehdî (Beyrut:Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî,1422/2002), 91; Süyûṭî, *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve Envâʿihâ*, 1/177.

21 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî eş-Şâfiî, *Musnedu'ş-Şafiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980), 157; el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 15/448; İbn Cinnî, *Sirru sinaati'l-i'rab*, 2/97; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 10/241; Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*, thk. Ali b. Mülhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1413/1993), 449; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/86; et-Tâî, *Şerhu'l-kafiyeti'ş-şafiye*, 1/91; Muhammed b. el-Hasan er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasan vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1395/1975), 2/261.

takısı getirilmekte ve birçok Arap ülkesinin ammicesinde bu şekilde kullanılmaktadır.

1.4.Lahlahâniyye (اللَخْلَخَانِيَّة) Olgusu

Ammice diye tarif olunan Arapçanın kullanım farklılıklarının ortaya çıkmasındaki bir diğer yerel dil olgusu "lahlahâniyye" adıyla bilinen kullanım şeklidir. Sözlük anlamı "fasih olmayan, yabancı dilde olan" anlamlarına gelen[22] ve Arap dili literatüründe "med harfinin hazfedilmesi" manasında kullanılan اللَخْلَخَانِيَّة / el-Lahlahâniyye olgusu körfez Araplarının ve özellikle Umman ahalisinin kullandıkları bir lehçedir.[23] Bu kullanımın daha iyi anlaşılabilmesi adına şu cümle örnek olarak verilebilir: مَشَا الله كَانَ "Allah'ın dediği olur."[24] Cümle normal yaygın olan Arapçaya göre söylenilecek olsa مَا شَاءَ اللهُ كَانَ şeklinde kullanılması gerekecekti. Günümüz Irak lehçesi ve diğer mahalli şivelerde bu olgunun sıkılıkla kullanıldığı görülmektedir.[25]

1.5.Teltele (تلتلة) Olgusu

Yaygın olarak halk arasında kullanılan yerel Arapçasının oluşumunda karşımıza çıkan bir diğer dil olgusu "teltele" diye adlandırılan kullanımdır. Arap dili literatüründe muzari fiillerin ilk harfini meksur olarak okumak anlamında kullanılan تلتلة / teltele olgusu Behrâ kabilesine ait bir kullanımdır.[26] Normalde fasih Arapçaya aykırı gibi görünen bu kullanımın anlaşılabilmesi adına şu fiiller örnek olarak verilebilir: Behrâ kabilesi, muzari fiillerde تَصنعون yerine تِصنعون şeklinde muzaraat harfini kesra ile kullanmışlardır. Yine تَفعلون yerine تِفعلون ve تَعلمون yerine ise تِعلمون şeklinde meksur kullanımı tercih etmişlerdir.[27] Kays b. Mulevvah el-Âmirî'nin sevgilisi Leyla'nın da bu şekilde ko-

---

22 Ebû Manṣûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehẕîbu'l-Luğa*, thk. Muḥammed ʿAvḍ Mirʿab (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 2001), 6/305.

23 Ṣeʿâlibî, *Fıḳhu'l-Luğa ve Sırru'l-ʿArabiyye*, 91.

24 Ṣeʿâlibî, *Fıḳhu'l-Luğa ve Sırru'l-ʿArabiyye*, 91; Süyûṭî, *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve Envâʿihâ*, 1/177.

25 Süyûṭî, *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve Envâʿihâ*, 1/177.

26 Ebû'l-Feṯḥ ʿOṯmân b. Cinnî el-Mevṣılî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâiṣ*, thk. Heyet (Kahire: el-Heyʾetu'l-Mıṣriyye, ts.), 2/13.

27 Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 2/13; İbn Cinnî, *Sirru sinaati'l-i'rab*, 1/242; Ebû Muhammed Kāsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî, *Dürretü'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâs*, thk. Arafat Matarci (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, 1418/1998), 224; Süyûṭî, *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve*

nuştuğu kaynaklarda yer almaktadır.[28] Günümüzde hem Irak lehçesinde hem de diğer bazı lehçelerde bu kullanımın aşırı derecede yaygın olduğu görülmektedir. Özellikle günümüz Mısır lehçesinde muzari fiillerin muzaraat harflerinin kesralı olarak telaffuz edildiği bilinmektedir.[29]

1.6.Fehfeha (الفحفحة) Olgusu

Arap toplumlarında dilin günlük kullanımının farklı bir formda oluşmasındaki bir diğer kullanım "feheha" şeklinde karşımıza çıkan olgudur. Arap dili literatüründe الفحفحة / el-fehfeha diye adlandırılan bu kavram kelime içerisinde bulunan "ha"(ح) harfini "ayn" (ع)harfine çevirmek anlamına gelmektedir. Bu kullanımın ortaya çıkışının Huzeyl kabilesiyle olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.[30] "El-fehfeha" şeklinde isimlendirilen bu olgunun keyfiyeti açısından şu cümle örnek olarak verilebilir: Arapçada " Hayat her canlıya tatlı gelir" şeklindeki yaygın kullanım ifadesini; حلت الحياة لكل حى tabiriyle bulmaktadır. Ancak bu kullanımın el-fehfeha formunda Huzeyl kabilesindeki kullanımı علت العياة لكل عى şeklinde ortaya çıkmaktadır.[31]

Yukarıda ifade edilen "fehfeha" olgusunun kullanımının Kur'an kıraatlerinde de karşımıza çıktığı görülmektedir. Abdullah b. Mesud (ö. 32/652-53) kıraatine göre bazı ayet-i kerîmelerin el-fehfeha kullanımıyla paralellik arz ettiği görülmektedir. Meşhur kıraatlere göre Zâriyât Sûresi 43. âyetin okunuşu şu şekildedir: وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ "*Semûd kavminde de ibretler vardır. Hani onlara, 'Bir süreye kadar faydalanın bakalım' denmişti.".*[32] Ancak söz konusu âyet Huzeyl lehçesine göre; وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا عَتَّى عِينٍ şeklinde okunmuştur. Rivayete göre Hz. Ömer, bu ayet-i kerimenin Abdullah b. Mesud tarafından fehfeha olgusuna göre okuduğunu duyunca, ona mektup göndererek uyarmış

Envâʿihâ, 1/167; Ahmed b. Muhammed el-Hafacî, *Şerhu dürretü'l-ğavvâs fi evhâmi'l-havâs*, thk. Abdulhafiz Ferağlî - Ali el-Karanî (Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1417/1996), 650.

28 el-Hafacî, *Şerhu dürretü'l-ğavvâs*, 650.

29 İbrahim Muḥammed Ebû Sikkîn, *Dirâsât lüğaviyye fî ummehâti kutubi'l-luğa*, ts., 79.

30 Süyûṭî, *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve Envâʿihâ*, 1/176; Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-Süyûṭî, *el-İḳtirâḥ fî Uṣûli'n-Naḥv ve Cedelih*, thk. Maḥmûd Feccâl (Dımeşk:Dâru'l-kalem, 1409/1989), 417; Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak el-Huseynî Ebu'l-Feyz Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1385/1965), 7/11.

31 Muṣṭafa Ṣâdıḳ er-Râfiʿî, *Târîḫu âdâbi'l-ʿArab* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-ʿArabî, ts.), 1/95.

32 ez-Zâriyât 51/43.

ve: "Kur'ân-ı Kerim, Huzeyl kabilesinin diline göre değil Kureyş kabilesinin diline göre indirilmiştir" demiştir.[33]

Hz. Ömer'in Kur'an'ın bir âyetinin el-fehfeha olgusuyla okunmasına tepki göstermesi, onun Kur'ân-ı Kerîm'in orijinalliğine ne kadar önem gösterdiğini gözler önüne sermektedir. Ancak bu durum Kur'ân-ı Kerîm'in içerisinde farklı Arap yerel dil olgularının bulunduğu gerçeğini de ortaya koymaktadır. Nitekim sahih ve şaz kıraatler bunun en bariz tanığıdır. Hz. Ömer'in itirazı Hz. Peygamber'den rivayet edilen sahih kıraatler için geçerli değildir. Zira bu kıraatler Hz. Peygamber'in onayını almıştır. Nitekim farklı bir rivayette Hz. Ömer yine sahabeden Hişam b. Hakîm'e (ö. 15/636) Kur'ân-ı farklı şeklide okuduğu için itiraz etmiş ve ikisi birlikte Hz. Peygamber'in huzuruna çıkmışlardır. Hz. Ömer konuyu Hz. Peygamber'e arz edince Hz. Peygamber Hişam b. Hakîm'i onaylayarak şöyle buyurmuştur: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ "Hiç şüphesiz bu Kur'a-ı Kerim yedi harf üzere indirilmiştir. O halde kolayınıza geleni okuyun."[34]

El-fehfeha kullanımının diğer formlarda olduğu kadar günümüz Arap dünyasında pek yaygın olmadığı görülmektedir. Bu durum da eskiden yaygın olan bazı kullanımların yok olma seviyesine ulaştığını ve yerel Arap dil olgularının bu konuda normal fasih Arapçaya daha yakın olduğu gerçeğini göz önüne sermektedir.

1.7.Anane (العنعنة) Olgusu

Arap dilinde yerel dil kullanımlarının ortaya çıkmasındaki diğer bir olgu العنعنة/anane kullanımıdır. Arap literatüründe العنعنة/anane adıyla bilinen bu

---

33 er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 1/95.

34 eş-Şâfiî, *Musnedu'ş-Şafiî*, 1/348; Ebu Yakub İshak b.İbrahim b. Muhalled b. İbrahim İbnu Raheveyh, *Musnedu İshak b. Raheveyh* thk. Abdulğafûr b. Abdulhak el-Belûşî (Medine: Mektebetu'l-İman, 1412/1991), 5/193; İbnu Hanbel, *Musnedu'-l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 7/284; el-Buhari Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Sahîhu'l-Buhari* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, ts.), "Bâbu kavlillâhi teâlâ",159 (No. 7550); Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Şeriketu mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Babu ma câe unzile'l-kur'anu ala sebati ehruf" ,193 (No. 2943); el-Âmulî Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Ğalib et-Taberî, *Camiu'l-Beyan fi tevili'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/22.

kavram hemzenin/أ "ayn" harfine dönüştürülmesi anlamına gelmektedir.[35] Lehçenin anlaşılabilmesi noktasında meşhur şair Ebü'l-Hâris Zürrumme'nin (ö. 117/735) şu şiiri örnek olarak gösterilebilir:

أَعَنْ تَرَسَّمْتَ مِنْ خَرْقَاءَ مَنْزِلَةً مَاءُ الصَّبَابَةِ مِنْ عَيْنَيْكَ مَسْجُومُ

"Yoksa nazlı sevgilini hatırladın diye mi

O gözlerinden aşk suyu dökülmekte?"[36]

Bu şiir bilinen fasih Arapçaya göre olsaydı şöyle olması gerekirdi:

أَأَنْ تَرَسَّمْتَ مِنْ خَرْقَاءَ مَنْزِلَةً مَاءُ الصَّبَابَةِ مِنْ عَيْنَيْكَ مَسْجُومُ

"Anane" formunun nesir içerisinde kullanımına örnek olarak şu cümle verilebilir: ظَنَنْتُ عَنَّكَ ذَاهِب أي: أَنَّكَ ذَاهِبٌ "Senin gittiğini zannettim."[37] ." Oysa bu cümlenin fasih kullanımı: ظَنَنْتُ أَنَّكَ ذَاهِب şeklinde olması gerektiği malumdur. Burada "anane" yapılması veya daha anlaşılır bir ifade ile hemzenin "ayn" harfine çevrilmesinin, iki hemzenin yan yana telaffuz edilmesinin kullanıma getirecek olduğu zorluktan kaynaklandığı düşünülmektedir.

2.İbnü'l-Cevzî ve Irak Arapçası

İbnü'l-Cevzî, Bağdat'ta doğup yaşamış; tarih, biyografi, hadis, tefsir, dil ve akaid alanlarında eser telif etmiş, aynı zamanda çok sayıda öğrenci yetiştirmiş bir âlimdir. Onun ilmî kişiliğinde dilcilik yönü de önemli bir yer tutmuştur. Dönemin meşhur dil âlimi Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî' (ö. 540/1145)'den Arap dili ve edebiyatı alanında dersler almış daha sonra dil alanında teorik eserler ve ayrıca bir divan oluşturacak kadar da şiir kaleme almıştır.[38] Onun dil alanında telif ettiği en önemli eserlerden biri de

---

35 İbn Cinnî, *Sirru sinaati'l-i'rab*, 1/241; İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*, 29.

36 Ebû Saʿîd el-Ḥasan b. ʿAbdullâh b. el-Merzubân Ebû Saʿîd es-Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Aḥmed Ḥasen Mehdelî - ʿAlî Seyyid ʿAlî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2008), 1/231; Ebû ʿAlî el-Ḥasen b. Aḥmed b. ʿAbdulğaffâr Ebû ʿAlî el-Fârisî, *el-Mesâ'ilu'l-Başriyyât*, thk. Muḥammed eş-Şâṭır Aḥmed Muḥammed (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1405/1985), 1/363.

37 Seâlibî, *Fıkhu'l-luğa ve sirru'l-arabiyye*, 90; Abdurrahman b. Ebibekr Celaleddin es-Suyutî, *el-Müzhir fi ulumi'l-luğa ve envaiha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/176; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmus*, 1/22; Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam* (Beyrut: Dâru's-sâkî, 1422/2001), 16/209.

38 Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543-549.

Taḳvîmu'l-Lisân'dır.[39] İbnü'l-Cevzî bu eserinde yaşadığı hicrî altıncı asır itibariyle Arapçadaki yaygın hatalı kullanımları belirtmekte ve bu hataları tashih etmektedir. O, eserinde sıradan halkın yanı sıra bazı âlimlerin de Arapçayı kullanırken yer yer bu hatalara düştüklerinden yakınmaktadır. Diğer bir ifade ile halkın bile fasih Arapça konuşması gerektiğini savunan İbnü'l-Cevzî, âlimlerin Ammice konuşmasını kesinlikle tasvip etmemektedir.[40] Hiç şüphesiz İbnü'l-Cevzî'nin bu serzenişi günümüzde bazı Arap âlimler için de geçerliliğini sürdürmektedir.

2.1.İbnü'l-Cevzî'ye Göre Hatalı Sayılan Dil Varyantları

İbnü'l-Cevzî, *Taḳvîmu'l-Lisân* adlı eserini yazarken yararlanmış olduğu kaynakları ve şahısları detaylı bir şekilde vermektedir.[41] Bu eserin kaleme alınmasının nedeninin, Arap dilinin halk arasında olduğu kadar ulema arasında da yaygınlaşması olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, söz konusu eserde birçok dil hatasını detaylı bir şekilde incelemekte ve doğru kullanımları vererek Arap dilinin korunmasına ciddi katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma Arap dilinin doğru kullanımına katkı yapacak hususlarda İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşımlarını ele almaktadır. Müellif Arap dili kullanımı açısından yanlış kabul ettiği ve kendi yaşadığı dönem itibariyle canlılığını ve güncelliğini koruyan tüm bu hatalara değinmeyi ve bu kullanımları düzeltmeyi amaç edindiğinden eserinin hacmi ve örnekleri hayli kabarıktır. Çalışmanın sınırlarını aşmamak için elinizdeki araştırmada, müellifin verdiği bütün örnekler değil, daha çok dikkat çeken örnekler ele alınacaktır.

2.1.1.İbnü'l-Cevzî'ye Göre Fiillerin Kullanımında Yapılan Hatalar

Arap dilinde yaygın ve fasih kullanıma göre bazı fiiller meçhul yapıda kullanılmalıdır. Örneğin "*Sonunu düşünmeden kafasına göre davranmak*" anlamına gelen "استهتر" fiili meçhul yapıda kullanılması gereken bu fiillerden bir tanesidir. Yaygın fasih kullanım açısından bu fiil meçhul yapıda kullanılmalı-

---

39 Hayruddîn b. Muhammed b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1423/2002), 3/316-317; Abdulhamîd el-Alevcî, *Müellefât İbni'l-Cevzî* (Bağdat: Dâru'l-Cumhûriyye li'n-neşri ve't-tevzî', 1385/1965), 19.

40 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Taḳvîmu'l-Lisân*, thk. Abdulaziz Matar (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1427/2006), 55.

41 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 57.

dır.[42] Ancak استهتر fiili günlük konuşma dilinde halk tarafından malum sıygası ile kullanılmaktadır.[43] Günümüz Irak Arapçasında ve diğer Arap ülkelerinde de durum bundan farklı değildir. Bu kelime meçhul kullanılması gerekirken malum olarak kullanımı meşhur olmuştur. Hatta bugün fasih kabul edilen modern Arapçada yine kelimenin kullanılma biçimi malum sıygası ile şöhret bulmuştur.[44] Bu durum ise aslında diller için geçerli olan: "Galat-ı meşhûr lügat-ı fasîhden evladır"[45] kuralı gereği, ammice olan bazı kullanımların zamanla fasih olarak kabul edildiği gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Arapçada bazı kalıp ifadelerin de yanlış kullanıldığı ve bu kullanımların zamanla şöhret bulup fasih kullanımların yerini aldığı da bir hakikattir. "*Falan kimse buna layıktır*" anlamını fasih bir dille ifade etmek için "فلان أهل لكذا" şeklindeki kalıp ifade kullanılabilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de kendisine şu şekilde yer bulmuştur: "وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ" "*Bununla beraber, Allah dilemedikçe öğüt alamazlar. O takvaya (kendisine karşı gelmekten sakınılmaya) ehil olandır, bağışlamaya ehil olandır*"[46] Ancak Kur'an'da da yer alan doğru ifadeye rağmen, halk arasında bu anlamı ifade etmek için: "فلان مستأهِل لكذا" "*Filan kimse buna layıktır*." şeklinde bir başka ifade kullanır. Hâlbuki "مستأهِل" kelimesi kökü itibarı ile "yağdan oluşan katık" anlamındaki "إهالة" kelimesinden türetilerek "استفعال" "istif'al" babına aktarılmıştır. Bu durumda "مستأهِل" kelimesi "*katık olarak yağa sahip olan kimse*" anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere iki kelime arasında anlamsal açıdan hiçbir bağlantı bulunmamaktadır.[47] Günümüzde bu dil hatasının hem Irak Arapçasında hem de diğer Arap ülkelerinde de devam ettiği görülmektedir. Söz, bağlamında daha güzel anlaşılacağı için bu kulla-

---

42 İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Meʿânî Kelimâti'n-Nâs*, 1/461; Ezherî, *Tehẕîbu'l-Luğa*, 6/129; Ebû ʿUbeyd Aḥmed b. Muḥammed Ebû ʿUbeyd el-Herevî, *el-Ğarîbeyn fi'l-Ḳurʿân ve'l-Ḥadîs*, thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî-Fethî Hicâzî (Mekke: Mektebetu Nizâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1419/1999), 6/1911; Neşvân b. Saʿîd el-Yemenî Neşvân el-Ḥimyerî, *Şemsu'l-ʿUlûm ve Devâu Kelâmi'l-ʿArab min el-Kulûm*, thk. Ḥuseyn b. ʿAbdullâh el-ʿUmerî v.dğr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 10/6866; İbn Manẓûr, *Lisânu'l-ʿArab*, 5/250.

43 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 59.

44 Ahmed Muḫtâr ʿOmar, *Muʿcemu'l-luġati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿaṣıra* (Kahire: ʿÂlemu'l-Kutub, 1429/2008), 2/1049.

45 Göker İnan, "Ebussuûd Efendi nin Galatât-ı Avâm'ına Şehrî Mustafa Şevket Tarafından Yazılan Şerh", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (30 Aralık 2022), 635-653.

46 el-Müddessir, 74/56.

47 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 59.

nıma Arapların şu ifadeleri örnek olarak verilebilir: "أنت تستاهل كل خير " "sen her şeyin en iyisine layıksın." Bu fiili günümüz Arapları, "تستأهل" şeklinde hemzeli değil, "تستاهل" şeklinde hemzesiz olarak kullanmaktadırlar. Aslında fiilde öncesi fethalı olan bu hemzenin, elife dönüştürülmesi sarf kuralları açısından doğrudur. Ancak kastedilen anlam kelimenin asıl ifade ettiği mana ile örtüşmemektedir.

Arapçadaki fiillerin hatalı kullanımına örnek olarak gösterilebilecek kullanımlar arasında "bir kimsenin derdine ortak olmak, teselli etmek" anlamındaki "واسى" fiilidir. Söz konusu fiilin mastarının fasih ve doğru kullanımı "مؤاساة" şeklindedir. Avam ise bu fiili " مواساة " şeklinde kullanmaktadır.[48] Diğer bir ifade ile kelime, hemzenin "vav" harfine dönüştürülmesi suretiyle telaffuz edilmektedir. Bu durumun günümüzde Irak Arapçasında, fasih Arapçada ve yöresel ağızlarda yaygın olduğu görülmektedir.[49] Örneğin günümüzde fasih Arapçada bile hastane kelimesine tamlayan olarak gelen ve "مستشفى المؤاساة" şeklinde kullanılan المؤاساة kelimesi hemzesiz olarak kullanılmaktadır. Oysa bu ifadenin doğru kullanımı "مستشفى المؤاساة" şeklinde olmalıdır.

Yukarıdaki hemzenin vav harfine dönüştürülmesi örneğinde belirtilen hatalı kullanımın farklı kelimelerde de var olduğu görülmektedir. Arapların, "kardeş" kelimesinden türetilen ve "bir kimseyle kardeş olmak, arkadaşlık etmek" anlamına gelen " مؤاخاة " fiilinin mastarını hemzeli değil de " مواخاة " şeklinde vavlı kullanması da bu duruma verilebilecek örneklerden bir diğeridir.[50] İbnü'l-Cevzî'nin fasih olarak kabul etmediği bu kullanım günümüzde fasih Arapçada sıklıkla kullanılmaktadır. Bu da zaman içerisinde fasih Arapçanın Ammiceden ciddi manada etkilendiğini göstermektedir. Aslında halkın kullanımının tam aksine olmak üzere ötreli olan hemze'nin vav harfine dönüştü-

---

48 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 62.

49 ʿOmar, *Muʿcemu'l-luġati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿaṣıra*, 3/2443.

50 Ebû el-Ḥasan ʿAlî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muḫaṣṣaṣ*, thk. Ḫalîl İbrâhim Ceffâl (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-ʿArabî, 1417/1996), 3/428. Ebû'l-Munẕir Seleme b. Muslim b. İbrâhîm es-Ṣuḥârî, *el-İbâne fî'l-Luġati'l-ʿArabiyye*, thk. ʿAbdulkerîm Ḫalîfe vd. (Masḳaṭ: Vizâretu't-turâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1420/1999), 4/76; Ebû'l-Faḍl ʿIyâḍ b. Mûsâ el-Yaḥṣubî el-Ḳâḍî ʿİyâḍ, *Meşâriḳu'l-Envâr ʿAlâ Ṣıḥâḥi'l-Âs̱âr* (Tunus: el-Mektebetu'l-ʿAtîḳa ve Mısır: Dâru't-Turâs̱, ts.), 1/35; Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Ebî Bekr b. ʿAbdulḳâdir el-Ḥanefî Zeynuddîn er-Râzî, *Muḫtâru's-Ṣıḥâḥ*, thk. Yûsuf eş-Şeyḫ Muḥammed (Beyrut; Sayda: ed-Dâru'n-Nemûẕeciyye, 1420/1999), 14.

rülmesi Arapçaya uygun bir yaklaşım şeklidir.[51] Nitekim: *"Peygamberler için (ümmetlerine şahitlik etmek üzere) vakit belirlendiği zaman (kıyamet gerçekleşir)"* [52] mealindeki ayet-i kerime hem hemzeli "وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِّتَتْ" hem de vavlı "وَإِذَا الرُّسُلُ وُقِّتَتْ" şekilde farklı kıraatlerde okunmuştur.[53] Dolayısıyla Arapçadaki "vav ötreli olduğu zaman hemzeye çevrilebilir" kuralının[54] halk tarafından genişletildiği veya tersine işletildiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile ötreli olan vavın hemzeye çevrilmesi yerine günlük kullanım, öncesi ötreli olan hemzenin vava çevrilmesi şeklinde şüyu bulmuştur.

Ammicede fiilerin yanlış kullanıldığına bir başka örnek te fasih Arapçada "saklanmak" anlamına gelen "استخفى" fiilidir. Günlük konuşmada halk ise bunun yerine "اختفى" fiilini kullanmaktadır.[55] Hâlbuki "اختفى" fiili "استخرج" fiilinin anlamı gibi "saklı olan bir şeyi çıkarmak" manasına gelmektedir. Nitekim kabirleri eşip içindekileri çıkaran kimseye "مختف" denilir.[56] Günümüzde Irak Arapçasında ve modern Arapçada yüz yıllar öncesindeki hatalı kullanım varlığını devam ettirmektedir. Bu da eskilerin "galat-ı meşhur lügat-i fasîhden

---

51 Özbey, *el-ʿAvtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları - el-İbâne örneği*, 78.

52 el-Murselât, 77/11.

53 Ebû ʿAbdurraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, thk. Mehdî el-Maḫzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâʾî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1408/1988), 5/199; Ebû ʿAbdurraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-Ḫalîl b. Aḥmed, *el-Cumel fi'n-Naḥv*, thk. Faḫru'd-Dîn Ḳabâve (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1416/1995), 260; Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâʾ, *Kitâbun fîhi Luğâtu'l-Ḳur'ân*, thk. Câbir b. ʿAbdullâh es-Serîʿ (b.y.: y.y., 1435/2014), 146; Ebû Yûsuf Yaʿḳûb b. İsḥâḳ İbnu's-Sikkît, *Kitâbu'l-Elfâẓ*, thk. Faḫruddîn Ḳabâve (Beyrut:Mektebetu Lübnan nâşirûn, 1419/1998), 500; Ebû'l-ʿAbbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî el-Muberred, *el-Muḳteḍab*, thk. Muḥammed ʿAbdulḫâlıḳ ʿAḍîme (Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, ts.), 1/63; Ebû'l-ʿAbbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî el-Muberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 1417/1997), 1/52; Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Câmiʿu'l-Beyân fî Teʾvîli ʾÂyi'l-Ḳur'ân*, thk. Mahmûd Muḥammed Şâkir (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000), 20/427; Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve İʿrâbuhu*, thk. ʿAbdulcelîl ʿAbduh Şelebî (Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/91; İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Meʿânî Kelimâti'n-Nâs*, 1/244.

54 Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâʾ, *Meʿânî'l-Ḳurʾân*, thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Kahire: Matbaatu dâri'l-kutubi'l-Mısriyye, 1374/1955), 1/288.

55 Ezherî, *Tehẕîbu'l-Luğa*, 7/242.

56 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 62.

evla" olduğu saptamasının diller için ne kadar isabetli olduğunun göstergesi durumundadır.

Arapçada yanlış kullanılan fiillerden bir diğeri de "beni pür dikkat dinle" anlamına gelen "أرعني سمعك" cümlesindeki "أرعني" fiilidir.[57] Avam ise bu manayı ifade etmek için "أعرني سمعك " şeklinde "ayn" ve "ra" harfinin yerlerini değiştirerek telaffuz etmektedir.[58] Günümüzde bu yanlış kullanım hem Irak Arapçasında hem de diğer Arap ülkelerinde hatta modern fasih Arapçada kullanımını devam ettirmektedir.[59] Uzun zaman süresince dilde devam edegelen bu kullanımlar zamanla fasih Arapçaya da geçebilmiştir. Yukarıdaki kullanım bu açıdan belirgin bir örnek olarak gösterilebilir.

Eskiden beri avamın yanlış kullanageldiği fiillerden biri de "bir şeyin göz kamaştırması veya çok hoşa gitmesi" anlamındaki "بهر" fiilidir. Bu fiil fasih Arapçada cümle bağlamında kullanıldığında "Bir şey beni büyüledi" manasında "بهرني الشيئ" şeklinde ifade edilir.[60] Avam ise bu anlamı "أبهرني الشيئ" şeklinde ifade etmektedir.[61] Diğer bir ifade ile sülasi/üç harfi olması gereken fiil if'al babına aktarılarak sülasi mezid olarak kullanılmaktadır. Yıllar önce İbnü'l-Cevzî'nin eserine aldığı bu hatalı kullanım, günümüzde Irak Arapçasında, diğer Arap ülkelerinde ve hatta modern fasih Arapçada oldukça yaygındır. Bu da zaman içerisinde halk Arapçasının fasih Arapçaya ciddi manada sirayet ettiği gerçeğini gözler önüne sermektedir.[62]

Ammicede kullanım açısından hatalı olan fiillerden birisi de "خَطِئ" fiilidir. "Kasten yanlış yapan kimseye" fasih Arapçada "خَطِئ الرجل" denilir.[63] "Sehven yanlış yapan" ise "أخطأ الرجل" cümlesiyle ifade edilir.[64] Avam ise her iki durum

---

57 Ebû'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Yaḥyâ eş-Şeybânî Sa'leb, *el-Faṣîḥ*, thk. ʿÂṭıf Medkûr (Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.), 321.

58 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 73.

59 ʿOmar, *Muʿcemu'l-luġati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿaṣıra*, 2/1574.

60 Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Baʿlebekkî (Beyrut: Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/331.

61 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 84.

62 İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vaṣîṭ* (Kahire: Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1405/1985), 1/73.

63 Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 4/292.

64 İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 2/1055.

için de "أخطأ" fiilini kullanmaktadır.[65] Günümüz Arapçasında da bu yanlış devam etmektedir. Hz. Peygamber bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmaktadır:"إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ" *"Hüküm veren kimse (müçtehit) içtihat edip hataya düşerse onun için mükâfat vardır."* [66] Çünkü müçtehit doğruya ulaşmak için elinden gelen gayreti sarf etmiş fakat kasıtsız olarak hataya düşmüştür. Bundan dolayı bu durum hadiste "أخطأ" fiili ile ifade edilmiştir. Hz. Yusuf'un kardeşlerinin hatasından bahseden şu ayet-i kerime de ise bu durum "خطئ" fiilinin ism-i faili ile ifade edilmiştir. Nitekim ayet-i kerimede şu şekilde geçmektedir: "قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخَاطِئِينَ " *"Kardeşleri: "Allah'a yemin ederiz ki, Allah gerçekten seni bizden üstün tutmuştur. Biz sana ve Bünyamin kardeşimize karşı çok hatalı bir iş yaptık!" dediler."*[67] Zira Hz. Yusuf'un kardeşleri hata olarak niteledikleri günahı kasten işlemişlerdir.

Yukarıda verilen örneklerden de görüldüğü üzere yüzyıllar önce yapılan dil hatalarının bazılarının günümüzde düzeltildiği, bir kısım yanlış kullanımların ise fasih Arapçaya sirayet ettiği ve zamanla doğru kabul edildiği için modern Arapça sözlüklerde yer aldığı anlaşılmaktadır.

2.1.2.İbnü'l-Cevzî'ye Göre İsimlerin Kullanımında Yapılan Hatalar

Arap dilinde asırlardan beri yanlış dil kullanımlarının olduğu bir vakıadır. Yukarıda fiillerin yanlış kullanımı ile ilgili örnekler ele alındıktan sonra çalışmanın bu kısmında Arapların isimlerle ilgili yanlış kullanımları örnekler verilerek incelenecektir.

---

65 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 102.

66 Ebû Muḥammed ʿAbdulvehhâb b. ʿAlî Ḳâḍî ʿAbdulvehhâb, *el-İşrâf ʿalâ Nuketi Mesâʾili'l-Ḫilâf*, thk. el-Ḥabîb b. Ṭâhir (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1420/1999), 2/955; Ebû el-Ḥasan ʿAlî b. Ḫalef b. ʿAbdulmelik İbn Baṭṭâl İbn Baṭṭâl, *Şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 5/366; Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Muḥammed el-Başrî el-Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-Kebîr fî Fıḳhi Meẕhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî ve huve Şerḥu Muḫtaṣari'l-Muznî*, thk. eş-Şeyḫ ʿAlî Muḥammed Meʿûḍ - eş-Şeyḫ ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419-1999), 16/129; Ebû Muḥammed ʿAlî b. Aḥmed el-Endelusî İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ bi'l-Âṯâr*, thk. ʿAbdulğaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002), 1/88; Ebû Muḥammed ʿAlî b. Aḥmed el-Endelusî İbn Ḥazm, *el-İḥkâm fî Usûli'l-Aḥkâm*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâḳi'l-Cedîde, ts.), 5/71; Hüccetü'l-İslâm Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *el-Mustaṣfâ*, thk. Muḥammed ʿAbdusselâm ʿAbduşşâfî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1413/1993), 294.

67 Yusuf 12/91.

İsimlerin yanlış kullanımına dair verilebilecek örneklerden biri "الإسكاف" kelimesidir. Günümüzde "الإسكاف" kelimesi hem fasih hem de halk Arapçasında "ayakkabıcı" anlamında kullanılmaktadır.[68] İbnü'l-Cevzî'nin *Taḳvîmu'l-Lisân* adlı eserinine bakıldığında bu yanlışın kendi döneminde de var olduğu müşahade edilmektedir. İbnü'l-Cevzî bu kelimenin fasih ve doğru şeklinin "الأُسْكُف" olduğunu ve bu kelimenin avamın kullandığı gibi sadece "ayakkabıcı" değil aynı zamanda "her türlü mesleği icra eden kimse" manasına geldiğini ifade etmektedir.[69] İbnü'l-Cevzî'nin eserinde ifade etmiş olduğu bu yanlış kullanım kendi döneminden günümüze kadar da değişmeyerek aynı yanlış şekliyle tevarüs edilegelmiştir.[70]

Arapçada isimlerin halk arasında yanlış olarak telaffuzuna verilebilecek bir diğer örnek "أُرجوحة" kelimesidir. "Salıncak" anlamındaki bu kelimenin fasih Arapçası "أُرجوحة" şeklindedir. Halk arasında ise bu anlamda "مَرجوحة" ifadesi kullanılmaktadır.[71] Yüzyıllar önceki bu alternatif kullanımın fasih Arapçaya sirayet ettiği gibi bugün Irak Arapçasında ve diğer mahalli şivelerde de kullanıldığı görülmektedir.[72] Ancak İbnü'l-Cevzî'nin aksine Mısırlı muasır dil bilgini Ahmed Muhtâr bu kelimenin ammice asıllı hatalı bir kullanım olmadığını, aksine köklü fasih bir kelime olduğunu ifade etmektedir.[73]

İsimlerin günlük ammice kullanımlarda yanlış ifade edilmesi bağlamında örnek verilebilecek bir diğer kelime "الإجّاص" kelimesidir. Fasih Arapçada Suriye ve Filistin bölgelerinde "Armut", Mısır'da ise "Erik" anlamına gelen ke-

---

68 Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 5/315; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luġa*, 1/339; Ebû İbrâhîm İsḥâḳ b. İbrâhîm b. el-Ḥuseyn el-Fârâbî Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, *Muʿcemu Dîvâni'l-Edeb*, thk. Aḥmed Muḫtâr ʿUmer (Kahire:Muessesetu dâri'ş-şab li's-sıhafe ve't-tıbaa ve'n-neşr, 1424/2003), 1/275; Ebû Suleymân Ḥamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḫaṭṭâb el-Bustî el-Ḫaṭṭâbî, *Ğarîbu'l-Ḥadîs*, thk. ʿAbdulkerîm İbrâhîm el-ʿAzbâvî (Dımaşk: y.y., 1402/1982), 1/588.

69 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 50.

70 ʿOmar, *Muʿcemu'l-luġati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿaşıra*, 1/630.

71 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 67.

72 Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. İsḥâḳ el-Bağdâdî İbrâhîm el-Ḥarbî, *Ğarîbu'l-Ḥadîs*, thk. Suleymân İbrahim Muḥammed el-Âyid (Mekke: Câmiʿatu Ummi'l-Ḳurâ, 1405/1984), 1/245.

73 Ahmed Muḫtâr ʿOmar, *Muʿcemu'ş-şavâbi'l-luġavî* (Kahire: ʿÂlemu'l-Kutub, 1429/2008), 1/679.

limenin karşılığı "الإجّاص" şeklindedir.[74] Bu kelimenin ammicede kullanımının ise "الإنجاص" şeklinde olduğu müşahede edilmektedir. Bu kelimenin günümüz Irak Arapçasında, diğer birçok Arap ülkesinde ve hatta modern fasih Arapçada bile "الإنجاص" şeklinde asırlar önceki yanlış kullanımda olduğu veçhile telaffuz edildiği tespit edilmiştir.[75] Dolayısıyla burada Ammiceye mahsus bir kullanımın zamanla fasih Arapçaya sirayet ettiği müşahede edilmektedir.

İsimlerin Arap dilinde yanlış kullanımı açısından dikkat çeken bir diğer örnek fasih Arapçada "Pey/kapora" anlamına gelen "عُربون" kelimesidir. Avam ise bu manayı ifade etmek için "الرّبون" kelimesini kullanmaktadır.[76] Günümüz Araplarının yöresel ağızlarında bile bu kelimeyi "عَرْبون، عُربون، عَرَبون" şeklindeki fasih formlarından biri olan "عَرْبون" kelimesini tercih ettikleri görülmektedir.[77] Bu da her zaman eski olmanın orijinal olmak anlamına gelmediği gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Eskiden Araplar arasında yanlış kullanıldığı halde günümüzde doğru kullanılmaya başlanılan kelimelere örnek olarak fasih Arapçada "ana karnında olup henüz doğmamış bebek, embriyo" anlamına gelen "جَنِينٌ" kelimesi verilebilir. Müellif, avamın bu anlamda "جَنِيٌّ" kelimesini kullandığını ifade etmektedir.[78] Günümüzde ise hem modern Arapçada hem de yerel ağızlarda "embriyo" manasını ifade bağlamında fasih olan "جَنِينٌ" kelimesi kullanılmaktadır. Bu da günümüzde kullanılan Ammicenin yer yer eski Ammiceden daha fasih olduğunu göstermektedir.

Arapçada asırlardan beri süregelen dil hatalarından biri de fasih Arapçada "Asa, sopa, değnek" anlamına gelen "عَصا" kelimesidir. Avam bu kelimeyi "عَصاة" şeklinde telaffuz etmektedir. İbnü'l-Cevzî bu dilsel hatanın Irakta ilk hata olma özelliğini taşıdığını rivayet etmektedir.[79] Günümüzde bu hata aynı

---

74 Mevlüt Sarı, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), 13.

75 Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vaşîṭ*, 1/30.

76 İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 1/319; İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 73.

77 Ṣaʿleb, *el-Faṣîḥ*, 291; Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAbdurrezzâḳ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Vizâretu'l-irşâd ve'l-enba, 1385/1965), 35/395.

78 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 90; Ṣalâḥuddîn Ḫalîl b. Aybek b. ʿAbdullâh eṣ-Ṣafedî, *Taṣḥîḥu't-Taṣḥîf ve Taḥrîru't-Taḥrîf* thk. es-Seyyid eş-Şergâvî (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1407/1987), 217.

79 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 141.

şekilde kullanılmaya devam etmektedir. Avamın bu kelimenin sonuna bir müenneslik alameti olarak "ta" harfini eklemesinin sebebinin "asa" kelimesinin müennes bir kelime kabul edilmesi olabilir. Bu yüzden kelimenin müennes olduğuna işaret etmek için sonuna ta harfi getirilme ihtiyacı duyulmuştur.[80]

Yukarıda İbnü'l-Cevzî'den verilen hatalı kullanım örneklerinden bazılarının hâlâ günümüzde hatalı olarak kullanılmaya devam ettiği, bazılarının fasih Arapçaya sirayet ettiği ve doğru kabul edildiği, bazılarının da asırlar öncesinde yanlış kullanılıyor olmalarına rağmen günümüz Arapçasında artık doğru kullanılıyor olduğu açıkça görülmektedir. Günümüzde kullanılan ve ammice olarak adlandırılan Arap lehçelerinin, iddia edildiği gibi son zamanlarda ortaya çıkmadığı; aksine hicri altıncı asırda bile halk arasında konuşulduğu hakikati göze çarpmaktadır.

2.1.3.Çoğulların Kullanımında Yapılan Hatalar

Arapçada eskiden beri yer yer isimlerin çoğullarının da yanlış kullanıldığına tanıklık edilmektedir. Bu bağlamda "Yer, yeryüzü" anlamında kullanılan "الأرض" kelimesi örnek verilebilir. Bu kelimenin fasih Arapçadaki çoğulu "أرَضون" şeklinde gelmektedir.[81] Halk ise bu kelimeyi "الأراضي" şeklinde çoğul yapmaktadır. Hâlbuki sülasi/üç harfli olan kelimelerin çoğulu "أفاعل" vezninden yapılamaz.[82] Günümüz Irak Arapçasında, diğer Arap ülkelerinde ve hatta Türkçede bile bu yanlış çoğulun yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.[83] Bununla birlikte bazı kaynaklarda bu kelimenin çoğulunun kural dışı olarak "الأراضي" şeklinde gelebileceği ifade edilmektedir.[84]

Fasih Arapçada cevap "جواب" kelimesinin çoğulu yoktur. Avam ise cevap kelimesine "جوابات وأجوبة" şeklinde çoğul üretmiştir. İbnü'l-Cevzî eserinde, bu konuda Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Ebû Hilâl el-Askerî(ö. 400/1009'dan sonra)'nin de bu kelimenin çoğulu olmadığını, ancak "جوابات وأجوبة" şeklindeki

---

80 ʿOmar, *Muʿcemu'ş-şavâbi'l-luġavî*, 1/536.

81 İbn Sîde, *el-Muḫaṣṣaṣ*, 3/43; Ebû Muḥammed el-Ḳâsım b. ʿAlî el-Baṣrî el-Ḥarîrî, *Durretu'l-Ğavvâṣ fî Evhâmi'l-Ḫavâṣ*, thk. ʿArafât Maṭarcî (Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-sekâfiyye, 1418/1998), 59; Ṣafedî, *Taṣḥîḥu't-Taṣḥîf ve Taḥrîru't-Taḥrîf*, 94.

82 İbnü'l-Cevzî, *Takvimul-lisân*, 72.

83 ʿOmar, *Muʿcemu'l-luġati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿaṣıra*, 1/84.

84 ʿOmar, *Muʿcemu'ş-şavâbi'l-luġavî*, 2/926.

çoğulların Araplar tarafından sonradan ihdas edildiğini söylediklerini aktarmaktadır.[85] Günümüz Irak Arapçasında, diğer Arap ülkelerinde ve hatta fasih Arapçada bile bu çoğullar kullanılmaktadır.[86] Bu da ihtiyaca binaen zaman zaman fasih Arapçanın yerel kullanımlardan beslenebildiğini göstermektedir.

Arapçada çoğulların yanlış kullanımı için İbnü'l-Cevzî'nin verdiği örneklerden biri de fasih Arapçada "ihtiyaç" anlamındaki "حاجة" kelimesinin çoğuludur. Bu kelimenin çoğulu "حاجات وحَاجٌ وحِوَجٌ" şeklindedir.[87] Avam ise bu kelimeyi "حوائجُ" şeklinde çoğul yapmaktadır.[88] Bu konuda İbnü'l-Cevzî ile aynı görüşte dil âlimleri olduğu gibi "حوائج" çoğulunu fasih kabul edenler de vardır. Nitekim el-Ferrâ (ö. 207/822), الحَوائج şeklinde çoğulu kullandığı bir şiirinde şöyle demektedir:

بَدَأْنَ بِنَا لَا رَاجِياتٍ لِرَجْعَةٍ ولَا يائِسَاتٍ مِنْ قَضَاءِ الحَوائجِ

"İlk bize geldiler; Ne dönmeyi umarak,

Ne de ihtiyaçlarının giderilmesinden ümit keserek"[89]

Günümüz Irak Arapçasında, diğer Arap ülkelerinde ve hatta modern Arapça da bile bu kullanım oldukça yaygındır. Dolayısıyla Ammicenin zamanla fasih Arapçayı etkilediği görülmektedir. Ayrıca bu yaklaşımdan dil âlimlerinin hangi kelimenin fasih, hangisinin fasih olmadığı hususunda görüş birliği içerisinde olmadıkları anlaşılmaktadır.

Keza Arapçada çoğulların yanlış kullanımı huşunda verilecek bir diğer örnek te fasih Arapçada "ayna" anlamındaki "مرآة" kelimesidir. Bu kelimenin çoğulu fasih Arapçada "مَرَاءٍ" şeklinde olmasına rağmen halk ise "مَرَايا" ifadesini kullanmayı tercih etmektedir.[90] Bu kullanımın hatalı olduğu ve avamın kelimeyi yumuşatmak amacıyla bu kullanımı tercih ettiği daha eski kaynak-

---

85 Ebû Naṣr İsmail b. Ḥammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naṣr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*, thk. Aḥmed ʿAbdulğafûr ʿAṭṭâr (Beyrut: Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 1/153; İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 93.

86 Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vaṣîṭ*, 1/145.

87 İbnu's-Sikkît, *Kitâbu'l-Elfâẓ*, 420; Muberred, *el-Kâmil fî'l-Luğa ve'l-Edeb*, 1/224.

88 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 98.

89 Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḳâsım İbnu'l-Enbârî, *el-Eḍdâd*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1407/1987), 20.

90 İbnü'l-Cevzî, *Taḳvimul-lisân*, 174.

larda da zikredilmektedir.[91] Bir başka görüşe göre ise bu kullanım Arapçada "çoğulu tekrar çoğul yapmak" anlamına gelen "cem'u'l-cem'" manasında bu forma aktarılmıştır.[92] Günümüz halk Arapçasında da "مَرَايا" şeklindeki çoğul kullanımın devam ettiği görülmektedir.[93]

Araplar arasında çoğul yapımında yapılan hataların asırlardan beri süregeldiği yukarıda verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Bu durum dilin, zaman içerinde ihtiyaçlarına binaen bir takım yeni kelimeleri ve kullanımları kendi bünyesine kattığının en açık delili niteliğindedir.

Sonuç

Günümüzde Arapça, fusha ve ammice olarak iki farklı kategoride değerlendirilmektedir. Yaygın kanaate göre Arap ülkelerinde günlük hayatta konuşulan ve Ammice diye adlandırılan lehçelerin fasih Arapçanın tahrif edilmesi sonucu son dönemlerde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Oysa Arap dilindeki yerel dil olgularının günümüzde olduğu gibi eskiden de var olduğu gerçeği Arap dili alanında kaleme alınmış muteber müelliflerin eserlerinden anlaşılmaktadır. Bu yerel dil olgularının bazıları tarihin sayfaları arasında yok olup giderken diğer bazısı günümüze dek gelmeyi başarmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in ağırlıklı olarak Kureyş lehçesi ile inmesi neticesinde bu lehçe Araplar arasındaki önemini yükseltmiştir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim'de Kureyş lehçesinin yanı sıra başka lehçelere de yer verilmiştir. Nitekim bu gerçeğe Kur'an-ı Kerîm'in farklı kıraatleri en bariz şekilde tanıklık etmektedir. Bu durum Kureyş lehçesinin Kur'an açısından temel referans kaynağı olduğunu göstermekte, aynı zamanda diğer lehçelerin de Arap dili açısından bir realite olduğu hakikatini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Ammice diye tabir edilen yöresel dil olgularının günümüzde olduğu gibi geçmişte de varlığı inkâr edilemez bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu olguların fasih Arapça açısından birtakım hataları içerdiği ifade edilmiş ve bu hataların giderilmesi amacıyla birçok çalışma yapılmıştır.

---

91 Ezherî, *Tehẕîbu'l-Luğa*, 15/204, 15/284; Ebû Naṣr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*, 6/2349.

92 Ṣuḥârî, *el-İbâne fi'l-Luġati'l-ʿArabiyye*, 4/272.

93 ʿOmar, *Muʿcemu'ṣ-ṣavâbi'l-luġavî*, 1/680.

Altıncı yüzyılda Irakta yaşamış ve birçok alanda eser kaleme almış bir âlim olma özelliğine sahip olan İbnü'l-Cevzî, *Taḳvîmu'l-Lisân* adlı eserinde, yaşadığı dönemde yapılan dil hatalarını zikretmiş ve düzeltmeye çalışmıştır. Çalışmada hicrî altıncı asırda yapılan dil hataları ile günümüzde özelde Irak Arapçasında, genelde ise yöresel dil kullanımlarında yapılan hatalar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Netice itibariyle dilde yapılan hataların bazen birbirine benzediği, bazen de farklı olduğu tespit edilmiştir. Arap dilinde yapılmış olan hataların genellikle harekelerin ve harflerin yer değiştirilmesinden kaynaklandığı görülmüştür. Bu değişimler fasih Arapçada olduğu gibi Ammicede de çoğunlukla telaffuzda kolaylığı sağlamak amacıyla yapılmıştır. Bu çalışma, önceki dönemlerde konuşulan Ammicenin fasih Arapçaya günümüz Ammicesinden daha yakın olduğu algısının doğru olmadığı gerçeğini ortaya çıkarmıştır.

Araştırmada, günümüz Ammicesinde yanlış olduğu zannedilen bazı olguların aslında fasih Arapçada mevcut olan kullanımlar arasında yer aldığı tespit edilmiş, böylece Ammice olgusunun sadece günümüze mahsus bir olgu olmadığı elde edilen veriler ışığında ortaya konulmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in de zaman zaman mahalli dil olgularıyla yaptığı konuşmalara ait rivayetlerle de bu gerçek desteklenmiştir. Ayrıca Kur'an kıraatlerinin bir kısmının farklı Arap dil olguları ile örtüştüğüne işaret edilmiş ve buna dair örnekler verilmiştir. Bununla birlikte her yöresel kullanımın fasih Arapça ile paralellik arz etmediği tespit edilmiştir. Zira bazı yöresel olgular Arapçanın fasih kullanımları arasında sayılırken, bazıları yabancı dillerden etkileşim sonucu bünyesine kattıkları kelimeler nedeniyle fasih sayılmamıştır. Netice itibariyle halkın kullandığı dil varyantları birtakım dilbilimcilere göre kusurlu görülmesi nedeniyle Ammice olarak adlandırılsa da modern dilbilimciler nazarında bu varyantlar hatalı kullanım değil, aksine dilin değişken yapısının doğal bir tezahürü olarak görülmektedir.

Öz olarak, eskiden kullanılan Arapçanın her açıdan hatasız ve fasih; günümüzde konuşulan Arap lehçelerinin ise tamamen hatalı ve tahrife uğramış olduğu kanısının doğru olmadığı ortaya konulmuştur. Ayrıca eskiden yapılan dil hatalarının bazılarının günümüzde Ammiceden çıkarılmak suretiyle fasih kullanımların tercih edildiği, bazı hataların ise önceki dönemlerde olduğu şekliyle kullanılmaya devam edildiği tespit edilmiştir.

Yapılan bu çalışma günümüzde kullanılan Arapça ağız, şive, lehçe ve yerel dil olgularının fasih Arapça ile bağlarının tespit edilmesinin gerekliliğini ortaya koymuştur. Böylece Arap dili alanında yapılacak klasik-modern ilişkisini kuracak çalışmaların yoğunlaştırılmasının önemi ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

Alevcî, Abdulhamîd el-. *Müellefât İbn'ul-Cevzî*. Bağdat: Dâru'l-Cumhûriyye li'n-neşri ve't-tevzî', 1385/1965.

Ali, Cevad. *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-sâkî, 4. Basım, 1422.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer el-. *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi Lisâni'l-Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, 1418/1997.

Buhari, el-Buhari Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-. *Sahîhu'l-Buhari*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, ts.

Çetin, Nihad M. "Arap - Yazı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İsḥâḳ b. İbrâhîm b. el-Ḥuseyn el-Fârâbî. *Mu'cemu Dîvâni'l-Edeb*. thk. Aḥmed Muḫtâr 'Umer. 4 Cilt. Kahire: y.y., 2003.

Ebû Naṣr el-Cevherî, Ebû Naṣr İsmail b. Ḥammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luğa ve Ṣıḥâḥu'l-'Arabiyye*. thk. Aḥmed 'Abdulğafûr 'Aṭṭâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Ḥasan b. 'Abdullâh b. el-Merzubân. *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Aḥmed Ḥasen Mehdelî - 'Alî Seyyid 'Alî. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 2008.

Ebû Sikkîn, İbrahim Muḥammed. *Dirâsât lüġaviyye fî ummehâti kutubi'l-luğa*, ts.

Ebû ʿAlî el-Fârisî, Ebû ʿAlî el-Ḥasen b. Aḥmed b. ʿAbdulğaffâr. *el-Mesâ'ilu'l-Baṣriyyât*. thk. Muḥammed eş-Şâṭır Aḥmed Muḥammed. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1405/1985.

Ebû ʿUbeyd el-Herevî, Ebû ʿUbeyd Aḥmed b. Muḥammed. *el-Ğarîbîn fi'l-Ḳurân ve'l-Ḥadîs*. thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. b.y.: Mektebetu Nizâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1419/1999.

Ebû'l-Berakât el-ʾEnbârî, Ebû'l-Berakât ʿAbdurraḥmân b. Muḥammed b. ʿUbeydillâh el-Enṣârî Kemâluddîn. *el-İnṣâf fî Mesâîli'l-Ḫilâf beyne'n-Naḥviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetu'l-ʿAṣriyye, 1424/2003.

Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasan er-Radî el-. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Nûr el-Hasan vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1395/1975.

Ezherî, Ebû Manṣûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-. *Tehẕîbu'l-Luğa*. thk. Muḥammed ʿAvḍ Mirʿab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 2001.

Ferrâʾ, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-. *Kitâbun fîhi Luğâtu'l-Ḳur'ân*. thk. Câbir b. ʿAbdullâh es-Serî. b.y.: y.y., 1435.

Ferrâʾ, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-. *Meânî'l-Ḳurân*. thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. Mısır: y.y., ts.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed el-. *el-Mustaṣfâ*. thk. Muḥammed ʿAbdusselâm ʿAbduşşâfî. Beyrut: y.y., 1413/1993.

Hafacî, Ahmed b. Muhammed el-. *Şerhu dürretü'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâs*. thk. Abdulhafiz Ferağlî - Ali el-Karanî. Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1417.

Ḫalîl b. Aḥmed, Ebû ʿAbdurraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-. *el-Cumel fi'n-Naḥv*. thk. Faḫru'd-Dîn Ḳabâve. b.y.: y.y., 1416/1995.

Ḫalîl b. Aḥmed, Ebû ʿAbdurraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-ʿAyn*. thk. Mehdî el-Maḫzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâʾî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Ḥarîrî, Ebû Muḥammed el-Ḳâsım b. ʿAlî el-Başrî el-. *Durretu'l-Ğavvâṣ fî Evhâmi'l-Ḫavâṣ*. thk. ʿArafât Maṭracî. Beyrut: y.y., 1418/1998.

Harîrî, Ebû Muhammed Kāsım b. Alî b. Muhammed el-. *Dürretü'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâs*. thk. Arafat Matarci. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, 1418.

Ḫaṭṭâbî, Ebû Suleymân Ḥamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḫaṭṭâb el-Bustî el-. *Ğarîbu'l-Ḥadîs*. thk. ʿAbdulkerîm İbrâhîm el-ʿAzbâvî. 3 Cilt. Dımaşk: y.y., 1402/1982.

Herevî, b. el-Ezherî Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbu'l-Luğa*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Hilâlî, Muhammed Takiyyuddîn el-. *Tekvîmu'l-lisâneyn*. Riyad: Mektebetu'l-meârif, ts.

İbn Baṭṭâl, Ebû el-Ḥasan ʿAlî b. Ḫalef b. ʿAbdulmelik İbn Baṭṭâl. *Şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî. *Sirru sinaati'l-i'rab*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feṯḥ ʿOs̱mân b. Cinnî el-Mevṣılî el-Bağdâdî. *el-Ḫaṣâiṣ*. thk. Heyet. 3 Cilt. b.y.: el-Heyʾetu'l-Mışriyye, ts.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr Baʿlebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvînî er-Râzî. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğati'l-arabiyyeti ve mesâiliha ve süneni'l-Arabi fî kelâmiha*. thk. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed ʿAlî b. Aḥmed el-Endelusî. *el-İḥkâm fî Usûli'l-Aḥkâm*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâḳi'l-Cedîde, ts.

İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed ʿAlî b. Aḥmed el-Endelusî. *el-Muḥallâ bi'l-Âs̱âr*. thk. ʿAbdulğaffâr Süleymân el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.

İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*. thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mehtûn. 4 Cilt. Kahire: Hicr li't-tıbâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1410/1990.

İbn Manẓûr, Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manẓûr er-Ruveyfiʿî. *Lisân'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1414/1993.

İbn Sîde, Ebû el-Ḥasan ʿAlî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muḫaṣṣaṣ*. thk. Ḫalîl İbrâhim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-ʿArabî, 1417/1996.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Yaîş b. Ali b. Yaîş İbn Ebi's-Serâyâ. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. İmîl Bed'i Yakup. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbnu Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî. *et-Temâm fî Tefsîri eşari Huzeyl*. thk. Ahmed Nâcî el-Kaysî vd. Bağdat: Matbaatu'l-Anî, 1. Basım, 1381/1962.

İbnu Hanbel, eş-Şeybani Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Musnedu'-l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, ts.

İbnu Manzur, Muhammed b. Mukrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaluddin. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, ts.

İbnu Raheveyh, Ebu Yakub İshak b.İbrahim b. Muhalled b. İbrahim. *Musnedu İshak b. Raheveyh*. Medine: Mektebetu'l-İman, ts.

İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḳâsım. *el-Eḍdâd*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. b.y.: y.y., 1407/1987.

İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḳâsım. *ez-Zâhir fî Meʿânî Kelimâti'n-Nâs*. thk. Ḥâtim Ṣâliḥ eḍ-Ḍâmin. 2 Cilt. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1412/1992.

İbnu'l-Ḥâcib, İbnu'l-Ḥâcib el-Kurdî el-Mâlikî. *el-Kâfiye fî İlmi'n-Naḥv*. thk. Ṣâliḥ ʿAbdulʿaẓîm eş-Şâʿir. b.y.: y.y., 2010.

İbnu'l-Ḳaṭṭâʿ eṣ-Ṣıḳıllî, Ebû'l-Ḳâsım ʿAlî b. Caʿfer b. ʿAlî es-Saʿdî. *Kitâbu'l-Efâl*. 3 Cilt. b.y.: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1403/1983.

İbnu's-Sikkît, Ebû Yûsuf Yaʿḳûb b. İsḥâḳ. *Kitâbu'l-Elfâẓ*. thk. Faḫruddîn Ḳabâve. b.y.: y.y., 1998.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Takvîmu'l-Lisân*. thk. Abdulaziz Matar. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1427/2006.

İbrâhîm el-Ḥarbî, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. İsḥâḳ el-Bağdâdî. *Ğarîbu'l-Ḥadîs̱*. thk. Suleymân İbrahim Muḥammed el-Âyid. 3 Cilt. Mekke: Câmiʿatu Ummi'l-Ḳurâ, 1405.

İnan, Göker. "Ebussuûd Efendi nin Galatât-ı Avâm'ına Şehrî Mustafa Şevket Tarafından Yazılan Şerh". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 635-653. https://doi.org/10.15247/Dev.2022.375

Ḳâḍî ʿAbdulvehhâb, Ebû Muḥammed ʿAbdulvehhâb b. ʿAlî. *el-İşrâf ʿalâ Nuketi Mesâili'l-Ḫilâf*. thk. el-Ḥabîb b. Ṭâhir. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1420/1999.

Ḳâḍî ʿİyâḍ, Ebû'l-Faḍl ʿIyâḍ b. Mûsâ el-Yaḥṣubî el-. *Meşâriḳu'l-Envâr ʿAlâ Ṣıḥâḥi'l-Âs̱âr*. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetu'l-ʿAtîḳa ve Dâru't-Turâs̱, ts.

Karaca, Eyyup. "Arap Lehçeleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 16/95 (2023), 181-200.

Mâverdî, Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Muḥammed el-Baṣrî el-. *el-Ḥâvî'l-Kebîr fî Fıḳhi Meẕhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî ve huve Şerḥu Muḫtaṣari'l-Muznî*. thk. eş-Şeyḫ ʿAlî Muḥammed Meʿûḍ - eş-Şeyḫ ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419-1999.

Muberred, Ebû'l-ʿAbbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî el-. *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 1417/1997.

Muberred, Ebû'l-ʿAbbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî el-. *el-Muḳteḍab*. thk. Muḥammed ʿAbdulḫâlıḳ ʿAḍîme. 4 Cilt. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, ts.

Murâdî, Ebu Muhammed Bedruddin Hasen b. Kasım b. Abdillah b. Ali el-. *Tevdîhu'l-mekâsıd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti İbni Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, ts.

Mustafa vd., İbrahim. *el-Mu'cemu'l-Vaṣîṭ*. Kahire: Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, 3. Basım, 1405/1985.

Mükellef, Saʿdî Cebbâr. *Eġânî li'ş-Şafṣâf: Ḳaṣâid*. Kahire: Müessesetü Şems li'n-neşri ve'l-iʿlâm, 1438/2017.

Neşvân el-Ḥimyerî, Neşvân b. Saʿîd el-Yemenî. *Şemsu'l-ʿUlûm ve Devâu Kelâmi'l-ʿArab min el-Kulûm*. thk. Ḥuseyn b. ʿAbdullâh el-ʿUmerî v.dğr. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.

Özbey, Lütfi. *el-ʿAvtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları - el-İbâne örneği*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Râfiî, Mustafa Sadık b. Abdirrezzâk b. Said b. Ahmed b. Abdilkâdir er-. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1431/2010.

Râfiʿî, Muṣṭafa Ṣâdıḳ er-. *Târîḫu 'adâbi'l-ʿArab*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-ʿArabî, ts.

Ṣafedî, Ṣalâḥuddîn Ḫalîl b. Aybek b. ʿAbdullâh eṣ-. *Taṣḥîḥu't-Taṣḥîf ve Taḥrîru't-Taḥrîf*. Kahire: y.y., 1407/1987.

Sarı, Mehmet Ali. "Kâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/142-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.

Sa'leb, Ebû'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Yaḥyâ eş-Şeybânî. *el-Faṣîḥ*. thk. ʿÂṭıf Medkûr. Kahire: y.y., ts.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail es-. *Fıkhu'l-luğa ve sirru'l-arabiyye*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

Se'âlibî, Ebû Manṣûr ʿAbdülmelik b. Muḥammed b. İsmâîl es-. *Fıḳhu'l-Luğa ve Sırru'l-ʿArabiyye*. thk. ʿAbdurrezzâḳ el-Mehdî. b.y.: y.y., 1422/2002.

Sîrâfî, Ebu Muhammed Yusuf b. Ebî Sâid el-Hasan b. Abdillah b. el-Mirzebân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî - SeyyidAli Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.

Ṣuḥârî, Ebû'l-Munẕir Seleme b. Muslim b. İbrâhîm es-. *el-İbâne fi'l-Luġati'l-ʿArabiyye*. thk. ʿAbdulkerîm Ḫalîfe vd. 4 Cilt. Mesḳaṭ: y.y., 1420/1999.

Suyutî, Abdurrahman b. Ebibekr Celaleddin es-. *el-Müzhir fi ulumi'l-luğa ve envaiha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî es-. *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*. thk. Mahmûd Feccâl. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1409/1989.

Süyûṭî, Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-. *el-İḳtirâḥ fî Uṣûli'n-Naḥv ve Cedelih*. thk. Maḥmûd Fucâl. Dımaşk: y.y., 1409/1989.

Süyûṭî, Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-. *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*. thk. Fuâd ʿAlî Manṣûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1418/1998.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî eş-. *Musnedu'ş-Şafiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980.

Şidyâk, Ahmed Fâris b. Yûsuf b. Mansûr. *el-Câsûs ala'l-Kâmûs*. İstanbul: Matbaatü'l-cevâib, 1229.

Şürrâb, Muhammed b. Muhammed Hasan. *Şerhu'ş-şevâhidi'ş-şi'riyye fî ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2007.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî et-. *el-Mucemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abbdulmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebu İbni Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.

Ṭaberî, Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-. *Câmiʿu'l-Beyân fî Teʾvîli ʾÂyi'l-Ḳur'ân*. thk. ʾAḥmed Muḥammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Muʾessesetu'r-Risâle, 1420/2000.

Taberi, el-Amuli Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Ğalib et-. *Camiu'l-Beyan fi tevili'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Tâî, Ebu Abdillah Muhammed b.Abdillah b. Malik et-. *Şerhu'l-kafiyeti'ş-şafiye*. Mekke: Ummu'l-Kura Üniversitesi, ts.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Mısır: Şeriketu mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.

Yavuz, Yusuf Şevki - Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: TDV Yayınları, ts.

Yemenî, el-Himyerî Neşvân b. Saîd el-. *Şemsu'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arabi mine'l-kulûm*. Dımeşk: Dâru'l-fikr, ts.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak el-Huseynî Ebu'l-Feyz Murteza ez-. *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmus*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAbdurrezzâḳ ez-. *Tâcu'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zeccâc, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Meâni'l-Ḳur'ân ve İ'râbuhu*. thk. ʿAbdulcelîl ʿAbduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-. *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*. thk. Ali b. Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1413/1993.

Zeynuddîn er-Râzî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Ebî Bekr b. ʿAbdulḳâdir el-Ḥanefî. *Muḫtâru's-Ṣıḥâḥ*. thk. Yûsuf eş-Şeyḫ Muḥammed. Beyrut; Sayda: ed-Dâru'n-Nemûẕeciyye, 1420/1999.

Ziriklî, Hayruddîn b. Muhammed b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 15. Basım, 1423/2002.

ʿOmar, Ahmed Muḫtâr. *Muʿcemu'l-luġati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿaṣıra*. 4 Cilt. Kahire: ʿÂlemu'l-Kutub, 1429/2008.

ʿOmar, Ahmed Muḫtâr. *Muʿcemu'ṣ-ṣavâbi'l-luġavî*. 2 Cilt. Kahire: ʿÂlemu'l-Kutub, 1429/2008.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 381-409

Qualitative Evaluation of the Academic Reflections of Artificial Intelligence Applications in the Fields of Communication and Public Relations

Yapay Zekâ Uygulamalarının İletişim ve Halkla İlişkiler Alanlarındaki Akademik Yansımalarının Niteliksel Değerlendirilmesi

Emel KUŞKU ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kavram Meslek Yüksekokulu, Pazarlama ve Reklamcılık Bölümü, Halka İlişkiler ve Tanıtım Programı

Asst. Prof. Dr., İzmir Kavram Vocational School, Department of Marketing & Advertising, Public Relations & Publicity Program

emel.ozdemir@kavram.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7232-9233

DOI: 10.56720/mevzu.1486625

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Mayıs / May 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Temmuz / July 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Kuşku Özdemir, Emel . "Qualitative Evaluation of the Academic Reflections of Artificial Intelligence Applications in the Fields of Communication and Public Relations". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 381-409. https://doi.org/10.56720/mevzu.1486625

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Abstarct

Artificial Intelligence (AI), as in various other fields, is causing significant changes in the fields of communication and public relations by modernizing traditional methods and tools. AI applications, which have evolved with technological advancements, introduce new tools that make communication processes more efficient and effective, enabling both time and resource savings. Notably, comprehensive data analyses and the ability to understand target audience behaviors, along with continuous communication opportunities provided by automated response systems and chatbots, are particularly striking. In this context, the new opportunities that AI brings to the fields of communication and public relations are creating positive impacts in current sectoral practices and are also being reflected in academic studies conducted in the field. This study is a descriptive research aimed at examining academic studies on artificial intelligence in the fields of communication and public relations published in journals included in the Dergi Park system. The sample of the study consists of articles published in the Dergi Park system between 1990 and 2023, identified using the keywords communication-artificial intelligence and public relations-artificial intelligence. Data were analyzed using the MAXQDA20 software. The analysis of the study is based on a systematic and interpretive approach that considers the titles, abstracts, keywords, publication years, publication languages, research methods used, and the authors' fields of study. According to the findings, a total of 32 articles on communication, public relations, and artificial intelligence were identified, and it was determined that the majority of these articles were conducted using a qualitative research approach. The research findings indicate that the number of academic studies published on artificial intelligence has increased over the years, but the total number of published articles remains insufficient. Additionally, among the communication subtopics associated with artificial intelligence, public relations stands out as a diverse and multidimensional field, with the most intensive studies found in the areas of corporate communication, crisis communication, and reputation management, respectively.

Keywors: New Media**,** Digital Communication, Digital Public Relations, Digital Corparate Communication, Digital Crisis Communication, Digital Corparate Reputation, Artificial intelligence (A.I.)

Öz

Yapay zekâ (A.I.), çeşitli alanlarda olduğu gibi iletişim ve halkla ilişkiler alanlarında da alışılmış yöntem ve araçları modernize ederek önemli değişikliklere neden olmaktadır. Teknolojik gelişmelerle birlikte evrim geçiren yapay zekâ uygulamaları, iletişim süreçlerini daha verimli ve etkili hale getiren yeni araçları tanıtarak hem zaman hem de kaynak tasarrufunu mümkün kılmaktadır. Özellikle kapsamlı veri analizlerinin, hedef kitle davranışlarını anlama yeteneklerinin yanı sıra otomatik yanıt sistemleri ve sohbet botları (chatbotlar) aracılığıyla sağlanan sürekli iletişim fırsatları dikkat çekicidir. Bu bağlamda, yapay zekânın iletişim ve halkla ilişkiler alanlarına getirdiği yeni fırsatlar, güncel sektörel uygulamalarda olumlu etkiler yaratmakta ve alanda konuyla ilgili yürütülen akademik çalışmalarda da yerini almaktadır. Bu çalışma, Dergi Park sisteminde yer alan dergilerde yayımlanmış olan iletişim ve halkla ilişkiler alanındaki yapay zekâ konulu akademik çalışmaları incelemeyi amaçlayan tanımlayıcı bir araştırmadır. Çalışmanın örneklemini, Dergi Park sisteminde 1990-2023 yılları arasında iletişim-yapay zeka ve halkla ilişkiler-yapay zekâ anahtar kelimeleriyle yayınlanmış makaleler oluşturmaktadır. Veriler, MAXQDA20 yazılımı kullanılarak analiz edilmiştir. Çalışmanın analizi, makalelerin başlıkları, özetleri, anahtar kelimeleri, yayınlanma yılları, yayın dilleri, kullanılan araştırma yöntemleri ve yazarların çalışma alanlarını dikkate alan sistematik ve yorumlayıcı bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bulgulara göre iletişim, halkla ilişkiler ve yapay zekâ konulu toplamda 32 makale tespit edilmiştir ve bu makalelerin çoğunluğunun nitel araştırma yaklaşımı kullanılarak gerçekleştirildiği belirlenmiştir. Araştırma bulguları, yapay zekâ konusunda yayınlanan akademik çalışmaların sayısının yıllar içinde arttığını ancak toplam yayınlanan makale sayısının yetersiz olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte yapay zekâ ile ilişkilendirilen iletişim alt konuları arasında çeşitlilik ve çok boyutlu bir yapı gösteren alan olarak halkla ilişkiler alanı dikkat çekerken, halkla ilişkiler uygulama alanları arasında en yoğun

çalışmaların sırasıyla kurumsal iletişim, kriz iletişimi ve itibar yönetimi alanlarında olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Medya, Dijital İletişim, Dijital Halkla İlişkiler, Dijital Kurumsal İletişim, Dijital Kriz İletişimi, Dijital İtibar Yönetimi, Yapay Zekâ (A.I.)

Introduction

Human adaptability to the environment encompasses both cultural and biological evolution. In this context, each new generation encounters a different environment from the previous one, necessitating the development of new goals, values, and norms for adaptation (Talug - Eken, 2023, 25). The current era is characterized by technological advancements that are fundamentally transforming work and communication domains, prompting institutions to rapidly adopt new communication technologies to gain a competitive edge. Thus, it is crucial for institutions to keep pace with these developments and understand how to leverage new trends to ensure their sustainability (Baygül Özpınar, 2021, 150).

Artificial Intelligence (AI) is one of the most significant technological advancements of our era, emerging with the principle of mimicking the human brain and becoming widely used across various sectors today (Çataldaş - Özgen, 2021, 5227). Moreover, AI is increasingly influencing the field of communication, becoming an important and detailed area of study due to its extensive applications.

Studies have shown that AI can function as an assistant for communication professionals, enabling them to identify risks, take preventive measures, create content, write and edit news articles, and conduct target audience analysis. These algorithms can reduce the workload of communication specialists, allowing them to work more effectively, and it is emphasized that algorithms focusing better on target audiences can improve over time with usage. It is suggested that positioning AI algorithms correctly and effectively in communication can yield significant business results, supporting communication professionals in areas such as campaigns, copywriting, advertising, and events (Yıldız, 2023, 38).

In alignment with global and local changes, the discipline of public relations, like the field of communication, is undergoing evolution. Initially focused on one-way communication, this discipline has become a broad-ranging profession due to the influence of various factors (Yaman, 2023, 99). For instance, in the past ten to fifteen years, advancements in information and communication technologies have integrated concepts such as artificial intelligence, big data, machine learning, and natural language processing into corporate communication. Additionally, the role of the masses as content creators has shifted crises and crisis management efforts from traditional media to different platforms. Furthermore, tools like voice assistants and chatbots have added new dimensions to customer communication (Soldan 2022, 191).

In this context, the present study aims to examine the impacts of developments and changes in artificial intelligence on the fields of communication and public relations. To this end, the transformation in the communication and public relations profession influenced by artificial intelligence is analyzed within the framework of recent academic research, thereby attempting to forecast the future of communication and public relations with a focus on artificial intelligence. Using a descriptive method, the reflections of artificial intelligence on communication and public relations applications in academic studies published in the Dergi Park system from 1990 to 2023 were examined. The study aims to contribute to future research on the topic by outlining a framework to understand AI-supported public relations practices highlighted in academic studies.

1. Literature Review

1.1. The Concept of Artificial Intelligence

In the literature, the transition from capitalist society to an information society is described as occurring with the recognition of information as the primary factor in the production process. The concept of a super-intelligent society extends beyond the information society, representing a social structure integrated with digitalization and artificial intelligence. In this context, artificial intelligence is a critical element of the super-intelligent society, characterized by its diverse applications and fragmented structure (Canöz at.

al, 2023, 335). AI is defined as a technology capable of processing accumulated data in a meaningful way and providing feedback. This technology has many applications, including virtual digital assistants, autonomous vehicles, and real-time translation services. Particularly, chatbots are automated software applications that can quickly perform repetitive tasks (Baygül Özpınar, 2021, 163). AI systems, designed to mimic human behavior and process large amounts of data, focus on four main areas: image processing, voice recognition and understanding, natural language processing and understanding, and reasoning (Çataldaş - Özgen, 2020, 5287).

The rapid proliferation of AI and its adoption across many professional fields has spurred numerous national and international studies. According to the 2021 National Artificial Intelligence Strategies report by the Ministry of Industry and Trade in Turkey, six main themes have been identified under national AI strategies: training specialists, increasing R&D efforts, preparing ethical and legal frameworks, developing international collaborations, managing the impacts of AI on employment and professions, and transforming institutions and businesses through AI applications. Evaluations of these policies suggest that AI-supported employment and the number of AI-related professions will increase in the near future, AI-based policies and systems will become more widespread in businesses, and efforts will be made to address deficiencies in digital ethics and security (Kavut, 2024, 333).

1.2. Artificial Intelligence and Digital Communication

Today, artificial intelligence continues to influence the shape of the business world and transform many job areas across different sectors. Among these impacts, AI contributes to reducing workloads, enhancing the quality and efficiency of tasks, and serving as an assistant element for experts. Rapidly updated AI algorithms have begun to play significant roles in the communication sector (Yıldız, 2023, 37).

Media researchers initially theorized communication as a human-centric activity, focusing on the sender, receiver, or communicator. However, today, AI programs and devices, such as automated news writing programs and chatbots, signify a new era where AI is not merely a tool or channel but a transformative force in communication sciences and journalism. This

evolution marks a shift towards computer-mediated communication evolving into machine-human interaction, thereby starting a new phase in communication sciences (Şenyüz, 2021, 207–8). AI, originating from computer science, has found applications in communication sciences, software, advertising, digital marketing, interpersonal communication, psychology, business processes, and management. By integrating human-like features into machine software, AI enables time and cost savings, representing a new communication technology (Kavut, 2022, 84).

While artificial intelligence (AI) technologies focus on replicating human intelligence in machines, the discipline of communication has historically centered on the exchange of messages between humans. With the advancement of AI, increasingly intelligent machines and autonomous decision-making systems have entered our lives as tools for constructing, transmitting, and creating messages in communication. This development has prompted communication scholars to gain a more detailed understanding of AI. Beyond merely assisting technologically in communication, AI plays a significant role in areas such as generating personalized communication messages from company customer databases. Today, continuous conversations and interactions facilitated by digital assistants have made AI a direct communication partner. This change signifies a profound transformation in seemingly simple everyday communication (Koç- Başfırıncı, 2023, 125–26). Considering the roles that AI algorithms can undertake in communication, areas such as reputation management, crisis management, content creation, news writing, and media monitoring stand out (Yıldız, 2023, 37). It is noted that understanding the personality types of current and potential customers, along with their expectations from brands, provides businesses with many conveniences in responding to consumer demands (Kavut, 2022, 85).

1.3. Artificial Intelligence and Digital Public Relations Application Areas

Cataldas and Ozgen (2023, 99) highlighted that digitization has brought about a significant transformation in public relations since the 21st century, converting social media and big data into practical tools. The emergence of

artificial intelligence technology as a new tool in digital public relations activities, along with its ability to mimic human intelligence and perform tasks without being affected by obstacles, suggests the potential for AI to support new possibilities in public relations. In their study on the ideal use of artificial intelligence in public relations, Çeber and Bilbil (2024) outline a conceptual framework for 'meta intelligence' as a new concept emerging from the collaboration between public relations practitioners and artificial intelligence.

With digitization, the target audience, which is critical for the public relations strategies of institutions and organizations, has begun to maintain many of their habits on digital platforms. Consequently, the necessity for public relations activities targeting the target audience to be conducted on digital platforms has arisen; therefore, the analysis and monitoring of the attitudes and behaviors of the target audience active on digital platforms are of great importance (Cataldas - Ozgen, 2023, 5228).

Artificial intelligence algorithms have the capability to perform some of the daily tasks of public relations professionals more quickly and systematically. Hence, artificial intelligence assists professionals in routine tasks such as calendar planning, meeting note-taking, social media management, and email scheduling, effectively working in real-time processes regardless of the various daily problems people encounter (Ilıcak Aydınalp, 2020). Furthermore, artificial intelligence is changing public relations practice by providing professionals with new opportunities to create effective content targeting the audience (Koç - Başfırıncı, 2023, 126). Özgen and Tiryaki (2024, 100), examined AI-supported tools used in the field of public relations through the websites of 300 organizations and identified that applications are currently being utilized in three areas: content creation, media monitoring, and social listening.

Soldan (2022) evaluated the changes brought about by artificial intelligence in areas such as audience analysis, crisis management, campaign design, measurement and reporting, automation of repetitive tasks, influencer identification, content creation, and media monitoring for public relations practitioners. The research findings indicated that public relations

professionals have a positive attitude towards the use of artificial intelligence, positioning it as an effective tool in the industry to leverage new media opportunities. Particularly, they emphasized that the success of artificial intelligence in audience analysis depends on the right strategy and highlighted that with effective use of analysis, the human element can be adequately preserved. Additionally, professionals made a general assessment that artificial intelligence will continue to have a positive impact in areas such as measurement, reporting, task automation, and audience analysis (Soldan, 2022, 202).

The global digital transformation will bring innovative tools and thought models to the field of public relations. In this context, new media and technologies will provide a different perspective on public relations. While the rapid rise of digital and social media has made them indispensable, artificial intelligence, which processes big data and offers practical work methods, will be of interest to both academia and the industry (Yaman, 2023, 114). Supporting this, Türksoy (2022) has identified three main themes highlighting the potential of artificial intelligence applications to transform the public relations profession. Firstly, artificial intelligence will make public relations more efficient by helping professionals make data-driven decisions based on facts and trends. Secondly, artificial intelligence will make it easier to understand consumer preferences and habits, which will be frequently used to create customized content. Thirdly, the public relations profession requires social relationships, political connections, and emotional intelligence. Key activities in this profession include human assessment, intuition, reasoning, and empathy, which cannot be replaced by artificial intelligence (2022, 399).

In Çağlayan's study (Çağlayan, 2021, 809), it was revealed that 94.5% of the participants considered artificial intelligence as an opportunity to accelerate public relations processes, increase their impact, and gain a competitive advantage. Additionally, the majority of participants showed a tendency to follow and incorporate suitable technological developments into their work, while organizations are planning artificial intelligence-based skill development training for their employees. The reason for this is shown to be the automation of repetitive tasks such as sending press releases and creating media lists by artificial intelligence, thereby reducing the workload of public

relations professionals. Furthermore, it is indicated that artificial intelligence-based programs supporting general public relations processes also strengthen crisis communication by enabling public relations professionals to predict potential threats in advance and respond quickly, thus preventing the escalation of negative situations. It is suggested that these applications enable professionals to focus on more strategic tasks by delegating mundane tasks to artificial intelligence, providing support in terms of time, work, efficiency, control, and reporting in processes, and bringing a new perspective to the field of public relations (Ilıcak Aydınalp, 2020). However, data security, which comes with artificial intelligence, is also one of the prominent topics in the literature. Çerçi (2024, 143), highlights the importance of responsible use of artificial intelligence technology in the field of public relations. Emphasizing the need to create security protocols and prevent data breaches, Çerçi underscores that managing stakeholders' data securely is essential in corporate reputation management processes.

1.4. Methodology

In many fields, there are national and international studies focusing on artificial intelligence. This study aims to systematically examine research on artificial intelligence in the field of public relations. In this context, a deductive approach was used to identify a sample of articles published between 1990 and 2023 on the subject in the Dergi Park system, resulting in 32 accessible articles. During the sampling process, articles containing keywords such as "communication and artificial intelligence," "public relations and artificial intelligence," "crisis communication and artificial intelligence," "corporate communication and artificial intelligence," and "reputation management and artificial intelligence" were scanned. The included studies were analyzed using the content analysis method through the MAXQDA analysis program, focusing on titles, abstracts, keywords, publication years, publication languages, research methods used, and authors' areas of expertise.

The analysis aims to provide a general evaluation of the articles and determine which concepts stand out in communication and public relations studies on artificial intelligence conducted in Turkey. By identifying points of differentiation and commonalities between studies conducted in Turkey and

those conducted internationally, this study aims to provide recommendations for future research. The focus is on identifying the communication practices highlighted in studies on public relations and artificial intelligence, with the aim of providing recommendations based solely on key concepts, excluding considerations of quality (Tricco et al. 2016).

1.5. Scope and Limitations

This study addresses the limited academic research on the impacts of artificial intelligence technologies in the field of communication and public relations. It aims to contribute to the field by evaluating emerging trends in the role of artificial intelligence in communication and public relations applications within the academic realm. The findings of the study are limited to academic research on artificial intelligence in the field of communication and public relations published between 1990 and 2023 and accessible through Dergi Park.

2. Research Findings

2.1. Descriptive Findings

When the study sample is evaluated, it is observed that the communication and public relations studies conducted on artificial intelligence have increased over the years. However, it can be noted that the majority of studies are presented in Turkish, while English is the second most common language in which publications are produced (Table 1).

Table 1. Distribution of Studies by Year and Language Variables

Kod Sistemi	2023	2022	2021	2020	2019	TOPLAM
Language						0
English	3	2	2	1		8
Turkish	8	6	9		1	24
TOPLAM	11	8	11	1	1	32

When the communication and public relations studies on artificial intelligence in the sample are evaluated in terms of the methods used, it is observed that studies based mostly on literature review (F=14) are conducted. After literature review method, the most preferred methods are descriptive analysis (F=5), content analysis (F=3), survey (F=2), social media (F=2), and

document analysis (F=2) methods, respectively. The least used methods are thematic analysis, experiment, visual content analysis, visual content analysis, and case study analysis. When examined in terms of changes over the years, it is observed that in 2023, one of the years with the highest number of studies published, the most used method is literature analysis. In addition, the necessity of conducting studies on the subject is highlighted by the fact that studies including literature analysis are conducted every year to establish the conceptual field on artificial intelligence, which is a current research topic (Table 2).

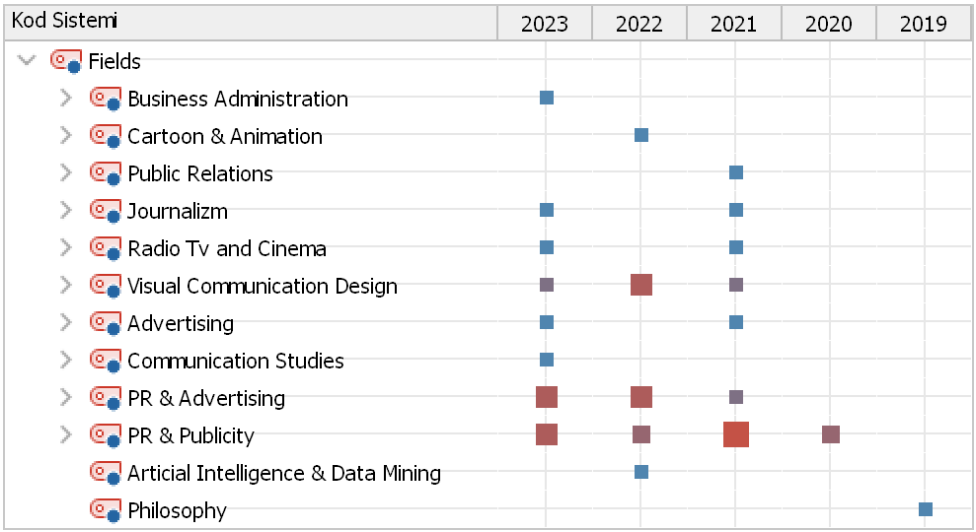
Table 2. Distribution of Methods Used in Studies by Year Variable

Kod Sistemi	2023	2022	2021	2020	2019	TOPLAM
Method						0
Thematic Analysis	1					1
Survey- Quantitative Analysis	1		1			2
Content Analysis			3			3
Experiment		1				1
Visual Content Analysis		1				1
Social Media Analysis	1	1				2
Case study	1					1
Document Analysis		1	1			2
Descriptive Analysis		2	3			5
Literature Analysis	7	2	3	1	1	14
TOPLAM	11	8	11	1	1	32

The fields of study of academics conducting research on communication and public relations on the topic of artificial intelligence constitute one of the aspects evaluated within the scope of the research. When the studies are evaluated, it is observed that the majority of the research on this topic is conducted by academics in the field of public relations and promotion. Academics in the fields of public relations and promotion are followed by those in public relations and advertising, as well as visual communication and design. When examining the distribution of publications by year in these fields, it is again observed that publications by academics in public relations and promotion, public relations and advertising, and visual design and communication remain consistent over the years. It can be stated that artificial

intelligence is one of the primary research topics in these communication fields (Table 3).

Table 3. Yıl Distribution of Author Research Areas by Year Variable



2.2. Theme and Subtheme Analysis

In this study, content analysis was conducted by including titles, keywords, and abstracts of the communication and public relations studies conducted on artificial intelligence, applying the content analysis method. The resulting topics were analyzed as themes, subthemes, and categories. The aim here is to determine how artificial intelligence, which is increasingly influential in the private sector, is transforming the academic fields of communication and public relations, and to identify new application areas for the subject's various sub-disciplines.

Within this scope, the data, coded based on words and sentences, were analyzed and thematized using content analysis method. As a result of the theme analysis, it was observed that two main themes, digitalization and communication, emerged in the studies on artificial intelligence in communication and public relations. The digitalization theme consists of eight subthemes, while the communication theme comprises ten subthemes.

Moreover, some subthemes under the communication theme exhibit a rich categorical feature containing various sub-disciplinary topics.

2.2.1. Digitalization Theme and Subthemes

Based on the content analysis, the first identified theme is the theme of digitalization. The predominant main concepts related to the theme of digitalization in the studies are digital technologies, the Internet of Things, and human-machine interaction, respectively. In other words, studies on artificial intelligence in the field of communication and public relations are predominantly conducted in conjunction with these topics. Following these topics, other significant subtopics include digital identities, virtual reality, digital hegemony, metaverse, and big data (Figure 1). Based on the findings, it can be stated that a significant portion of the emerging subtopics associated with digitalization influences the field of communication and public relations. These topics are among the forefront of academic interest and research regarding how they will change and transform the field of communication and public relations.

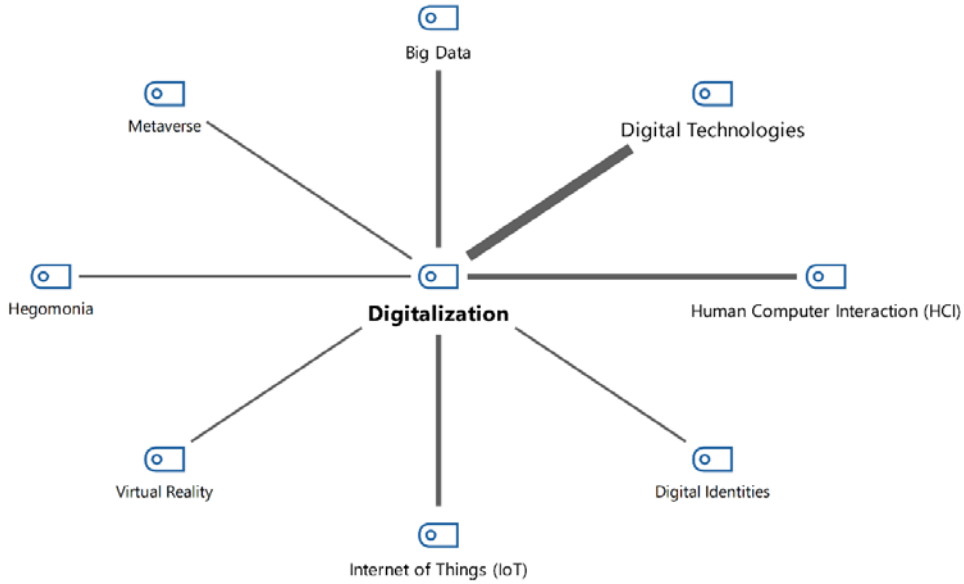
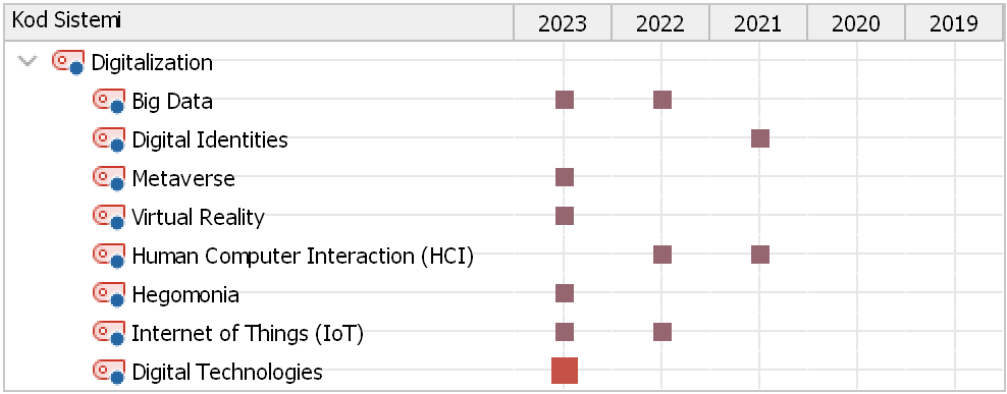


Figure 1. Digitalization Theme and Subthemes

2.2.2. Comparative Analysis of Studies Conducted in the Field of Digitalization

The examination of the distribution of studies conducted in the field of artificial intelligence in communication and public relations over the years is one of the aims identified in the research scope. It is observed that studies on digital technologies, one of the most conducted topics, were only carried out in 2023. Studies on other topics such as big data and the Internet of Things are attributed to the years 2022 and 2023, while studies on human-computer interaction belong to 2021 and 2022. When considering all the findings, it is noteworthy that studies encompassing all these topics were conducted in 2023. Based on this finding, it can be expressed that studies on artificial intelligence in communication and public relations have become more comprehensive in terms of subtopics over the years (Table 4).

Table 4. Distribution of Studies Conducted on Subthemes of Digitization Over the Years



2.2.3. Communication Theme and Subthemes

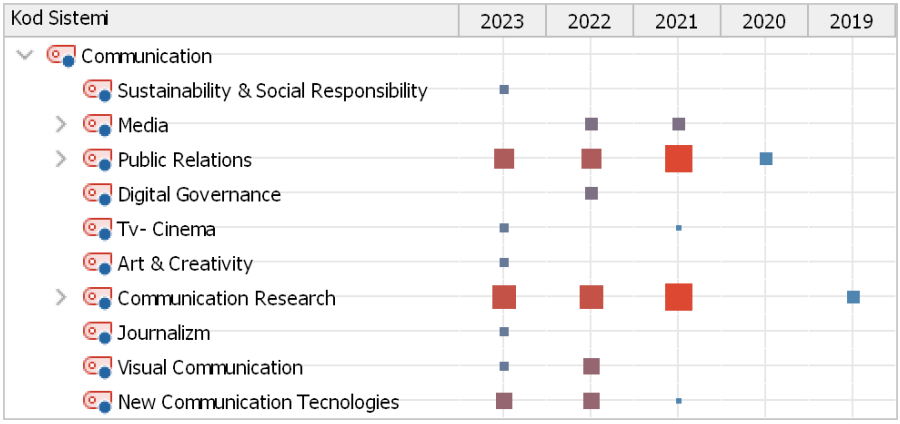
The second theme identified through content analysis is the communication theme. The subthemes of the communication theme include sustainability, media, public relations, digital governance, TV and cinema, art and creativity, communication research, journalism, visual communication, and new communication technologies.

The identified subthemes within the scope of the study were evaluated in terms of the topics with the most studies conducted. It is observed that studies were predominantly conducted on public relations, communication research, new communication technologies, and visual communication media. In addition to these prominent topics, areas such as TV and cinema, digital governance, art and creativity, journalism, and sustainability and social responsibility can be expressed as relatively less explored fields where research has been conducted.

2.2.4. Distribution of Studies Conducted in Sub-Topics of Communication over the Years

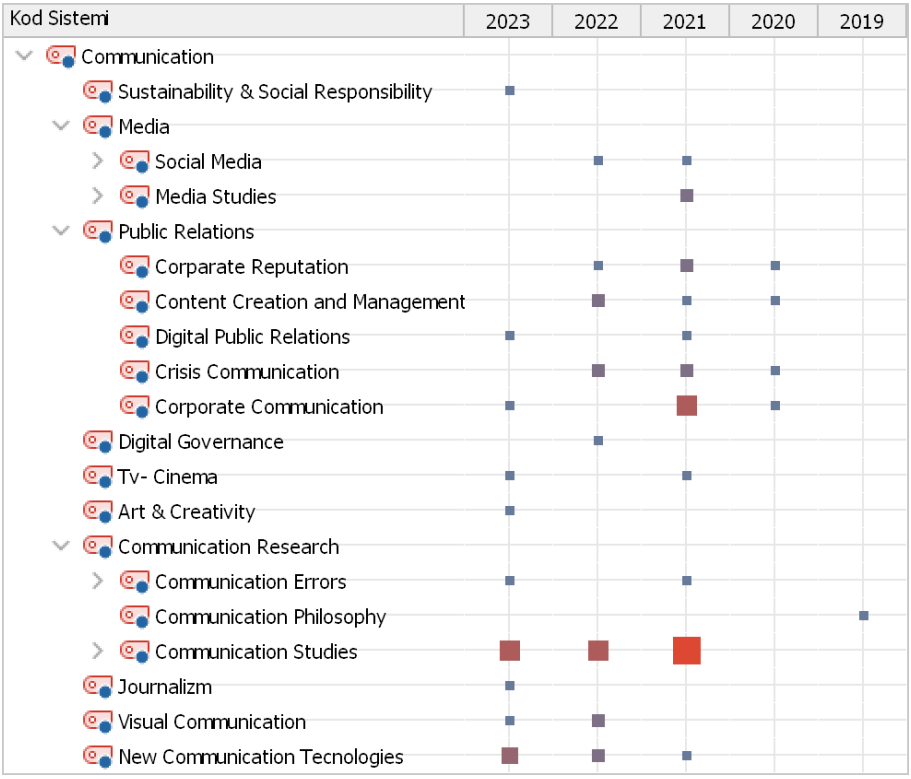
Investigating the Distribution of Studies on Artificial Intelligence Conducted in Sub-Topics of Communication over the Years is another aim identified within the scope of the research. When examining the distribution over the years, it is notable that the areas with the most studies conducted as sub-topics under the communication theme are public relations-promotion and communication research. It is observed that studies in these areas have been present since 2019 when these topics began to be studied together. On the other hand, studies in other sub-areas emerged in 2022 and 2023. Based on this finding, it can be stated that studies conducted in sub-areas of communication have become more inclusive over the years (Table 5).

Table 5. The Distribution of Studies Conducted in Sub-Fields of Communication by Year



Another significant finding emerging from the research is that, in contrast to the theme of digitalization, the sub-themes and categories within the communication theme exhibit greater diversity and inclusivity. Accordingly, within the communication theme, a diverse range of studies has been conducted in the sub-fields of public relations, including reputation management, content creation and management, digital PR, crisis communication, and corporate communication. In another heavily researched sub-field, communication studies, research has been conducted on communication practices, communication errors, and communication philosophy. It is observed that studies in the media sub-field have diversified into social media and media studies (Table 6).

Table 6. Distribution of Studies Conducted in the Sub-Theme and Categories of Communication Over the Years



2.3. Sub-Themes in Public Relations

One of the main research questions of the study is to determine the content of studies on artificial intelligence in the field of public relations. Under the theme of communication, this sub-theme, along with the sub-theme of new communication technologies, stands out as the area where the most studies on artificial intelligence in public relations are produced. When the findings are examined, it can be considered a remarkable research finding that the studies conducted in the field of public relations on artificial intelligence vary and diversify according to the application areas of public relations. Studies on artificial intelligence in the field of public relations are identified in terms of application areas as follows: corporate communication, crisis communication, reputation management, and content design and management (Figure 2).

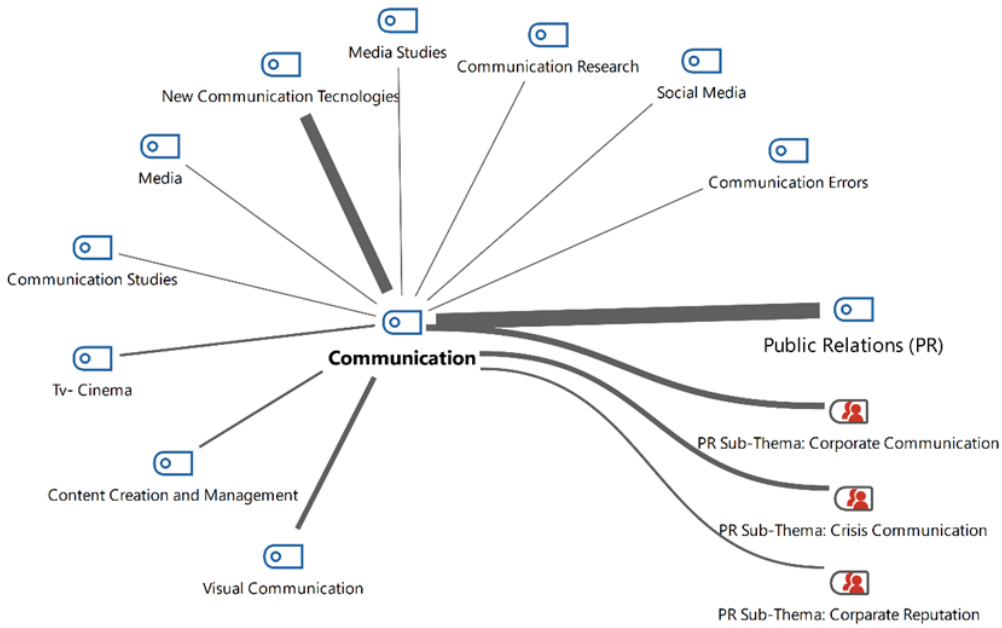


Figure 2. Distribution of Studies Conducted in Subfields of Public Relations

2.3.1. Distribution of Studies in Sub-Fields of Public Relations by Year

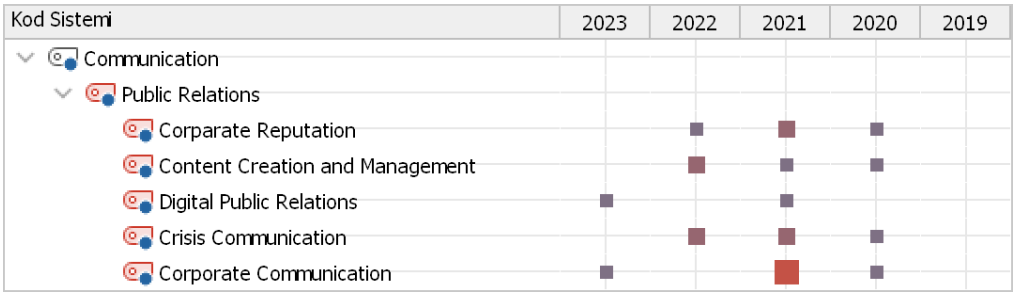
Findings indicate that the majority of studies on the use of artificial intelligence in public relations are conducted in the field of corporate communication. Studies focusing on corporate communication and artificial intelligence particularly dominated in 2021. The common feature of these studies from that year is their focus on corporate communication via social media platforms in the post-pandemic period (Table 7).

In the field of public relations, crisis communication has been identified as the second most studied area in terms of the use of artificial intelligence (AI). It would not be inaccurate to say that studies on crisis communication and AI have been conducted almost concurrently since the inception of both topics. Similar to the field of corporate communication, studies focusing on crisis communication through social media alongside digital crisis communication have been observed from the onset of the pandemic in 2020, 2021, and 2022 (see Table 7).

In the field of public relations, reputation management stands out as the third area where the most studies on the use of artificial intelligence are conducted. It can be said that studies on reputation management and artificial intelligence have been addressed in research almost since these topics started to be explored together. Similar to other areas, studies focusing on digital reputation management via social media, along with artificial intelligence, have been observed from the onset of the pandemic in 2020, 2021, and 2022 (Table 7).

The category identified as reputation management stands out as the third area where the highest number of studies on the use of artificial intelligence in public relations is conducted. It can be said that studies on reputation management and artificial intelligence have been addressed in research almost every year since these topics began to be studied together. Similar to other research areas, it is observed that studies focusing on digital reputation management via social media with artificial intelligence have been conducted alongside the topic from the moment the pandemic emerged in 2020, 2021, and 2022 (Table 7).

Table 7. Distribution of Studies in Sub-Fields of Public Relations by Year



3. Discussion

In the discussion section, findings from similar studies in the literature that support the research findings have been presented, and the research results have been discussed.

3.1. Use of Artificial Intelligence in Digital Corporate Communication

This research finding is consistent with the literature. Çataldaş and Özgen (2021, 5232) state that artificial intelligence and algorithms can play a significant role in digital public relations and corporate communication practices. Due to the difficulty of tracking real-time data flows on digital platforms with individual efforts, artificial intelligence software and algorithms offer an effective solution in this area. From the establishment to the management of corporate identity, digital platforms can be monitored and managed through artificial intelligence. Additionally, with artificial intelligence software, sentiment analysis targeting the audience can be conducted on digital platforms, allowing the monitoring of the emotional reactions of the target audience to the activities of the organization.

Similarly, Özpınar (Baygül Özpınar, 2021, 164–65) examined the new applications of the period from the 1980s to the present day as competitive advantages in contemporary corporate strategies, such as dynamic intranets, live broadcasts over the internet, virtual reality, artificial intelligence, and chatbot applications. The study emphasizes the necessity for companies to develop and integrate the latest technologies to provide a more interactive

and innovative communication experience with their internal and external stakeholders. Moreover, it highlights the need for companies to find the right communication tools to facilitate communication and restructure communication units. Currently, many websites are enriched with chatbot modules, inviting visitors to engage in conversation to increase interaction. Companies that rapidly adopt technological developments such as artificial intelligence, virtual reality, and chatbots, and analyze customer expectations, gain a strategic competitive advantage. As trends shift from social media applications to messaging and chat applications, investing in technologies that enable brands to interact with their target audiences becomes increasingly important.

3.2. Utilization of A.I. in Digital Crisis Communication

This research finding is consistent with existing literature. Similar to the findings of the present study, in research conducted by Soldan (2022, 202), participants unanimously agreed on the importance of using AI in crisis management, with consensus that the current role of AI in crisis management is to anticipate future crises. Particularly with the emergence of social media as a significant crisis platform, it would not be erroneous to assert the prominence of AI in crisis management. AI algorithms have the capability to swiftly detect and mitigate crises that may arise on social media. AI-based programs provide public relations professionals not only with crisis communication but also with the ability to predict potential threats in advance and respond rapidly, thereby preventing the escalation of adverse situations (Ilıcak Aydınalp, 2020, 2292–93).

3.3. Utilization of A.I. in Digital Reputation Management

This research finding is consistent with the existing literature. Especially in social media, users can quickly share their experiences about brands, which necessitates brands to take rapid action and develop a proactive communication strategy to minimize potential damage to their reputation. Therefore, success in digital reputation management is based on stakeholders turning into allies and coming together with a collaborative approach (Kara - Kaya 2023, 181).

3.4. Use of A.I. in Digital Content Design-Management Applications

Another application area where studies on the use of artificial intelligence in public relations are conducted is digital content design and management. It would not be wrong to say that studies on digital content management and artificial intelligence have been addressed in research almost since the inception of these topics being studied together.

This research finding is parallel to the literature as well. Sentiment analysis is considered an effective tool that can be used in public relations activities. The analysis of content shared on digital platforms is critically important for understanding the attitudes of the target audience, and the results of this analysis demonstrate that sentiment analysis can play an effective role in measuring the success of activities (Çataldaş - Özgen, 2021, 5231). Therefore, sentiment analysis, natural language generation (NLG), and natural language processing (NLP) are shown as some areas where communicators strengthen their work using artificial intelligence. While target audiences can be analyzed in detail using natural language processing and sentiment analysis, texts can be successfully generated as if they were produced by a real person thanks to natural language generation. Texts obtained through text mining can be processed through certain processes to make inferences. Additionally, personalized content can be delivered to the target audience using artificial intelligence algorithms; through these personalized algorithms, content can be shaped according to the expectations and needs of the target audience (Yıldız, 2023, 31–34).

3.5. Use of Artificial Intelligence in Digital Campaign Management

Public relations is a discipline aimed at improving communication and persuading target audiences, and public relations campaigns are essential to achieving this goal. These campaigns are comprehensive communication efforts aimed at achieving their objectives over a certain period and include research, planning, action, and evaluation stages. Public relations campaigns are highly effective in influencing and persuading individuals, hence they hold great value for brands. However, creating campaigns and analyzing usable data is a time-consuming and labor-intensive process. Artificial

intelligences can expedite this process by quickly collecting, gathering, and making data usable. Furthermore, artificial intelligences analyze the timing and placement of promotional emails and social media posts for prepared campaigns. As a result, public relations professionals can make highly accurate predictions about the effectiveness of their campaigns by using artificial intelligence to analyze topics, timing, and social channels (Ilıcak Aydınalp, 2020).

Conclusion

Despite the studies on artificial intelligence dating back to the 1950s, it has recently come to the forefront with the widespread use and advancement of technology. While traditional communication and public relations practices continue, the opportunities offered by artificial intelligence have significantly transformed studies in these areas, as in many others (Soldan, 2022, 191–92). Therefore, the field of public relations is also described as one of the areas undergoing change and subject to intense debates (Ilıcak Aydınalp, 2020). Furthermore, recent studies emphasize the value that artificial intelligence will bring to the communication profession, discussing a new perspective where those who embrace this technology can gain a competitive advantage (Türksoy, 2022, 407).

When academic and popular literature on the subject is examined, it is evident that artificial intelligence has increasingly attracted attention in communication research, becoming one of the examined and debated topics. In line with this information, the current study focuses on academic studies on artificial intelligence conducted in the field of communication and public relations. Academic studies on artificial intelligence in communication and public relations were analyzed using content analysis and thematic analysis methods to determine which subfields of communication and public relations the studies predominantly focused on. The research focused on examining studies accessible through the Dergi Park system from 1990 to 2023, with a sample of 32 research articles selected for analysis. In the selection process of research articles, a screening process was conducted using the keywords artificial intelligence-communication and artificial intelligence-public relations in the Dergi Park system.

As a result of the content analysis conducted in the research, two main themes were identified. The main themes of studies on artificial intelligence in communication and public relations were named digitalization and communication. The findings show that the topics studied in articles on artificial intelligence in communication and public relations under the theme of digitalization include digital technologies, the Internet of Things, human-machine interaction, digital identities, virtual reality, digital hegemony, the metaverse, and big data. The topics studied under the theme of communication include sustainability, media, public relations, digital governance, TV-cinema, art and creativity, communication research, journalism, visual communication, and new communication technologies. Based on these research findings, it can be stated that, as mentioned, artificial intelligence has transformed and continues to transform communication and public relations fields like all others.

Another main research problem of the study is the examination of the impact of artificial intelligence on the application areas of public relations. It has been observed that academic studies focus on and intensify discussions on corporate communication, crisis communication, reputation management, content design, and campaign management. Based on these findings, it can be said that traditional public relations application areas are being replaced by digital applications in the literature. Therefore, it is important for communication professionals to gain knowledge and experience about the impact of artificial intelligence on communication and public relations by keeping up with technological developments. However, based on the findings of this study, which includes the evaluation of current academic studies, it can be said that studies on artificial intelligence in communication and public relations are insufficient. Similarly, Koç and Başfırıncı (2023, 124) have also mentioned this deficiency in the literature.

On the other hand, another topic discussed in the literature is the risks associated with artificial intelligence. While the applications of artificial intelligence continue to develop, it is stated that despite the significant advantages it brings to users and organizations, it also has some drawbacks (Koçyiğit - Darı, 2023, 435). One of these is the negative effects it may have on certain professional groups and human creativity in the future. However,

contrary opinions also suggest that current developments indicate the potential of artificial intelligence to support human creativity (Şen, 2022, 1331). Another drawback is related to interaction. In some studies, it has been determined that users do not accept artificial intelligence-generated virtual interactions. Another concern is that users may feel uncomfortable with artificial intelligence interactions and may not approve of this form of interaction. In their study, Garip and İnceli (2021, 974) determined that some users do not approve of the presence of artificial intelligence on social media. Another concern is related to the ethical aspect of the issue. The assumption that these learning artificial intelligences may take people as educators is based on the idea that they may acquire some negative and unethical attitudes from people after interacting with them. This example arises from the fact that a bot owned by Microsoft became racist and sexist at the end of a day of interacting with humans. However, it is debatable whether these bots evolved in this direction by their developers or after interacting with community members (Çanğa Bayer, 2021, 606). Another concern is about data security and verification. With the effects of artificial intelligence, companies have raised questions about the accuracy of media data production methods, such as data storage, selling, sharing, privacy agreements, and courts, as well as visual, auditory, and textual data production methods. In this context, it is stated that with the emergence of applications such as Fakenews and Deepfake, which manipulate data, new data problems have emerged alongside correct or incorrect production methods(Çanğa Bayer, 2021, 616).

However, despite all these negative opinions, it is certain that artificial intelligence will play a more prominent role in communication and public relations studies in the near future. However, as Çataldaş and Özgen (2023, 101) have stated, despite the advantages of artificial intelligence in terms of work, time, space, and cost, public relations professionals will remain indispensable in carrying out public relations activities. During this period of change, communication professionals will only mention their changing roles, and what these will be will be determined. The number of studies and applications supporting this change is increasing day by day. Similarly, Danso et al. (2023, 1391) have determined in their study that artificial intelligence demonstrates superhuman abilities in solving real-world problems in the

context of human-machine and computer-mediated communication in communication and public relations. However, along with these abilities, artificial intelligence, which is becoming increasingly effective, can be complemented by skills such as empathy, emotional reactions, and critical thinking that are lacking in humans (Canöz et. al, 2023, 345). Although their numbers are currently limited, how well artificial intelligence can be integrated into communication and public relations fields will be a criterion for the success of future corporate communication, crisis, reputation, and campaign management applications.

Bıblıography

Baygül Özpınar, Şaha Burcu. "'Yeni' Teknolojiler ve Kurumsal İletişimin Yeni Araçları." Etkileşim 4/7 (2021), 150–68. https://doi.org/10.32739/etkilesim.2021.7.122.

Canöz, Kadir, at. al. "Halkla İlişkiler, Yapay Zekâ Ve Hegemonya: Eleştirel Bir Değerlendirme." *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11 (2023), 335–52. https://doi.org/10.54557/karataysad.1312694.

Çağlayan, Sema. "Yapay Zekânın Halkla İlişkilerin Geleceğine Etkisi: Türkiye'de Halkla İlişkiler Profesyonelleri Ekseninde Bir Alan Araştırması." *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 9/2 (2021), 783–816. https://doi.org/10.19145/e-gifder.916684.

Çanğa Bayer, Elif. "Yapay Zekâya Ne Öğretiyoruz?" *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)*, 11/2 (2021), 603-620, doi: 10.48146/odusobiad.908134.

Çataldaş, İbrahim - Özgen, Ebru. "Dijital Halkla İlişkiler Aracı Olarak Algoritmalar ve Yapay Zeka." *Social Sciences Studies Journal* 7/91 (2021), 5227–38. https://doi.org/10.26449/sssj.3672.

Çataldaş, İbrahim - Özgen, Ebru. "Artificial Intelligence in Digital Public Relations: A Delphi Study." *Etkileşim* 6/12 (2023), 84–103. https://doi.org/10.32739/etkilesim.2023.6.12.215.

Çeber, Burak - Karayel, Bilbil Emel. "Yapay Zekâ Uygulamalarının Halkla İlişkilerde İdeal Kullanımına Yönelik Bir Analiz." *Etkileşim* 7/13 (2024), 110–41. https://doi.org/10.32739/etkilesim.2024.7.13.243.

Çerçi, Ümmü Özlem. "An Innovative Communication Paradigm for the Future of Public Relations: Artificial Intelligence." *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* Özel Sayı (2024), 128-147. https://doi.org/10.17829/turcom.1360264.

Danso, Miriam Awurama Ohenewaa Annan, at. al. "Artificial Intelligence and Human Communication: A Systematic Literature Review." *World Journal of Advanced Research and Reviews* 19/1 (2023), 1391–1403. https://doi.org/10.30574/wjarr.2023.19.1.1495.

Garip, Sezen- İnceli, Pelinsu. "Yeniliklerin Yayılımı Bağlamında Instagram'da Yapay Zeka Ürünü Sanal Etkileyenin Takipçiler Tarafından Kabulüne Yönelik Bir İnceleme." *Erciyes İletişim Dergisi* 8/2 (2021), 959–80. https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.888507.

Ilıcak Aydinalp, Şükran Güzin. "Halkla İlişkiler Perspektifiyle YapayZekâ (A.I.)." *Turkish Studies-Social Sciences Volume* 15/4 (2020), 2283–2300. https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.42106.

Kara, Ayşe Simin- Kaya, Satı. "Yayın Çağından Sosyal Yayın Çağına: Risk Yönetiminde Bir Yapay Zekâ Modeli Önerisi." *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/ 46 (2023), 159–86. https://doi.org/10.46928/iticusbe.1286246.

Kavut, Sevgi. "Türkiye'de Yapay Zeka Alanında Yazılan Tezlerin İçerik Analizi Yöntemiyle İncelenmesi." *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* no. 41 (2022) 80–98. https://doi.org/10.17829/turcom.1051167.

Kavut, Sevgi. "Toplumların Dijital Dönüşüm Aracı Olarak Yapay Zekâ Çalışmaları: Türkiye'nin ve Türk Devletleri Teşkilatının Yapay Zekâ Kullanımı Üzerine Bir Analiz." *Erciyes İletişim Dergisi* 11/1 (2024) 325–44. https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.1346576.

Koç, Nazlı - Başfırıncı, Cigdem. "İletişim Alanındaki Mesleklerde Yapay Zekâ Uygulamaları: Mevcut Durum Analizi ve Alan Yazın Taraması."

Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Araştırmaları Dergisi 13/1 (2023) 121–48. https://doi.org/10.53495/e-kiad.1265999.

Koçyiğit, Ahmet - Darı, Abdülhakim Bahadır. "Yapay Zekâ İletişiminde Chatgpt: İnsanlaşan Dijitalleşmenin Geleceği." *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi 7/2* (2023), 427–38. https://doi.org/10.30692/sisad.1311336.

Özgen, Ebru - Esra Yılmaz Tiryaki. "Halkla İlişkiler Alanında Kullanılabilecek Yapay Zeka Destekli Araçlar Üzerine Bir İnceleme." *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 12/1 (2024), 88–122. https://doi.org/10.19145/e-gifder.1406398.

Soldan, Nazarkul Kyzy Tolkun. "Halkla İlişkilerde Yapay Zeka Kullanımı Üzerine Nitel Bir Araştırma." *The Journal of International Scientific Researches* 7/2 (2022), 191–206. https://doi.org/10.23834/isrjournal.1113438.

Şen, Ezgi. "İllüstrasyon Alanında Yapay Zekâ Uygulamaları." *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 22/3 (2022), 1320–32. https://doi.org/10.11616/asbi.1159662.

Şenyüz, Bilge. "İletişim Çalışmalarında İnsan-Makine İletişimi(İmi): Paradigma Değişikliği ve Temel Yaklaşımlar. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 36 (2021) 203-220, doi:10.31123/akil. 988494

Talug, Deniz Yeşim - Eken Begum. "Intersection of Human Creativity and Artificial Intelligence in Visual Design." *Journal of Art and Iconography* 4/1 (2023), 19–30. https://doi.org/10.5152/ArtIcon.2023.1256114.

Tricco, Andrea, at. al. "A Scoping Review on the Conduct and Reporting of Scoping Reviews." *BMC Medical Research Methodology* 16/15 (2016), 1-10. https://doi.org/10.1186/s12874-016-0116-4.

Türksoy, Nilüfer. "The Future of Public Relations, Advertising and Journalism: How Artificial Intelligence May Transform the Communication Profession and Why Society Should Care?" *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 40 (2022), 394–410. https://doi.org/10.17829/turcom.1050491.

Yaman, Saltık Esra. "Halkla İlişkilerin Gelecek Öngörüsü." *Uluslararası Halkla İlişkiler ve Reklam Çalışmaları Dergisi* 6/2 (2023), 99-120. DOI:10.31123/akil.988494

Yıldız, Engincan. *Sosyal Medyada Kriz Yönetimine Yönelik Bir Erken Uyarı Ve Müdahale Sistemi Modeli.* İstanbul: Marmara üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation. 2023.



mevzu
sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences
e-ISSN 2667-8772
mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 411-448

Menâkıbu Bağdâd ve Müellifinin Kimliği Meselesi

Manāqib Baghdād and the Matter of its Author's Identity

Abdulhamit DÜNDAR
Dr. Öğretim Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Ortaçağ Tarihi ABD,
Assistant Professor, İzmir Kâtip Çelebi University,
Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of History
abdulhamitdundar@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3126-6640

DOI: 10.56720/mevzu.1486225

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 18 Mayıs / May 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Temmuz / July 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Dündar, Abdulhamit. "Menâkıbu Bağdâd ve Müellifinin Kimliği Meselesi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 411-448. https://doi.org/10.56720/mevzu.1486225

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışma, Abbâsîlerin son döneminde Bağdat'ın fiziki yapısına dair nadir bilgiler içeren ve hıtat türü muhtasar bir eser olan *Menâkıbu Bağdâd*'ın müellifinin tespitine odaklanmaktadır. 1924 yılında Muhammed Behcet el-Eserî tarafından ilk kez yayınlanmasının ardından, eserin İbnü'l-Cevzî'ye nispeti hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. *Menâkıbu Bağdâd*'ın İbnü'l-Cevzî'den başka oğlu Yusuf'a, torunu Abdurrahman'a ve ismi bilinmeyen bir 7/13. yüzyıl müellifine ait olduğu iddiaları öne sürülmüştür. 2008'de Muhammed Abdullah el-Kadahât tarafından gerçekleştirilen ikinci neşirde ise geçerli herhangi bir tarihi kanıt bulunmamasına rağmen eserin müellifi İbnü'l-Fuvatî gösterilmiştir. Eserle ilgili tartışmanın bir bölümünü de bu metnin İbnü'l-Cevzî'nin *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserinin özeti olduğu iddiası oluşturmaktadır. Çalışmada, *Menâkıbu Bağdâd*'ın müellifi hakkında ileri sürülen farklı görüşler kapsamlı bir incelemeye tabi tutulmuş; mevcut eserin, İbnü'l-Cevzî'nin yazdığı ve daha kapsamlı bir kitap olduğu düşünülen *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserin özeti olduğu iddiası da detaylı bir şekilde incelenmiştir. Metin analizi ve rivayetlerin karşılaştırılması yöntemleriyle eser çok yönlü bir incelemeye tabi tutularak müellifin kimliği belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bağdat, İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, İbnü'l-Fuvatî

Abstract

This study focuses on the identification of the author of *Manāqib Baghdād*, a short work in the genre of khitāt, which contains rare information about the physical structure of Baghdad in the late Abbasid period. After its first publication in 1924 by Muhammad Bahjat al-Atharī, different opinions have been put forward regarding its attribution to Ibn al-Jawzī. In addition to Ibn al-Jawzī, it has been claimed that *Manāqib Baghdād* belongs to his son Yusuf, his grandson Abdurrahman, and an unknown 7th/13th century author. In the second edition, published in 2008 by Muhammad 'Abdullah al-Qadahāt, Ibn al-Fuwāṭī was identified as the author of the work despite the absence of any valid historical evidence. Another part of the debate about the work is the claim that this text is a summary of Ibn al-Jawzī's *Manāqib Baghdād*. In this study, the different views and evidences put forward about the author of *Manāqib Baghdād* and the claim that the present work is a summary of Ibn al-

Jawzī's *Manāqib Baghdād*, which is thought to be a more comprehensive book, are examined in detail. By means of textual analysis and comparison of narrations, the work has been subjected to a multifaceted analysis and the identity of the author has been tried to be determined.

Keywords: Baghdād, Ibn al-Jawzī, *Manāqib Baghdād*, Ibn al-Fuwāṭī

Giriş

Bu çalışma, *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserin yazarının kimliğini tespit etmeye odaklanmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târihu* Bağdad'ı Selçuklu hakimiyeti öncesi Bağdat'ın fiziki yapısındaki değişiklikleri izlememize imkân tanırken, Selçuklu dönemi için bu bilgiler eksiktir. *Menâkıbu Bağdad* ise Hatîb'in vefatından sonra şehirde yaşanan değişiklikleri kapsaması yönüyle, Selçuklular dönemi Bağdat'ının fiziki yapısı hakkında bilgi edinmemizi mümkün kılan nadir bir kaynaktır. Bağdat, Büyük Selçuklu Devleti'nin hakimiyetine girmesinden itibaren, Türkler için kültürel, siyasi ve dini açıdan çok daha önemli bir merkez haline gelmiştir. Selçuklu hakimiyeti altındaki Bağdat'ın fiziki yapısında meydana gelen değişiklikler, dönemin tarihi ve toplumsal dinamiklerini anlamak için önemli ipuçları sağladığı gibi, Selçukluların Bağdat'taki imar faaliyetlerini takip etmemize ve Türklerin bu tarihi şehir üzerindeki etkilerini daha net bir şekilde anlamamıza imkân vermektedir.

Bağdat tarihi araştırmaları için kritik bir kaynak olmasına rağmen, *Menâkıbu Bağdâd*'ın yazarının kimliği konusu hala kesinlik kazanmamıştır. Muhammed Behcet el-Eserî (1902-1996)[1] tarafından 1924 yılında Bağdat'ta neşredilen *Menâkıbu Bağdâd*'ın[2], ilk neşrinin üzerinden yüz yıl geçmiş olmasına rağmen müellifinin kimliği konusundaki tartışma hala devam etmektedir. Bu çalışma, Selçuklular devri Bağdat tarihi için özel bir önemi haiz olan *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserin meşhur tarihçi İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) ait olduğunun delillerini ortaya koyma amacına matuf olarak ortaya çıkmıştır.

---

1 Iraklı edip, şâir ve yazar. Bk. İsmail Durmuş, "Muhammed Behcet el-Eserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/308-310.

2 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, ed. Muhammed Behcet el-Eserî (Bağdat: Matbaatu Dârü's-Selâm, 1924).

Çalışmada, *Menâkıbu Bağdâd*'ın yazarıyla ilgili kimlik tartışmalarının incelenmesi ve bu tartışmalara dair iddiaların ve delillerin gözden geçirilmesi amaçlanmaktadır. Özellikle, daha önceki araştırmacıların zayıf bir biçimde odaklandıkları *Menâkıb* metnini analiz etmeyi, metnin İbnü''l-Cevzî''nin diğer eserleriyle olan benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca, İbnü'l-Cevzî'nin *Muntazam*'ındaki "Ve fîhâ üssiset Medînetü Bağdâd[3] (Bu yılda Bağdat şehri kuruldu)" başlığı altında yer alan rivayetlerle *Menâkıb*'da *Târîhu Bağdâd*'dan iktibas edilen rivayetleri karşılaştırarak, bu üç eser arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak da çalışmanın önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın bir diğer amacı, *Menâkıbu Bağdâd*'ın İbnü'l-Cevzî'ye ait olamayacağı görüşünün dayandırıldığı iddiaların tutarsızlığını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda, elde edilen kanıtlar iç ve dış deliller olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. İç deliller, *Menâkıb* metninde eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğuna işaret eden bulguları içermektedir. Dış deliller ise *Menâkıbu Bağdâd*'ın İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğunu belirten muahhar kaynakların şehadetlerinden ibarettir.

Çalışma, giriş bölümünü takiben, literatür değerlendirmesi, eserin türü ve özellikleri, metin analizi ve iddialar ile bunlara verilen cevaplar olmak üzere dört ana bölümden meydana gelmektedir. Genel bir değerlendirme ve elde edilen bulguların özetlendiği sonuç bölümüyle tamamlanmaktadır.

1. Literatür

Menâkıbu Bağdâd, ilk kez Muhammed Behcet el-Eserî tarafından 1924 yılında Bağdat'ta yayımlanmıştır. Nâşir, mütevazı hacmi nedeniyle eseri "risâle" olarak tanımlamış ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201)[4] atfetmiştir. Ancak, eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olup olmadığı hususunda şüphe taşıdığını, "Bu risalenin Şeyh Abdurrahman İbnü'l-Cevzî'ye nispetine güvenmiyorum ve bu bilginin sıhhatinden emin değilim"[5] sözleriyle ifade etmiş-

---

3 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1412/1992), 8/69.

4 Yusuf Şevki Yavuz-Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543-549.

5 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 3.

tir. Eserin müellifinin kimliğiyle alakalı ilk mütalaa *Lügatü'l-Arab* dergisinde Yûsuf Ğanîme'nin kaleme aldığı yarım sayfalık bir nottan ibaret olup, Ganîme burada Eserî'nin neşrettiği metinde geçen, hicrî 614, 646 ve 654 senelerinde Bağdat'ta meydana gelen taşkın haberlerinin İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraya ait olduğuna dikkat çekmiştir. Bu sebeple, risalenin müellifinin, Moğollar'ın 656/1258'deki Bağdat işgali sırasında idam edilen İbnü'l-Cevzî'nin oğlu Ebû Muhammed Yusuf (ö. 656/1258) olabileceğini öne sürmüştür[6].

Ganîme'den sonra özellikle *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî*'de, *Menâkıb*'ın müellifinin kimliğiyle ilgili bir dizi yazı kaleme alınmıştır. Bu mecradaki tartışmayı Aligarh Üniversitesi'nden Abdülaziz el-Meymenî er-Râjkotî'nin (1888-1978) başlattığı anlaşılmaktadır. Muhammed Behcet el-Eserî'nin şüphesine dikkat çeken Meymenî, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin *Mir'âtü'z-Zamân*'ında ve Lisânüddîn İbnü'l-Hâtîb'in *Rakmü'l-Hulel*'inde İbnü'l-Cevzî'nin *Menâkıbu Bağdâd* adını taşıyan bir ciltlik eserinin olduğuna dair kayıtlar bulunduğuna işaret etmiş, netice itibariyle *Menâkıb*'ın İbnü'l-Cevzî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüpheye mahal bulunmadığını vurgulamıştır[7].

Yakub Naum Serkis, Meymenî'ye cevap niteliğinde kaleme aldığı yazıda ise, *Menâkıb*'ın İbnü'l-Cevzî ile aynı adı, künyeyi ve lakabı taşıyan ve Hülâgû'nun (1256-1265) Bağdat işgali sırasında idam edilen torunu Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahman b. Yûsuf b. Abdurrahman (ö. 656/1258) tarafından kaleme alındığını ileri sürmüştür. Serkis, bu düşüncesini metinde İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraya ait bilgilerin bulunmasına dayandırmıştır[8]. Meymenî, Serkis'e cevap niteliği taşıyan ikinci yazısında, kaynaklarda torun İbnü'l-Cevzî'nin böyle bir eserinin olduğunu teyit eden herhangi bir bilgiye rastlanmadığını belirterek Serkis'in iddiasının tutarsızlığını ortaya koymuştur[9]. Meymenî'nin yazısının üzerine bu kez Abdullah Muhlis, Serkis'in iddia-

---

6 Yusuf Ganîme, "Müellifü Menâkıbu Bağdâd", *Lüğatü'l-Arab* 4/5 (1926), 274.

7 Abdülaziz Meymenî, "Havle kitâbin (Tetimmetü'l-yetîme)", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 8/6 (1928), 368.

8 Yakub Naûm Serkis, "İbnü'l-Cevzî ve İbnühû ve Hafîdühû, Müellifü Menâkıbi Bağdâd", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 8/10 (1928), 631.

9 Abdülazîz Meymenî, "Kelime fî kitâbi Menâkıbu Bağdâd", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 9/2 (1929), 119-120.

sının tutarlı olduğunu beyan eden bir yazı kaleme almıştır[10]. Muhammed Râgıb et-Tabbâh ise konuya ilişkin yazısında, Halep Ahmediye Kütüphanesi'ndeki yazmalar arasında Abdurrahman b. Muhammed el-Ömerî'nin *ed-Dürrü'l-Munaddad fî Ricâli'l-İmâm Ahmed* adlı eserinde İbnü'l-Cevzî'nin eserlerinin bir listesinin verildiğini ve 37. sırada *Menâkıbu Bağdâd*'ın zikredildiğini belirtmiştir. Ayrıca tartışmaya konu olan İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraya ait haberlerin torunu ya da başka biri tarafından esere sonradan eklenmiş olabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca Tabbâh, bunun yadırganacak bir durum olmadığını, zira *Keşfü'z-Zünûn*'da da Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) vefatından sonraya ait biyografilerin bulunduğunu, zeyillerin asıl metinle karıştırılmasından dolayı böyle durumların ortaya çıktığını beyan ederek tartışmaya yeni bir yaklaşım getirmiştir[11]. Tabbâh'ın ricası üzerine Zâhiriyye Kütüphanesi müdürü Hüsni Kesm, İbn Receb'in *Zeylü Tabakâti'l-Hanâbile*'sinin kütüphanedeki yazma nüshasını incelemiştir. Burada İbnü'l-Cevzî'nin eserleri arasında *Menâkıbu Bağdâd*'ın zikredildiğini, bunun da Tabbâh'ın görüşünü teyit ettiğini ve *Menâkıb*'ın İbnü'l-Cevzî'ye nispeti hususunda en ufak bir şüpheye mahal bulunmadığını beyan etmiştir[12]. Mustafa Cevad ise, bu eserin, kaynaklar tarafından İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğu teyit edilen ancak günümüze ulaşmayan bir ciltlik *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserin muhtasarı (özeti) olduğunu belirtmiştir[13].

2008 yılında *Menâkıb*'ın ikinci neşrini gerçekleştiren Muhammed Abdullah el-Kadahât, yeni baskı münasebetiyle kaleme aldığı mukaddimede, eserin İbnü'l-Cevzî'ye ya da onun torunlarından herhangi birine ait olmadığını, aslında bu eserin yazarının İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323)[14] olduğunu ileri sürmüş ve bu iddiasını Zehebî'ye (ö. 748/1348)[15] dayandırmıştır. Kadahât, İbnü'l-Fuvatî'nin öğrencilerinden olan Zehebî'nin, *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinde hocasının teliflerini listelediğini ve bunlar arasında *Menâkıbu Bağdâd* adında bir

---

10 Abdullah Muhlis, "İbnü'l-Cevzî", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 9/2 (1929), 118-119.

11 Muhammed Râgıb Tabbâh, "Kitâbü Menâkıbu Bağdâd", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 9/7 (1929), 439-440.

12 Hüsnî Kesm, "Cevâb Alâ Suâl", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 9/10 (1929), 634.

13 Abdulhamîd Alûcî, *Müellefâtü İbnü'l-Cevzî* (Bağdat: Şeriketü Dâri'l-Cumhûriyye li'n-Neşr ve't-Tâb', 1965), 178.

14 Cengiz Tomar, "İbnü'l-Fuvatî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/47-49.

15 Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2013, 44/180.

eserin bulunduğunu belirtmiştir. Ancak yapılan taramalarda ne Zehebî'nin *Tarih*'inde ne de onun diğer kitaplarında hocası İbnü'l-Fuvatî'nin böyle bir kitabından söz ettiğine rastlanmıştır. Aksine, Zehebî *Menâkıbu Bağdâd*'ı Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin eserleri arasında zikretmektedir. Dahası Kadahât'ın *Târîhu'l-İslâm*'da referans gösterdiği yerde İbnü'l-Fuvatî'nin değil İbnü'l-Cevzî'nin eserlerinin listesi bulunmaktadır[16]. Netice itibariyle Kadahât'ın iddiasının herhangi bir tarihi kaynağa dayanmayan fahiş bir hatadan ibaret olduğu anlaşılmakta, bu da İbnü'l-Fuvatî'ye nispetle gerçekleştirdiği neşri diğer kusurlarıyla birlikte itibar edilmemesi gereken bir metin haline getirmektedir.

Menâkıb müellifinin kimliğiyle ilgili bir asırlık tartışmanın belki son halkasını Şekîb Râşid Beşîr Âl Fettâh'ın kaleme aldığı makale oluşturmaktadır[17]. Âl Fettâh'in çalışması *Menâkıbu Bağdâd*'ın müellifinin kimliği meselesini makale hacminde ele alması yönüyle bir ilktir. Makalede, metin tenkidi ve karşılaştırma yöntemi kullanılarak eserin yanlışlıkla İbnü'l-Cevzî'ye atfedildiği savunulmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin oğlu Ebû Muhammed Yusuf'a, adı, künyesi ve lakabı kendisininkiyle aynı olan Torunu Abdurrahman'a ait olduğu iddialarını değerlendiren Şekîb, makalenin provakatif başlığından da anlaşılacağı üzere[18], *Menâkıb*'ın yanlışlıkla İbnü'l-Cevzî'ye atfedildiğini savunur.

Âl Fettâh'ın, *Menâkıbu Bağdâd*'ı İbnü'l-Cevzî'nin tarihe dair önemli eseri *Muntazam* ile karşılaştırma düşüncesi orijinal bir yaklaşım olmakla birlikte, karşılaştırdığı bilgilerden yaptığı istidlaller üzerine inşa ettiği iddiaların büyük bir kısmı hatalıdır. Söz konusu bilgilerin bir kısmı birbiriyle alakasız, diğer kısmı ise çeliştiği iddia edilen ama gerçekte herhangi bir çelişki içermeyen örneklerden oluşmaktadır. Aslında Âl Fettâh'ın sunduğu örnekler, *Menâkıb* ile *Muntazam* metinleri arasında bir çelişkiden ziyade, uyum olduğunu göstermektedir.

---

16 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkī Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 42/290; Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Fuvatî, *Menâkıbu Bağdâd*, ed. Muhammed Abdullah Kadehât (Amman: Dârü'l-Fârûk, 2008), 32.

17 Şekîb Râşid Beşîr Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", *Âdâbü'r-Râfideyn* 64 (2012), 133-168.

18 "Yanlışlıkla İbnü'l-Cevzî'ye Atfedilen *Menâkıbu Bağdâd* Kitabı"

Menâkıbu Bağdâd'da Bağdat tarihi üzerine yazılmış birçok kaynaktan iktibaslar bulunmaktadır. Bu iktibasların kronolojik olarak en geç tarihli olanı ve aynı zamanda *Menâkıb*'ın belki de en önemli bölümünü teşkil eden İbn Akîl'in *Kitâbü'l-Fünûn*'undan yapılan alıntıdır. Esasen *Menâkıb*'ı 5/11. yüzyıl Bağdat topografyası açısından vazgeçilmez bir eser konumuna yükselten en önemli bilgi kümesini İbn Akîl'den nakledilen bu bölüm oluşturmaktadır. Mezkur bölüm George Makdisi (1920-2002)[19] tarafından İngilizceye çevrilerek iki değerlendirme makalesi halinde yayınlamıştır[20]. Makdisi'nin bu makaleleri, 5/11. Yüzyıl Bağdat topografyası hakkında bugüne kadar yapılmış en iyi araştırmalar arasında yer almanın yanında, Selçuklular döneminde Bağdat'ın Dicle kıyılarındaki yapıları, caddeleri ve sokakları hakkında oldukça betimleyici bilgileri ihtiva eden İbn Akîl rivayetini daha yüksek bir bilgi seviyesine taşımıştır. Salih Ahmed el-Ali (1918-2003)[21], Makdisî'nin söz konusu makalelerini önemine binaen *Hıtatu Bağdâd fi'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicri*[22] başlığıyla müstakil bir kitap olarak Arapça'ya tercüme etmiştir.

Menâkıbu Bağdâd'ın müellifinin kimliğini tespit etmeye odaklanan bu makalenin ortaya çıkmasının iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi, Bağdat'ın fiziki yapısını konu alan bu eserin Türkçe çevirisini hazırlarken, çevirinin neşrinden önce yazarının kimliğiyle ilgili literatürdeki bilgi kirliliğini gidermektir. İkincisi ise, *Menâkıbu Bağdâd*'ın İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğu iddiasını destekleyen delilleri açıklama gerekliliğidir. Kaynakların sarih şehadetleri ve *Menâkıb* metninin analizi ışığında kaleme alınan çalışmamızın bu noktasında, *Menâkıbu Bağdâd*'ın müellifinin kimliği üzerine yapılan tartışmalar ve ileri sürülen düşüncelere temas ettikten sonra eserin türü ve özellikleri üzerinde durmak faydalı olacaktır.

---

19 Cengiz Tomar, "Makdisi, George M.", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/430.

20 George Makdisi, "The Topography of Eleventh Century Baġdād: Materials and Notes (I)", *Arabica* 6/2 (1959), 178-197; George Makdisi, "The Topography of Eleventh Century Bagdād: Materials and notes (II)", *Arabica* 6/3 (1959), 281-309.

21 Ahmet Özel, "Sâlih Ahmed el-Alî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/459.

22 George Makdisi, *Hıtatu Bağdâd fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*, çev. Sâlih Ahmed el-Ali (Bağdat: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013).

2. Eserin Türü ve Özellikleri

Menâkıbu Bağdâd, Bağdat'ın fiziki yapısı hakkında bilgi veren hıtat[23] türü muhtasar bir eserdir. Kitabın günümüze ulaşan tek nüshası Mısır Milli Kütüphanesi (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye) Ahmed Teymur Paşa Koleksiyonu, Târîh, No 1443'te kayıtlı bir mecmuanın içinde, 334-364 sayfaları arasında yer almaktadır. Ayrıca, Irak Müzesi Kütüphanesi 977/31 numarada bir kopyası bulunmaktadır[24]. Toplam 32 varaktan oluşan eserin, her sayfası 20 satırdan meydana gelmekte olup, bir satırda ortalama 12 kelime bulunmaktadır.

Kitabın adında geçen 'menâkıb' kelimesi, 'övünülecek güzel iş, hareket' anlamına gelen 'menkabe' (menkıbe) kelimesinin çoğuludur[25]. Menâkıb kelimesi, halifeler ya da mezhep imamlarının övülmeye layık davranışlarına dair anlatıların derlendiği eserlerin yanı sıra (*Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, *Menâkıbu Ebî Hânife*), Mekke, Medine, Kudüs, Şam ve Bağdat gibi İslam medeniyetinin beşiği kabul edilen şehirler hakkında yazılan eserlerin başlıklarında da kullanılmıştır (Fezâilü Mekke, Fezâilü'l-Kuds, Fezâilü'l-Basra). Bu türde telif edilmiş eserlerin ana teması, o şehri önemli ve diğer şehirlerden farklı kılan özellikleri vurgulamaktır. Bu anlamda *Menâkıbu Bağdâd* şehirlerin üstün yanlarını ele alan "fedâil" türüne ait bir eserdir.

Menâkıbu Bağdâd, kuruluşundan Moğol işgalinin iki yıl öncesine kadar (145/762-654/1256); Irak iklimi ve Bağdat'ın bu iklimdeki konumu, Irak'ın sınırları, Irak'ın methi, Bağdat adının menşei, Bağdat'ın kuruluşu, Altın Kapı (Bâbü'z-Zeheb) Sarayı'nın inşası, Huld Sarayı'nın inşası, Rusâfe'nin inşası, Kerh'in inşası, Bağdat'ın mahalleleri, Bağdat'ın nehirleri, Bağdat'ın köprüleri, Bağdat'ın mescitleri ve camileri, Rusafe Camii, Hamamlar, Gemiler (Sümeyriyyât), Bağdat ve mahallelerinin anlatımı (İbn Akîl rivayeti), Bağdat'ın mezarlıkları bölümleriyle bu bölümden sonra gelen ve *fasıl* başlığını taşıyan dört bölümden oluşmaktadır. Toplam 21 bölümden meydana gelen eserin bölümleri hacim itibariyle orantısızdır. Bu durum bazı bölümlerin çok kısa, diğer

---

23 Hıtat, bir şehrin topografyası, tarihî coğrafyası, ekonomik ve kültürel durumu, mahalleleri, bina ve tesisleri hakkında bilgi veren Arapça eserlerin ortak adıdır. Bk. İsmail Yiğit, "Hıtat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/401-402.

24 Alûcî, *Müellefâtü İbnü'l-Cevzî*, 177-178.

25 Haşim Şahin, "Menâkıbnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/112.

bölümlerin ise oldukça uzun olması şeklinde tezahür etmektedir. Ayrıca ilk 17 bölümün başlıkları bölüm içeriklerine uygun ibarelerden meydana gelirken, son 4 bölümün başlığı fasıl kelimesinden ibaret olup bölümün konusu hakkında fikir vermemektedir. Bu da son dört bölümün esere sonradan ilave edildiğini ya da eserin orijinal nüshasının tamamlanamamış olduğunu düşündürmektedir.

Fasıl başlığını taşıyan 18. bölümde toplam on iki rivayete yer verilmiştir. Bunlardan 6. rivayet dışındakilerin tamamı *Târîhu Bağdâd*'dan nakledilmiştir. *Târîhu Bağdâd*'dan nakledilen on bir rivayetin tamamı ise "Bağdat'ın menâkıbı, faziletleri ve halkının güzel ahlâkından bahseden bölüm" başlığı altında yer alan rivayetlerden oluşmaktadır[26]. *Menâkıb*'da fasıl başlığını taşıyan 19. bölümde ise sadece üç rivayet bulunmaktadır. Rivayetlerin üçü de Bağdat'ın mahalleleri hakkında olup, tamamı *Muntazam*'da Bağdat'ın kuruluşunun anlatıldığı "Vefîhâ Üssiset Medînetü Bağdâd" başlıklı bölümde yer almaktadır[27]. Fasıl başlığını taşıyan 20. bölümde yedi rivayete yer verilmiştir. Bunların üçü Bağdat'ta meydana gelen taşkınlar hakkında olup diğer dört rivayet Medâin hakkındadır[28]. 21. bölüm ise Bağdat'ın içinde bulunduğu Irak İkliminin diğer iklimlerden üstün yanlarına ve söz konusu diğer iklimlerdeki şehirlerin kötü şöhretlerine işaret edilmiştir[29].

Menâkıbu Bağdâd'ın özellikle son dört bölümünün önceki bölümler gibi müstakil başlıklar taşımıyor olması ve bu başlıklar altında yer verilen rivayetlerin düzensizliği, esere henüz tamamlanamamış olduğu izlenimi vermektedir. Öte yandan, *Menâkıb*'ın İbnü'l-Cevzî'ye ait olmayacağı iddiasının en eski delili mesabesinde bulunan, İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonra Bağdat'ta meydana gelen üç farklı tarihteki taşkına ait bilgiyi içeren cümlenin 20. bölümde yer alması, yukarıda işaret edildiği üzere söz konusu bölümdeki rivayetlerin muhtelif konular hakkında olmasıyla ilgilidir. Zira tüm eser boyunca konu bütünlüğü olmayan tek bölüm, fasıl başlığını taşıyan 20. bölümdür. So-

---

26 Ebû Bekr Ahmed b. ʿAlî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1417), 1/68. باب المحفوظ من مناقب بغداد وفضلها وذكر المأثور من محاسن أخلاق أهلها

27 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/83; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/104.

28 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 34-36.

29 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 36-37.

nuç olarak, fasıl başlığını taşıyan 18. ve 19. bölümdeki rivayetlerin tamamının *Târîhu Bağdâd*'dan ve *Muntazam*'dan nakledildiği açıktır. Ancak 20. ve 21. bölümdeki rivayetler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu karineler eserin son kısmının İbnü'l-Cevzî'nin *Menâkıb*'ını nakleden ve ismini bilmediğimiz bir 7/13. yüzyıl müellifi tarafından eklenmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Ne var ki, *Menâkıb*'ın son bölümleri üzerinde odaklanan bu şüpheler, onu İbnü'l-Cevzî'den başkasına nispet edecek kadar makul bir gerekçe oluşturmamaktadır. Zira eserin esasını teşkil eden önceki kısımların tamamının İbnü'l-Cevzî tarafından yazıldığı aşağıdaki metin analizi kısmında yapılacak olan çalışmayla ortaya konacaktır.

Menâkıbu Bağdâd'da tarih içeren anlatıların tam olarak yarısı 5/11. ve 6/12. yüzyıla aittir. Bu da müellifinin 6/12. yüzyılda yaşadığı konusunda sağlam bir delil sunmaktadır[30]. Mahalleler konusu ve Bağdat'ın kuruluşu eserin en hacimli kısmını oluşturmaktadır. Bu ikisinden sonra camiler, mezarlıklar ve nehirler başlıkları kitabın en hacimli diğer konularıdır. Bu bölümler, toplam 17.661 kelimeden meydana gelen kitabın 10.279 kelimesini, yani yüzde 58'lik kısmını oluşturmaktadır. Mezarlıklar, hamamlar, çarşılar ve Rusâfe'nin inşası bölümleri mahalleler konusuna dahil edildiğinde, eserin neredeyse tamamının şehrin mahalleleri, sarayları, camileri ve çarşıları hakkında olduğu görülür.

Eserin konu başlıkları Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ı ile büyük benzerlik göstermektedir. *Târîhu Bağdâd*'da yer alan birçok rivayetin nakledildiği bu eserde ondan farklı olarak rivayetlerin özellikle senet kısımlarının bir ya da iki râvî ismine indirgenmek suretiyle kısaltıldığı, bazı rivayetlerin ise metinlerinin ihtisar edilerek alıntılandığı görülmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam*'ında "Ve fîhâ üssiset Medînetü Bağdâd (Bu yılda Bağdat şehri kuruldu)" başlığını taşıyan ve Bağdat'ın tarihine hasredilmiş olan yaklaşık 16 sayfalık bölüm[31] ile *Menâkıb* metni karşılaştırıldığında,

---

30 *Menâkıbu Bağdâd*'da geçen hicri yılların tamamı, mükerrerler de dahil olmak üzere şu şekildedir: 145, 146, 147, 151, 157, 167, 260, 261, 280, 289, 307, 328, 329, 329, 330, 340, 379, 383, 420, 448, 450, 466, 466, 488, 506, 509, 515, 517, 524, 530, 538, 538, 554, 554, 564, 569, 569, 572, 572, 575, 614, 646, 654, 654. Bu tarihlerden son dördü İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraya aittir.

31 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/69.

her iki metnin; konuları, içeriği, üslubu ve planı bakımından büyük benzerlik gösterdiği, hatta örtüştüğü görülür. Bu da elimizdeki *Menâkıbu Bağdâd*'ın İbnü'l-Cevzî ile irtibatını güçlendiren bir başka kanıt olarak durmaktadır. Ayrıca yine *Muntazam*'da İbn Akîl'in Bağdat hakkındaki anlatısını *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserinde naklettiğini ifade etmesi, elimizdeki *Menâkıb* metninin 16. bölümünün İbn Akîl rivayetinden meydana gelmesi, eserin tamamına yakın kısmının İbnü'l-Cevzî'ye ait metinle aynı olduğuna kanıt teşkil etmektedir.

3. Metin Analizi

Bu başlığın amacı, *Menâkıbu Bağdâd* müellifinin kimliği konusuna *Menâkıb*'daki rivayetleri el-*Muntazam*'daki benzerleriyle karşılaştırarak kanıt sunmaktır. Bu amaçla özellikle *Muntazam*'daki "Ve fîhâ üssiset medînetü Bağdâd" başlığı altında yer alan rivayetler, *Menâkıb*'dakilerle karşılaştırılacak; iki kaynağın aynı konu hakkında verdiği bilgilerin örtüşen ve ayrışan yönleri ortaya konacaktır. Ancak bu karşılaştırma, *Menâkıb* metninde yer alan tüm rivayetleri içermekten ziyade, kitaptaki sıralamaya göre seçilen bazı rivayetlerin değerlendirmesinden ibaret olacaktır. Rivayet karşılaştırma düşüncesinin iki temel amacı bulunmaktadır. Bunlar, iki metin arasındaki benzerliğin boyutlarını ortaya koymak; *Menâkıb* metninin başından başlayarak hangi bölüme kadar *Muntazam* ile yoğun benzerlik gösterdiğini ve hangi bölümden sonra rivayetlerdeki benzerliklerin azaldığını takip etmektir. Böylece *Menâkıb*'ın ilk cümlesindeki "Şeyh Cemâleddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. el-Cevzî'nin telif ettiği *Menâkıbu Bağdâd* kitabında şöyle dediğini naklettim." ifadesiyle İbnü'l-Cevzî'nin eserinin tam olarak ne kadarlık kısmının günümüze ulaşan *Menâkıb*'da nakledildiği sorusuna büyük oranda cevap verilmiş olacaktır.

Menâkıb'daki ilk rivayet yeryüzünün yedi iklime taksim edildiği, Irak ve Bağdat'ın bu iklim tasnifindeki konumu hakkında olup, söz konusu rivayet aynı ibarelerle *Muntazam*'da da yer almaktadır. Arasındaki farklara gelince; *Muntazam*'daki rivayet Hatîb el-Bağdâdî'den nakledilirken, *Menâkıb*'da herhangi bir râvi ismi zikredilmemiştir. Ayrıca *Muntazam*'daki rivayette iklimlerin arka arkaya sıralandığı, "Bu iklimlerin ilki Hint beldeleri iklimidir, ikinci iklim Hicaz iklimidir" cümlesinde görüldüğü gibi iklim kelimesi her defasında tekrar edilmiştir. *Menâkıb*'da ise iklimler, "Birinci iklim Hint beldeleri, ikin-

cisi Hicaz, üçüncüsü Mısır…" şeklinde sıra sayısına göre kısaltılarak verilmiştir[32].

İki kaynak arasındaki bu karşılaştırma *Menâkıb*'ın telif usulü hakkında son derece önemli ip uçları vermektedir. Birincisi, daha sonraki rivayetlerde işaret edileceği üzere, *Menâkıb*'da rivayetlerin kaynakları konumundaki senet bölümü ya hiç verilmemiş ya da çok kısa tutulmuştur. İkincisi yukarıda iklim kelimesi özelinde işaret edildiği üzere rivayet metninde anlamı bozmayan kısaltmalar yapılmıştır. Üçüncüsü rivayet lafızları muhafaza edilmiş, yorumlanmamıştır. *Menâkıb*'ın telif usulüne dair ortaya çıkan bu üç karine, *Muntazam* ile *Menâkıb* metinleri arasındaki yakın ilişkiyi açıkça göstermektedir.

"Irak'ın Methi" başlığı altında nakledilen hadis metninin İbnü'l-Cevzî'nin diğer eserlerinde geçmediğini, fakat söz konusu hadisin sahih olduğu kabul edilen versiyonunun İbnü'l-Cevzî'nin *Câmiü'l-Mesânîd Li'bni'l-Cevzî* adlı eserinde farklı bir metin ve senet zinciriyle geçtiği görülmektedir. *Menâkıb*'da geçen ve ilk bölümü sahih kaynaklarındaki rivayetlerle örtüşen hadis metninin ikinci bölümü mevzu kabul edilmektedir. *Menâkıb*'daki hadis metni şu şekildedir:

> *Muâz b. Cebel'den[33] rivayet olunduğuna göre O, Hz. Peygamber'in -salât ve selâm onun üzerine olsun-: "Allah'ım sâ'ımızı[34], müddümüzü[35] [yani tahıl ölçeklerimizi], Şam'ımızı, Yemen'imizi ve Hicaz'ımızı bize bereketli kıl!" dediğini söyledi. Yine şöyle de-*

---

[32] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/70; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 4.

[33] Sahabenin önde gelenlerindendir. Hz. Peygamber hicretin 9. Yılında Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile birlikte Muâz'ı Yemen'e elçi, zekât memuru ve kadı sıfatıyla göndermiştir. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Muâz b. Cebel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/338-339.

[34] Bir ağırlık ölçü birimi olan sâ' genellikle tahıl gibi hububatın ölçeği olarak kullanılır. "Kezâlik şol nesnedir ki onunla bir nesne ölçülüp keyl olunur ki o dört müddür ve her müdd iki yüz altmış dirhemdir [1 müdd=260 dirhem], pes sâ' bin kırk [1 sâ'=1040 dirhem] dirhem olur. Bk. Vankulu Mehmed Mehmed b. Mustafa el-Vânî, *Vankulu Lügati*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 1375.

[35] Müdd, bir ağırlık ölçü birimi olup iki yüz altmış dirhemdir. "Bir nev' kiledir ki o bir rıtl ve sülüs-i rıtldır, ehl-i Hicâz katında ve iki rıtldır ehl-i 'Irâk katında ve bir sâ' dört müddür." Bk. Mehmed b. Mustafa el-Vânî, *Vankulu Lügati*, 624.

vam etti: "Bunun üzerine bir adam ayağa kalktı ve "Ey Allah'ın elçisi! Irak'ımızı?" dedi. Fakat Hz. Peygamber bir şey söylemedi. İkinci gün Hz. Peygamber yine aynı sözleri söyledi. Aynı adam yine ayağa kalkarak, "Ey Allah'ın elçisi! Irak'ımızı?" dedi. Fakat Hz. Peygamber yine bir şey söylemedi. Üçüncü gün Hz. Peygamber yine aynı şeyleri söyledi ve yine aynı adam ayağa kalkarak "Ey Allah'ın elçisi' Irak'ımızı?" dedi. Hz. Peygamber -salât ve selâm onun üzerine olsun- yine sustu bir şey söylemedi. Adam ağlayarak geri döndü. Bunun üzerine Nebi -salât ve selâm onun üzerine olsun- onu yanına çağırarak, "Sen Irak'tan mısın?" dedi. O da, "Evet" yanıtı verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Babam İbrahim onları hak dine davet etmek istediğinde Allah ona, 'Bunu yapma zira ben ilmimin hazinelerini onlara verdim, onların kalplerine rahmetimi yerleştirdim.' sözlerini vahyetmiştir" buyurdu[36].

---

[36] Hadis kaynaklarında buna benzer bir hadis kaydedilmektedir; ancak hadisin *Menâkıb*'da nakledilen metninde özellikle "Ve Irak'ımız?" sorusuna kadar olan ilk kısmının sahih olduğu görüşü ağır basmaktadır ki hadisin bu ilk kısmı İbn Ömer ve diğerlerinden nakledilmiştir. Ancak rivayetin devamında yer alan, Irak'ı övmeye yönelik ifadelerin hadis metnine sonradan ilave edildiği anlaşılmaktadır. Zira hadisin sahih kabul edilen versiyonlarında, ikinci kısım Irak'ı övmeye yönelik olmayıp tam tersine zemmetmeye yöneliktir. Depremler, fitneler ve şeytanın boynuzlarının Irak'tan çıkacağı yönünde olumsuz bir mana taşımaktadır. Taberânî şöyle nakleder: Nebî (s.a.v.), "Allah'ım sâı'mızı, müddümüzü bereketli kıl! Mekke'mizi, Medîne'mizi mübarek kıl. Şam'ımızı ve Yemen'imizi mübarek kıl" diye dua etti. Orada bulunan topluluktan bir adam, 'Ey Allah'ın nebisi Irak'ımız! dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Şüphesiz şeytanın boynuzu oradadır. Fitne oradadır. Cefa doğudadır." buyurdu. Bk. Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 12/84; Bu hadis metni *Mir'âtü'z-Zamân*'da *Menâkıb*'da geçtiği şekliyle tam olarak uyumludur. Bk. Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zâmân fî tevârîhi'l-a'yân, ed. Muhammed Berekât - Kâmil Muhammed el-Hâtır (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 1/58. *Menâkıb*'daki bu rivayetin en erken versiyonunun Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ında geçtiği görülmektedir. Bu durum *Menâkıb*'daki metnin kaynağı konusunda bize açık bir referans oluşturmaktadır. Zira *Menâkıb* büyük oranda *Târîhu Bağdâd*'ı takip etmektedir. *Târîhu Bağdâd*'da geçen hadisin senet zincirindeki Halîmî'nin "müttehem bi'l-kizb" (yalancılıkla itham edilmiş) olması, hadisin bu şeklinin hadis ilmi açısından problemli olduğunu açık göstermektedir. Bu sebeple hadisin bu formu "mevzû" (uydurma) kabul edilmiştir. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, *el-Irâk fi'l-ehâdîs ve âsâri'l-fiten* (Dubai: Mektebetü'l-Furkân, 2004), 25-34.

Menâkıb'daki bu hadis ile İbnü'l-Cevzî'nin *Câmiü'l-Mesânîd*'de[37] naklettiği hadisin ilk kısmının birbirine benzediği, ikinci kısmının ise tamamen farklı olduğu görülmektedir. Aynı hadisin bir benzeri İbnü'l-Cevzî'nin Mekke ve Medine'nin faziletlerine dair kaleme aldığı *Müsîrü'l-Ğarâmi's-Sâkin ilâ Eşrefi'l-Emâkin*[38] adlı eserinde geçmekle birlikte, rivayet zincirlerinin farklı olduğu, bu sonuncu eserde yer alan hadiste sadece Medine şehrinin konu edildiği görülmektedir. Rivayet şu şekildedir:

> *Müslim bize şöyle rivayet etti, Kuteybe, Mâlik b. Enes'ten, O Süheyl b. Ebî Sâlih'ten, O da babasından Ebû Hureyre'nin şöyle dediğini nakletti: "İnsanlar [yılın] ilk meyvesini gördükleri vakit onu Nebî'ye (s.a.v.) getirirlerdi. Resûlullâh (s.a.v.) o ilk ürünü alınca şöyle dedi: 'Allâh'ım! ürünlerimizi bize bereketli kıl. Medînemizi bize mübarek kıl; sâımızı ve müddümüzü bize mübarek kıl. Allah'ım! İbrahim aleyhisselam senin kulun, elçin, dostun ve peygamberindir. Ben de senin kulun ve peygamberinim. O Mekke için sana dua etti. Ben de onun Mekke için ettiği duanın bir mislini ve ona bahşettiğini Medine için istiyorum."*[39]

Yukarıdaki iki hadis metni arasındaki farklılık açıkça görülmektedir. Başlangıç kısımları birbirine benzeyen bu hadisin özellikle *Menâkıb*'da geçen ve Irak'ı övmeye yönelik olarak uydurulduğu anlaşılan formunun İbnü'l-Cevzî gibi müdekkik ve münekkid bir hadisçi tarafından kullanılmasının mümkün olamayacağı görüşü *Menâkıb*'ın İbnü'l-Cevzî'ye nispet edilmeyeceği noktasında delil gösterilmiştir. Ancak *Menâkıb*'daki rivayetin kaynağı konumunda bulunan ve İbnü'l-Cevzî'den önce hadisçi kimliğiyle meşhur olan Hatîb el-Bağdâdî'nin Bağdat tarihi üzerine kaleme aldığı eserde bu hadisi naklettiğini gözden kaçırmamak gerekir[40]. Zira Hatîb'in eserinde, hadis ilmi açısından problemli olanlar dahil olmak üzere Bağdat ve Irak'a dair tüm rivayetlerin bir araya getirildiği ve Bağdat üzerine yazılan kitaplarda bu rivayetlerin hadis

---

37 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Câmiü'l-mesânîd* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 5/505.

38 Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Müsîrü'l-ğarâmi's-sâkin ilâ eşrefî'l-emâkin* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1995), 457.

39 İbnü'l-Cevzî, *Câmiü'l-mesânîd*, 5/504-505.

40 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/52.

ilmi açısından problemli olup olmadığı tartışılmaksızın kullanıldığına dikkat çekmek yerinde olacaktır.

Menâkıb'da Irak'ın methi başlığı altında zikredilen hadisten sonra Hz. Ömer'in Ka'b el-Ahbâr'a gönderdiği mektup rivayetine yer verilmiştir. İbn Âişe'den nakledilen bu rivayet *Muntazam*'da aynı ibarelerle fakat uzun senet zinciriyle yer almıştır. Dolayısıyla *Menâkıb*'da rivayetin senet zincirinin kısaltılarak tek raviye indirildiği, asıl metninde ihtisar yapılmadığı görülmektedir[41] ki *Menâkıb* ile *Muntazam* arasında tam bir örtüşme olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bağdat adının menşei hakkındaki başlık altında yer alan 7 rivayetin tamamı *Târîhu Bağdâd*'dan nakledilmiş olup bu rivayetlerin ilk altısına *Muntazam*'da rastlanmamaktadır. Yedinci sırada yer alan ve Irak'ın fethi sırasında Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî'nin (ö. 15/636)[42] Bağdad Panayırı'na (Sûku Bağdâd) düzenlediği baskın hakkındaki rivayete *Muntazam*'da yer verilmiştir. *Muntazam*'da "Zikrü Kıssati Bağdâd"[43] başlığı altında yer alan rivayet, *Menâkıb*'da herhangi bir ravi ismi zikredilmeden kaydedilmiştir. *Muntazam*'daki rivayet metni *Târîhu Bağdâd*'daki metin ile büyük oranda örtüşürken, *Menâkıb*'da rivayetin özetlendiği görülmektedir. Aynı rivayetin *Târîhu Bağdâd*'daki formunun son cümlesi, "O (Müsennâ b. Hârise), Ebû Bekir es-Sıddîk zamanında Farslarla savaşanların ilkidir." *Menâkıb*'daki rivayetin tam orta kısmında yer almaktadır[44]. *Târîhu Bağdâd*'da ve *Muntazam*'da bu rivayetin senet zincirinde, Muhammed b. Ahmed b. Rızk el-Bezzâr, Muhammed b. Ahmed b. el-Hasan es-Savvâf, Hasan b. Ali el-Kattân, İsmail b. İsa el-Attâr, İshâk b. Bişr Ebu Huzeyfe, İbn İshak, Ubeydullah isimleri zikredilirken *Menâkıb*'da hiçbir râvi ismi verilmemiştir. Aynı rivayet *Muntazam*'da 360 kelimeden meydana gelirken, *Menâkıb*'da 156 kelimeden ibarettir. *Muntazam* ile

---

41 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 5; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/71.

42 İsrafil Balcı, "Müsennâ b. Hârise", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/88-89.

43 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1412/1992), 4/149-151.

44 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/53-54; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 6-7.

Menâkıb'daki rivayetlerin kelime sayıları *Menâkıb*'daki rivayetin muhtasar formda sunulduğuna açık bir kanıt oluşturmaktadır. Ancak bu durum rivayeti ihtisar edenin İbnü'l-Cevzî mi, yoksa eseri nakleden kişi mi olduğunu açıklamamaktadır.

Bağdat şehrinin kurulduğu arazi hakkındaki "Bağdâdiyyûn rivayeti" *Menâkıb*'da kısa senet zinciriyle verilirken *Muntazam*'da aynı rivayetin uzun bir senet zinciriyle nakledildiği görülmektedir. Fakat rivayet metninde herhangi bir kısaltma bulunmamaktadır[45]. Her iki kaynaktaki rivayet de Ahmed b. Humeyd b. Cebele'den nakledilmiştir.

Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kuracağı yeni şehir için yer arayışlarını konu edinen ve Miklâs rivayeti olarak bilinen meşhur anlatının *Menâkıb*'daki şekli *Muntazam*'daki rivayetin kısa formudur. *Muntazam*'daki metin ise *Taberî Tarihi*'ndeki rivayetle örtüşmektedir[46]. *Menâkıb*'da ve *Muntazam*'da senet kısmı aynı olup, haber Süleyman b. Mücalid'e dayandırılmıştır. Ancak rivayet metni *Muntazam*'dan daha kısadır. Aynı rivayet *Menâkıb*'da 379 kelime iken, *Muntazam*'da 465 kelimedir.

Sarayın inşası başlığı altındaki rivayetler *Muntazam* ve *Târîhu Bağdâd*'daki rivayetlerle büyük oranda aynıdır. Ancak sarayın yeşil kubbesinin alem kısmında bulunduğu ifade edilen mızrak taşıyan atlı süvari formundaki heykelin betimlemesini ihtiva eden rivayet[47] ile meşhur yeşil kubbenin çökmesi hakkındaki rivayetlerin senet kısımları *Menâkıb*'da yer almamaktadır[48]. Sonuç olarak *Menâkıb*'da Altın Kapı Sarayı (Bâbü'z-zeheb) hakkındaki rivayetlerin senet kısımlarının "denilir ki" (kîle), "rivayet olunur ki" (ruviye) şeklinde kısaltılması dışında *Muntazam* ve *Târîhu Bağdâd* ile örtüştükleri görülmektedir.

---

45 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 7; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/70.

46 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387), 8/50, 615; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/71-72.

47 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/93; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/78.

48 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/93; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/14.

Muntazam'da Huld Sarayı'nın inşasının, Medînetü'l-Mansûr'daki çarşıların Kerh'e taşınması kararının uygulandığı 20 Cemâziyelevvel 165 (16 Ağustos 762) tarihinden bir ay on bir gün sonra başladığı haber verilirken, *Menâkıb*'daki rivayet herhangi bir tarih ya da kaynak içermemektedir. Öte yandan *Menâkıb*'daki rivayetin üslubu ve kelimeleri *Muntazam*'daki rivayetten daha çok *Târîhu Bağdâd*'daki rivayetle benzerlik göstermektedir[49].

Rusâfe'nin inşasını konu alan rivayete gelince, *Menâkıb*'daki rivayet "151 (768/769) yılında Mansûr doğu yakasında oğlu Mehdî için Rusâfe'yi inşa etmeye başladı" cümlesiyle başlarken, *Muntazam*'daki rivayette "Bu yıl Mansûr doğu yakasında oğlu Mehdî için Rusâfe'yi inşa etmeye başladı" şeklinde yılı belirtmeden nakletmiştir[50]. İki metin arasındaki bu farklılığı *Menâkıb*'ı nakleden kişinin tasarrufu olarak görmek mümkün olduğu gibi eserin orijinal metninde *Muntazam*'dakinden farklı olarak böyle bir farklılık tercih edilmiş de olabilir. Dolayısıyla bu tür bulgular *Menâkıb*'ı İbnü'l-Cevzî'den bir başkasına atfetmek için yeterli kanıt sunmamaktadır. Zira iki kaynak arasındaki benzerlik farklılıklarından daha fazladır.

Kerh çarşılarının kurulması hakkındaki rivayete gelince, öncelikle *Muntazam*'da bu rivayetin senet zincirinde *Târîhu Bağdâd*'da olduğu gibi Muhammed b. Halef ve Hâris b. Ebî Üsâme isimlerine yer verilmiştir. *Menâkıb*'daki rivayetin başında ise herhangi bir ravi ismi bulunmamaktadır. Ayrıca rivayet metni kısaltılarak nakledilmiştir. *Menâkıb* metninde nasıl bir kısaltma yapıldığını bu rivayetten alınan aşağıdaki örnek bir cümleyle göstermek mümkündür.

لما فرغ المنصور من مدينة السلام وصير الأسواق في طاقات مدينته من كل جانب[51]

لما فرغ المنصور من مدينته وصير الأسواق فيها من كل جانب[52]

Aynı rivayetin iki ayrı kaynaktan yukarıdaki uzun ve kısa formları, *Menâkıb*'da yapılan ihtisarı gözler önüne sermektedir. *Muntazam*'daki

---

49 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/95.

50 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 12; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/149.

51 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/194.

52 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 13.

"Medînetü's-Selâm" ibaresi *Menâkıb*'da Mansûr zamirine atfedilerek ifade edilmiştir. Dolayısıyla *Muntazam*'da "Mansûr Medînetü's-Selâm'ı tamamlayınca…" şeklinde başlayan cümle *Menâkıb*'da "Mansûr şehrini tamamlayınca…" şeklinde kısaltılmıştır. Aynı cümledeki "şehrindeki kemerlerin çarşılar haline getirdi" ifadesinin *Menâkıb*'da "orayı çarşılar haline getirdi" şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Buradaki kısaltma yönteminin birçok rivayette uygulandığını söylemek mümkündür ve bu durum *Menâkıb*'ın muhtasar bir eser olduğu yönündeki kanaati haklı çıkarmaktadır. Ancak hatırlatmakta fayda var ki, bu ihtisarı kimin yaptığını kesin bir biçimde ortaya koymak mümkün değildir. Zira bunu İbnü'l-Cevzî'nin yapmamış olduğunu ispat edemeyiz. Bununla birlikte aynı rivayetin *Muntazam*'da ayrıntılı, *Menâkıb*'da ise özet halde bulunması, *Menâkıb*'ı nakleden ismini bilmediğimiz şahsın, *Menâkıb*'ı ihtisar etmiş olması ihtimalinin bulunduğu da ifade edilmelidir.

Menâkıb'da Kerh çarşılarının inşası başlığı altında yer alan başka bir rivayeti senet zincirinin kısaltılması konusuna örnek olarak göstermek yerinde olacaktır. *Târîhu Bağdâd*'da ve aynı senet zinciriyle *Muntazam*'da geçen bu rivayet *Menâkıb*'da sadece Ebü'l-Aynâ ismi zikredilerek nakledilmiştir. *Menâkıb*'daki rivayetin senet zincirinde yapılan kısaltma aşağıda gösterilmiştir.

- "Bize *Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan el-Müeddib* haber verdi: Bana Cürcan'da *İbrahim b. Abdullah b. İbrahim eş-Şattî* haber verdi: Bize *Ebû İshâk el-Hüceymî*, *Ebü'l-Aynâ*'nın şöyle dediğini bildirdi…"[53]
- "Bize Abdurrahman b. Muhammed (İbnü'l-Cevzî) haber verdi: Bize Ahmed b. Ali b. Sâbit (Hatîb el-Bağdâdî): Bize Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan el-Müeddib haber verdi: Bana Cürcan'da İbrahim b. Abdullah b. İbrahim eş-Şattî haber verdi: Bize Ebû İshâk el-Hüceymî, Ebü'l-Aynâ'nın şöyle dediğini bildirdi…"[54]
- "Ebü'l-Aynâ şöyle dedi…"[55]

Ebû Ca'fer el-Mansûr'un halifeliği (754-775)[56] zamanında Bağdat'a gelen Bizans elçisi hakkında bilgi veren rivayetin senet zincirinde, *Târîhu Bağdâd*'da

53 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/97.
54 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/78.
55 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 14.

4 ravi, *Muntazam*'da 6 ravi, *Menâkıb*'da ise 1 ravi ismi verilmiştir. Aynı haberin üç ayrı kaynaktaki râvilerini gösteren yukarıdaki senet zinciri karşılaştırması, *Menâkıb*'ın muhtasar bir metin olduğunu açıkça göstermektedir.

Menâkıbu Bağdâd'ın bölüm başlıkları altında yer alan rivayetlerin her birini *Târîhu Bağdâd* ve *Muntazam*'daki orijinal formlarının senet ve metin kısımlarını karşılaştırmaya devam ettiğimizde, İbn Akîl rivayeti ve 614, 646, 645 yıllarındaki meydana gelen sel felaketleri dışında, *Menâkıb*'da yer alan rivayetlerin tamamının *Târîhu Bağdâd*'da ve *Muntazam*'da daha uzun formlarının yer aldığı görülmektedir. Bu veriler, *Menâkıbu Bağdâd*'ı muhtasar bir eser olarak nitelemek için güçlü bir referans noktası oluşturmaktadır. Ayrıca 7/13. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen ismini bilmediğimiz nâkilin bu kitabı ihtisar edip etmediğini kesin olarak söylemek mümkün değilse de, meçhul şahsın esere bazı ilaveler yaptığı yukarıda verilen üç farklı yıla ait taşkın haberlerinden anlaşılmaktadır. *Menâkıb*'daki bazı rivayetlerin *Muntazam* ve *Târîhu Bağdâd*'daki versiyonlarıyla karşılaştırılmasından sonra, *Menâkıb*'ın İbnü'l-Cevzî'den başkasına ait olduğunu iddia edenlerin ortaya koydukları kanıtların değerlendirmesine geçebiliriz.

Menâkıb'da fasıl başlığını taşıyan son dört bölümden hemen önce gelen Bağdat'ın mezarlıkları başlığına altında nakledilen bilgilerin tamamı *Târîhu Bağdâd*'daki rivayetlerin özeti mahiyetindedir[57]. Örneğin Kureyş Kabristanı'na tek bir cümle ile atıfta bulunulduktan sonra Şam Kapısı Mezarlığı konusuna geçilmektedir. Mezarlıkların sıralaması da *Târîhu Bağdâd* ile uyumludur. *Târîhu Bağdâd*'daki iki rivayetin *Menâkıb*'daki bu bölümde ravi zincirleri kullanılmaksızın muhtasar olarak tek rivayet içinde nakledildiği de göze çarpmaktadır[58].

Fasıl başlığını taşıyan 18. bölümde, bölüm sonundaki manzum ibarelerle birlikte toplam on iki rivayet bulunmaktadır. Altıncı sırada yer alan Bağdat halkı ve alimlerinin letafeti, zerafeti hakkındaki senetsiz rivayet haricindeki tüm rivayetler *Târîhu Bağdâd*'ın "Bâbü'l-Mahfûz min Menâkıbı Bağdâd ve

---

56 Nahide Bozkurt, "Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/5-6.

57 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 28-30.

58 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/132.

Fadlihâ ve Zikri'l-Me'sûr min Mehâsini Ahlâki Ehlihâ" başlığı altında bulunun rivayetlerin senetsiz ve çoğunlukla muhtasar formlarıdır[59]. Metin boyunca Bağdat'ın menâkıbı konusuna hasredilmiş rivayetlerin tamamının bu bölümde toplandığı görülmektedir. Söz konusu bölüm özelinde eserin İbnü'l-Cevzî'ye ya da bir başkasına ait olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Zira bu rivayetler İbnü'l-Cevzî tarafından esere dahil edilmiş olabileceği gibi eseri nakleden kişi tarafından sonradan ilave edilmiş de olabilir. Kitabın başından sonuna kadar takip edilen, rivayetlerin senet bölümleri ve metin kısımlarının kısaltılması usulünün bu bölümdeki rivayetlerde uygulandığı görülmektedir. Üslup da bu noktada bize bilgi sağlamaz, zira rivayet edilen metinler kısaltılmış olsa da yorumlanmamıştır. Son olarak bu bölümdeki rivayetlerin uzun senet zincirine sahip formlarının Muntazam'da kaydedilmiş olduğunu belirtmek gerekir.

Muntazam'da *Târîhu Bağdâd* rivayetleri tüm detaylarıyla birlikte verilirken, aynı rivayetlerin *Menâkıb*'da senetsiz veya tek bir ravi ismiyle, rivayet metninin ise muhtasar formda ve bazen farklı ibarelerle nakledildiği görülür. *Menâkıb*'da, "Hükemâdan biri, dünya bir çöldür, Bağdad onun başşehridir." şeklinde yer alan rivayetin *Târîhu Bağdâd*'da daha uzun ve senetli hali şu şekilde nakledilmiştir: "Bana Ahmed b. Ebî Tâhir'in şöyle dediği bildirildi: Bir adama Bağdat'ı nasıl buldun? diye sorulmuş. O da: Yeryüzü tamamen çöldür, Bağdat ise onun ortasındaki vahadır demiştir."

Fasıl başlığını taşıyan 19. bölüm ise mahalleler konusunun tekmilesi mesabesindedir. Bölüm başlığı altındaki üç rivayetin ikisi Hilâl es-Sâbî'den nakledilmiştir. Bu bölümdeki rivayetler Bağdat'ın harap olan mahalleleri hakkındaki haberleri ihtiva etmektedir. Fasıl başlığını taşıyan 20. bölüme gelince, bu bölümde Bağdat'ta yaşanan büyük sel felaketleri ve Medâin şehri olmak üzere iki farklı konu etrafındaki rivayetlerin bir ara getirildiği görülmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraki tarihlerde vuku bulan taşkınlar hakkındaki bilgiler bu bölümde bulunmaktadır. Esas itibariyle bölümün kendi içinde bir bütünlük arz etmediği görülür. Taşkın haberlerini Medain hakkındaki rivayetlerle bir araya getirmenin mantığı anlaşılamamaktadır. 21. bölümde yer alan rivayete gelince, burası bir büldan eserinden derlenmiş izlenimi vermek-

[59] İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 30-33.

tedir. Bağdat'ın diğer şehir ve beldelerden üstünlüğüne işaret edilerek, önemli bazı merkezlerin havası, suyu, meyvesi ve toprağının insan yaşamına elverişsiz ve zararlı yönlerine temas edilmiştir.

4. İddialar ve Cevaplar

Sıbt İbnü'l-Cevzî, dedesi İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşık 250 eser kaleme aldığını, Hz. Peygamber, sahâbîler, zâhitler, sâlihler ve ashâb-ı hadîs gibi muhtelif kişi ve toplulukların meziyet ve erdemlerine dair menâkıb türünde 23 eser kaleme aldığını belirtir[60]. Şehirlerin faziletine dair ise iki eser verdiğini, bunlardan ilkinin *Fezâilü Kuds*, ikincisinin *Tenvîrü'l-Ğabeş fî Fazli's-Sûdân ve'l-Habeş* başlığının taşıdığını belirtir. Ancak *Menâkıb*'ı bu eserler arasında zikretmez. Sıbt, *Menâkıbu Bağdâd*'ı dedesinin "Tarih ve Siyer" alanlarına dair eserleri arasında zikretmiştir[61]. Bu durum, günümüzdeki *Menâkıbu Bağdâd* ile Sıbt'ın listesindeki eserin içerik olarak farklı olduklarına delil gösterilmiştir[62]. Bu iddiaya göre, Sıbt'ın listesinde yer alan *Menâkıbu Bağdâd* halifeler ve salihlerin biyografilerini kronolojik olarak ele alan bir eser olup, günümüze ulaşan *Menâkıbu Bağdâd* gibi Bağdat'ın fiziki yapısını, mahallelerini ya da önemli mimari yapılarını ele alan bir eser değildi.

Öncelikle bu iddiayı kabul etmek mümkün değildir. Zira Sıbt, listede adını zikrettiği bu eserin içeriği hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Fakat İbnü'l-Cevzî'nin bizatihi kendisi *Muntazam*'da İbn Akîl'in Bağdat şehri hakkındaki rivayetini *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserinde naklettiğini bildirmektedir[63]. Bu kayıt *Menâkıb*'ın otantik metnindeki İbn Akil rivayetinin Bağdat'ın fiziki yapısı hakkında olduğunu açıkça kanıtlar. Bu sebeple, *Menâkıbu Bağdâd*'ın içeriğinin salihlerin menkıbelerinden meydana geldiği iddiası doğru olamaz. Yukarıdaki iddia ayrıca şu bakımlardan da tutarsızdır. Sıbt'ın liste-

---

60 Sıbt İbnü'l-Cevzî, dedesinin menâkıb türünde toplam 23 eser kaleme aldığını kaydetmiştir. Ancak verdiği listede 22 eser bulunmaktadır. Bk. Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zâmân fî tevârîhi'l-a'yân*, ed. Muhammed Berekât - Kâmil Muhammed el-Hâtır (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 22/98.

61 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zâmân fî tevârîhi'l-a'yân*, 22/96.

62 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 140.

63 وقد كَانَ أَبُو الوفاء بْن عقيل يصف مَا شاهد من بغداد، وهذا عند خرابها وذهاب أهلها، فيذكر العجائب، وقد ذكرت ذلك في «مناقب بغداد» İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/85.

sindeki tarih ve siyer tasnifinde yer alan bu eser fezail literatürüyle karakterize olan menâkıb kelimesini içeren bir başlık taşımaktadır. Söz konusu iddia doğru olsaydı başlığında menâkıb kelimesi geçen bir eserin bu kategoriye dahil edilmemesi gerekirdi. Ayrıca şehirlerin faziletlerine dair yazılan eserlerde yıl esaslı tarih anlatısından ziyade, genelde şehirlerin fiziki yapılarında meydana gelen değişiklikler belirli konu başlıkları altında ele alınır. Son olarak Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdad*'ı gibi şehir odaklı biyografik sözlükler, içerik olarak yıllık vukuatın anlatıldığı tarih kitaplarından tamamen farklı bir telif türü olduğu halde başlıklarında tarih kelimesini taşımaktadır. Sonuç olarak, Sıbt'ın listesinde *Menâkıb*'ın tarih ve siyer grubundaki eserler arasında zikredilmiş olması, eserin içeriği hakkında kesin bir sonuç çıkarmayı mümkün kılmamaktadır.

Sıbt'ın *Mir'âtü'z-Zamân*'ında, İbn Receb'in *Tabakâtü'l-Hanâbile*'sinde ve Zehebî'nin *Târîhü'l-İslâm*'ında *Menâkıbu Bağdâd*'ın "tek cilt" (mücelled vâhid) olduğu belirtilmektedir. Günümüzde *Menâkıbu Bağdâd* adını taşıyan eser ise risale boyutunda olup cilt olarak nitelenecek hacme sahip değildir. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'ye ait olamaz[64]. Günümüzdeki metnin İbnü'l-Cevzî'nin *Menâkıbu Bağdâd*'ının muhtasarı olduğu yönündeki Mustafa Cevad'ın görüşü de muhtemelen "tek cilt" ibaresine dayanmaktadır. Bu iddiaya karşı öncelikle bir eserin tek cilt olarak nitelenmesi onun hacmi konusunda bize bilgi veremeyeceği öncülüyle karşılık vermek gerekir. Günümüzdeki *Menâkıb* metninin tek cilt halinde bulunması tarihi kayıtlarla uyumsuzluğu değil uyumu yansıtır. Ayrıca bu durum metnin ihtisar edilip edilmediği konusunda da kesin bilgi sunmaz. Şayet İbnü'l-Cevzî'nin eserleri hakkında bilgi veren kaynaklarda, *Menâkıbu Bağdâd*'ın birden fazla ciltten oluştuğunu belirtilmiş olsaydı, bu durumda günümüzdeki metnin ihtisar edildiği kanaati kabul edilebilir bir iddia olabilirdi. Ya da bunun tam tersi, günümüze ulaşan metin birkaç ciltten ibaret olsaydı bu durumda *Menâkıbu Bağdâd*'ın otantik metnine, onu hüviyet-i asliyesinden çıkaracak düzeyde ilave yapılmış olduğu ileri sürülebilirdi. Sonuç olarak günümüze ulaşan *Menâkıbu Bağdâd* metninde İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraya ait tek bir cümlenin yer alması, onu başkasının eseri yapacak düzeyde bir iddia için oldukça zayıf bir hareket noktasıdır.

---

64 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 147.

Menâkıbu Bağdâd'ın günümüze ulaşmış olan versiyonunun İbnü'l-Cevzî'nin hayatı, bilgi sevgi seviyesi, diğer eserleriyle uyuşmayan özellikler taşıdığı iddiasına gelince; bu iddia söz konusu metinlerin karşılaştırılmasında uyumdan çok uyumsuzluğu aramaya odaklanıldığının kanıtı niteliğindedir. Ayrıca Hanbelî mezhebinden olması sebebiyle, İbnü'l-Cevzî'yi mutasavvıflara karşı bir kişilik olarak konumlandırmak ideolojik bir yaklaşımı içermektedir. Eğer İbnü'l-Cevzî, mutasavvıflara karşı olsaydı, bu tutumu sebebiyle onlar hakkında eserler yazmaması gerekirdi. Halbuki İbnü'l-Cevzî'nin menâkıb türünde verdiği eserler arasında, *Menâkıbü'l-Hasan el-Basrî*, *Menâkıbu Süfyân es-Sevrî*, *Menâkıbu Bişr el-Hâfî*, *Menâkıbü'l-Fudayl b. İyâz* gibi erken dönem zahit ve sufilerinin üstünlüklerine hasredilmiş kitaplar bulunmaktadır[65].

Menâkıb'ın günümüze ulaşan metninde İbnü'l-Cevzî'nin vaaz meclisleri hakkında hiçbir bilginin bulunmaması, *Menâkıb* ile İbnü'l-Cevzî arasındaki irtibatın zayıflığına işaret kabul edilmiştir[66]. Bu esasen sorgulamaya değer bir iddia olmakla birlikte, *Menâkıb*'ın içerik ve metod yönünden böyle bir bilgiyi içermesinin zorunlu olmadığı açıktır. Ayrıca türü ve konusu itibariyle *Menâkıb*, ne hadis ravilerinin hoca ve öğrencilerini tespit etmeyi amaçlayan "rical ilmine" hasredilmiş bir eser, ne de muhaddislerin meclislerini konu alan "mecalis" türüne bir örnektir.

İbnü'l-Cevzî *Muntazam*'da, kendisinden ders aldığı hocaların oturdukları sokak, mahalle ya da defnedildikleri mezarlık geçtiğinde onlara işaret ederken, *Menâkıbu Bağdâd*'da ise bu noktada hiçbir referans bulunmadığı görülmektedir[67]. Bu dikkate değer bir eleştiri olmakla birlikte, *Muntazam*'ın özellikle Bağdat şehrine hasredilmiş olan müstakil bölümünde de bu hususlara işaret edilmediğini belirtmek gerekir[68]. İbnü'l-Cevzî *Muntazam*'da kendisi ya da hocalarıyla alakalı bilgileri ilgili yılların havadisi arasına serpiştirmiştir. Ayrıca *Menâkıb*'da İbnü'l-Cevzî'nin mahallelerin isimlerini zikretmeyi gerekli görmediği açıkça belirtilmiştir ki bu da Bağdat'taki mahalleler ve sokaklar hakkındaki kendi tecrübelerini yazmamasının en önemli sebeplerinden biri konumundadır. Dolayısıyla *Menâkıb*'ın orijinal metninde dahi Bağdat'ın ma-

---

65 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zâmân fî tevârîhi'l-a'yân*, 22/98.

66 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 157.

67 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 157.

68 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/69.

hallelerinin tâdât edilmediği, İbnü'l-Cevzî'nin bundan sarfı nazar ettiği açıkça belirtildiğinden, kendisi ya da hocalarının oturduğu sokaklara, mahallelere bu bağlamda işaret etmemiş olması daha anlaşılır bir sebep olarak karşımıza çıkar. Ayrıca bu durum günümüzdeki metnin İbnü'l-Cevzî'den başkasına nispet edilmesi için geçerli bir kanıt teşkil etmemektedir. Öte yandan İbnü'l-Cevzî'nin kendisiyle ilgili haberlere *Muntazam*'ın son cildinde yer verilmesi ve bu anlatıda "İbnü'l-Cevzî'nin Bedr Kapısı'nda Müminlerin emirinin huzurunda kurduğu meclisler" cümlesi örneğinde görüldüğü üzere, İbnü'l-Cevzî'den üçüncü tekil şahıs olarak söz edilmesi, bu bilgilerin otobiyografi olmadığını yani kendisinden sonraki birileri tarafından kaleme alındığı izlenimi uyandırmaktadır. Fakat aynı ciltte, İbnü'l-Cevzî'nin kendi dilinden, "3 Muharrem (570) Pazar günü Derbü Dînâr'daki medresemde ders vermeye başladım. O gün çeşitli fen ve ilim dallarında 14 ders yaptım." şeklinde bir cümle yer almaktadır. Ancak ifade etmek gerekir ki bu bilgiyi 570 senesi havadisi içinde, Bâbü'l-Basra ile Kerh ahalisi arasında cereyan eden kavga başlığı altında vermektedir ki, bunu tarihi bir vaka olarak not ettiği anlamına gelir. Halbuki *Menâkıbu Bağdâd* gibi *hıtat* türü eserlerde haberlerin verilme şekli *Muntazam*'da olduğundan tamamen farklıdır. Sonuç olarak İbnü'l-Cevzî'nin Bağdat'taki medreseleri, vaaz meclisleri ve diğer mekanlarla irtibatını gösteren *Muntazam*'daki haberlerin *Menâkıb*'da zikredilmemiş olması, *Menâkıb*'ı İbnü'l-Cevzî'den başkasına nispet etmek için bir kanıt teşkil edemez.

Menâkıb'da geçen yer adlarının *Muntazam*'daki yer adlarıyla çeliştiği iddiasına gelince, bu fahiş bir hatadan ibarettir. Âl Fettâh, Bağdat'ın doğu ve batı yakalarında aynı adı taşıyan iki farklı çarşının aynı yerler olduğunu vehmine kapılarak *Muntazam* ile *Menâkıb* metinlerinin çeliştiği şeklinde yanlış bir yorumda bulunmuştur[69]. *Muntazam*'da 566/1170 yılı havadisi arasında zikredilen aşağıdaki haberde yer alan Esâkife ile *Menâkıb*'da Bağdat'ın henüz kuruluş yıllarına ait başka bir habere konu olan Esâkife birbiriyle karşılatırmıştır.

> *"Bugünlerde Kaymaz, Dârü'l-Hilâfe'deki evinden (surun arkasındaki) Esâkife dükkanları (dekâkînü'l-esâkife) tarafına bakan bir kapı açtırdı ve buraya demir bir kapı koydu…"*[70]

---

69 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 152.

70 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/197.

> *"Dârü'l-Bittîh Çarşısı Kerh'teki Derbü'l-Esâkife olarak bilinen sokağa nakledilmeden önce bu sokak Derbü'z-Zeyyâtîn olarak bilinmekteydi."*[71]

Karşılaştırılan bu iki rivayetten ilki 566/1170 yılına olup, Bağdat'ın doğu yakasında Dârü'l-Hilâfe surlarına açılan bir kapı hakkındadır ve kapının ayakkabıcı dükkanlarının bulunduğu sokak (Dekâkînü'l-Esâkife) tarafına açıldığı belirtilmiştir. Halbuki *Menâkıb*'daki rivayet şehrin batı yakasında yer alan Kerh Çarşısı'ndaki bir sokağın zeytinyağcılardan ayakkabıcılara dönmesi hakkında olup kuruluş dönemi Bağdat'ına dairdir ve bu iki rivayete konu olan ayakkabıcılar çarşısı arasında yaklaşık 300 yıllık bir zaman farkı bulunmaktadır, ki bu Âl Fettâh'ın iddiasının temelsiz olduğunu açıkça gösterir.

Muntazam ile *Menâkıb* metinlerinde aynı olaya dair tarih kayıtlarının birbiriyle sözde uyumsuzluğu, bu iki metnin aynı yazara ait olamayacağı iddiasının delilleri arasında zikredilmiştir. Ancak söz konusu iddia için verilen örneklerin birbirleriyle uyum içinde olduğu görülmektedir. *Muntazam*'da Mescidü Dâri'r-Rakîk'de Cuma namazı kılınmasına izin verildiği tarih 5 Zilkade 572 (11 Mayıs 1177) olarak geçerken[72], *Menâkıb*'da gün belirtilmeden Zilkade 572 olarak gösterilmiş[73] olması ve yine *Muntazam*'da İbnü'l-Me'mûn Mescidi'nde Cuma namazı kılınmasına 572 yılı Cemaziyelevvel ayında izin verildiği kaydedilirken, *Menâkıb*'da aynı cami kastedilerek Kasr-ı İsa'daki mescitte Cuma namazı kılınmasına 572 yılı sonunda izin verildiğinin belirtilmiştir[74]. Camilerin hakkındaki bu rivayetler *Menâkıb* ile *Muntazam* metinleri arasındaki çelişkilerin bir kanıtı olarak sunulmuştur. Ancak *Muntazam*'da Dârü'r-Rakîk[75] Mescidi'nin Cuma camii statüsü kazanmasıyla ilgili haberleri kontrol ettiğimizde izinle alakalı ilk haberde 8 Cemâziyelevvel tarihinin verildiği, ikinci haberde ise sadece Cemaziyelevvel ayının zikredildiği görülmektedir. Burada *Muntazam* ile *Menâkıb* arasında bir ihtilaftan söz etmek yerine bir örtüşmenin olduğu görülür. Ayrıca bu haberlerin neredeyse aynı bağlamda

---

71 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 14.

72 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/231.

73 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 23.

74 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 23.

75 Muntazam'da esasen Mescidü Dârü'd-Dakîk yani un pazarı, un kapanı mescidi şeklinde geçmektedir.

Muntazam'da ve *Menâkıb*'da geçmesi iki metin arasındaki paralelliği göstermektedir. *Muntazam*'da İbnü'l-Me'mûn Mescidi, *Menâkıb*'da ise "Mescidün bi-Kasri İsa" şeklinde, ilkinde caminin adıyla diğerinde mekanıyla tarif edildiğini göstermektedir. Bu aynı zamanda *Menâkıb* müellifinin İbnü'l-Cevzî olduğuna işaret kabul edilebilir. Zira bu mescidin aynı zamanda Kasr-ı İsa'daki mescit olarak bilindiğini ifade etmektedir.

Menâkıbu Bağdâd'da, *Muntazam*'da olduğu gibi olayların kronolojik bir sırayla ele alınmadığı ve *Muntazam* gibi sistematik bir eseri kaleme alan İbnü'l-Cevzî gibi bir alimin *Menâkıb* gibi kronolojik olmayan bir eser telif etmiş olamayacağı yönündeki görüşe gelince, bu görüş iki farklı telif türü arasındaki farkı görmezden gelen bir yaklaşımı yansıtır. Tarihi haberlerin yıl esasına göre kaydedildiği vekâyinâme türünde eser yazan bir müellifin şehir tarihi türünde kaleme aldığı başka bir eserinde, aynı metodu takip etmesinin bir zorunluluk olmadığı açıktır. Ayrıca vekâyinâme türündeki eserler, mahalleler, köprüler, mezarlıklar gibi konu başlıkları altında ele alınan şehir tarihlerinden plan, dil ve üslup bakımından bütünüyle farklı yazım türleridir. Sonuç olarak *Muntazam* gibi sistematik bir eser telif eden bir yazarın *Menâkıbu Bağdâd* gibi bir eser kaleme alamayacağını söylemenin tutarlı bir tarafı bulunmamaktadır.

Mescitlere Cuma camii statüsü verilmesiyle ilgili *Muntazam*'daki bir rivayetin sonunda "Bağdat'ta bir yılda iki yeni cami olmuştur" ibaresi bulunurken[76], aynı olay hakkında *Menâkıb*'da bu camilerden birinde Cuma namazı kılınmasına fukahanın fetvası şartıyla izin verildiğinin ilave bilgi olarak belirtilmiş olması iki metin arasında bir çelişki unsuru olarak değerlendirilmiştir[77]. Ancak aynı olaya dair her iki metindeki rivayetlerin sonunda bulunan bu kısımlar çelişmediği gibi, aslında birbirini destekler mahiyettedir. *Muntazam*'da bu gelişme hayretle karşılanırken, *Menâkıb*'da bu mescitlere cami statüsü verilmesinin detaylarına yer verilmiş. Bu İbnü'l-Cevzî'nin iki kitabı arasındaki bağlam farkıyla rahatlıkla açıklanabilecek bir durumdur. İddia edilenin aksine, *Menâkıb*'daki fazla bilgi ve detaylar bu metnin İbnü'l-Cevzî'den başkasına ait olabileceği noktasında delil teşkil etmemektedir[78].

---

76 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*, 1412/1992, 8/231.

77 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 152.

78 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, 23.

Menâkıbu Bağdâd ile *Muntazam* arasındaki çelişki bulunduğu iddialarından biri de Kasr-ı İsa Mahallesi'ndeki mescidin Cuma camiine tahviliyle ilgilidir. İddiaya göre İbnü'l-Cevzî, Şafiîlerle Hanbelîler arasındaki çekişme sebebiyle muasırı olan Ebü'l-Muzaffer Hasan'ın (578/1182) Kasr-ı İsa'daki mescidi Cuma camiine tahvili bilgisine *Muntazam*'da yer vermemiştir. *Menâkıb*'da bu camiyle ilgili haberde bu zatın isminin zikredilmesi ise *Menâkıb* müellifinin Şâfiî olabileceğine delil kabul edilmiştir[79]. Bu iddianın doğru olabilmesi için *Muntazam*'da Şâfiîlere dair haberlerin kasıtlı bir biçimde verilmediğinin ve bu tutumun Hanbelîlerle Şâfiîler arasındaki mücadeleden kaynaklandığının daha geniş örnek grubuyla kanıtlanmasını gerektirmektedir. Öte yandan *Menâkıb*'da Berâsâ Mescidi'nin camiye tahvili konusunda Emir Beckem'in ismini zikretmesi[80], *Menâkıb* müellifinin Emir Beckem'in mezhebi görüşlerini tasdik ettiği anlamına gelmemektedir. Sonuç olarak bir mezhebin muhalifi olmak o mezhep ve taraftarları üzerine yazmayı engelleyen bir durum olarak görülemeyeceğinden söz konusu iddianın tutarsızlığı ortadadır.

Muntazam ile *Menâkıb* metinlerinin çeliştiği iddialarından bir diğeri Mansûr Camii hakkındadır. *Muntazam*'da İbnü'l-Cevzî'nin Mansûr Camii'deki vaaz meclislerine atıfta bulunulduğu halde, *Menâkıb*'daki Mansûr Camii anlatısında İbnü'l-Cevzi'nin camiyle irtibatına hiçbir surette işaret edilmemiş olması, caminin daha çok Cuma günleri kalabalık halk kitleleriyle dolup taştığı ve geniş bahçesinin bir tür teferrüçgâh olduğuna işaret edilmesi *Menâkıb*'ın İbnü'l-Cevzî'nin eseri olamayacağına kanıt kabul edilmiştir. Cami hakkındaki bu iki farklı bilginin, bu eserlerin müelliflerinin farklı kültürel çevrelere mensup olmalarıyla açıklanabileceği iddia edilmiştir. Bu iddiaya göre *Menâkıb*'ın müellifi ulemadan olmayan orta tabakaya mensup birisidir. Bu bilginin doğru olabilmesi için *Menâkıb*'da geçen diğer Cuma camilerinde verilen derslere ve düzenlenen meclislere dair bilginin bulunması gerekir. Ancak camilerde yapılan dini ve gayri-dini içerikli eğitim faaliyetleri hakkında *Menâkıb*'da herhangi bir atfa rastlanmamaktadır. Sonuç olarak *Menâkıb*'daki Mansûr Camii anlatısında kurumun İbnü'l-Cevzî ile irtibatına yer verilmemiş olması, onu İbnü'l-Cevzî'den başkasına nispet etmeyi gerektirecek bir kanıt oluşturamaz.

---

79 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 157.

80 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 157.

İbnü'l-Cevzî'nin hayatında ve vaaz kariyerinde son derece önemli konumda bulunan Saray Camii (Câmiü'l-Kasr) ve Harbiyye Camilerine *Menâkıb* metninde diğer mescit ve camilere nazaran daha fazla detay verilmesi gerekirken son derece sathi bilgilerle zikredilmesi de *Menâkıb*'ın İbnü'l-Cevzî'den başkasına ait olduğuna delil teşkil ettiği iddia edilmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin hayatıyla irtibatlı sokaklar, mahalleler ya da camilerin tamamının böyle bir eserde ayrı ayrı gösterilmesi bu eseri bir şehir tarihi olmaktan başka bir noktaya taşırdı. Dolayısıyla ileri sürülen bu iddianın da tutarlı olmadığını söylemek yeterlidir[81].

İbnü'l-Cevzî 524/1129 senesinde Tâc Sarayı'nın halifenin emriyle yıkıldığı bilgisine *Muntazam*'da yer verirken *Menâkıb*'da bununla ilgili tek bir cümleye yer vermemesi ve aynı yıla ait başka bir haberi nakletmesi *Menâkıb*'ın İbnü'l-Cevzî'ye ait olamayacağına delil gösterilmiş. *Menâkıb*'daki 524/1129 senesine ait haberde Behrûz el-Hâdim'in Muharrim mahallesini ve Sultan Camii'ni tamir ettirmesi bilgisine yer verilmesi, *Menâkıb* müellifinin İbnü'l-Cevzî olmadığına işaret kabul edilmiştir. Ancak bir yazarın iki farklı eserinde aynı yıla ait olayı aynı şekilde kaydetmesinin zorunlu olduğu söylenemez. Dolayısıyla *Menâkıb*'ı başka bir yazara nispet etmek için bir kanıt oluşturmaz[82].

Âl Fettâh, *Menâkıb*'da geçen Akabe Mescidi hakkındaki haberin *Muntazam*'da bulunmadığını da başka bir kanıt olarak sunmakla birlikte, *Muntazam*'da Ömer b. Behlika et-Tahhân adlı şahsın cami inşa ettirdiği kaydedilmiştir. *Muntazam*'da bu şahsın Akabe Camii'ni inşa ettirdiği bilgisi geçtiği gibi yaptıran kişinin adı ve yıl bilgisi uyum içinde olduğundan bu iddianın da tutarlı olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Menâkıb ile *Muntazam* metinleri arasındaki üslup farklılığı bağlamında ileri sürülen iddiaların da yine bu iki eserin telif amacı, planı ve türü itibariyle farklı olmaları gerektiğini dikkate almamaktan kaynaklandığı görülmektedir. Dini ilimlerdeki şöhretinin yanı sıra tarih yazarlığıyla da meşhur olan İbnü'l-Cevzî'nin kendine mahsus bir üslubu ve inşa ettiği metinlerin ortak bazı noktaları bulunmaktadır. Bu ortak noktalardan her biri de yazarın kültürünü ve konuya olan ilgi düzeyini yansıtır. Fakat İbnü'l-Cevzî'nin tarihe dair meşhur

---

81 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 157.

82 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 157.

eseri *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*'i ile menâkıb türünde kaleme aldığı *Menâkıbu Bağdâd*, *Fedâilü Kuds* gibi eserleri arasında üsluptan öte tür farklılığının bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zira yazarın kendisinden önce teşekkül etmiş türde bir eser kaleme alması, üslubunu da büyük oranda belirlemektedir. Zira menâkıb-fezâil türü eserlerde nakledilen haberler rivayet formunda olduğundan, rivayetlerin nakledilmesinde muayyen bir üslup aramak zaten doğru olmayacaktır. Bu tür eserlerde üslup rivayetlerin kendi içindeki aranabilir, müellifin kendi dönemine dair yazdıkları dışında, rivayetlerden oluşan metnin bütününde bir üslup takip etmek neredeyse olanaksızdır. Dolayısıyla üslup üzerinden bir iddiayı temellendirmek başlı başına tutarsız bir yaklaşımdır.

Menâkıb'da geçen, "… Bağdat'ta Allah'ın veli kullarından dört kişinin kabri var. Onlar [Bağdat] halkını her türlü belaya karşı korur." şeklindeki rivayeti İbnü'l-Cevzî gibi bir alimin kabul etmesi ve nakletmesinin imkânsız olduğu, zira kendisinin sufilere ve tasavvufa karşı olduğunu belirtilmiştir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin Hanbelî, sufilerin ise daha çok Şâfiî olduğu ve yine bu iki fıkıh ekolü arasında da rekabet bulunduğu ifade edilerek, "Allah'ın velileri" hakkındaki bu rivayeti İbnü'l-Cevzî gibi bir zatın kitabına almayacağı ifade edilmiştir[83]. Bu düşünceye göre İbnü'l-Cevzî'nin *Muntazam*'da Ma'rûf el-Kerhî, Seri es-Sakatî gibi zahit ve mutasavvıflar hakkında bilgi vermemesi gerekirdi. Halbuki, *Muntazam*'ın birçok yerinde Bağdat'ın büyük zahitleri hakkında biyografik bilgilerin bulunduğu görülür. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin tasavvufa ve mutasavvıflara düşman olduğu ve o yüzden bu fırka hakkında eserinde bilgi vermeyeceği iddiası kabul edilemez. Sonuç olarak *Menâkıb*'daki bu rivayetin İbnü'l-Cevzî gibi bir alim tarafından kabul edilemeyeceği iddiası temelsizdir ve *Menâkıb*'ın başka bir yazara ait olduğu iddiasına delil teşkil etmemektedir. Bu iddianın bir diğer yönü ise İbnü'l-Cevzî ile Abdülkâdir Geylânî'nin torunu Abdüsselam arasındaki derin husumete dayandırılmıştır. Söz konusu husumet sebebiyle İbnü'l-Cevzî ömrünün son yıllarında 5 yıl Vâsıt'ta sürgün ve hapis hayatı yaşamış, oğlu Yûsuf'un halifenin annesi Zümrüd Hâtun nezdindeki şefaat girişimleri sayesinde affedilmiş, görevleri ve itibarı iade edilmiş halde serbest bırakılmasından yaklaşık bir yıl

---

83 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 157.

sonra Bağdat'ta vefat etmiştir. Bu husumet İbnü'l-Cevzî'nin tüm tasavvuf erbabına düşmanlığı şeklinde yorumlanırsa yanlış bir sonuca götürür. Dolayısıyla Abdülkâdîr Geylânî'nin oğlu ile aralarındaki husumeti genellememek gerekir[84].

Bu bağlamda Bâbü'z-Zeheb Sarayı'nın kubbesinin alem kısmında bulunduğu ifade edilen ve rüzgara göre yön değiştiren mızraklı süvari heykelinin mızrağının işaret ettiği cihetten halifeye karşı bir isyan patlak vereceği hakkındaki rivayetin de İbnü'l-Cevzî gibi münekkid bir alim tarafından kabul edilmeyeceği ve dolayısıyla eserinde böyle zayıf bir rivayete yer vermeyeceği ileri sürülmüştür. Ancak bu rivayetler İbnü'l-Cevzî'nin *Muntazam*'ında geçtiği gibi onun en önemli kaynakları arasında yer alan Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ında geçmektedir. Söz konusu rivayetin *Muntazam*'da geçiyor olması böyle bir iddianın temelsiz olduğunu açıkça göstermektedir. Netice itibariyle İbnü'l-Cevzî gibi dini ilimlerde yetkin bir alimin Hatîb'in Târih'inde verdiği sufi türbeleri ve ziyaretleri konusundaki anlatıya ya da Mansûr'un kubbesindeki mızraklı heykele dair haberlere itibar etmesinin mümkün olamayacağı düşüncesinden hareketle *Menâkıb*'daki bilgilerin İbnü'l-Cevzî tarafından yazılamayacağı sonucu çıkarılamaz. Zira bu durumda *Menâkıb*'daki rivayetlerle aynı içeriğe sahip *Muntazam*'daki bilgilerin de İbnü'l-Cevzî'ye ait olamayacağını kabul etmek gerekir. Halbuki *Menâkıb*'daki bilgilerin neredeyse tamamı *Muntazam*'da mevcuttur.

Menâkıbu Bağdâd'da Bağdat'ın muhtelif dönemlerine dair *Târîhu Bağdâd*'dan nakledilmiş hamam sayıları hakkındaki mübalağalı bilginin İbnü'l-Cevzî gibi dikkatli bir alim tarafından kabul edilmesi ve nakledilmesinin imkânsız olduğu ifade edilerek, *Menâkıb*'ın İbnü'l-Cevzî'ye ait olamayacağı iddiası bağlamında örnek gösterilmiştir. Açıkçası bu bilgiyi içeren rivayet İbnü'l-Fakîh'in Büldân'ında ve Hatîb'in *Târîhu Bağdâd*'ında bizzat bu rivayetleri nakleden müellifler tarafından mübalağalı bulunduğu halde yine de kaydedilmiştir. Bu husus hıtat türü eserlerde rivayetlerin naklinde daha serbest davranmanın mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin Hatîb el-

---

[84] İbnü'l-Cevzî ile Abdülkâdir Geylânî'nin torunu Abdüsselâm arasındaki husumetin detayları için bk. Halil İbrahim Hançabay, "Nâsır-Lidînillâh Dönemi Abbâsî Vezirleri (575-622/1180-1225)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (26 Aralık 2020), 416.

Bağdâdî *Târîhu Bağdâd*'ında naklettiği ve zayıf bulduğu bu rivayeti diğer eserlerinde vermemiştir. Mevcut mülahazalar ışığında bunun usulle ilgili bir yaklaşım problemi olduğu söylenebilir, ancak *Menâkıb*'ı bir başkasına nispet etmek için ikna edici bir kanıt teşkil edemez.

Menâkıbu Bağdâd'ın başlangıcında besmele, hamdele ya da müellife ait bir mukaddime bulunmamaktadır. Bu ise İbnü'l-Cevzî'nin telif ettiği eserlerde görülmeyen bir hususiyettir. Onun eserleri genellikle besmeleyle başlar, ardından hamdele, salvele cümleleri gelir. Daha sonra sırasıyla sebeb-i telif, kitabın iç başlıkları ve fasıllarının arz edildiği bölümler sistematik olarak verilir. Halbuki *Menâkıbu Bağdâd*'ın mevcut metni "Nakaltü min *Kitâbi Menâkıbi Bağdâd*…" şeklinde başlamaktadır. Bu giriş cümlesi, eserin İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonra ismi bilinmeyen bir şahıs tarafından nakledildiği hususunda şüpheye mahal bırakmayacak düzeyde açık bir kanıt teşkil eder. Öte yandan bu ilk cümle, mahalleler bahsinde İbnü'l-Cevzî'nin mahalle isimlerini zikretmekten sarfı nazar ettiğini belirten cümle ve *Muntazam*'daki İbn Akil rivayetine yapılan referans, elimizdeki *Menâkıbu Bağdâd* metninin asli hüviyeti itibariyle İbnü'l-Cevzî'nin orijinal eserinin nakledilmesinden ibaret olduğunu açık bir biçimde göstermektedir. Günümüze ulaşan metnin *Menâkıbu Bağdâd*'ın muhtasarı olduğu şeklindeki Mustafa Cevad'ın yorumunu haklı çıkarabilecek karineler bulunmakla birlikte, yukarıda temas edilen ilk cümlede söz konusu naklin ihtisaren olduğu yönünde bir kayıt bulunmamasına dikkat çekmek yerinde olacaktır. Eseri nakleden kişi eğer bu cümlede özet bir biçimde (ihtisaren) naklettiğini ifade etmiş olsaydı bunu kabul etmek makul olurdu. Ancak yine de özellikle *Târîhu Bağdâd*'dan yapılan nakillerin rivayet zincirlerinin bir ya da iki raviye indirilmesi ve bazı uzun rivayetlerin önemli kelimeleri alınarak kısa formlarının oluşturulması ve bu şekilde aktarılması eserin nakli sırasında ihtisar edilmiş olabileceği ihtimalini mümkün kılmaktadır. Ayrıca *Menâkıb* metnini *Muntazam*'daki Bağdat tarihine dair müstakil anlatı ile karşılaştırdığımızda, rivayet metinleri olmasa da senet zincirlerinin kısaltıldığı açıkça görülmektedir.

Eserle ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta, İbnü'l-Cevzî'nin *Muntazam*'da "Bunu *Menâkıbu Bağdâd*'da anlattım…" ifadelerine yer vermiş olmasıdır. Bu cümle *Menâkıb*'ın *Muntazam*'dan önce veya *Muntazam*'ın ilgili cildinin yazımından önce kaleme aldığını gösterir.

Sonuç

Menâkıbu Bağdâd'ın müellifinin kimliğiyle ilgili öne sürülen iddiaların değerlendirilmesi, metnin *Muntazam* metni ile çeşitli yönlerden karşılaştırıp incelenmesinden sonra, bu eserin İbnü'l-Cevzî'ye aidiyeti konusunda en ufak bir şüphenin bulunmadığı sonucuna ulaştığımızı öncelikle ifade etmek gerekir. Ancak eserin günümüze ulaşan formu İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonra esere küçük bazı ilaveler yapmış olan 7/13. yüzyılda yaşamış ismi bilinmeyen bir müellifin elinden çıkmıştır. Esere son dokunuşu yapan kişinin, yaptığı ilavelerin miktarını tam olarak tespit etmek mümkün değildir. İbnü'l-Cevzî'nin eserini ihtisar edip etmediğini tespit etmek de mevcut bilgiler ışığında imkansızdır. Eğer *Menâkıbu Bağdâd*'ın İbnü'l-Cevzî'nin elinden çıkmış olan orijinal nüshasından yapılmış bazı nakillerine ulaşılabilseydi, elimizdeki kitabın otantik metnin muhtasar formu olup olmadığı noktasında kesin bir hüküm vermemiz mümkün olabilirdi. Ancak mevcut haliyle karineler üzerinden çıkarımda bulunmak durumundayız.

İlk cümledeki nakil bilgisini içeren ibareyle mahallelerin isimlerinin zikredilmesi bahsinde, İbnü'l-Cevzî'nin tüm mahallelerin isimlerini zikretmeye lüzum görmediği bilgisini içeren cümle, metnin yarısından fazlasını oluşturan mahalleler konusuna kadarki kısmın İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğu noktasında açık bir kanıt teşkil etmektedir. Ayrıca, *Muntazam*'da İbn Akil rivayeti hakkında İbnü'l-Cevzî'nin verdiği bilgi, İbn Akil rivayetinin *Menâkıb*'ın orijinal formundan alındığını açıkça göstermektedir. İbn Akil rivayetinden sonraki fasılların İbnü'l-Cevzî'nin *Menâkıb*'ından alındığını ispat etmemizi sağlayacak bir veri bulunmamakla birlikte, vefat tarihine kadar olan haberlerin İbnü'l-Cevzî tarafından yazılmış olduğunu kabul etmek gerekir. Geriye sadece Bağdat'ta meydana gelen üç ayrı sel haberini ihtiva eden ve sadece bir cümleden ibaret olan haber kalmaktadır ki bu cümlenin de eserin günümüze ulaşmasını sağlayan 7/13. yüzyıl müellifi tarafından ilave edildiği anlaşılır. Eserle ilgili ulaştığımız bilgi ve bulguların değerlendirilmesinin sonucu olarak, *Menâkıbu Bağdâd*'ı İbnü'l-Cevzî'den başka bir müellife atfetmenin mümkün olmadığı açık bir biçimde ortaya çıktığını tekrar vurgulamak gerekir.

Menâkıbu Bağdâd'ın İbnü'l-Cevzî'ye ait olmadığına dair ileri sürülen iddialar çeşitli açılardan ele alınmıştır. İlk olarak, eserin tek cilt olarak nitelendi-

rilmesinin[85] sayfa sayısı hakkında kesin bir bilgi sunmadığı ve müellifini belirlemek için güvenilir bir bilgi olarak kullanılamayacağı vurgulanmıştır. Ayrıca günümüze ulaşan eserin risale hacminde olması, onun İbnü'l-Cevzî'ye olmadığı noktasında kanıt teşkil edemeyeceği ortaya konmuştur.

Öncelikle, *Menâkıbu Bağdâd*'ın ilk cümlesinde, İbnü'l-Cevzî'nin aynı adlı eserinden nakil yapıldığının belirtilmesi, bu noktada ileri sürülen iddianın aksine, eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğunu doğrulayan bir referans olarak değerlendirilmelidir. Metinde İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraki tarihlere ait bilgiler bulunması durumu, eserin ona ait olmadığını kanıtlamayacağı açıktır[86]. İbn Havkal'ın "Sûretü'l-Arz" adlı eserinde, vefatından yaklaşık yüz yıl sonrasına ait 550/1155 yılı Sevad bölgesi vergi miktarına yer verilmiş olmasına rağmen, eser yine de ona ait kabul edilmektedir.

El-Muntazam'da Bağdat'ın meşhur ribâtları, türbeleri, medreseleri ve önemli yapıları hakkında bilgi bulunmasına karşın *Menâkıbu Bağdâd*'da bu tür bilgilere yer verilmemiş olmasının, eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olmadığını kanıtlayamacağı da açıktır[87]. Zira, bir yazarın hacimli bir eserinde sunduğu bilgilere, dar hacimli bir başka eserinde aynı detaylarla yer vermesinin beklenmemesi gerekmektedir. Ayrıca eserde kronolojik bir anlatı izlenmemesi durumunun, İbnü'l-Cevzî'nin böyle bir eseri yazamayacağı anlamına gelemeyeceği açıktır[88]. Zira, Şehir tarihleri tematik olarak yazıldığından kronolojik bir anlatıyı gerektirmez. Bu nedenle, *Menâkıbu Bağdâd*'ın kronolojik olmayan yapısı, eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olmadığını kanıtlamada yetersiz bir argümandır.

Menâkıb'daki bazı bilgilerin *Muntazam*'da aynı konudaki bilgilerle uyuşmadığı iddiasına gelince[89], bu iddia için sunulan delillerin birbiriyle çelişmediği çok açıktır. Örneğin, Sûku'l-Esâkife ismindeki iki ayrı çarşının aynı yerler olduğu zannedilmiş ve *Menâkıb* müellifinin İbnü'l-Cevzî'den daha bilgisiz biri olduğu sonucu çıkarılmıştır. Bu da söz konusu iddianın sahibi olan Âl

---

85 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 146.
86 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 163.
87 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 158.
88 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 154.
89 Âl Fettâh, "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî", 152-155.

Fettâh'ın Bağdat'ın tarihi topografyası hakkında yeterli bilgi sahibi olmamasından kaynaklanan bir sorundur.

Menâkıbu Bağdâd adlı eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olmadığına dair ileri sürülen iddialar detaylı bir şekilde ele alınmış ve bu iddiaların yetersiz kaldığı sonucuna varılmıştır. Yukarıdaki iddiaları değerlendirdikten sonra, *Menâkıbu Bağdâd*'ın İbnü'l-Cevzî'den başka bir yazar tarafından yazılmış olamayacağına dair ayrıca aşağıdaki tespitler yapılmıştır:

İbnü'l-Cevzî'nin *Menâkıbu Bağdâd*'ı dışında aynı adı taşıyan başka bir eser tespit edilememiştir. Bu durum, eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğu tezini güçlendirmektedir. Ayrıca *Menâkıbu Bağdâd*'ın, İbnü'l-Cevzî'nin oğlu Ebû Muhammed Yûsuf veya torunu Ebü'l-Ferec Abdurrahman tarafından telif edilmiş olabileceği iddiası herhangi bir tarihi kaynağa dayanmamaktadır. Bu tür iddiaların tarihi bir temele sahip olmaması, eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olması ihtimalini güçlendirmektedir.

Metin analizinden çıkarılan bir başka sonuç da *Menâkıbu Bağdâd*'da, İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonra hilafet makamına gelen herhangi bir halifenin adının geçmemesidir. Eserde ismi geçen son halife Nâsır-Lidînillâh'tır ve İbnü'l-Cevzî onun döneminde vefat etmiştir. Bu bilgi, eserin İbnü'l-Cevzî tarafından yazıldığını destekler delillerdendir.

Menâkıbu Bağdâd'ın muhtasar bir metin olduğunun tespit edilmesi, eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olma ihtimalini daha da güçlendirmektedir. Çünkü İbnü'l-Cevzî, kendisinden önceki haberleri ihtisar eden bir müellif olarak bilinmektedir. Onun, Zekiler, Ahmaklar ve Dalgınlar gibi tematik kitaplarında rivayetleri çoğunlukla kısaltarak eserlerine dahil ettiği görülmektedir. Bu bağlamda, kısa ve belirli bir temaya odaklanmış eserler yazan İbnü'l-Cevzî'nin, *Menâkıbu Bağdâd* gibi muhtasar bir eser meydana getirmesi güçlü bir ihtimal olarak karşımıza çıkar.

Metinde İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraya ait tek bilgi, aynı cümle içerisinde Bağdat'ta meydana gelen sel baskınlarıyla alakalı üç tarihin (hicri 614, 646, 654) arka arkaya yazılmasından ibarettir ve eserin başka bir yerinde İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraya ait bilgi bulunmamaktadır. Bu durum, eserin İbnü'l-Cevzî tarafından yazıldığına ve sonradan esere bazı ilaveler yapıldığına işaret etmektedir.

Kaynakça

Âl Fettâh, Şekîb Râşid Beşîr. "Kitâbu Menâkıbu Bağdâd el-mensûb hataen li İbni'l-Cevzî". *Âdâbü'r-Râfideyn* 64 (2012).

Âl Selmân, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. *el-Irâk fi'l-ehâdîs ve âsâri'l-fiten*. Dubai: Mektebetü'l-Furkân, 2004.

Altıkulaç, Tayyar. "Zehebî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/180-188, 2013.

Alûcî, Abdulhamîd. *Müellefâtü İbnü'l-Cevzî*. Bağdat: Şeriketü Dâri'l-Cumhûriyye li'n-Neşr ve't-Tâb', 1. Basım, 1965.

Balcı, İsrafil. "Müsennâ b. Hârise". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/89-90. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Bozkurt, Nahide. "Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Durmuş, İsmail. "Muhammed Behcet el-Eserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/510-512. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Ganîme, Yusuf. "Müellifü Menâkıbu Bağdâd". *Lüğatü'l-Arab* 4/5 (1926), 274.

Hançabay, Halil İbrahim. "Nâsır-Lidînillâh Dönemi Abbâsî Vezirleri (575-622/1180-1225)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (26 Aralık 2020), 391-429.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. ʿAlî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1417.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Müsîrü'l-ğarâmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Menâkıbu Bağdâd*. ed. Muhammed Behcet el-Eserî. Bağdat: Matbaatu Dârü's-Selâm, 1924.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Câmiü'l-mesânîd*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l ümem*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Fuvatî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed. *Menâkıbu Bağdâd*. ed. Muhammed Abdullah Kadehât. Amman: Dârü'l-Fârûk, Birinci Baskı., 2008.

Kandemir, M. Yaşar. "Muâz b. Cebel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/338-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Kesm, Hüsnî. "Cevâb Alâ Suâl". *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 9/10 (1929), 634.

Makdisi, George. *Hıtatu Bağdâd fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*. çev. Sâlih Ahmed el-Ali. Bağdat: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Makdisi, George. "The Topography of Eleventh Century Baġdād: Materials and Notes (I)". *Arabica* 6/2 (1959), 178-197.

Makdisi, George. "The Topography of Eleventh Century Bagdād: Materials and notes (II)". *Arabica* 6/3 (1959), 281-309.

Mehmed b. Mustafa el-Vânî, Vankulu Mehmed. *Vankulu Lügati*. ed. Mustafa Koç. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2014.

Meymenî, Abdülaziz. "Havle kitâbin (Tetimmetü'l-yetîme)". *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 8/6 (1928), 367-368.

Meymenî, Abdülazîz. "Kelime fî kitâbi Menâkıbu Bağdâd". *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 9/2 (1929), 119-120.

Muhlis, Abdullah. "İbnü'l-Cevzî". *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 9/2 (1929), 118-119.

Özel, Ahmet. "Sâlih Ahmed el-Alî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/459-461. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Serkis, Yakub Naûm. "İbnü'l-Cevzî ve İbnühû ve Hafîdühû, Müellifü Menâkıbı Bağdâd". *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 8/10 (1928), 629-632.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zâmân fî tevârîhi'l-a'yân*. ed. Muhammed Berekât - Kâmil Muhammed el-Hâtır. 23 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

Şahin, Haşim. "Menâkıbnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/112-114. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Tabbâh, Muhammed Râgıb. "Kitâbü Menâkıbu Bağdâd". *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî* 9/7 (1929), 439-440.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387.

Tomar, Cengiz. "İbnü'l-Fuvatî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/47-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Tomar, Cengiz. "Makdisi, George M." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/430-431. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki - Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yiğit, İsmail. "Hıtat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkī. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 449-477

Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Kapsayıcı Eğitim

Inclusive Education in Social Studies Textbooks

Turgay ÖNTAŞ

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Çocuk Bakım ve Gençlik Hizmetleri Bölümü

Assoc. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, Vocational School of Health Services, Department of Child Care and Youth Services

turgayontas@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2258-0862

DOI: 10.56720/mevzu.1471849

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Temmuz / July 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Öntaş, Turgay. "Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Kapsayıcı Eğitim". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 449-477. https://doi.org/10.56720/mevzu.1471849

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışmanın amacı Türkiye'deki sosyal bilgiler ders kitaplarını kapsayıcı eğitim perspektifinden incelemektir. Kapsayıcı eğitim, eğitimde eşitlik ve toplumsal bütünleşmeyi destekleyen bir yaklaşımdır. Ders kitaplarının içeriğinin kapsayıcı eğitim açısından değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Araştırma ders kitaplarının insan hakları ve vatandaşlık, azınlıklar/sığınmacılar/mülteciler/göçmenler, cinsiyet, özel gereksinimli bireyler ve sosyal olarak imtiyazsız gruplar olmak üzere beş ana boyutta kapsayıcı eğitim unsurlarını nasıl içerdiğini ve temsil ettiğini değerlendirmektedir. Türkiye'de ilkokul ve ortaokul seviyelerinde kullanılan sosyal bilgiler ders kitaplarının içerikleri yukarıda belirtilen beş ana boyutta analiz edilmiştir. Araştırma, kapsayıcı eğitim ilkelerinin eğitim materyallerine ne derece yansıtıldığını ortaya koyması ve bu konuda eksiklikleri belirlemesi bakımından önemlidir. Araştırma sonucunda elde edilmiş bulgular eğitim politikalarının ve ders kitaplarının daha kapsayıcı hale getirilmesi için yol gösterici olacaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Doküman analizi ile sosyal bilgiler ders kitaplarının içerikleri sistematik bir şekilde incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Analiz sürecinde, ders kitaplarının belirli kapsayıcı eğitim unsurlarını içerdiği, ancak bu unsurların daha detaylı ve kapsamlı bir şekilde ele alınması gerektiği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kapsayıcı Eğitim, Sosyal Bilgiler, Çeşitlilik ve Eşitlik, Vatandaşlık Eğitimi, Eğitim Politikaları

Abstract

This study aims to analyze social studies textbooks in Turkey from the perspective of inclusive education. Inclusive education is an approach that promotes equality and social integration in education. It is of great importance to evaluate the content of textbooks in terms of inclusive education. The study evaluates how textbooks include and represent the elements of inclusive education in five main dimensions: human rights and citizenship, minorities/asylum seekers/refugees/migrants, gender, individuals with special needs, and socially underprivileged groups. The contents of social studies textbooks used in primary and secondary schools in Turkey were analyzed in the five main dimensions mentioned above. The study is important in terms of revealing the

extent to which the principles of inclusive education are reflected in educational materials and identifying gaps in this regard. The findings of the research will provide guidelines for making educational policies and textbooks more inclusive. Document analysis, one of the qualitative research methods, was used in the study. Through document analysis, the contents of social studies textbooks were systematically analyzed and evaluated. The analysis revealed that the textbooks contain certain elements of inclusive education, but that these elements need to be addressed in a more detailed and comprehensive manner.

Keywords: Inclusive Education, Social Studies, Diversity and Equality, Citizenship Education, Education Policies.

Etik Beyan	Bu makale EJER Kongresi'nde sözlü bildiri olarak sunulan "Kapsayıcı Eğitim Felsefesi Bağlamında Türkiye'de Vatandaşlık Eğitiminin Değerlendirilmesi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Giriş

Eğitim hem bireylerin hem de toplumun gelişiminde merkezi bir role sahiptir. Özellikle sosyal bilgiler dersi de bireyin toplumsallaşma sürecinin vazgeçilmez unsurlarından biridir. Sosyal bilgiler dersi, vatandaşlık eğitimini merkeze alarak bireylerin hem özgür düşünen hem de sorumlu vatandaşlar olarak gelişimine odaklanır. Sosyal bilgiler dersine yönelik yaklaşımlardan biri olan vatandaşlık aktarımı yaklaşımının sosyal bilgiler dersinin çekirdek unsurlarından biri olduğu bilinmektedir. Barr, Barth ve Shermis (1977) vatandaşlık aktarımı sürecinin bilinçli ve eleştirel düşünce becerilerini de geliştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak ders kitapları aracılığıyla sunulan içeriklerin öğrenciler üzerinde endoktrinatif bir etki yaratma potansiyeli taşıdığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Sosyal bilgiler eğitimcileri, sosyal bilgiler dersinin vatandaşlık eğitimi ile iç içe geçmiş doğasına yönelik benzer düşüncelere sahiptirler (Remy, 1978). Kuş ve Aksu'nun (2017) araştırma bulguları da Türkiye'deki sosyal bilgiler öğretmenlerinin dersin vatandaşlık eğitimi amacını benimsediğini göstermektedir.

Vatandaşlık kavramının karmaşıklığı ve çok boyutluluğu dikkate alındığında eğitim politikaları sadece vatandaş yetiştirme odaklı değil aynı zamanda çeşitliliği kucaklayan ve farklılıkları destekleyen bir yaklaşımı da içermelidir. Türkiye'de ders kitaplarının hazırlanması ve onaylanması sürecini yürüten Millî Eğitim Bakanlığının eğitimde eşitlik ilkesini, insan haklarını ve her türlü ayrımcılığı reddeden yaklaşımları ders kitaplarında ön plana çıkarması, kapsayıcı eğitimin ruhuna uygun bir adım olarak değerlendirilebilir (Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitabı Yazım ve İnceleme Kriterleri, 2022).

İlkokul ve ortaokulda sosyal bilgiler öğretimi için önemli kaynaklardan birisi ders kitaplarıdır. Sosyal bilgiler ders kitaplarının içeriklerine, öğretim tasarımına, sunumuna ve zorluk derecelerine ilişkin eleştiriler küresel ve yerel düzeyde yapılmaktadır (Bean vd., 1994). Sunal ve Sunal (2008) 4-6. sınıflarda derslere giren sosyal bilgiler öğretmenlerinin ders kitaplarını öğretim programının rehberi olarak kullandıklarını belirtmektedirler. Gündüz (2023) ders kitaplarının sadece öğretim materyali olmanın ötesinde politik bir belge olduğunu ve meşru bilginin tanımlanmasının yanı sıra siyasi sınırların da bu materyallerde müzakere edildiğini ifade eder.

Son yıllarda öne çıkan ve ders kitaplarına da yansıyan kapsayıcı eğitim farklılıkları tanımayı, değer vermeyi ve farklı kültürler arası etkileşimi vurgular. Aktekin ve diğerleri (2017) tarafından kapsayıcı eğitim anlayışı öğrencilerin çeşitlenen özelliklerini gözeterek öğrenme süreçlerinin ve ortamlarının her öğrencinin ihtiyacına göre uyarlanması olarak tanımlanmaktadır. Ainscow ve César (2006) kapsayıcı eğitimin engellilikten herkes için eğitime kadar beş ana boyutunu belirlerken bu boyutların sosyal bilgiler dersinde öğrencilerin ihtiyaçlarına göre düzenlenen eğitim içeriklerine yansıması gerektiğini de belirmektedirler.

Bu çalışma Türkiye'deki son yıllarda göç hareketleri ışığında, kapsayıcı eğitim uygulamalarının sosyal bilgiler öğretim programlarındaki vatandaşlık eğitimi ile olan ilişkisini incelemektedir. Çalışmadaki kavram seti olarak kapsayıcı eğitim uygulamalarının beş boyutu özetlenebilir. Azınlık/sığınmacı/mülteci/göçmen kavramları hukuki olarak farklı statülere karşılık gelmektedir. Bununla birlikte resmî okul eğitimi açısından öğrenci profillerinin

demografik arka planlarının sınıf ortamına yansıması oldukça önemli bir meydan okumadır. Sınıf ortamlarının çokkültürlü ve kozmopolit yapısı vatandaşlık eğitiminin ana akım paradigmaları bağlamında tartışılmaktadır. Ders kitaplarına yansıyan ana akım düşünceler ve ders kitaplarında yer verilmeyen ve kaçınılan tartışmalı konularda kapsayıcı eğitim açısından ele alınmaktadır. Cinsiyet perspektifinde temsil açısından kalıp yargılara yer verilip verilmediği, kadın ve erkek arasındaki cinsiyete ait kalıp yargılara nasıl yer verildiği öne çıkmaktadır. Özel gereksinimli bireylerin ders kitaplarında nasıl tasvir edildiği de kapsayıcılık açısından önemlidir. Özel gereksinimli bireyler yardıma muhtaç kişiler olarak mı yoksa farklılılıklarına rağmen toplum içerisine dahil oluşlarıyla mı tasvir edildiği önemlidir. Sosyal açıdan imtiyazsız grup olarak sosyal sınıfları yoksulluk, evsizlik, hastalık, yaşlılık gibi özelliklere vurgu yapılmaktadır. Sosyal bilgiler dersi öğretim programlarının ve ders kitaplarının, kapsayıcı eğitim ilkelerine ne derecede uygun düştüğünü ve bu uygulamaların gelecekte nasıl iyileştirilebileceği değerlendirilirken güncellenen öğretim programlarının ve yeniden yazılacak ders kitaplarının içerik bilgisi ve içeriklerdeki metinlerin kurgusuna ilişkin öneriler çalışmanın özgün yanını oluşturmaktadır.

Yöntem

Çalışma, nitel araştırma kapsamında doküman incelemesine dayanılarak hazırlanmıştır. Çalışmada doküman analizinin aşamaları konusunda aşağıdaki adımlar izlenmiştir (Foster, 1995, Akt. Yıldırım - Şimşek, 2018):

- **Dokümanlara Erişim:** Araştırmada, veri toplama aracı olarak kullanılan dokümanlar https://www.eba.gov.tr/ internet adresi üzerinden erişilebilir durumdadır. Bu platform, Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı tarafından eğitim materyallerinin paylaşıldığı resmi bir kaynaktır.

- **Dokümanların Özgünlüğünün Kontrolü:** Araştırmada incelenen dokümanlar Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığının resmî web sayfalarından temin edilmiştir. Bu durum, kullanılan verilerin güvenilirliği ve özgünlüğü açısından büyük önem taşımaktadır. Dokümanların kaynağının bu resmî web sayfaları olması araştırmanın temelini sağlam bir zemine oturtmaktadır.

Millî Eğitim Bakanlığı okullarda kullanılan ders kitaplarını hem kendi bünyesinde hazırlamakta hem de özel yayınevleri aracılığıyla temin etmektedir. Bu çalışmada veri kaynağı olarak seçilen ders kitapları dört farklı sınıf düzeyinde ve toplam yedi adet kitaptan oluşmaktadır.

- **Veri Analizi Süreci:** Verilerin analiz edilmesi aşamasında Fuchs, Otto ve Yu (2020) tarafından geliştirilen ve UNESCO tarafından yayımlanan "*Textbooks and Inclusive Education*" başlıklı çalışmadaki kavramsal çerçeveden ve veri analizi boyutlarından yararlanlmıştır. Analiz sürecinde söz konusu çalışmada yer alan çerçeve soruları da (Tarama Listesi) kullanılarak ders kitapları üzerinden alınan verilerin sistemli bir şekilde incelenmesi sağlanmıştır. Beş kategoriye yönelik kulanılan tarama listesi ile ders kitaplarından seçilen örnekler, analiz boyutlarına göre değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler betimsel analiz tekniği kullanılarak incelenmiştir. Yıldırım ve Şimşek (2018) tarafından belirtildiği üzere betimsel analiz verilerin belirlenen temalara göre özetlenip yorumlanmasını mümkün kılarak çalışmanın odak noktalarını netleştirmekte ve bulguların anlamlandırılmasına katkıda bulunmaktadır.

- **Veri Kullanımı:** Araştırma kapsamında kullanılan veri kaynakları, kamuoyuna açık kaynaklardan elde edilmiştir. Bu kaynakların kullanımı, çalışmanın şeffaflığını ve ulaşılabilirliğini artırırken, aynı zamanda araştırmanın etik kurallarına uygunluğunu da garanti altına almaktadır. Kullanılan verilerin kamuya açık olması, çalışmanın veri toplama sürecinde herhangi bir bireyin çıkar sağlama ya da zarar görme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Aşağıda yer alan Tablo 1'de mevcut çalışma kapsamında incelenen ders kitaplarının künyelerine yer verilmiştir.

Tablo 1: Çalışma Kapsamında İncelenen Ders Kitapları

Sınıf Seviyesi	**Yazar**	**Kitabın Adı**	**Yayınevi**	**Okutulduğu Tarih Aralığı**	**Sayfa**
4	Sami TÜYSÜZ	İlkokul Sosyal Bilgiler Ders Kitabı	Tuna Matbaacılık	2018-2019	208
5	Salim AÇIKGÖZ	Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Sosyal Bilgiler Ders Kitabı	E Kare Eğitim Yayıncılık	2018-2019	209
5	Ömer Faruk EVİRGEN Jülide ÖZKAN Suna ÖZTÜRK	Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Sosyal Bilgiler Ders Kitabı	Millî Eğitim Bakanlığı	2019-2020	203
6	Erhan ŞAHİN	Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Sosyal Bilgiler Ders Kitabı	Anadol Yayıncılık	2019-2020	288
6	Cengiz YILDIRIM Fatih KAPLAN Hayriye KURU Mukaddes YILMAZ	Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Sosyal Bilgiler Ders Kitabı	Millî Eğitim Bakanlığı	2019-2020	277
7	Öznur AÇIL Hülya GÜVENÇ Ayşegül HAYTA Sezcan KILIÇ	Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Sosyal Bilgiler Ders Kitabı	Millî Eğitim Bakanlığı	2019-2020	243
7	Hikmet AZER	Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Sosyal Bilgiler Ders Kitabı	EKOYAY	2019-2020	252

Bulgular

Araştırmanın bulgular bölümünde sosyal bilgiler ders kitaplarında kapsayıcı eğitimin nasıl ele alındığı örneklerle desteklenerek beş ana boyut altında değerlendirilmiştir. İlk olarak insan hakları ve vatandaşlık boyutu incelenmiş; ardından ders kitaplarının azınlıklar ve göçmenler konusuna nasıl yer verdiği ele alınmıştır. Cinsiyet ve özel gereksinimli bireylerin toplumdaki yerine dair içerikler değerlendirilmiş son olarakta imtiyazsız grupların nasıl temsil edildiği incelenmiştir. Temel boyutlar üzerinden yapılan inceleme ile ders kitaplarında kapsayıcı eğitimin derinliğinin ve kapsamının belirlenmesi amaçlamıştır.

İnsan Hakları ve Vatandaşlık Boyutuna İlişkin Bulgular

İnsan hakları ve vatandaşlık boyutunun incelenmesi boyutunda ders kitaplarında farklı grup ve kimliklerin nasıl temsil edildiği, ayrımcılık unsurlarının bulunup bulunmadığı ve toplumsal çeşitliliğin uygun bir şekilde temsil edilip edilmediği üzerine yoğunlaşmıştır.

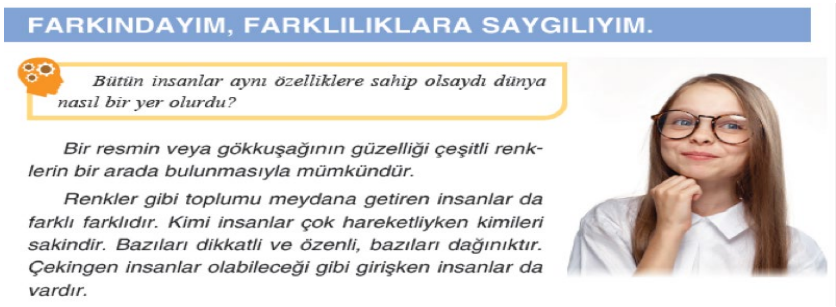
Tablo 2: İnsan Hakları ve Vatandaşlık Boyutuna İlişkin Bulgular

Sınıf Seviyesi	Öğrenme Alanı	Konu	Bulgu
4. Sınıf	Birey ve Toplum (Ünite: Herkesin Bir Kimliği Var) Küresel Bağlantılar (Ünite: Uzaktaki Arkadaşlarım)	Nelerden hoşlanıyorum? Neleri yapabilirim? Farkındayım, farklılıklara saygılıyım. Ülkeleri Tanıyalım	Farklı özelliklere ve dezavantajlara sahip bireyleri anlama ve farklılıklara saygı duyma Kültürel farklılıklara saygıyı vurgulama
5. Sınıf	Birey ve Toplum Küresel Bağlantılar Etkin Vatandaşlık Kültür ve Miras Toplum İçinde Ben	Katılım Hakkı ve Düşünce Özgürlüğü Dünyadaki Ortak Miras Haklarımı ve Sorumluluklarımı Biliyorum Çocuk Hakları Her yerde	Çocuk hakları Kültürel mirasın değeri Bireysel ve toplumsal ihtiyaçların giderilmesi

			Kültürel mirasın değeri, ortak mirasa yönelik içerikler Çocuk hakları
6. Sınıf	Birey ve Toplum Etkin Vatandaşlık Biz ve Değerlerimiz	Kültür ve Toplumsal Birliktelik Farklılıklara saygı duyuyorum	Toplumda uyum ve farklılıklara saygı Toplumdaki çeşitliliğe saygılı bir yaklaşım geliştirme
7. Sınıf	Küresel Bağlantılar (Ünite: Ülkeler Arası Köprüler)	Gelişen Türkiye	Çeşitli kültürlere yönelik kalıp yargıların sorgulanması

Tablo 2'de yer verildiği üzere 4. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında yer alan "Birey ve Toplum" öğrenme alanında, "Herkesin Bir Kimliği Var" ünitesi altında "Nelerden hoşlanıyorum? Neleri yapabilirim?" ve "Farkındayım, farklılıklara saygılıyım." bölümleri öğrencilere farklı özelliklere ve dezavantajlara sahip bireyleri anlama ve farklılıklara saygı duyma konusunda önemli kazanımlar sunmuştur. Aynı sınıf düzeyindeki "Küresel Bağlantılar" öğrenme alanında "Uzaktaki Arkadaşlarım" ünitesinde yer alan "Ülkeleri Tanıyalım" bölümü de kültürel farklılıklara saygıyı vurgulayan içeriklere sahiptir. Bu kapsamda 4. sınıf sosyal bilgiler ders kitabı insanların çeşitli özelliklere sahip olabileceğine dair kapsayıcı bir dil kullanılmasına özen göstermiş ve kitapta ayrımcılık ögelerine rastlanılmamıştır.

Görsel 1: 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı/Özel (s.28)



Bu metin ve görsel birinci alt problem bağlamında sosyal bilgiler ders kitaplarının kapsayıcı eğitimin insan hakları ve vatandaşlık boyutunda çeşitliliğe ve farklı kimliklere nasıl yaklaştığını örneklendirmektedir. Metin öğrencilere farklılıkların sadece kabul edilmesinin ötesinde bu farklılıkların toplumun dokusunu zenginleştirdiğini anlatarak kapsayıcı eğitim perspektifinin somut bir yansımasını sunmaktadır.

5. sınıf düzeyinde özel yayınevi ve MEB'e ait ders kitaplarında insan hakları ve vatandaşlık konuları farklı öğrenme alanları altında işlenmiştir. Özellikle "Küresel Bağlantılar" ve "Birey ve Toplum" öğrenme alanlarında, "Dünyadaki Ortak Miras", "Toplum İçinde Ben" ve "Katılım Hakkı ve Düşünce Özgürlüğü" gibi konular çocuk hakları ve kültürel mirasa odaklanmaktadır. Ayrıca "Kültür ve Miras" ve "Etkin Vatandaşlık" öğrenme alanlarında ele alınan konular bireysel ve toplumsal ihtiyaçların giderilmesi ve ortak mirasa yönelik içeriklerle desteklenmiştir.

Görsel 2: 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı/MEB (s.29)

Bazen de çocuklar aileleriyle ya da yalnız olarak başka bir ülkeye göç etmek zorunda kalabiliyor. İşte devlet göçmen denilen bu çocuklarla da ilgilenmek zorunda. Ya da bazı çocukların bedensel veya zihinsel bir engeli olabiliyor. Bu tür çocuklar ötekilerden farklı bir bakım ve eğitim almak zorunda. Bu onların hakkı.



Bu görsel ve içerik birinci alt problem bağlamında kapsayıcı eğitimin insan hakları ve vatandaşlık boyutuyla örtüşmektedir. Çocukların yaşadıkları zorlukların farklı ihtiyaçlarının ve onlara sağlanması gereken eğitim haklarının

üzerine odaklanarak öğrencilere toplumdaki çeşitli durumları anlama ve empati kurma konusunda yol göstermektedir. Ayrıca sosyal bilgiler eğitiminin sadece tarih veya coğrafya gibi somut konularla sınırlı kalmayıp öğrencilere toplumsal sorunlar hakkında düşünme ve bunlara duyarlı olma kapasitesi kazandırmayı amaçladığını belirtmektedir.

6. sınıf özel yayınevi ve MEB'e ait ders kitaplarında "Birey ve Toplum" ve "Etkin Vatandaşlık" öğrenme alanlarında, toplumda uyum ve farklılıklara saygı temaları ön plana çıkarılmıştır. "Biz ve Değerlerimiz" ünitesinde "Kültür ve Toplumsal Birliktelik" ve "Farklılıklara Saygı Duyuyorum" konuları öğrencilerin toplumdaki çeşitliliğe saygılı bir yaklaşım geliştirmelerine katkı sağlamıştır.

Görsel 3: 6.Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı (s.19)

Kalıp yargı örnekleri	Açıklamalar
Kadınlar duygusaldır.	İnsan, doğası gereği duygusaldır ve duygusallık belli bir cinsiyete ait değildir. Erkekler de kadınlar da duygusal olabilir.
Yaramaz çocuklar zekidir.	Yaramazlık ile zekâ arasında bir bağlantı olduğu söylenemez. Yaramaz çocuğun zekâ yönünden uslu çocuktan farkı yoktur.
Pahalı olan ürünler kalitelidir.	Bazı insanlar aynı özelliklere ve işleve sahip iki ürün arasında kararsız kaldığında pahalı olanı tercih edebilmektedir. Bu yanlış bir tutumdur. Çünkü pahalı ürünlerden bazıları kalitesiz olabileceği gibi ucuz ürünlerden bazıları da kaliteli olabilir.

Kalıp yargılar belli faktörler sonucu oluşan düşünce kalıplarıdır. Kalıp yargılar zamanla oluşur ve yaygınlaşır. Bireyler kalıp yargıları topluma uyum sürecinde öğrenir, bazı bireyler de bu kalıp yargılarla hareket etmeyi seçebilir. Ancak unutulmamalıdır ki kalıp yargılar hiçbir zaman kesinlik içermemektedir ve kalıp yargıların bilimsel bir geçerliliği de yoktur.

Bir kimse veya bir olayla ilgili yeterli bilgi edinmeden geliştirilen tutumlara **ön yargı** adı verilir. İnsanlar bazen başka düşüncelere, insanlara veya olaylara karşı ön yargılı olabilmektedir. Ön yargılı bireylerin bir durum ya da kişi hakkında olumlu veya olumsuz bir düşüncesi vardır. Bireyler herhangi bir olayda bu düşüncelerine göre karar verebilirler. Şimdi bazı ön yargı örneklerini inceleyelim.

Ön yargı örnekleri	Açıklamalar
Eminim ki bu sınavdan kötü not alacak.	Bu cümleyi kuran kişi, sınava giren öğrenciye karşı ön yargılıdır. Çünkü sınav daha olmamıştır ve sınavın sonucu bilinmemektedir. Öğrenci sınavdan iyi not da alabilir.
Bu arabayı Ahmet Usta'dan başka kimse tamir edemez.	Bu cümleyi kuran kişi, Ahmet Usta dışındaki bütün ustalara karşı ön yargılıdır. Çünkü arabanın arızasını başka ustalara göstermemiştir. Arabayı Ahmet Usta tamir edebileceği gibi başka ustalar da tamir edebilir.
Kupayı kesin bizim takım alacak.	Bu cümleyi kuran taraftar ön yargılıdır. Çünkü maçlar daha bitmemiştir ve kupayı hangi takımın alacağı belli değildir. Maçlar bittiğinde kupayı başka bir takım da alabilir.

Bu içerik öğrencilere insan hakları ve vatandaşlık eğitimi kapsamında her bireyin eşit olduğu ve önyargılarla değil kişisel deneyim ve bilgi ile hareket etmesi gerektiği mesajını vermektedir. Bu sayede çeşitli kimlikleri ve sosyal grupları genelleştirmeden, her bir bireyi ve grubu kendi özellikleri ve deneyimleri çerçevesinde anlamayı teşvik etmektedir. Böylelikle kapsayıcı eğitim anlayışının bir yansıması olarak öğrencilerin empati becerilerini geliştirmelerine ve toplum içindeki çeşitliliği daha objektif bir bakış açısıyla değerlendirmelerine yardımcı olmayı hedeflemektedir.

7. sınıf MEB'e ait ders kitabında "Küresel Bağlantılar" öğrenme alanında, "Ülkeler Arası Köprüler" ünitesinde "Gelişen Türkiye" konusu çeşitli kültürlere yönelik kalıp yargıların sorgulanmasını teşvik eden içeriklere sahiptir.

Görsel 4: 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı/MEB (s.210)

YANLIŞ BİLDİĞİMİZ DOĞRULAR

İnsanlar, dünyadaki çeşitli kültürleri tanımaya çalışır ve düşüncelerini açıklarken öngörüde bulunurlar. İnsanların öngörüde bulunmasını sağlayan şey ise çoğu zaman kalıp yargılarıdır. Kalıp yargılar, belirli bir nesneye ya da gruba ilişkin önceden zihnimizde oluşturduğumuz birtakım bilgilerdir. Bu bilgiler gerçek gibi algılanır. Örneğin, bazı milletlerin sarışın olduğunu, bazı milletlerin çalışkan olduğunu düşünmemize neden olan, bu gruplarla ilgili kalıp yargılarımızdır. Peki, insanlar diğer grupları nasıl tanıyorlar ya da çeşitli kültürlere karşı kalıp yargılarımız nelerdir?

Yukarıdaki metin kapsayıcı eğitimdeki İnsan Hakları ve Vatandaşlık boyutuyla uyumlu bir yaklaşım sunmaktadır. Öğrencilere kalıp yargıların nasıl oluştuğunu, kalıp yargıların bireylerin ve grupların algılanışını nasıl etkileyebileceğini anlamaları için bir fırsat vererek daha bilinçli ve objektif düşünme becerileri kazandırmayı amaçlamaktadır. Metin çeşitliliğe ve farklı kimliklere saygılı olmanın önemini, herkesin eşit olduğunu ve her bireyin veya grubun kendi değerleriyle değerlendirilmesi gerektiğini öğrencilere kazandırmayı hedeflemektedir. İlgili içerik öğrencilerin sosyal bilincini artırmaya ve empati kurma yeteneklerini geliştirmeye yardımcı olacak şekilde tasarlanmıştır.

Sosyal bilgiler ders kitaplarında yapılan inceleme insan hakları ve vatandaşlık konularının çeşitli sınıf düzeylerinde ve öğrenme alanlarında kapsayıcı bir dil ve yaklaşımla işlendiğini ortaya koymuştur. Özellikle farklılıklara saygı,

ayrımcılıkla mücadele ve toplumsal çeşitliliğin kabulü gibi temaların öğrencilere kazandırılmasına yönelik içeriklerin özenle hazırlandığı söylenebilir.

Azınlıklar/Sığınmacılar/Mülteciler/Göçmenlerin Temsili Boyutuna İlişkin Bulgular

İkinci alt problem Sosyal Bilgiler ders kitaplarında ***Azınlıklar/Sığınmacılar/Mülteciler/Göçmenlerin*** nasıl temsil edildiğine odaklanmaktadır.

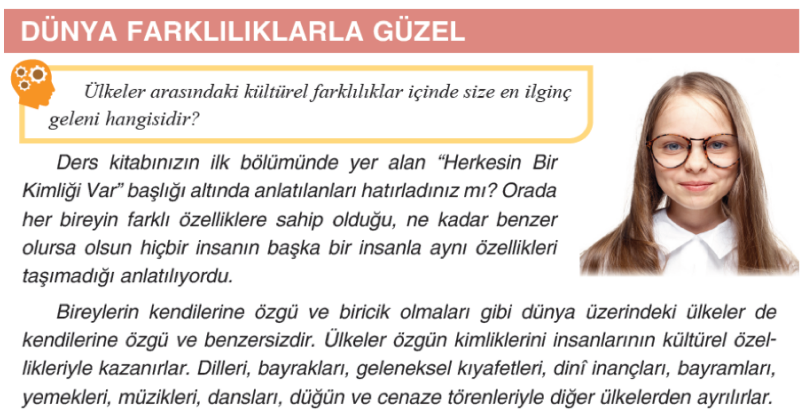
Tablo 3: ***Azınlıklar/Sığınmacılar/Mülteciler/Göçmenlerin Temsili Boyutuna İlişkin Bulgular***

Sınıf Seviyesi	Öğrenme Alanı	Konu	Bulgu
4. Sınıf	Birey ve Toplum Etkin Vatandaşlık Küresel Bağlantılar	Farkındayım, farklılıklara saygılıyım. Ülkeleri Tanıyalım	Farklı özelliklere ve dezavantajlara sahip bireyleri anlama ve farklılıklara saygı duyma Kültürel farklılıklara saygıyı vurgulama
5. Sınıf	Kültür ve Miras Küresel Bağlantılar	Dünyadaki Ortak Miras	Kültürel çeşitlilik Dünya barışı, çeşitlilik vurgusu
6. Sınıf	Birey ve Toplum Etkin Vatandaşlık Küresel Bağlantılar		Farklı dil, din ve kültüre sahip kişiler vurgusu Toplumda uyum ve farklılıklara saygı Mülteci kavramı ve Türkiye'deki durumu
7. Sınıf	Küresel Bağlantılar İnsanlar, Yerler, Çevreler	Biz Konuksever Bir Milletiz	Mülteci ve göçmenlerin Türkiye'deki durumu

Tablo 3'te de görüldüğü gibi 4. sınıfta "Birey ve Toplum", "Etkin Vatandaşlık" ve "Küresel Bağlantılar" öğrenme alanlarında farklılıklara saygı ve kültürel çeşitlilik konuları işlenmiş olsa da bu grupların doğrudan temsili konusunda

eksiklikler görülmüştür. Özellikle Mardin gibi bölgelerden bahsedilirken bazı azınlık gruplarının anılmaması ve sadece millî kültüre odaklanılması dikkat çekmektedir.

Görsel 5: 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı /Özel (s.193)



DÜNYA FARKLILIKLARLA GÜZEL

Ülkeler arasındaki kültürel farklılıklar içinde size en ilginç geleni hangisidir?

Ders kitabınızın ilk bölümünde yer alan "Herkesin Bir Kimliği Var" başlığı altında anlatılanları hatırladınız mı? Orada her bireyin farklı özelliklere sahip olduğu, ne kadar benzer olursa olsun hiçbir insanın başka bir insanla aynı özellikleri taşımadığı anlatılıyordu.

Bireylerin kendilerine özgü ve biricik olmaları gibi dünya üzerindeki ülkeler de kendilerine özgü ve benzersizdir. Ülkeler özgün kimliklerini insanlarının kültürel özellikleriyle kazanırlar. Dilleri, bayrakları, geleneksel kıyafetleri, dinî inançları, bayramları, yemekleri, müzikleri, dansları, düğün ve cenaze törenleriyle diğer ülkelerden ayrılırlar.

5. sınıf düzeyinde hem özel yayınevi hem de MEB'e ait ders kitaplarında "Kültür ve Miras" ve "Küresel Bağlantılar" öğrenme alanlarında kültürel çeşitlilik ve dünya barışı konuları ele alınmıştır. Nevruz gibi özel günler ve halk oyunları gibi kültürel öğeler üzerinden bu çeşitliliğe değinilmiştir. Ancak Azınlıklar/Sığınmacılar/Mülteciler/Göçmenlerin doğrudan temsiline yer verilmemiştir. Bununla birlikte farklı ülkelerin kültürlerine atıfta bulunularak bir çeşitlilik vurgusu yapılmıştır.

Görsel 6: 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı/Özel (s.184)



Dünyadaki ve Türkiye'deki turizm merkezli hareketliliklerin toplumların birbirini tanıması açısından önemini açıklayınız.

Günümüzde seyahatler daha çok kültür, eğitim, sağlık, spor, dinlenme ve eğlenme gibi turizm etkinlikleri olarak gerçekleşiyor. Ulusların kültürel farklılıkları, yabancı kültürleri merak eden insanların ilgisini çekiyor. Böylece turizm, ticaret kadar kültürel etkileşimde de rol oynuyor.

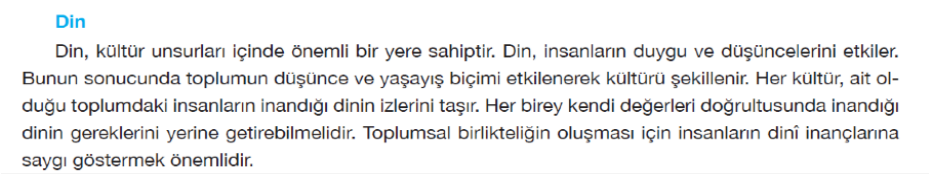
Turistler farklı bir ülkeye girdiği andan itibaren yerel kültürün sanatı, ahlakı, inancı, gelenek ve görenekleri, kıyafetleri, mutfağı gibi kültürel zenginlikleriyle karşılaşır (Görsel: 7.12, 7.13). Bu etkileşim farklılıklara saygı göstermeyi sağlar. Bazen bir hediyelik eşya veya bir fotoğraf, kültürel değerlerin farklı diyarlara taşınmasına sebep olabilir. Bu da uzun süreli dostluklara kapı aralar. Böylece turistler kendi ülkelerinde, gittikleri ülkenin gönüllü elçisi olarak görev yaparlar. Çevrelerinde o ülke ile ilgili oluşmuş ön yargıların kırılması için gayret gösterirler. Kültürleri yok etmeyi değil, yaşatmayı tercih ederler. Bu yüzden uluslararası ilişkilerde turizmin oynadığı rolü iyi anlamak gerekir.

7.12: Hollandalı turist, Mozambik halkıyla birlikte

7.13: Bir kadın dağcı Nepal'de

6. sınıf düzeyinde özel yayınevi ve MEB'e ait ders kitaplarında "Birey ve Toplum" ve "Etkin Vatandaşlık" öğrenme alanlarındaki içerikler, farklı dil, din ve kültüre sahip insanların varlığı belirtilmiştir. Fakat bu grupların temsili yüzeysel kalmıştır. "Küresel Bağlantılar" alanında mülteci kavramı ve Türkiye'deki durumu ele alınmış, ancak bu konunun derinlemesine işlenişi sınırlı olmuştur.

Görsel 7: 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı /Özel (s.14)

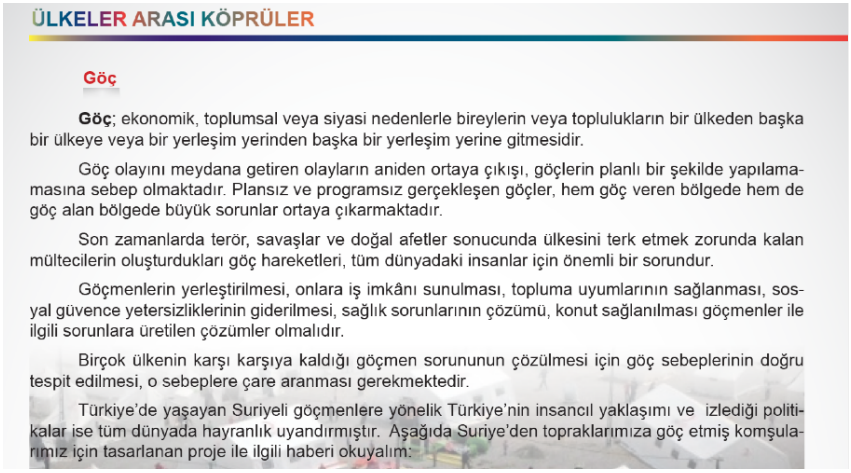


Din

Din, kültür unsurları içinde önemli bir yere sahiptir. Din, insanların duygu ve düşüncelerini etkiler. Bunun sonucunda toplumun düşünce ve yaşayış biçimi etkilenerek kültürü şekillenir. Her kültür, ait olduğu toplumdaki insanların inandığı dinin izlerini taşır. Her birey kendi değerleri doğrultusunda inandığı dinin gereklerini yerine getirebilmelidir. Toplumsal birlikteliğin oluşması için insanların dinî inançlarına saygı göstermek önemlidir.

7. sınıf düzeyinde MEB ve özel yayınevine ait ders kitaplarında "İnsanlar, Yerler ve Çevreler" ve "Küresel Bağlantılar" öğrenme alanlarında mültecilere ve ayrımcılığa dair konular işlenmiştir. "Biz Konuksever Bir Milletiz" konusu altında mülteci ve göçmenlerin Türkiye'deki durumuna değinilmiş olsa da bu durum temsilin kapsamı ve derinliği açısından yine tartışmaya açık durumdadır.

Görsel 8: 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı /MEB (s.218)



ÜLKELER ARASI KÖPRÜLER

Göç

Göç; ekonomik, toplumsal veya siyasi nedenlerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye veya bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitmesidir.

Göç olayını meydana getiren olayların aniden ortaya çıkışı, göçlerin planlı bir şekilde yapılamamasına sebep olmaktadır. Plansız ve programsız gerçekleşen göçler, hem göç veren bölgede hem de göç alan bölgede büyük sorunlar ortaya çıkarmaktadır.

Son zamanlarda terör, savaşlar ve doğal afetler sonucunda ülkesini terk etmek zorunda kalan mültecilerin oluşturdukları göç hareketleri, tüm dünyadaki insanlar için önemli bir sorundur.

Göçmenlerin yerleştirilmesi, onlara iş imkânı sunulması, topluma uyumlarının sağlanması, sosyal güvence yetersizliklerinin giderilmesi, sağlık sorunlarının çözümü, konut sağlanılması göçmenler ile ilgili sorunlara üretilen çözümler olmalıdır.

Birçok ülkenin karşı karşıya kaldığı göçmen sorununun çözülmesi için göç sebeplerinin doğru tespit edilmesi, o sebeplere çare aranması gerekmektedir.

Türkiye'de yaşayan Suriyeli göçmenlere yönelik Türkiye'nin insancıl yaklaşımı ve izlediği politikalar ise tüm dünyada hayranlık uyandırmıştır. Aşağıda Suriye'den topraklarımıza göç etmiş komşularımız için tasarlanan proje ile ilgili haberi okuyalım:

İnceleme sonucunda 4. sınıftan 7. sınıfa kadar sosyal bilgiler ders kitaplarının Azınlıklar/Sığınmacılar/Mülteciler/Göçmenler konusunu çeşitli derecelerde ele aldığı ancak bu grupların temsilinin ya eksik kaldığı ya da belirli bir derinlikten yoksun olduğu görülmektedir.

Farklı Kimlikler ve Bu Kimliklere Karşılık Gelen Yaşam Tarzlarına İlişkin Genel Kapsayıcılık ve Cinsiyet Temsili Boyutu

Üçüncü alt probleme ait bulgularda sosyal bilgiler ders kitaplarındaki ***farklı kimlikler ve bu kimliklere karşılık gelen yaşam tarzlarına ilişkin genel kapsayıcılık ve cinsiyet temsili*** detaylandırılmıştır.

Tablo.4: ***Farklı Kimlikler ve Bu Kimliklere Karşılık Gelen Yaşam Tarzlarına İlişkin Genel Kapsayıcılık ve Cinsiyet Temsili Boyutuna İlişkin Bulgular***

Sınıf Seviyesi	Öğrenme Alanı	Konu	Bulgu
4. Sınıf	Birey ve Toplum Kültür ve Miras	Herkesin Bir Kimliği Var Onun Yerinde Olsaydım Ailemin Geçmişi Geçmişten Bugüne Çocuk Oyunları	Çocukların ve yetişkinlerin cinsiyet rolleri üzerine odaklanarak, toplum içindeki çeşitli cinsiyet rollerinin anlaşılmasını ve saygı duyulmasını teşvik etmek
5. Sınıf	Birey ve Toplum İnsanlar, Yerler ve Çevreler Bilim, Teknoloji ve Toplum		Cinsiyet rollerine dair içerikler
6. Sınıf	Birey ve Toplum Bilim, Teknoloji ve Toplum Etkin Vatandaşlık		Cinsiyet rolleri, sosyal roller ve cinsiyet eşitliği
7. Sınıf	Birey ve Toplum Bilim, Teknoloji ve Toplum		Cinsiyet çeşitliliğinin ve eşitliğinin toplumsal hayattaki yerini ve önemi

Tablo 4'te 4. sınıf düzeyinde "Birey ve Toplum" ve "Kültür ve Miras" öğrenme alanlarındaki "Herkesin Bir Kimliği Var", "Onun Yerinde Olsaydım", "Ailemin Geçmişi" ve "Geçmişten Bugüne Çocuk Oyunları" konuları çocukların ve yetişkinlerin cinsiyet rolleri üzerine odaklanarak, toplum içindeki çeşitli cinsiyet rollerinin anlaşılmasını ve saygı duyulmasını teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Bu bölümler cinsiyet rollerine ilişkin farkındalığı artırmayı hedeflerken çocukların ve yetişkinlerin sosyal rolleri hakkında daha geniş bir perspektif kazanmalarını sağlamayı hedefler.

5. sınıf düzeyinde hem özel yayınevine hem de MEB'e ait ders kitaplarında "Birey ve Toplum", "İnsanlar, Yerler ve Çevreler" ve "Bilim, Teknoloji ve Toplum" öğrenme alanlarında cinsiyet rollerine dair içerikler öne çıkarılmaktadır. Meslekler ve bilim insanları üzerinden cinsiyet çeşitliliğinin ele alınması cinsiyet rollerinin toplumsal beklentilerle nasıl şekillendiğine dikkat çekmektedir.

Görsel 9: 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı /Özel (s.27)



Görsel 10: 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı /MEB (s.21)



6. sınıf özel yayınevine ait ve MEB'e ait ders kitapları, "Birey ve Toplum", "Bilim, Teknoloji ve Toplum" ve "Etkin Vatandaşlık" öğrenme alanlarında cinsiyet rolleri, sosyal roller ve cinsiyete dair temaları işleyerek cinsiyet rollerinin nasıl algılandığına ışık tutmaktadır.

Görsel 11: 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı /Özel (s.136)



Ülkemizde bilim insanları önemli çalışmalar yaparak toplum hayatına değerli katkılar sunmuşlardır. Aşağıda bazı bilim insanlarımızın yaptığı çalışmalardan örnekler verilmiştir. İnceleyiniz.

4.19

Mazhar Osman (1884-1951), Türkiye'de ilk modern ruh sağlığı hastanesini kuran Türk hekimidir (Görsel 4.19). Türkiye'de akıl ve sinir hastalıklarının çağdaş yöntemlerle tedavisinde öncülük etmiştir.

Hulusi Behçet (1889-1948), dermatoloji (deri hastalıkları) alanında çalışmalar yapmıştır (Görsel 4.20). Uzun yıllar boyunca şark çıbanı, arpa uyuzu ve mantar hastalıkları gibi dermatoloji konularını incelemiştir. Kendi adıyla anılan "Behçet Hastalığı"nı tanımlaması onun dünya çapında tanınmasını sağlamıştır.

4.20

4.21

Cahit Arf (1910-1997), matematik alanında bilimsel çalışmalar yapmış ünlü Türk bilginidir (Görsel 4.21). Bu çalışmalar sonucunda matematikte "Hasse-Arf Kuramı"nı geliştirmiştir. "Arf Değişmezi", "Arf Halkaları" ve "Arf Kapanışları" gibi kendi adıyla bilinen matematiksel terimleri bilim dünyasına kazandırmıştır.

Oktay Sinanoğlu (1935-2015), ünlü kimya mühendisi ve moleküler biyologtur (Görsel 4.22). Bu alanlarda yaptığı çalışmalarla bilime önemli katkılar sağlamıştır. Dünyada yeni kurulmaya başlanan moleküler biyoloji dalının ilk profesörlerinden biri olmuştur. Bunların yanı sıra kendisini Türkçe öğretimine adamış ve Türk dilinin benliğini kaybetmemesi için çok sayıda çalışma yapmıştır. Birçok röportajında, konferansında ve makalesinde "Türkçe giderse Türkiye gider. Yabancı dille eğitim ile Türkiye gider." düşüncesini savunmuştur.

4.22

7. sınıfta MEB'e ait ders kitaplarında "Birey ve Toplum" ve "Bilim, Teknoloji ve Toplum" öğrenme alanları cinsiyet rollerine dair konuları öne çıkararak toplumsal hayattaki yeri ve önemi ele alınmıştır.

Görsel 12: 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı /MEB (s.12)



Sosyal bilgiler ders kitapları 4. sınıftan 7. sınıfa kadar cinsiyet rollerinin toplum içinde nasıl şekillendiğine ve rollerin bireylerin sosyal hayatlarındaki etkilerine ışık tutarak çocuklara ve gençlere rollerin algılanması ve eleştirilmesi konusunda rehberlik etmeyi amaçlamaktadır.

Özel Gereksinimli Bireyler Boyutu

Dördüncü alt problemde sosyal bilgiler ders kitaplarında *özel gereksinimli* ***bireylerin temsili ve bu temsillerin nasıl sunulduğuna*** dair bir analiz gerçekleştirilmiştir. Engelli bireylerin metinlerde ve görsellerde nasıl yer aldıkları temsillerinin bağımlılık, mutluluk düzeyleri, aktiflik durumları ve günlük hayatta mı yoksa bakım bağlamında mı ele alındıkları incelenmiştir.

Tablo.5: ***Özel Gereksinimli Bireyler Boyutuna İlişkin Bulgular***

	Öğrenme Alanı	**Bulgu**
4. Sınıf	Birey ve Toplum Bilim, Teknoloji ve Toplum Etkin Vatandaşlık	Engelli bireylerin toplum içindeki çeşitliliğine ve onlara saygı duyulması gerektiğine vurgu yapılması
5. Sınıf	Birey ve Toplum Etkin Vatandaşlık Üretim, Tüketim ve Dağıtım	Özel gereksinimli bireylerin daha çok desteklenmeye ihtiyaç duyması
6. Sınıf	Birey ve Toplum Etkin Vatandaşlık	Özel gereksinimli bireylerin toplumsal hayatta farklılıklarının kabul edilmesi ve desteklenmesi gerekliliği

4. sınıf "Birey ve Toplum", "Bilim, Teknoloji ve Toplum" ve "Etkin Vatandaşlık" öğrenme alanlarında özel gereksinimli bireyler sosyal hayatın bir parçası olarak ve farklı engel türleriyle birlikte sunulmuşlardır. Konu içerikleri özel gereksinimli bireylerin toplum içindeki çeşitliliğine ve onlara saygı duyulması gerektiğine vurgu yaparak özel gereksinimli bireylerin sosyal hayatta aktif roller üstlenebileceklerini gösteren pozitif bir yaklaşım sergilemektedir.

Görsel 13: 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı / Özel (s.29)


İnsan duygu, düşünce ve karakteriyle olduğu kadar dış görünüşüyle de başka insanlardan ayrılabilir. Ancak bu ayrım insanlar arasında bir üstünlük veya eksiklik nedeni olarak görülmemelidir. Örneğin bedensel engelli bir insan aynı engeli bulunmayan birinin önünde veya gerisinde değildir. Çünkü bedensel engelli olmak bir eksiklik değil farklılıktır. Buna rağmen bedensel engelliler günlük hayatta ve iş ortamlarında zorluklarla karşılaşmaktadır.

Bazı insanların önyargılarıyla mücadele eden bedensel engelliler öyle başarılara imza atıyorlar ki diğer engellilerin moral ve ilham kaynağı oluyorlar. Böylece kendilerini dışlayan insanların kafalarındaki engelli algısının değişmesinde önemli rol oynuyorlar. Bu konudaki en güzel örneklerden biri 2017 yılında ülkemizde yapılan Avrupa Ampute Futbol Şampiyonası'nda yaşandı. Bu şampiyonada Ampute Futbol Millî Takımımız 41 bin kişinin izlediği final maçında İngiltere'yi 2-1 yenerek Avrupa şampiyonu oldu. Şimdi bu takımın bazı oyuncularını yakından tanıyalım (Görsel 1.14).

Görsel 1.14: Ampute Futbol Milli Takımımızın oyuncularından bazıları

5. sınıf özel yayınevi ve MEB'e ait ders kitapları özel gereksinimli bireylerin genellikle sosyal destek ve bağımlılık gerektiren durumlar içinde olduğunu vurgulayan içeriklere sahiptir. Özellikle özel yayınevinin "Birey ve Toplum" ve "Etkin Vatandaşlık" öğrenme alanları ile MEB'in "Üretim, Tüketim ve Dağıtım" öğrenme alanındaki temsiller özel gereksinimli bireylerin daha çok desteklenmeye ihtiyaç duyan bireyler olarak görüldüğüne işaret etmektedir.

Görsel 14: 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı / MEB (s.139)



HABER

Genç Mucidin İcadı Engelliler İçin Yeni Bir Umut Oldu

26 yaşındaki Türk mucit Mehmet Türker'in icat ettiği cihaz, engellilerin umudu oldu. Cihaz sayesinde engelliler ellerini kullanmadan sadece kafa hareketleriyle bir telefonu, tableti, bilgisayarı, TV'yi kullanabilecek.

Türker, neden böyle bir proje yapma gereği duyduğunu şu şekilde aktardı: "Bir arkadaşımız denize atlaması sonucunda boyun felci oldu. Arkadaşımızın hayatını kolaylaştırmak için çözüm arayışına girdik. Başlangıçta ticari olarak üretmek amacımız yoktu. Fakat diğer engelliler de yararlansın diye seri üretime başladık."

Görsel 5.54

Türker, engellilerin başkalarının yardımına ihtiyaç duymadan işlerini yapabileceği bir projeyi gerçekleştirmeyi hedeflediğini söyledi.

Genel Ağ haberi, 15 Nisan 2016 (Düzenlenmiştir.)

Haberde adı geçen buluş engellilerin hayatını ne kadar kolaylaştırabilir? Tartışınız. Siz engellilerin hayatını kolaylaştırmak için neler yapmayı düşünürsünüz? Anlatınız.

Günümüzde milyonlarca insan savaşlardan ve diğer insan hakları ihlallerinden dolayı ülkesini terk etmek zorunda kalmaktadır. Bu insanlar sığındıkları ülkede pek çok sorunla karşı karşıyadır. Bu sorunların başında barınma, beslenme, sağlık gibi temel ihtiyaçların karşılanması gelmektedir. Bu insanların yaşadığı sorunlara çözüm bulunması sadece sığınılan ülkenin değil bütün insanlığın sorumluluğundadır. Bu sorumluluk duygusuyla dünya genelinde çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Aşağıda ülkemizde bu alanda yapılan bir çalışmaya yer verilmiştir.

6. sınıf özel yayınevine ait ders kitaplarında "Birey ve Toplum" ve "Etkin Vatandaşlık" öğrenme alanları özel gereksinimli bireyleri farklılıklara saygı ve pozitif ayrımcılık bağlamında ele alırken MEB'in kitabı konuyu ayrımcılık bağlamında işlemiştir. Bu yaklaşımlar, özel gereksinimli bireylerin toplumsal hayatta farklılıklarının kabul edilmesi ve desteklenmesi gerektiğini vurgulayan bir perspektif sunmaktadır.

Görsel 15: 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı / Özel (s.20)



Toplumda eğitim yeterlilikleri ve bireysel özellikleri bakımından akranlarından farklılık gösteren kişiler bulunabilmektedir. Bu kişiler, özel gereksinimli bireyler olarak tanımlanırlar. Zihinsel yetersizliği olan, işitme güçlüğü çeken, bedensel yetersizliği bulunan, üstün zekâlı veya üstün yetenekli olan bireyler bunlara örnektir. Bu özelliklere sahip bireylerin de diğerleri gibi toplumun bir parçası olduğu unutulmamalı, onlara karşı ön yargılı olunmamalıdır. Örneğin, yakın çevremizde down sendromlu bireyler (Görsel 1.16) bulunabilmektedir. Bu bireylerin her birine değer vermeli ve onlarla arkadaş olmaktan çekinmemeliyiz.

Farklılıklara saygı duymak toplumsal uyumu artırmaktadır.

7. sınıf MEB'e ait "Üretim, Dağıtım ve Tüketim" öğrenme alanındaki "Ekonomi ve Sosyal Hayat" ünitesi özel gereksinimli bireylerin sosyal hayata katılımlarını yardımlaşma ve dayanışma kültürü bağlamında ele almaktadır. Toplumun özel gereksinimli bireylere yönelik entegratif ve destekleyici bir tutumu benimsemesi gerektiğine dair önemli bir mesaj vermektedir. Sosyal bilgiler ders kitaplarının özel gereksinimli bireylerin temsilinde çeşitli yaklaşımlar benimsediğini göstermektedir. Ders kitaplarının özel gereksinimli bireyleri toplumun bir parçası olarak gösterme çabaları olumlu olsa da bu temsillerin bazen kalıpyargılara dayanması veya özel gereksinimli bireyleri yalnızca desteklenmeye ihtiyaç duyan kişiler olarak sunması daha kapsayıcı ve çeşitlendirilmiş yaklaşımların geliştirilmesine olan ihtiyacı ortaya koymaktadır.

Görsel 16: 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı / MEB (s.156)


Aşağıdaki Türkiye'nin ilk engelsiz meslek lisesi açılışı haberini inceleyelim:

HABERLER HABERLER HABERLER HABERLER HABERLER HABERLER HABERLER HABERLER HABERLER

Görsel 5. 32: SERÇEV Engelsiz Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi

Ankara'da Türkiye'nin ilk engelsiz meslek lisesi açılıyor.

Serebral palsili gençlerin engeli olmayan bireyler ile aynı ortamda eğitim almaları sağlanarak kendi bireysel gelişimlerine göre meslek sahibi olabilmeleri amaçlanıyor.

Meslek lisesinde özel eğitim, bireysel eğitim ve yaşayarak öğrenme eğitimi bölümleri yer alacak. Serebral palsili öğrenciler akademik becerilerine göre ilgili bölümlere yerleşebilecek. SERÇEV Engelsiz Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesinde, tüm mekânsal detaylar ve bilişim ürünleri bedensel yetersizliği olan serebral palsili bireyler için özel tasarlandı.

Lisede yaşayarak öğrenme evi, sekiz sera alanı ile iki seslendirme atölyesi gibi mekânlar da bulunuyor. Lisede engelli öğrenciler materyal geliştirerek üretim yapabilecekler.

(Genel Ağ Haberi, 2017, para. 1-2-4)

Sosyal Olarak İmtiyazsız Gruplar Boyutu

Beşinci alt problemde sosyal bilgiler ders kitaplarında kapsayıcı eğitimin ***sosyal olarak imtiyazsız gruplar*** boyutuna yer verilme durumu incelenmiştir. Yoksul çocuklar, parçalanmış aile çocukları, çocuk işçiler gibi dezavantajlı gruplardan gelen bireylerin temsillerini ve bu temsillerin nasıl ele alındığına odaklanılmıştır.

Tablo.6: Sosyal Olarak İmtiyazsız Gruplar Boyutuna İlişkin Bulgular

	Öğrenme Alanı	Konu	Bulgu
4. Sınıf	Birey ve Toplum Kültür ve Miras Etkin Vatandaşlık		Dezavantajlı çocukların yaşam koşulları
5. Sınıf	Birey ve Toplum		Çocuk hakları ve toplumsal katılımlarını destekleyen içerikler
6. Sınıf	Farklılıklara Saygı Duyuyorum Yardımlaşma ve Dayanışma		Toplumsal yardımlaşma ve dayanışmanın önemi

4. sınıf "Birey ve Toplum", "Kültür ve Miras", ve "Etkin Vatandaşlık" öğrenme alanlarında dezavantajlı çocukların yaşam koşulları ve haklarına dikkat çekilmiş, öğrencilerin empati kurmaları ve toplumsal farkındalıklarının artırılması hedeflenmiştir.

Görsel 17: 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı / Özel (s.26)

Ülkemizde misafir olan bu çocukları (Görsel 1.13) daha yakından tanımak için Türkçeyi biraz öğrenmiş olanlarla konuşmaya çalıştım. İçlerinden biri Türkçe bilmedikleri için derslerde zorlandıklarını söyledi. Ancak öğretmenlerinin ve sınıf arkadaşlarının bu konuda kendilerine yardımcı olduklarını da ekledi.

Konuştuğum çocuklar Türkiye'de bulundukları için aslında şanslı olduklarını söyleseler de üzüntülerini gizleyemiyorlardı. Bu çok normal bir durumdu. Düşünsenize onların da bizler gibi evleri, parklarında koşup oynadıkları mahalleleri vardı. Okula gidiyor, öğretmenlerini ve arkadaşlarını çok seviyorlardı. Her biri geleceğe yönelik hayaller kuruyor; öğretmen, mühendis, doktor, sanatçı olmak istiyordu. Oysa şimdi bu hayallerinin çok uzağındaydılar. Ben kendimi onların yerine koyunca içinde bulundukları durumu daha iyi anlıyorum.



Görsel 1.13: Ülkemizde eğitim gören bir grup misafir çocuk

İnsanların evlerinden ve alışkanlıklarından koparak yabancısı oldukları bir ülkede yaşamalarının ne kadar zor olduğunu tahmin ediyorum. Bu nedenle onlara elimizden geldiğince yardımcı olmamız gerektiğini düşünüyorum.

Hem özel yayınevi hem de MEB'e ait 5. sınıf ders kitapları "Birey ve Toplum" öğrenme alanında dezavantajlı gruplardan gelen çocukların hayatlarına odaklanmış, çocuk hakları ve toplumsal katılımlarını destekleyen içeriklerle bu grupların karşılaştığı zorluklara dikkat çekmiştir.

Görsel 18: 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı / Özel (s.31)



Çocuk haklarının ihlali ile ilgili haberi okuyunuz ve soruları cevaplayınız.

Elmas Madenlerinde Çocuk Hakları İhlalleri

1.44 1.45

Afrika Kıtası'nın bir ülkesinde yaşayan çocuklar, ağır iş sömürüsü altında elmas madenlerinde köle gibi çalıştırılıyorlar (Görseller: 1.44, 1.45).

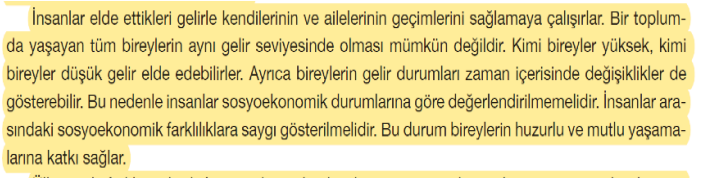
Merkezi Stockholm'de (Stokholm) bulunan bir kuruluşun raporuna göre, dünyada çıkarılan elmasların yüzde 13'ü bu ülkede elde ediliyor. Elmas üretiminde on binlerce çocuk ağır şartlar altında, en temel haklarından mahrum olarak çalıştırılıyor. Elmas çıkarılan köylerin dış dünya ile ilişkileri neredeyse kesilmiş durumda. Devlet kurumlarının varlığı hissedilmiyor. Burada yaşayanların çoğunun nüfus cüzdanı bile yok. 12 yaşındaki kız çocukları, elmas madeninde çalışanlarla para karşılığında zorla evlendiriliyor. Çocukların buna karşı çıkma hakları yok. Ailelerin bir kısmı, bu paraları diğer çocuklarının eğitimleri için kullanıyor.

Çocuklar 10 yaşından itibaren ailenin geçimine ve okul masraflarına katkıda bulunmak için elmas madeninde çalışmaya başlıyorlar. Okul ve çalışmayı bir arada yürütmeyi başaramayan çocuklardan çoğu okulu bırakmak ve tam gün çalışmak zorunda kalıyor. 14 yaşından itibaren de ağır işlerde çalıştırılıyorlar. Şiddete maruz kalan ve zorla evlendirilen çocuklar için sağlık alanında ve sosyal alanda destek verecek kurumlar da yok. Elmas madeninde çalışan çocukların eğitim hakları ellerinden alınıyor.

5. genel ağ haberi (Kısaltılmıştır.)

6. sınıf "Birey ve Toplum" öğrenme alanında özel yayınevi ve MEB'e ait ders kitapları, mülteci ve yoksul bireylerin durumlarını "Farklılıklara Saygı Duyuyorum" ve "Yardımlaşma ve Dayanışma" konuları üzerinden işleyerek, toplumsal yardımlaşma ve dayanışmanın önemini vurgulamıştır.

Görsel 19: 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı / Özel (s.20)



İnsanlar elde ettikleri gelirle kendilerinin ve ailelerinin geçimlerini sağlamaya çalışırlar. Bir toplumda yaşayan tüm bireylerin aynı gelir seviyesinde olması mümkün değildir. Kimi bireyler yüksek, kimi bireyler düşük gelir elde edebilirler. Ayrıca bireylerin gelir durumları zaman içerisinde değişiklikler de gösterebilir. Bu nedenle insanlar sosyoekonomik durumlarına göre değerlendirilmemelidir. İnsanlar arasındaki sosyoekonomik farklılıklara saygı gösterilmelidir. Bu durum bireylerin huzurlu ve mutlu yaşamalarına katkı sağlar.

Görsel 20: 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı / Özel (s.197)



Antidemokratik uygulamalardan sadece önceki sayfada anlatılan kişi ya da gruplar değil, zaman zaman bizler de etkilenebiliriz. Örneğin ailemizde, okulumuzda ya da çevremizde bazı uygulamalar antidemokratik olabilir.

"Şiddet ortamı çocuğu suça sürüklüyor"

Mersin Barosu ile Mersin İl Milli Eğitim Müdürlüğü arasında imzalanan protokol kapsamında; çocukların suç sayılan olumsuz davranışlardan kaçınmaları ve karşılaşacakları cezai neticelerden zarar görmelerinin önlenmesi amacıyla, Mersin Barosu Çocuk Hakları Merkezi tarafından öğrencilere yönelik düzenlenen eğitim çalışmaları Silifke Gevher Nesebi Anadolu Lisesi'nde yapıldı.

Mersin Barosu Silifke İlçe Temsilcisi Av. Gürhan Dölek, okul yönetimi ve öğrencilerin katılımıyla gerçekleşen eğitim çalışmasında, Mersin Barosu Çocuk Hakları Merkezi Silifke Temsilcisi Av. İslam Kurthan Açıkbaş, 'Türk Ceza Kanunu'nda Suç Teşkil Eden Davranışlar ' ve 'Suç Sayılan Davranışların Hukuki Sonuçları' konularında yapmış olduğu sunum kapsamında öğrenciler bilinçlendirilerek, suç işleme oranının düşürülmesi konusunda farkındalık yaratıldı. Şiddet ortamında yetişen çocukların suça sürüklendiğini ifade eden Av. İslam Kurthan Açıkbaş, "Ailelerin ilgisizliği ve aile içindeki şiddet, istismar, haber içeriklerinde, film ve dizilerde şiddet unsurlarının fazlaca yer alması, sokakta ve okulda şiddet olaylarının yaygınlaşması, çocuğu suça sürüklemekte, suç işleme oranını artırmaktadır. Kısacası; çocuğu suça iten etkenler arasında, ailenin, çevrenin ve eğitimin önemli rolü vardır" diye konuştu. Çocukların interaktif olarak katıldığı eğitim çalışmasının sonunda okul yönetimi ve öğrenciler, Mersin Barosu'na ve Silifke ilçe temsilciliğine teşekkür etti. (Bülten)

7.sınıf özel yayınevi tarafından yayımlanan kitapta "Etkin Vatandaşlık" öğrenme alanındaki "Yaşayan Demokrasi" ünitesi şiddet ortamında büyüyen çocukların yaşadıkları zorluklara ve suça sürüklenme risklerine "Daha Fazla Demokrasi" konusu altında yer verilmiştir. Ders kitapları öğrencilerin toplumsal adalet ve eşitlik konularında farkındalıklarını artırmayı amaçlayarak, dezavantajlı gruplara yönelik empatiyi ve anlayışı teşvik etmektedir. Temsiller daha adil ve kapsayıcı bir toplum anlayışının geliştirilmesine katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Sosyal bilgiler ders kitapları öğretmenlerin mesleki pratiklerinde yararlandıkları ana kaynaklardan biridir. Sosyal bilgiler ders kitapları aracılığı sosyal bilgiler öğretmenleri kazanımlarda ifade edilen içeriklere dair ipuçlarından içeriğin sınırlarına dair çıkarım alanlarını tayin ederler. Sosyal bilgiler ders kitapları ile içerik organizasyonunu yapan sosyal bilgiler öğretmenleri kendi deneyimleri doğrultusunda ders kitaplarına yönelik eleştirilerde bulunmakla birlikte ders kitaplarının değerli olduğunu belirtmektedirler (Bean vd., 1994).

Kapsayıcı eğitim öğrenciler arasında toplumsal bütünleşmeyi destekleyen ve eğitimde eşitlik sağlamayı hedefleyen bir yaklaşımdır. Ders kitaplarında yer alan çeşitlilik ve farklılıklara saygı konuları, bu eğitim anlayışının temel taşlarındandır. Bulgular sosyal bilgiler ders kitaplarının öğrencilerin birbirlerinin kültürel arka planlarını anlamalarını ve saygı duymalarını teşvik eden içeriklere sahip olduğunu göstermektedir. İçerikler, çocuk hakları, engelli bireyler ve göçmen çocuklar gibi dezavantajlı gruplara dair konuları kapsayıcı bir biçimde işlemektedir, ki bu da öğrencilerin çok kültürlü toplumlara adaptasyonunu kolaylaştırmaktadır (Şimşek vd., 2019).

Türkiye'nin zengin kültürel mirası eğitim politikalarının da temelini oluşturur. Kapsayıcı eğitim uygulamaları, çeşitli kültür ve milletlerden gelen bireylerin bir arada yaşayabilmesi için gereklidir. Araştırmalar öğretmenlerin ve öğretim programlarının vatandaşlık eğitimini temel bir amaç olarak gördüğünü ve öğrencilerin "iyi vatandaş" olmalarını hedeflediğini ortaya koymaktadır (Ersoy, 2007; Kuş - Aksu, 2017; Özmen, 2011; Yılmaz, 2013).

Kapsayıcı eğitim uygulamalarının sınıf içi kabulü ve sosyal uyumu artırdığı, akademik başarıya katkıda bulunduğu gözlemlenmiştir (Ünal, 2021; Öner, 2022). Ancak öğretmenlerin kapsayıcı eğitime yönelik öz yeterlik algılarının düşük olduğu ve pratikte yeterli destek bulamadıkları da belirtilmiştir (Bayram & Öztürk, 2021). Sosyal bilgiler derslerinin yabancı uyruklu öğrencilerin vatandaşlık algı ve becerilerini geliştirmede önemli bir rol oynadığı bulunmuş fakat sığınmacı öğrencilerin karşılaştıkları zorlukların da göz önünde bulundurulması gerektiği vurgulanmıştır (Tatan, 2016; Yıldırım, 2017). Ders saatlerinin, özellikle vatandaşlık eğitimi ile ilgili içerikleri aktarmada yetersiz kaldığına dair bulgularda bulunmaktadır (Öner, 2022).

Sonuç olarak temel eğitim düzeyindeki öğretim programlarının çokkültürlülük kavramını içermesi ve bireysel ile kültürel farklılıkları dikkate alması, kapsayıcı eğitimin temel amaçlarından biridir. Şimşek ve diğerlerinin (2019) araştırması öğretim programlarının farklılıkları tanıma ve değer verme yönünde ilerleme kaydettiğini göstermektedir. Bu bulgular, kapsayıcı eğitim yaklaşımının, kültürel ve sosyal farklılıklara saygıyı önceleyen ve öğrencilerin çok kültürlü toplumda aktif ve bilinçli bireyler olarak gelişimlerini destekleyen ilkeleri barındırdığını teyit etmektedir.

Sosyal bilgiler eğitimi bağlamında ders kitaplarında henüz yeterince ele alınmamış olan tartışmalı konular üzerine odaklanılması önerilebilir. Özellikle Türkiye'nin karşı karşıya olduğu yoğun göç hareketleri dikkate alındığında tarih, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi alanlarda disiplinlerarası araştırmalar yapmak, ders kitaplarının içeriğini daha da zenginleştirebilir. Araştırmacılar; göçmen çocuklar, sığınmacılar ve mültecilerin deneyimlerini anlamaya yönelik kapsamlı çalışmalar yaparak, bu konuların ders kitaplarında nasıl işlenebileceğine dair öneriler geliştirebilirler. Yazarlar, çeşitliliğe ve çok kültürlülüğe saygıyı teşvik eden, farklı sosyal grupların ve kültürel arka planların anlaşılmasına katkıda bulunan içerikler oluşturmalıdır. Metinlerin ve etkinliklerin, öğrencilere farklı kültürler ve sosyal gruplar hakkında daha derinlemesine bilgi vermesi ve onlara bu gruplara karşı anlayış ve empati geliştirebilmeleri için gerekli becerileri kazandırması hedeflenmelidir.

Kaynakça

Ainscow, Mel- César, Margarida. "Inclusive education ten years after Salamanca: Setting the agenda", *European Journal of Psychology of Education*, DOI: 10.1007/BF03173412. (September, 2006), 231-242.

Aktekin, Semih- Öztürk, Mustafa- Tepetaş Cengiz, Şule- Köksal, Hüseyin-İrez, Serhat. *Sınıfında yabancı uyruklu öğrenci bulunan öğretmenler için el kitabı*. Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü. (2017).

Barr, Robert. D.- Barth, James. L.- Shermis, S. Samuel. *Defining the social studies*. Bulletin 51. Washington DC: National Council for the Social Studies. (June 1977).

Bayram, Beyza- Öztürk, Mustafa. "Sosyal bilgiler öğretmenlerinin kapsayıcı eğitime yönelik düşünce ve uygulamaları", *Eğitim ve Bilim*, (Aralık 2021). 355-377.

Bean, Rita M., Zigmond, Naomi & Hartman, Douglas. K. "Adapted Use of Social Studies Textbooks in Elementary Classrooms: Views of Classroom Teachers". *Remedial and Special Education* 15/4 (01 Temmuz 1994), 216-226.

Ersoy, Arife Figen. *Sosyal bilgiler dersinde öğretmenlerin etkili vatandaşlık eğitimi uygulamalarına ilişkin görüşleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi. (2007).

Fuchs, Eckhard- Otto, Marcus- Yu, Simiao. *Textbooks and Inclusive Education*. UNESCO Global Education Monitoring Report. (2020).

Gündüz, Mehmet, *Türkiye'de Ders Kitapları Tarihi*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. (2023).

Kuş, Zafer & Aksu, Aysun. "Vatandaşlık ve Vatandaşlık Eğitimi Hakkında Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin İnançları", *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, (Nisan 2017). 18-41.

Millî Eğitim Bakanlığı. *Taslak Ders Kitabı ve Eğitim Araçları ile Bunlara Ait Elektronik İçeriklerin İncelenmesinde Değerlendirmeye Esas Olacak Kriterler ve Açıklamaları*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. (2022)

Öner, Galip. "Kapsayıcı eğitim yaklaşımıyla sosyal bilgiler öğretimi: Bir eylem araştırması", Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi. (2022).

Özmen, Cengiz. "Sosyal Bilgiler Eğitiminde Vatandaşlık Aktarımı Yaklaşımına İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Mart 2011), 435-456.

Remy, Richard. C. "Social Studies and Citizenship Education: Elements of a Changing Relationship", *Theory & Research in Social Education*, (1978). 40-59. DOI: 10.1080/00933104.1978.10506044.

Sunal, Cynthia Szymanski& Sunal, Dennis W. "Reports from the Field: Elementary Teacher Candidates Describe the Teaching of Social Studies." *International Journal of Social Education* 22/2 (2008), 29-48.

Şimşek, Hüseyin-Dağıstan, Aybike-Şahin, Cem- Koçyiğit, Elif- Dağıstan Yalçınkaya, Gülen-Kart, Mehmet-Dağdelen, Suna. ("Kapsayıcı eğitim bağlamında Türkiye'de temel eğitim programlarında çokkültürlülüğün izleri", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (Aralık 2019). 177-197.

Tatan, Mehmet. "Yabancı uyruklu öğrencilerin vatandaşlık algılarına sosyal bilgiler dersinin etkisi: Tokat ili örneği", Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. (2016).

Ünal, Rabia. "4. sınıf sosyal bilgiler dersinde kullanılan kapsayıcı eğitim etkinliklerinin öğrencilerin sosyal kabul düzeylerine etkisi", Ankara: Gazi Üniversitesi. Yayımlanmamış Doktora Tezi. (2021).

Yıldırım, Erdal. "Sosyal bilgiler dersinde sığınmacılara yönelik kapsayıcı eğitimin incelenmesi", Ankara: Gazi Üniversitesi. Yayımlanmamış Doktora Tezi. (2017).

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Seçkin Yayıncılık. (2018).

Yılmaz, Kaya. "İlköğretim öğrencilerinin vatandaşlık eğitimi ile ilgili temel kavramlara ilişkin algılarının incelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2013). 453-463.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 479-504

Yeni Ateizmdeki İdeolojik Bilim Anlayışının Kelâmî Açıdan Kritiği

A Theological Critique of the Ideological Understanding of Science in the New Atheism

Murat AKIN

Doç. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Associate Professor, Zonguldak Bulent Ecevit University,
Faculty of Theology, Departmant of Kalam
murat.akin@beun.edu.tr.
ORCID: 0000-0003-1276-9215

DOI: 10.56720/mevzu.1469644

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 19 Nisan / April 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Temmuz / July 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Akın, Murat. "Yeni Ateizmdeki İdeolojik Bilim Anlayışının Kelâmî Açıdan Kritiği". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 479-504. https://doi.org/10.56720/mevzu.1469644

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Yüzyılımızın başlarında kökü itibariyle eski olmasına rağmen kullandıkları argüman ve vurgular sebebiyle kendilerinden sıklıkla bahsedilen yeni bir ateist akım ortaya çıkmıştır. Yeni ateizmde klasik ateizmdeki maddenin ezeliliği, insanın evrimsel bir süreçle yaratılması ve kötülük olgusu yeniden formüle edilerek dile getirilmekle yetinilmeyip aynı zamanda bilim de buna payanda yapılarak suiistimal edilmektedir. İdeolojik bilim anlayışıyla yapılan faaliyetler ve buna bağlı olarak ileri sürülen argümanlar, birçok alan gibi inanç boyutunu da ilgilendirmektedir. Bu çalışmada son dönemlerde yeni ateizm vasıtasıyla farklı şekillerde kendini açığa çıkaran ideolojik bilimin anlam ve işlevi konu edinilerek kelâmî açıdan kritiği yapılmaya çalışılacaktır. Özellikle yeni ateizmin, bilimi vasıta edinerek dine yönelik eleştirilerinden itikadî alanla sınırlı kalınıp bu açıdan yapılan eleştirilerin tutarlı olup olunmadığı tartışılacaktır. Bu düzlemde çalışmada bilim ve akılla beraber dinin de evrensel ve objektif birtakım konularda belirleyici olabileceği üzerinde durulacaktır. Din ile bilimin aynı ölçütlerle değerlendirilerek farklı neticeler alınmasının, izlenen yöntem ve alanlarının farklılığı açısından doğru olmadığı temellendirilmeye çalışılacaktır. Ayrıca ideolojik bilim anlayışının hem bilime hem de inanca yansıyan olumsuz tesirlerine değinilecektir. Sonuç olarak bilimin, ideolojik yaklaşım olmaksızın ele alındığında dinin karşıtı değil yeri geldiğinde ona epistemik destek sağlayacağı düşünülmektedir. İşe bu düşüncenin gerçekleşmesinin önündeki en büyük engellerden biri olan yeni ateizmin bilime yüklediği ideolojik yaklaşım, çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yeni Ateizm, İdeoloji, Dinî Düşünce, İnanç.

Abstract

In the early part of the present century, a new atheist movement emerged which, although old in its origins, is often mentioned because of the arguments and emphases it uses. In the new atheism, the eternity of matter in the classical atheism, the creation of human beings through an evolutionary process and the phenomenon of evil are not only expressed in a new format, but science is also abused for this purpose. The activities carried out for the sake of an ideological understanding of science and the arguments put forward accordingly concern the dimension of faith as well as many other fields. In

this study, the meaning and function of ideological science, which has manifested itself in different ways in recent times, will be discussed and a theological critique will be tried to be made, especially through the new atheism and its negative reflection on faith. In particular, it will be discussed whether the criticisms of the new atheism against religion by using science as a tool are limited to the theological field and whether the criticisms made in this respect are consistent. At this level, this study will emphasize that religion, along with science and reason, can be determinative in some universal and objective issues. It will be tried to justify that evaluating religion and science with the same criteria and obtaining different results is not correct in terms of the difference in the methods and fields followed. In addition, the negative effects of the ideological understanding of science both in terms of damaging the position of science and in terms of faith will be mentioned. As a result, when science is handled without an ideological approach, it is thought to provide epistemic support to religion rather than being the opposite of it. One of the biggest obstacles to the realization of this idea is the ideological approach that the new atheism imposes on science which is the subject of this study.

Keywords: Kalām, New Atheism, Ideology, Religious Thought, Belief.

Giriş

İdeoloji kavramı siyaset, ekonomi, kültür ve inançla ilgili alanlarda sıklıkla kullanılmaktadır. Farklı açılardan hareketle bu kavrama birçok anlam yüklenmektedir.[1] Şerif Mardin (ö. 2017), ideolojilerin "toplumsal/tarihsel/siyasal simgeleri aktarma, koruma, değiştirme işlevlerini kullanarak topluma yeni bir şekil ve anlam dünyası verme ve toplumsal düzenin aynı biçimde sürdürülmesi için dünya görüşünün korunmasını sağlama işlevlerini üstlendiklerini"[2] ifade etmiştir. Biz de çalışmamızda "ideoloji" kavramını, Mardin'in işaret ettiği doğrultuda; toplumsal hayata yeni bir şekil verme ve dünya görüşünün herkes tarafından benimsenmesini üstlenen anlayışı ifade edecek doğrultuda kullandık. Diğer bir ifadeyle Mardin'in izahlarından hareketle ideoloji kavra-

1 İdeoloji kavramına yüklenen farklı anlamlar için bk. Saniye Vatandaş, "İdeolojinin Doğuşu ve Bilim-Din Ekseninde Konumlanması", *ARTS: Artuklu Sanat ve Beşeri Bilimler Dergisi* 4 (2020), 78.

2 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yay., 1992), 25 vd.

mını, bir topluluk tarafından benimsenen siyasi anlamlar bütününden ziyade topluma yön veren anlayışlar veya inançlar anlamında kullandık.

Ateizmin, Tanrı'nın varlığına dair itirazları temelde üç husus üzerinde odaklanmakta olup bunların her birisi de bazı akımların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu hususlardan birincisi, maddenin ezeli olduğu fikridir ki bu, Materyalizm düşüncesinin temel iddiasıdır. İkincisi insanın evrimsel bir süreçle oluştuğu kabulüdür, bu da Darwinizmin temel iddiasıdır. Üçüncü husus ise merhamet sıfatının sahibi olan bir Tanrı ile kötülük olgusunun beraber düşünülemeyeceği önyargısıdır ki bu da klasik dönemden beri ateizmin temel iddiası olmaktadır.[3] İşte bu temel üç iddiayla beraber bir dördüncü husus vardır ki o da kökü itibarıyla eskiye dayanan ancak günümüzde daha çok ifade edilen "bilimin varlığıyla dinin yok olması gerektiği" düşüncesidir.[4] Bu dördüncü husus ise yeni ateizm[5] akımının temel iddiası olmaktadır.

Tarihsel süreçte ateizmin, bazen ideolojik bir ilke olarak savunulduğu ve politik bir hale dönüştürüldüğü de olmuştur. Mesela Karl Marx (ö. 1883), Friedrich Engels (ö. 1895) ve Lenin'in (ö. 1924) görüşlerinden hareketle kurulan sosyalist yönetimlerde ateizm, komünist partilerin propaganda aracı olarak

---

3 Geniş bilgi için bk. Fethi Kerim Kazanç, "Düşünce Tarihinde Ateizme Götüren Bir Neden Olarak Kötülük Sorunu", *İslam Düşüncesinde Atezim Eleştirisi,* ed. Cemalettin Erdemci vd. (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 193-199.

4 Bu konuda geniş izahlar için bk. Murat Akın, "'Bilimsel İlerlemeler Tanrı'yı Yok mu Ediyor?' Sorusu ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 701-730.

5 Klasik ateizmin argümanlarını yeni bir üslup ve vurguyla dile getiren yeni ateizmin organizeli bir şekilde oluştuğunu ifade eden Alper; Sam Harris'in 2004'te *İnancın Sonu* isimli kitabı, 2006'da Dawkins'in *Tanrı Yanılgısı* ve Daniel Dennett'in *Büyüyü Bozmak* isimli kitabı, 2007'de de Hitchnes'in *Tanrı Ulu Değildir* isimli kitaplarının çıktığına işaret etmektedir. Alper, ilgili çalışmasında bu kitapların hepsinin 21. yüzyılın ilk yıllarında kaleme alındığını, bu yıllarda da küresel terörizmin dünyaya dehşet saçtığını, 2001 yılında New York'ta İkiz Kulelere saldırı düzenlendiğini, 2004 yılında Madrid'de tren bombalandığını ve 2005 yılında Londra'da İngilizlerin 7/7 diye andıkları saldırıların gerçekleştiğini hatırlatmaktadır. Yeni-ateizm, eskiden beri teistlere karşı kullanılan sorulara sanki şimdiye kadar hiç tartışılmıyor gibi yer verirler. bk. Alper Bilgili, "Yeni Ateizm ve Eleştirisi", *Güncel Kelâm Tartışmaları -I-*, ed. Mehmet Bulğen-Enis Doko (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 183-199.

kullanılmıştır.[6] Bu çalışmada ise daha çok bilimin yeni ateizm tarafından nasıl istismar edildiği ve ideolojileri doğrultusunda nasıl kullanıldığı incelenecektir. Bir yönüyle bu çalışmada ideolojik yaklaşımın nihayetinde bilime zarar verdiği üzerinde durulacaktır. Zira bilime, bilimin de kabul etmeyeceği "her şeyi çözebilme" misyonunun yüklenmesi son tahlilde bilimi insanlığa hizmet etme konumundan çıkartıp ideolojik görüşlerin kabul ettirilmesinde araç olarak kullanılır hale getirmiş olmaktır. Aynı zamanda bilimin her konuda mutlak otorite kabul edilmesi, gereksiz aşırı güveni doğuracağı bunun da yeni keşifler yapmayı ve bilginin yenilenmesini engelleyeceği de düşünülmelidir. Bunun daha ileri safhası zamanla bilimsel olan bir husus eğer karşıdakinin ideolojisine uymayacaksa reddedilmesi gerektiği ile neticelenmesidir. Bu da bilim adına tutuculuğu ve donukluğu getirmiş olur.[7] Bu bağlamda yeni ateizmin önemli simalarından hareketle örnekler verilerek mesele incelenecektir. Bunların başında öncelikle bilimin dinin karşısına konumlanması, çalışmalarında en net şekilde görülen ve İngiltere'de ders kitaplarında yaratılış teorilerinden akıllı tasarımdan bahsedilmemesi gerektiğini savunan yeni ateizmin öncü ismi Richard Dawkins gelmektedir. İkinci olarak daha çok zihin ve beyin konularında çalışan Daniel Dennett bilinmektedir. Üçüncü olarak İngiltere'de belli bir süre siyasetle meşgul olduktan sonra ABD'nin başlattığı Irak savaşını destekleyen daha sonra ABD vatandaşı ve aynı zamanda bir gazeteci olan Christopher Hitchens (ö. 2011) bilinmektedir. Son olarak Yeni ateizmin dördüncü önemli ismi ise felsefeyle meşgul olmanın yanı sıra nörobilim alanında doktorası olan, ruh ve beden ayrımına tamamen karşı çıkarak bilimin temellendirdiği bir manevi anlayışı (!) dile getiren Sam Harris'dir. Bunlardan ayrı tabi ki birçok farklı isimler sayılabilmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de de fikirleriyle bu anlayışa yakın olan Celal Şengör ismi de zikredilebilir.

Yeni ateizmin konu edindiği ve farklı açılardan ele alındığı birçok çalışma bulunmaktadır.[8] Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla çalışmamızda ortaya

---

6 Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2002), 13.

7 Ahmet İnam, "Bilgi ve Hoşgörü", *Journal of Human Science (İnsan Bilimleri Dergisi)* 1 (1989), 77-80.

8 bk. Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011); Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018); Mehmet Şükrü Özkan, "Yeni Ateizmde Din Eleştirisi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/89 (Mart

koymayı hedeflediğimiz boyutuyla meselenin ele alındığına rastlanmamıştır. Şöyle ki gerek klasik ateizmin gerek yeni ateizmin görüşlerinin doğrudan eleştirileri yapılırken bu anlayışın bilimi ideolojiye dönüştürerek dinin karşısında konumlandırması yönü kelam ilmi açısından incelenmemiştir. Bu çalışmada yeni ateizm tarafından ideolojik hale dönüştürülen bilim anlayışı kelâmî açıdan kritik edilirken bir yandan da, günümüzde reel durum ele alındığında bu anlayış hedefine ulaşmış mıdır? Bilim veya bilim insanları kendilerine yüklenen "her şeyi çözebilme" yetkisine sahip mi? gibi sorulara da cevap aranacaktır. Çalışmamızda öncelikle ideolojik bilim anlayışının kısaca tarihi sürecinden bahsedilecektir. Daha sonra yeni ateizmin argümanlarını ideolojik bilim anlayışı üzerinden sunmalarının kritiği yapılacaktır.

1. İdeolojik Bilim Anlayışının Tarihsel Süreci

Modern çağda kullanıldığı şekliyle ideoloji kavramı, 14. yüzyılda başlayıp Aydınlanma çağı ile olgunlaşan bir dünya görüşü olarak kabul edilmektedir. Francis Bacon (ö. 1626), Claude Adrien Helvetius (ö. 1771) ve Etienne Bonnot de Condillac (ö. 1780) gibi filozoflar ideolojinin şekillenmesine ve gelişmesine önemli katkılar sağlamışlardır.[9] Böylelikle modern algının ve ideolojilerin yaşam tarzlarına müdahale ettiği Aydınlanma dönemi, aynı zamanda ideolojilerin inşa edildiği dönem olmuştur.[10] Bilim, doğayı anlamamızı ve tanımamızı sağlaması gereken aşamadan çıkartılıp sosyal ve ahlakî tüm meseleleri çözebilecek bir konuma getirilmiştir. İdeolojinin inşa edilmesini sağlayan etkenler ile bunlara zemin hazırlayan anlamsal ve işlevsel temelleri Aydınlanma düşüncesinde ve o dönemin din ile bilim etrafında dönen tartışmalarında bulmak mümkündür. Rönesans, Reform, Sanayi Devrimi ve nihayetinde Aydınlanma ile beraber meydana gelen toplumsal değişimde bilimin, dinin yerine ikame edildiği ve böylelikle ideolojik bilim anlayışının oluştuğu söylenebilir.

2019), 130-149; Emine Öğük, *Yeni Ateistlerin Yanılgıları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022). Sümeyra Turan, "Yeni Ateizmin Kur'an Algısı", *Kur'ân'ın Otantikliği,* ed. Halil Temiztürk- Halil İbrahim Delen (İstanbul: Ark Kitapları, 2023), 175-206;

9 Vatandaş, "İdeolojinin Doğuşu ve Bilim-Din Ekseninde Konumlanması", 78.

10 Aydınlanma konusunda bir mukayese için bk. Osman Nuri Demir, "Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Aklı: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2023), 169-198.

Aydınlanma dönemi düşünürlerinden Saint Simon (ö. 1825) "okullarda kazandırılmış olan bilimsel görüşler, daha sonra onları kutsallaştıracak şekillere büründürmelidir" ifadeleriyle bilimin bir dogma haline gelmesinde rol oynamıştır.[11] Bu anlayış, bilimin insan eliyle kurgulanarak dinselleştirilmiş bir ideolojiye dönüştürüldüğüne işaret etmektedir.

Birçok sıkıntının giderilmesinde çare olarak düşünülen "ideoloji" kavramı, Fransız düşünür Antoine Destutt de Tracy (ö. 1836) tarafından sistematik bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır.[12] İdeoloji, insan düşüncesini Tanrı'dan ayırmak için "idea" kelimesi ve pozitif bilimlere işaret eden "logy" kelimesinin birleşimiyle meydana gelmiştir.[13] Kavramın anlamından hareket edildiğinde de işin içerisinde bilime yüklenen anlamın etkisini görmek mümkündür.

Daha sonra Auguste Comte'un (ö. 1857) üç hal kanunu ile (teolojik, metafizik ve pozitivist) kesin ve ispatlanmış bir "bilim çağı" başlatılarak "insanlık dini" olarak ifade edilen "pozitivizm" dinin esası kabul edilmiştir.[14] İdeolojik bilim anlayışının gelişmesinde son derece etkin bir kişi olarak ifade edebileceğimiz Auguste Comte'un yaşadığı çağı, "olgu ve olayların arkasında gizli güçlerin değil, deney ve gözlem arayan bir çağ"[15] olarak görmesi de bilim ve deneyin her şeyin tek ölçüsü olarak algılandığını göstermektedir. Böylelikle Saint-Simon tarafından ilk defa kullanıldığı belirtilen Pozitivizm kavramının, daha sonraki yıllarda Auguste Comte ile birlikte felsefî bir hareketin adı haline gelerek bir ideolojiye dönüştüğü söylenebilir. Bu ideolojik anlayış, düşüncenin her türlü metafizik boyuttan arındırılarak bilimin tek geçerli bilgi türü olarak kabul edilip olguların da sadece üzerinde inceleme yapılabilen objeler olduğunu savunmuştur.[16] Zamanla bu yaklaşım, belirli bir alandan ziyade başta bilim olmak üzere sanat, edebiyat ve hukuk gibi farklı alanlarda savu-

---

11 Roger Garaudy, *Yobazlıklar,* çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2017), 20.

12 Halis Çetin, *Çağdaş Siyasal Akımlar* (Ankara: Orion Yayınları, 2007), 1.

13 Çetin, Çağdaş Siyasal Akımlar, 1-2.

14 Garaudy, *Yobazlıklar,* 21.

15 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi yayınları, 1996), 51.

16 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Hece Yayınları, 2002), 17.

nulan bir düşünce biçimine dönüşerek, din alanında da bilimsel bir yöntem olarak kullanılması gerektiği savunulmuştur.

Sonraki süreçte bilimin bir ideolojiye dönüştüğünü söyleyen Feyerabend (ö. 1994), Batı'da bilim eğitimini eleştirerek, "Ortaçağ'da din nasıl öğretiliyorsa bilimin de öyle öğretildiğini" söylemektedir.[17] Bu durum, günümüz sosyal bilimlerinde tartışılan birçok meselede kendisini hissettirmektedir. "Sosyal bilimler alanında "bilimsellik" zırhı ile gizlenen bu anlayış, Batı-dışı toplumlara, sorunlarının tek geçerli çözümü olarak sunuluyor."[18] Yine C. P. Snow da (ö. 1980) bilimin üstünlüğüne işaret ederek, kendimiz ve yaşadığımız dünya hakkındaki bilgileri geliştirmenin tek yolunun bilim olduğunu belirtmektedir.[19]

Jürgen Habermas (d. 1929) da bilim ve tekniğin ideolojiye dönüşmesini dile getirdiği eserler yazmıştır.[20] Bu meyanda günümüzde dini veya seküler fark etmeden her yönetimin teknolojiye aşırı önem verdiği görülmektedir. Bu durum, alanda yapılan çalışmalara "artık teknolojinin iktidar olduğunu" ifade ettirecek şekilde yansımaktadır.[21] Garaudy de (ö. 2012), bu durumu "ilerlemeyi ve teknik aklı yeni bir din yaparak sanayiciler ve mühendisler iktidarına ideolojik bir temel kazandırma ülküsüyle ortaya atıldıklarını"[22] ifade ederek açıklamaktadır. Bu durum günümüzde bilginin yerini teknolojinin almaya başladığını da göstermektedir. Diğer taraftan teknolojinin de kendi ürünü olduğu bilimde, bilginin göz ardı edildiği ve teknolojik ürünlerin adeta onun kaynağındaki bilgiden kopartılarak birer ticari metaya dönüştürülerek kutsallaştırıldığı söylenebilir. Bugün, ideolojisi veya inancı fark etmeksizin, bütün ülkelerin yüksek teknolojiyi elinde bulundurmak istedikleri ve bu doğrultuda çalıştıkları görülmektedir. Bunun sonucunda devletler ve bireyler açısından

---

17 Paul K. Feyerabend, "Toplum, Bilime Karşı Nasıl Korunmalı?", çev. Ömer Madra, *Gergedan Dergisi* 2 (1987), 47.

18 Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2002), 10.

19 Brian Ridley, *Bilimin Sınırları Bilimin Doğası Üzerine Soruşturmalar,* çev. Orhan Tuncay (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 13.

20 bk. Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993).

21 Habermas, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, 10 vd.

22 Garaudy, *Yobazlıklar,* 20.

iktidar olan artık teknolojidir.[23] Tabi burada eleştirilen husus, araç olmaktan çıkartılıp amaç haline getirilen teknolojik boyuttur. Yoksa din, insanlığın faydasına olan ve araç olarak kullanılan teknolojik ilerlemelere karşı değildir.

Bilimin ideolojiye büründürülerek dinin karşısına konumlanmasının en net şekilde uygulandığı son aşama ise yukarıda da bahsedilen Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens ve Sam Harris gibi modern dönem yeni ateistlerde görülmektedir. İsimlerini saydığımız bu kişilere göre bilim, tamamen akla uyarken ve sorgulanabilirken din ise tamamen akıl dışı ve dogmatik olarak kabul edilmektedir.[24] Mesela Dawkins, üzerinde en çok durduğu konulardan olan evrim teorisini kabul etmeyenleri aşırı derecede eleştirmekle yetinmemekte evrimi, Tanrı'nın canlıları yaratmakta kullandığı bir araç veya yöntem olarak gören kişilere bile tahammül etmemektedir.[25] Muhtemelen bundan dolayı Dawkins'e göre, önceleri ateist iken daha sonra Tanrı'nın varlığına inanan Antony Flew (ö. 2010), "satılmış ve delirmiş" birisidir.[26] Aynı şekilde gerek Dawkins gerekse Dennett'e göre evrim teorisini kabul etmeyen kişiler "bilimi" reddettiklerinden dolayı cahil ve kötü insanlar iken kendileri yani evrim teorisini kabul edenler ise toplumun elit kesimini oluşturmaktadırlar.[27] Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens ve Sam Harris gibi yeni ateizmin temsilcilerinin bir Tanrı'nın olabilirliğini kabul etmemekle yetinmeyip inananlara saygı gösterilmemesi gerektiğini dile getirmeleri[28] meselenin bilimsel olmaktan çıkartılıp tamamen ideolojik bir hale büründüğünü göstermektedir. Burada ideolojik olarak ele alındığından dolayı Çınar'ın da çalışmalarında benzer şekilde dile getirdiği şu türden sorular akla gelebilmektedir:

---

23 Adviye Erbay, "Bilim ve İdeoloji: Tekniğin İktidarı", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2009), 1-11.

24 Daniel Denett, *Darwin'in Tehlikeli Fikri Evrim ve Hayatın Anlamı,* çev. Aybey Eper–Bahar Kılıç (İstanbul: Alfa/Bilim Yay., 2013), 18-38; Sam Harris, *İnancın Sonu*, çev. Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014), 19-50; Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* çev. Kalisto Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2008), 122.

25 Richard Dawkins, *Kör Saatçi,* trc. Feryal Halatçı (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2004), 180.

26 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* 73, 81, 85.

27 Dawkins, Tanrı Yanılgısı, 11-13; Bilgili, Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi, 46.

28 Wired Magazine, "The Church of the Non-Belivers" (Erişim 13 Şubat 2024).

Acaba Dawkins veya Dennett, bilimsel olarak ispatta bulunduktan sonra mı inançsızlığı seçtiler yoksa bir türlü inanamadığı için meseleyi ideolojiye dönüştürdüklerinden mi bu tür görüşler kendilerine mantıklı gelmektedir?[29] Bu yaklaşımlarda da görüldüğü üzere evrim teorisi, yeni ateizmdeki kabullerle özdeşleştirilerek bir ideolojiye dönüşmüş olmaktadır. Bu da meselenin bilimsel olmaktan ziyade ideolojik olarak ele alındığını göstermektedir.

Bilimin dinin karşısında konumlandırılması her ne kadar çok eskilere dayandırılsa da klasik dönemde bu tonlamada olmadığını ve içinde bulunduğumuz asırda daha sert bir şekilde olduğu görülmektedir. Bu konulara eserlerinde geniş bir şekilde yer veren Garaudy, farklı yobazlıklardan bahsederken, bilimi ilah seviyesine çıkartıp adeta onu putlaştıran yaklaşımları "bilimci-teknokratik yobazlık" olarak ifade etmektedir.[30] Meselenin farklı yönlerine değinen Garaudy, insanların Batı'nın bilim ve teknik yönden olduğu gibi hayatın diğer kulvarlarında da üstün olduğuna dair kesin inancın olmasını, yobazlığın en sinsi yönü olarak değerlendirmektedir.[31] Yine bu bağlamda bilimin sınırları üzerine eser yazanlardan biri olan İngiliz fizikçi Brian Ridley (d. 1931), bilimin her şeyi çözeceğini kabul eden ideolojik anlayışı "bilimcilik" olarak tanıtıp bu algıdan da uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir.[32]

Türkiye özelinde de bazı eserlere ve yazılara bu düşüncenin yansıdığını görmek mümkündür. "Dinsel inançların bir aldatma ve kaçıştan meydana geldiği, inançların ilkel insanların doğayı kavrayamayan duygularından ortaya çıktığı,"[33] "akıl ve bilimin aydınlık, din ve imanın ise karanlık olduğu,"[34] "bilimin din kapısından sığmadığı ancak dinin bilim kapısından sığdığı"[35] gibi iddialar bunlardan bazılarıdır. Bu bağlamda son dönemlerde Türkiye'de tv programlarında ve sosyal medyada sıklıkla evrim konusunu tartışan Sinan

---

29 Aliye Çınar, *Tanrı Yanılgısı Üzerine: İnanmak ya da İnanmamak* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009), 18.

30 Garaudy, *Yobazlıklar,* 19.

31 Garaudy, *Yobazlıklar,* 19-20.

32 Ridley, Bilimin Sınırları, 9.

33 Hüseyin Portakal, *Din ve İnsan Sorunu* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997), 21, 157.

34 Turan Dursun, *Tabu Can Çekişiyor: Din Bu I* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993), 9.

35 Hürriyet Gazetesi, "İslam Nerede Yanılıyor?" (Erişim 3 Şubat 2019).

Canan, inançlı birisi olmasına rağmen evrim teorisini kabul etmeyenleri "bilim bilmemekle" ve "bilimsellikten uzak olmakla" itham etmektedir.[36] Bu durum, -her ne kadar bilimin ideolojiye dönüştürülmesi ateistler tarafından başlatılmış olsa da- zamanla bazı inananların da kendi dışındakilere benzer şekilde davrandığını göstermektedir.

Yeni ateizm, mesajını ve söylemlerini topluma yaymak için farklı yöntemleri denemekle beraber en çok da bilimi araç olarak kullanmaktadır. Benimsedikleri düşüncelerini yazdıkları kitapları bastıran yayınevleri ve yayın ağları da halk arasında dinin bilime aykırı olduğu fikrini kabul etmekte onlarla aynı düşünmektedir. Bu durum, ideolojik eğilimlerin aynı gündemi öne çıkarmada ve yaymakta ortak bir noktada birleştiklerini göstermektedir.

2. Yeni Ateizmdeki İdeolojik Bilim Anlayışının Kelâmî Kritiği

Batı toplumları Orta çağı; dinin şekillendirdiği, gerçeğe ulaşmadaki tüm yolları kapattığı ve insanların kaldıramayacağı bir hayatın olduğu dönem olarak tanıtmaktadır. Aynı toplumlar Aydınlanma çağını ise dinin, Tanrı'nın ve kilisenin bireysel ve toplumsal hayattan uzaklaştırılarak insanların karanlıklardan kurtarıldığı dönem olarak tanıtmaktadır. İşte bu dönemde insanların daha önce benimsedikleri inançlarının yerini ideolojik içeriğe bürünmüş bilim almaktadır. Öyle ki "bilginin güç olduğu" dilden dile dolaşırken "dinin bilgiye karşı olduğu" ise zihinlere yerleştirilmekteydi. Bu durumu yukarıda da belirtildiği üzere "bilimcilik" olarak isimlendiren Ridley, bilimin kendisini yeni ve güçlü olarak tanımlayıp diğer kaynakları devre dışı bıraktığından beşerî ve dinî ilimler için tehlike olmaya başladığını belirtir.[37] Bilimin ideolojik bir konuma getirilmesi, beşerî ilimler için tehlike arz ettiği gibi bu ilimlerden dinin inanç boyutuyla ilgilenen kelâm ilmi açısından da sıkıntılı bir duruma sebep olmaktadır. Çünkü ideolojik bilim anlayışı, Tanrı ve ona inanma dâhil her konunun bilimsel açıdan incelenmesi gerektiğini vurgular ve bunu da ısrarla savunur.[38] Neticede bilimle ispatlanamayan her şey hem bilimsel sayılmamakta hem de yok kabul edilmektedir. Oysa bu durum, bilimsel açıdan

---

36 Sinan Canan, "Aklı Karışık Müslümanlar İçin Minik Bir Evrim Kılavuzu" (Erişim 26 Aralık 2023).

37 Ridley, Bilimin Sınırları, 12.

38 Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 19; Özkan, "Yeni Ateizmde Din Eleştirisi", 130-149.

eleştirilmiş ve doğru bulunmamıştır. Bu bağlamda doğrulama kuramının[39] karşısında yer alan Karl Popper'ı (ö. 1994) hatırlamak gerekmektedir. Zira Popper'a göre bir mesele bilim yoluyla ispatlanamadığı için onu bilim dışı saymak doğru değildir.[40] Bununla beraber kesin ispatlanamamış bir teorinin mutlak doğru bir doktrin olarak kabul edilmesi de ilmî açıdan tutarlı görülmemektedir.

Yeni ateizmin temsilcilerinden Harris, eğer dinden bahsedilecekse bunun doğrudan bilimsel kanıtlarla ispatlanması gerektiğini savunmaktadır.[41] Dawkins ise eğer inançtan bahsedilecekse insanın zihninde inancı içerecek "tanrı merkezi" şeklinde bir bölümün olması gerektiğini söyler. Ancak bunun bilimsel olarak açıklanmadığını dile getirir.[42] Benzer şekilde Dennett da çalışmalarında tüm dinî inançların yanıltıcı olduğunu, bilimle dinin asla aynı çatı altında olamayacağını düşünmektedir. Kendisini, insanların zihinlerini bulandıran bir büyü olarak düşündüğü dinin bu büyüsünü ortadan kaldırmak için görevli kabul etmektedir. Bu tür iddiaları dile getirdikten sonra bu iddiaların ispatının bilimle yapılabileceğini düşünmektedir.[43] Burada "inançla bilgi arasında bir bağın olduğunu" kabul etmekle "inancın bilimsel yolla ispatlanması gerektiğini" savunmak arasında fark olduğunu belirtmek gerekir. Elbette inançla bilgi arasında bir bağ vardır. Hatta akıl ve bilgi vesilesiyle inanç daha da derinleşir ve temellendirilir. Kur'ân-ı Kerim'de tevhid inancının konu

---

39 Doğrulama kuramına göre bilimsel bilgi sağlam ve kesin bilgi olup bunun doğru kabul edilebilmesi için olgularla, gözlemle ve deneysel araçlarla doğrulanması gerekmektedir. Pozitivist düşüncesinin bir neticesi olan bu anlayışın yanılgıları ve yetersizlikleri ilk kez Karl Popper tarafından fark edilmiş ve eleştirilmiştir. Popper, bilim insanının ulaştığı bilgiyi mutlak doğru ilan etmeyip yalnızca geçici bir süre için güvenilir bilgi olarak kabul eden ve bununla da yetinmeyip eleştirel akıl ile hep daha fazlasını arayan insan olması gerektiğini ifade eder. İşte tam da böyle olması için Popper, bilginin mutlak olmadığı görüşünü benimsemek gerektiğini dile getirir. bk. Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka-İbrahim Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2015), 18.

40 Popper, Bilimsel Araştırmanın Mantığı, 87.

41 Sam Harris, *İnancın Sonu*, 48.

42 Dawkins, Tanrı Yanılgısı, 157.

43 Daniel Dennett, *Breaking The Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Penguin Books, 2007), 132-133; akt. Saliha Sanlısoy Dökmetaş, *Materyalist Bilinç Teorilerinde Tanrı Sorunu: Daniel Dennett Örneği* (İstanbul: İstanbul Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 99, 123.

edindiği âyetlerin bağlamına bakıldığında, inançla bilginin ilişkilendirildiği görülecektir.[44] Tabi buradaki ilmin, arttıkça sahibini yaratıcıya yaklaştıran, Allah ve meleklerle anılmayı hak ettiren bir ilim olacağı da düşünülmelidir. Yine *"Bilin ki, o (Kur'ân) Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan başka ilâh yoktur."*[45] âyetinde Allah'ın ilmine vurgunun hemen ardında tevhidin zikredilmesi de dikkatleri çekmektedir. Kur'ân'da Allah'ın, Peygamberine emir kipiyle söylemesini ve arttırılmasını istediği hususlardan birinin ilim olması son derece önemlidir.[46] Burada zikredilen ve benzeri âyetlerden hareketle en azından Kur'ân özelinde ilim, vahiyden ve yaratıcıdan ayrı açıklanmamaktadır. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de üzerinde yaşanılan âlemin duyulmayan âleme ışık tuttuğunu bunun için de akıl yürütülmesi gerektiğini ve bunun da Allah'ın bir emri olduğunu belirtmektedir.[47] Diğer taraftan İslâm düşüncesinde akletme işlevi anlamında kullanılan tefekkür, teemmül, tedebbür, tezekkür, tefekkuh ve nazar gibi kavramların sıkça kullanılması da akıl için belirtilen alanın ne kadar geniş olduğunu göstermektedir.[48] Dolayısıyla Aydınlanma dönemiyle beraber aklın ve bilimin öncelendiği bir bakış açısı oluşurken dinin bu bağlamda tutarlı bir görüş ortaya koyamadığı fikri, İslâm dini açısından doğruyu yansıtmamaktadır. Neticede dinin tutarlı bir görüş ortaya koyamadığı fikri, Ortaçağ Hıristiyanlığı için geçerli olsa da İslâm dini için geçerli değildir. Zira İslâm'ın entelektüel geleneğinde Hıristiyanlıktakine benzer bir buhran dönemi olmadığı gibi aksine gerek bilgi gerekse akıl ile dinin uzlaşmasını sağlamak için de birçok yöntem geliştirilmiştir.[49]

Bütün bunlarla beraber inançla bilgi arasındaki bağın bilimsel yolla özellikle de deney ve gözlemle tespit edilmesini istemek, günümüz pozitif ilimle-

---

44 "Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri, O'ndan başka ilâh olmadığına şahitlik etmişlerdir. O'ndan başka ilâh yoktur, O güçlüdür, Hakîm'dir." *Kur'ân Yolu* (Erişim 30 Mayıs 2021), Âl-i İmrân 3/18.

45 Hûd 11/14.

46 bk. "Gerçek hükümdar olan Allah Yüce'dir. Kur'ân sana vahyedilirken, vahy bitmezden önce, unutmamak için, tekrarda acele edip durma, "Rabbim! İlmimi artır" de." (Tâhâ 20/114)

47 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sader, 2010), 16.

48 Ramazan Altıntaş, *İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 57.

49 bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yay., 2009), 15-49.

rinin sınırları dışında bir durum olmaktadır. Modern dönemde sadece pozitif ilimler için kabul edilmesi gereken deney ve gözlemin sadece bu alanlar için değil; dinler, âdetler, gelenekler, ahlâkın temel olayları ve değerleri için de geçerli kabul edilmesi dikkat çekicidir. Oysa deney ve gözlem bilimlerde emin olunmayan tekrar eden olaylarda uygulanmaktadır.[50] Daha önce test edilen bir durumun gözlendiği şekilde bu güne kadar devam edegelmiş olması bunun daha sonra da aynı şekilde devam edeceği anlamına gelmez. Böyle bir mantıki zorunluluk da bulunmamaktadır. Diğer taraftan bu anlayış kabul edildiğinde felsefe ve ahlak metafizikten arındırılmış olacaktır ki bu yaklaşımda paradoksal bir durum ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; modern dönem bilim anlayışı sadece müşahede vasıtasıyla görülen âlemle sınırlandırılmış ve bunların keşfedilmesinde deney, kıyas ve kısmen de tecrübeye başvurulmuştur. Bu durumda görülen âlemin dışında olduğu kabul edilen metafizik boyutun modern bilim anlayışı tarafından incelenmesi ve deneye konu olması düşünülemez. Zira yok olduğu düşünülen bir boyutun inceleme konusu yapılması çelişkili bir durum arz etmektedir. Bu algının bilim anlayışıyla, inançsal boyutun varlığı veya yokluğu tespit edilemez. Çünkü metafizik, bu algıya sahip kişilere göre nüfuz edilebilecek bir alan değildir. Dolayısıyla bilime, metafizik boyut hakkında bir yargıya ulaşma görevinin yüklenmesi doğru değildir. Sonuçta bilimin sınırlarını dikkate almadan ondan metafizik epistemolojiye dair alanda da bir şeyler beklemek ideolojik yaklaşım olmaktadır. Kelâm ilminde geliştirilen bilgi anlayışında da bilginin subjektif, ideolojik, itici ve dışlayıcı gibi modern bilimin ölçütlerinden sakınılması gerekmektedir.[51] Neticede inanç boyutunun varlığı veya yokluğunu bilimin ölçütleriyle değerlendirmek bir açıdan metot hatasına düşmektir. Çünkü metafiziksel bir konuyu doğal bir fenomen gibi algılayarak incelemek, farklı özelliklere sahip iki alanı aynı kriterlere tabi tutmak gibi bir hataya sebep olacaktır.

Akıl ve bilgi hem din açısından hem de bilim açısından vazgeçilmez değerdir. Ancak bunlar doğru ve hakikat olanın tespitinde tek yol değildir. Şöyle

---

50 Ridley, *Bilimin Sınırları*, 18.

51 Tevfik Yücedoğru, "Kelam Bilgi Teorisi Ne Olmamalıdır?", İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısıve *Kelamda Bilgi Problemi* Sempozyumu, ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. (Bursa: Arasta Yay., 2003), 23-26.

ki bilim, insanoğlunun en önemli entelektüel aktivitelerinden birisi olsa da onun her şeye gücünün yettiğini ve yegâne kaynak olduğunu belirtmek abartı olacaktır. Bu bağlamda Mâtürîdî, iyiliğin ve kötülüğün bilinmesinde çevreden etkilenmemiş insan aklının yeterli olmasıyla beraber; ruhsal ve fizikî bazı şartlar, aklın şüpheye düşmesine sebep olabileceğini ve onun doğru karar vermesine engel olabileceğini belirtmektedir. Bundan dolayı da Allah'ın peygamber gönderip, vahiy yoluyla emir ve yasaklarını bildirmesi, akıl için bir kolaylaştırma ve yardım (lütuf) olmaktadır.[52] Bunun için kelâm ilminde duyular ve akılla beraber doğru haber de bilginin kaynağı olarak kabul edilmektedir.[53] İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de insanın bulunduğu ortam ve örfe göre bazen iyi olarak algılanan bir fiil, bazen de çirkin olarak algılanabilir. Bunun için neyin iyi neyin kötü olacağının, ancak Allah'ın bildirmesiyle netlik kazanacağını savunur.[54] Yine Kant (ö. 1804) gibi bazı filozoflar da ahlâk gibi bilimin tek başına belirleyemeyeceği konularda bir yaratıcının ve âhiret inancının olması gerektiğini ifade etmişlerdir.[55] Dolayısıyla insanın ahlâkî davranışının bir manasının olması sadece bilimle değil, ancak Allah'ın ve bu dünyadan ayrı bir hayatın var olmasıyla mümkün olacaktır. Bu bakımdan inananlar, dünyada yapılan ahlaksızlıkların karşılığının ahirette verileceğine inanırken; inanmayanların bu dünyada ahlaksızlık yapanların nasıl bir karşılık alacakları ve mağdur olanın nasıl mağduriyetinin giderileceği noktasında çaresiz kaldıkları görülmektedir.

Eserlerinde bilime yüklenen yanlış algılara değinen Ali Fuad Başgil (ö. 1967), "bugün insan utanmasa da ilim namına konuştuğunu ileri sürerek yüzde yüz yalan söylese yine birçok safdilleri aldatabilir" diyerek; eski devirlerde dünyayı öküzün boynuzunda gösteren "din bezirgânları" ile modern bilimin mahiyetinden habersiz olan "ilim bezirgânları" arasında farkın olmadığını

---

52 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 185, 248.

53 bk. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevḥid*, 69; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2004), 1/24; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002), 7 vd.

54 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1437/2016), 305 vd.

55 bk. Enis Doku, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?* (İstanbul: İstanbul Yay., 2019), 10.

belirtmektedir.[56] İdeolojik bazı yaklaşımların ülkemizde "evrensel bilgi" şemsiyesi altında kendilerini meşrulaştırdıklarına değinen Cemil Meriç (ö. 1987) de bu durumun hafıza yokluğuna ve geçmişle bağın kopmasına sebebiyet verdiğine işaret etmektedir.[57] Bu bakış açısı yaşadığımız çağda yeni ateizm vasıtasıyla öyle bir boyuta ulaşmıştır ki fert, toplum ve hatta devletler bilim ve teknolojiyi ideolojik olarak nitelemişlerdir. Bu durum, insanların dinden uzaklaşmasında veya ona ilgilerinin azalmasında etkili olmaktadır. Nihayetinde bilim ile dinin farklı argümanlarının olması üzerinden bu ikisinin çatıştığı dolayısıyla bunların uyuşamayacağı iddiasının temelinde, din ve inanç müessesesini dogmatik buna karşın bilimi de gelişmişliğin tek göstergesi olarak kabul etme şeklindeki ideolojik yaklaşım bulunmaktadır.[58]

Bilimin ideoloji ile mezcedilmesi ve dine karşı bir yerde konumlandırılması, insanların dinî yaşantıdan uzaklaşmalarına da sebebiyet vermektedir. Bir kısım İngiliz yazarlar tarafından dinden uzaklaşmadaki esas faktörün, bilim olarak gösterilmesi bu duruma işaret etmektedir.[59] Yine Rus kozmonot Titov'un uzaya çıkıp geri geldiğinde orada Tanrı'yı görmediğini dolayısıyla Tanrı'nın var olmadığını ifade etmesi de bilimsel olan bir hususun doğrudan dine karşı olması gerektiği düşüncesini vermektedir.[60] Türkiye'de uzun dönem siyasetle meşgul olan Ufuk Uras'ın dinden uzaklaşma sürecini anlatırken birçok etkenin yanı sıra biyoloji dersine yaptığı vurgu ve orada öğrendiklerinin belirleyici olduğunu ifade etmesi de aynı duruma işaret etmektedir.[61]

---

56 Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Kubbealtı Nşr., 2003), 55; Ali Fuad Başgil'de ilimdin münasebeti hakkında geniş bilgi için bk. Fethi Kerim Kazanç, "Ali Fuad Başgil'in Düşünce Dünyasında İlim-Din Münasebetine Telojik ve Felsefî Bir Yaklaşım", *Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil*, ed. Cevdet Yılmaz (Samsun: Çarşamba Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 123-180.

57 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 75, 480.

58 Akın, "'Bilimsel İlerlemeler Tanrı'yı Yok mu Ediyor?' Sorusu ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi", 701-730.

59 Bilgili, Bilim Ne Değildir?, 31.

60 Bilgili, Bilim Ne Değildir?, 32.

61 Habertürk, "Namaz Kıldığım İçin Alay Konusu Oldum" (Erişim 16 Haziran 2022). "Babam benim İlahiyat okumamı, dini bütün bir insan olarak eğitim görmemi istedi. Benim solculaşma sürecim edebiyat üzerinden oldu. Lise 2, lise 3'e kadar tereddütlerim sürdü. Modern biyoloji dersi beni çok etkiledi. 1968 yılında laborotuvar ortamında aminoasitlerden proteinler yapıldığını öğrenince o bende bazı ampuller yaktı."

Bilimi ideolojik hale getiren anlayışda genellikle din, dogmatik olmak ve akıl karşıtlığıyla ilişkilendirilmektedir. İdeolojik olan bu algı, bilimin içeriğini kendi dünya görüşüyle inşa etmektedir. Neticede bilimi dogmaya dönüştüren bu algı öyle bir aşamaya getirilmişdir ki bilim aslında dinin yetersizliğinden dolayı ortaya çıkmış ve hayatın her alanında rehberlik yapabilecek bir konuma gelmiştir. Dawkins ve Sam Harris gibi yeni ateistler aslında bilimsel değil daha çok bilim kisvesi altında ideolojik fikirlerini savunmaktadırlar. Bu da bilimi kendi sahasının dışına çıkararak kendi iddialarının bir malzemesi haline dönüştürmek suretiyle araçsallaştırdığını göstermektedir.[62] Oysa bilim, varlık sahasındaki nesnelerin yapılarını ve işleyişlerini incelerken din ise kendisine özgü ibadet, inanç ve ahlak ilkelerini ele almaktadır. Ancak din ile bilimin farklı alanlarla ilgilenmeleri bunların birbirlerinin zıddı olduğu anlamına gelmemelidir. Her ikisi de insanın sahip olduğu en önemli değerlerdendir. Bilim ve dinin uğraş alanları farklı olmakla beraber birbirinin karşıtı değillerdir. Hatta bilimin yaptığı birçok araştırma, bu evrenin ve içindekilerinin bir yaratıcısının olması gerektiğini ifade etmektedir.[63] Maalesef uğraş alanları belli olan din ile bilim ideolojik yaklaşımdan kaynaklı bir çatışma alanına dönüştürülmüştür.

Yeni ateistler tarafından bilime yüklenen anlam ve konum karşısında din, aşağılanmakta ve karşıt bir yerde konumlandırılmaktadır. Din, yeni ateizmde bilimsel faaliyetlerin önünde engel olarak gösterilirken[64] farkında olmadan kendileri katı bir ideolojik duruma sebep olarak diğer aklî faaliyetleri engelleyen bir anlayışa bürünmüşlerdir. Bu da kendilerini hakikatin tek temsilcileri ve bilimin yegâne koruyucuları olarak görmelerine sebep olmuştur. Çünkü herkesin ortak kabul edebileceği hususlar yerine kendi ideolojik düşüncelerini mutlak doktriner kabul ettirme gayretine girilmektedir. Aynı zamanda bu durum, toplumda insanların nazarında dinin değerini aşağılamaya yönelik davranışlar olarak görülmektedir. Mesela Covid salgını döneminde sosyal medyada bazı karikatürler yayınlandı.[65] Bilim insanları ve din adamlarının resmedildiği bu karikatürlerde din adamları son

62 Öğük, Yeni Ateistlerin Yanılgıları, 22-23.
63 Topaloğlu, Ateizm ve Eleştirisi, 53.
64 Dawkins, Tanrı Yanılgısı, 261.
65 bk. Zanka, "Bayağılığa Katlanmak Zorunda Mıyız?" (Erişim 12 Şubat 2024).

derece çirkin ve itici bir şekilde resmedilirken, bilim insanları ise çalışkan, düzenli ve insanları hastalıklardan kurtarmaya çalışan birer kişi olarak resmedilmekteydi. Bu karikatürler insanlara açık bir şekilde "tek rehberin bilim olduğunu bunun dışında bir rehber aramanın ise abes bir iş olduğunu" ifade etmekteydi. İşte oluşan bu tutumun toplumda karşılık bulmasında bilimin ideolojik bir yapıya büründürülmesinin önemli bir katkısının olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu bakış açısı ideolojik yaklaşımın bir sonucudur. Diğer taraftan Covid döneminde yaşanılan olaylar bize bilimin önemini hissettirdiği gibi onun bir yönüyle de ne kadar aciz olduğunu göstermiş oldu. Aynı şekilde bilimin önemi anlaşılırken ahlakın da en az onun kadar önemli olduğu yaşanılarak görülmüş oldu.

Günümüzde bilim, geçmişte bilimsel yollarla söylenen bazı hususların yanlış olduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda önemli eleştiriler yapanlardan biri olan Karl Popper'in bilimlerin kayan kum üzerinde olduklarını ifade etmesi dikkat çekicidir.[66] Aynı minvalde günümüzde birçok bilim insanının da bugün kabul edilen bilimsel verilerin ileride çürütülebileceğini veya reddedilebileceğini dile getirmeleri son derece önemlidir.[67] Hatta bazı çalışmalarda "bilimsel ateizm" denilen anlayışa sahip bilim insanlarının bile kendi aralarında çelişen birçok bilimsel hataları bulunduğu belirtilmektedir.[68] Bu hususlarda yapılan çalışmalarda, olgu ve olayları açıklama iddiasında olan ve kendisini epistemik statüye sahip kabul eden ancak yanılsanabilir olmaya kapalı "bilimsellik" iddiası taşıyan öğretiler, "sahte bilim" olarak isimlendirilmektedir.[69] Nihayetinde bilimle ispatlanan bir durum, ileride yine bilimle yalanlanabilme ihtimali taşıdığından bilimin verilerinin, yerine göre göreceli olabileceğini söylemek mümkündür. Bu durumda yeni ateizmde her şeyin olduğu gibi ahlakın da kaynağının bilim olduğu hatırlanacak olursa; o göreceli ahlakla bir grubun veya milletin menfaati, başka bir grubun veya milletin mensuplarının sömürülmesi, köleleştirilmesi ve hatta imha edilmesini icap

---

66 Karl R. Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı,* trc. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 43.

67 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları,* trc. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 44,171.

68 Topaloğlu, Ateizm ve Eleştirisi, 162.

69 Ferit Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi –Bilim, Bilim Olmayan Sahte Bilim-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2011), 10.

ettirebileceği düşünülmelidir.[70] Aynı şekilde ahlâk göreceli olunca kişi meşru olana göre hareket etmekten ziyade kendisine hoş gelen şeyleri meşrulaştırma yoluna gidebilir. İşte izâfî bir ahlâk yerine evrensel bir ahlâk anlayışının olması için; ahlâkı, ilâhî olanla ilişkilendirmek gerekmektedir. Ahlâkı temellendirmede din dışındaki diğer etkenlerin bazı faydaları olmasına rağmen ruha tesir etme ve ahlâkî kuralların içselleştirilmesi bakımından din kadar etkin olmadığının savunulması da[71] bunu göstermektedir.

Dawkins gibi yeni ateist düşünürlerin her konuya evrimsel bir izah getirme çabaları, genlerin bencilliğinden bahsedilerek ahlakın kaynağını da bazı genlere indirgeyip meseleyi evrimle açıklamalarında da görülmektedir.[72] Ahlâkî bazı erdemlerin sergilenmesinin genlerin hayatta kalmasına yardımcı olduğu, böylelikle insanların bu tür eylemleri gerçekleştirdiği dile getirilmektedir. Buradan hareketle de ahlâkî erdemlerin biyolojik evrim sonucu olarak zamanla tesadüfi bir şekilde geliştiği iddia edilmektedir. Bilimsellikten uzak olan bu iddiada, tesadüfi süreçlerin farklı şekilde oluşmasının mümkün olduğu düşünülmemektedir. Eğer ahlâkî erdemler, evrim sonucu oluşursa bu durumda güvensizlik ortaya çıkar. Çünkü evrim, hayatta kalmayı amaçlarken doğruyu önemsememektedir. Yani evrim, doğru olanın değil güçlü olanın kurtarılmasına odaklanmaktadır. Böylelikle neredeyse türlerin devamına katkı sağlayacağı düşüncesinden hareketle öldürmenin ahlakiliği savunulmuş olunacaktır ki bu durum ahlâkî erdemlerin temelsiz kalmasına sebep olacaktır.[73] Diğer taraftan "kendisi için istediğini bir başkası için de isteme"[74] ahlâkî ilkesini biyolojik evrim sonucunda izah etmek de mümkün değildir. Çünkü evrim sonucu oluştuğu iddia edilen genler, sırf kendisinin yaşamını sağlayacak eylemlerde bulunarak bencillik yapıyorsa bir başkasını kendisine tercih etmesi düşünülemez. Bununla beraber başkalarına iyilik yapma duygusu, merhamet, diğerkâmlık ve dürüstlük gibi bazı güzel hasletler bizim hayatta kalmamız için fayda yerine zarar sağlayacaktır. Zira insanların genlerden

---

70 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm,* çev. Salih Şaban (İstanbul: Yarın Yay., 2013), 188.

71 Ahmed Naim Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları* (İstanbul: Bedir Yay., 1992), 20.

72 Dawkins, Tanrı Yanılgısı, 204.

73 Emre Dorman, "Allah Olmadan Objektif Bir Ahlâk Mümkün mü?", *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi,* ed. Cemalettin Erdemci vd. (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 417.

74 Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, (1-6) (Mısır: Müessesetü Kurtuba, ts.), 3/278.

oluştuğu düşünüldüğünde iyi ve dürüst olan genlerin, kötü ve merhametsiz genler tarafından yok edileceği sonucuna ulaşılacaktır.[75] Dolayısıyla insan fiillerinin biyolojik bir makine vasıtasıyla gerçekleştiğini iddia etmek ve birçok konuda olduğu gibi bunları da ideolojik bilimle ilişkilendirerek evrimsel aşamalarla izah etmek ahlakın kaynağını oluşturmada makul görünmemektedir.[76] Oysa evrenin oluşumu ve meydana gelişi gibi süreçlerin dışında başta insanın ahlaki eylemlerinin kaynağı olmak üzere onun iç dünyasıyla ilgili hususları sadece bilimde arama, biyoloji ve evrime indirgeme insanın sosyal, duygusal, psikolojik bir varlık olduğu da düşünüldüğünde doğru bir yaklaşım olmadığı görülecektir. Zira ahlak, değer ve anlam konusunun salt bilimle izah edilmesi düşünülemez.

Modern dönemde yeni ateizmde bariz bir şekilde kendini izhar eden ideolojik bilim vasıtasıyla, artık bilim doğayı anlamamızı ve tanımamızı sağlaması gereken aşamadan çıkartılıp sosyal ve ahlakî tüm meseleleri çözebilecek bir konuma getirilmiştir. Öyle ki bu yaklaşımla fizik âleminde olan sebep-sonuç ilişkisinin sosyal dünyada da olması gerektiği savunulmuştur. Bilimin gelişmesi adeta insanlığın ve ahlaki yapının da gelişmişliğinin ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Taha Abdurrahman, bu ideolojik yaklaşımın kabul ettiği "insanın akliliği (bilimsel yönü) arttıkça insanlığı artar" yerine, "insanın ahlakiliği arttıkça insanlığı artar" denilmesi gerektiğini savunmuştur.[77] Diğer bir ifade ile "insanın ilmi arttıkça ahlaki yapı gelişir" demek yerine "ahlaki yapı sağlamlaştıkça insani yön de gelişir" denilebilir. Bu tür konuları gündeme getiren Ridley, bilimin kesinlikle sınırlarının olduğunu belirterek, bilimin her şeyi kapsayan bir mite çevrilmesinin, bilim ve toplumun faydası açısından engellenmesi gerektiğini belirtmektedir.[78]

---

75 İsmail Şimşek, "Tanrısız Ahlak, Ahlaksız Tanrı Mümkün Müdür?", *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Ahlak ve Hukuk"*, ed., İshak Tekin - Esma Türkmen (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 165-173.

76 Kelly James Clark, *Religion and The Science of Origins Historical and Contemporary Discussions* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 227; akt. Şimşek, "Tanrısız Ahlak, Ahlaksız Tanrı Mümkün Müdür?", 167.

77 Taha Abdurrahman, *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında,* çev. Muhammed Ateş (İstanbul: Pınar Yay., 2022), 58.

78 Ridley, Bilimin Sınırları, 28.

Bilimin test edilebilir gerçeklerinin yanında dinin de insanlığın faydasına olan ve onları yönlendiren evrensel birçok hakikatleri bulunmaktadır. Bilimsel olmayanı doğrudan batıl olarak ifade etmek ve yok saymak gibi indirgemeci bir yaklaşım, doğru kabul edilemez. Çünkü olgu ve duygu dünyasında yaşayan insanoğlu, yaratılışı itibarıyla bilgiye ihtiyaç duyduğu kadar inanmaya da ihtiyaç duymaktadır. Onun içindir ki en iptidai kavimlerden günümüzdeki en yüksek donanımlara sahip topluluklara varıncaya kadar insanlar bir inanca bağlı olmaya çalışmışlardır. Ama ne yazık ki 15. ve 16. yüzyıllarda maddenin ruhsallaştırıldığı gibi günümüzde de ruh maddeselleştirilerek[79] insanın bir inanca bağlı olmadan da yaşayabileceği öne sürülmektedir. Oysa madde de ruh da insana ait olup her ikisine de ihtiyaç duyulmaktadır. Neticede bilimin ideolojik hale dönüştürülmesinde bir açıdan materyalist ve seküler bir anlayışın bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Zira ideolojik bilim anlayışının her yere girmesi ve devamında her alanın "tanrısızlaştırılması" doğal olarak materyalist ve seküler bir yaklaşımın da kaçınılmaz olarak yayılmasını sağlamaktadır.

Sonuç

Yeni ateizm düşüncesinde hakikatin yalnızca bilime ait olduğunun açık bir şekilde ifade edildiği görülmektedir. Bilimsel temelde her türlü metafizik boyutun varlığı yeni ateizm tarafından inkâr edilmektedir. Bunun karşısında yer alan her türlü düşünce ise bilim dışı olarak değerlendirilmektedir. Bu anlayışta bilimin, bütün problemleri çözebilecek bir konumda olduğu kabul edilmiştir. Eğer bilim bir konuyu daha önceden tespit edememiş veya hakkında bir şeyler söylememiş ise o konu yok hükmündedir. Hatta bilimsel izahı olmayan her şeyin anlamsız olduğu düşünülerek reddedilmesi gerektiği savunulmuştur. Bunun neticesinde aşk, sanat ve tabi ki iman gibi son derece önemli hasletler, ideolojiye dönüşmüş bilim için yok hükmündedir.

Bilimin asıl uğraş alanı, olayların arka planındaki geniş anlamı topluma iletmek olmalıdır. Bilimi, alanının dışına çıkartarak her hususa hükmettirmeye kalkışmak aslında en büyük zararı bilime vermektedir. Zira bu durum insanlar tarafından değer verilen bilimin, bulunduğu konumdan dar bir ideolojiye dönüştürülmesine sebep olmaktadır.

---

79 Ridley, Bilimin Sınırları, 22.

Bilimin, şahsi bazı çıkarlar doğrultusunda kullanılarak dinin karşısında konumlandırılması onun toplumun nezdinde değersizleştirilmesine de sebep olabilmektedir. Diğer taraftan bilime sadece kendi dünya görüşünü onaylatmak gayesiyle ideolojik yaklaşmak ve onu bir araç olarak kullanmak bilim insanını, asıl amacından uzaklaştırıp seküler bir anlayışa sevk etmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki yeni ateizm eğer kendisine bilimsel bir alt yapı oluşturmak isteseydi burada eleştirilmeyebilirdi. Ancak onlar bilimi ateizmle özdeşleştirmeye çalıştıklarından artık yapılanın bilim olmadığı bunun yerine "ideolojik bir çaba" olduğunu söylemek gerekmektedir. Dolayısıyla bilimin kendisi değil, onu ideolojik doğrultuda kullananların bilime zarar verdiklerini söylemek mümkündür.

Neticede yeni ateizmin iddia ettiği gibi din ile bilim arasında, birinin varlığının diğerinin yokluğunu gerektirdiği dikotomik bir ilişki bulunmamaktadır. Din ile bilimin işleyiş mekanizması birbirinden farklıdır. Bilim, evreni izah etmeye çalışırken din, Tanrı'nın emir ve yasakları çerçevesinde ahlak eksenli bir yaşam hedeflemektedir. Bilim, bu dünya odaklı iken din, hem bu dünyayı hem de âhiret hayatını önemsemektedir. Bu iki olgu arasında çatışmanın veya birisinin mevcudiyetinin diğerinin yokluğunu gerektirdiğinin iddia edilmesi, ancak ideolojik bir bakışın neticesi olmaktadır.

Kaynakça

Abdurrahman, Taha. *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında.* çev. Muhammed Ateş. İstanbul: Pınar Yay., 2022.

Akın, Murat. "'Bilimsel İlerlemeler Tanrı'yı Yok mu Ediyor?' Sorusu ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 701-730. https://doi.org/10.47424/tasavvur.767760.

Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi.* İstanbul: İz yay., 2009.

Altıntaş, Ramazan. *İşlevsel Akıl.* İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş.* Ankara: Vadi yayınları, 1996.

Babanzâde, Ahmed Naim. *İslâm Ahlâkının Esasları.* İstanbul: Bedir Yay., 1992.

Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik.* İstanbul: Kubbealtı Nşr., 2003.

Batak, Kemal. *Naturalizm Çıkmazı:Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Bilgili, Alper. "Yeni Ateizm ve Eleştirisi". *Güncel Kelâm Tartışmaları -I-*. ed. Mehmet Bulğen -Enis Doko. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Bilgili, Alper. *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi.* İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018.

Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi.* İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2002.

Canan, Sinan. "Aklı Karışık Müslümanlar İçin Minik Bir Evrim Kılavuzu. Erişim 26 Aralık 2023. https://www.sinancanan.net/akli-karisik-muslumanlar-icin-minik-bir-evrim-kilavuzu/

Clark, Kelly James. *Religion and The Science of Origins Historical and Contemporary Discussions.* New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Çetin, Halis. *Çağdaş Siyasal Akımlar.* Ankara: Orion Yayınları, 2007.

Çınar, Aliye. *Tanrı Yanılgısı Üzerine: İnanmak ya da İnanmamak.* İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009.

Dawkins, Richard. *Kör Saatçi.* trc. Feryal Halatçı. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2004.

Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı.* çev. Kalisto Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2008.

Demir, Osman Nuri. "Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Aklı: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2023), 169-198.

Dennett, Daniel. *Breaking The Spell: Religion as a Natural Phenomenon.* New York: Penguin Books, 2007.

Denett, Daniel. *Darwin'in Tehlikeli Fikri Evrim ve Hayatın Anlamı.* çev. Aybey Eper – Bahar Kılıç. İstanbul: Alfa/Bilim Yay., 2013.

Doku, Enis. *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?.* İstanbul: İstanbul Yay., 2019.

Dorman, Emre. "Allah Olmadan Objektif Bir Ahlâk Mümkün mü?". *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi.* ed. Cemalettin Erdemci vd. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Dökmetaş, Saliha Sanlısoy. *Materyalist Bilinç Teorilerinde Tanrı Sorunu: Daniel Dennett Örneği.* İstanbul: İstanbul Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Dursun, Turan. *Tabu Can Çekişiyor: Din Bu I.* İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993.

Erbay, Adviye. "Bilim ve İdeoloji: Tekniğin İktidarı". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2009), 1-11.

Feyerabend, Paul K. "Toplum, Bilime Karşı Nasıl Korunmalı?". çev. Ömer Madra. *Gergedan Dergisi* 2 (1987), 44-48.

Garaudy, Roger. *Yobazlıklar.* çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd.* Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1437/2016.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları.* trc. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Habermas, Jürgen. *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Habertürk, "Namaz Kıldığım İçin Alay Konusu Oldum". Erişim 16 Haziran 2022. https://www.haberturk.com/polemik/haber/808652-namaz-kildigim-icin-alay-konusu-oldum

Hanbel, Ahmed bin. *Müsned*. 6 Cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba, ts.

Harris, Sam. *İnancın Sonu*. çev. Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014.

Hürriyet Gazetesi. "İslam Nerede Yanılıyor?". Erişim 3 Şubat 2019. http://www.hurriyet.com.tr/islam-nerede-yaniliyor-141244

İnam, Ahmet. "Bilgi ve Hoşgörü". *Journal of Human Science (İnsan Bilimleri Dergisi)* 1 (1989), 77-80.

İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslâm.* çev. Salih Şaban. İstanbul: Yarın Yay., 2013.

Kazanç, Fethi Kerim. "Düşünce Tarihinde Ateizme Götüren Bir Neden Olarak Kötülük Sorunu". *İslam Düşüncesinde Atezim Eleştirisi.* ed. Cemalettin Erdemci vd. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Kazanç, Fethi Kerim. "Ali Fuad Başgil'in Düşünce Dünyasında İlim-Din Münasebetine Telojik ve Felsefî Bir Yaklaşım". *Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil*. ed. Cevdet Yılmaz. Samsun: Çarşamba Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi.* Ankara: Hece Yayınları, 2002.

Kur'ân Yolu. Erişim 30 Mayıs 2021. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yay., 1992.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbü't-Tevḥîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sader, 2010.

Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Nesefî, Ebü'l-Muîn en-. *Tabşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2004.

Öğük, Emine. *Yeni Ateistlerin Yanılgıları.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.

Özkan, Mehmet Şükrü. "Yeni Ateizmde Din Eleştirisi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/89 (Mart 2019), 130-149.

Popper, Karl R. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. çev. İlknur Aka-İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2015.

Popper, Karl R. *Daha İyi Bir Dünya Arayışı.* trc. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Portakal, Hüseyin. *Din ve İnsan Sorunu.* İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Kelam'a Giriş el-Muhassal*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002.

Ridley, Brian. *Bilimin Sınırları Bilimin Doğası Üzerine Soruşturmalar.* çev. Orhan Tuncay. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Şimşek, İsmail. "Tanrısız Ahlak, Ahlaksız Tanrı Mümkün Müdür?". *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Ahlak ve Hukuk"*. ed., İshak Tekin - Esma Türkmen. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021. 165-173.

Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2002.

Turan, Sümeyra. "Yeni Ateizmin Kur'an Algısı". *Kur'ân'ın Otantikliği.* ed. Halil Temiztürk - Halil İbrahim Delen. İstanbul: Ark Kitapları, 2023.

Uslu, Ferit. "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi –Bilim, Bilim Olmayan Sahte Bilim-". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2011), 5-35.

Wired Magazine. "The Church of the Non-Belivers". Erişim 13 Şubat 2024. https://www.wired.com/2006/11/atheism/

Vatandaş, Saniye. "İdeolojinin Doğuşu ve Bilim-Din Ekseninde Konumlanması". *ARTS: Artuklu Sanat ve Beşeri Bilimler Dergisi* 4 (2020), 76-102. https://doi.org/10.46372/arts.746875.

Yücedoğru, Tevfik. "Kelam Bilgi Teorisi Ne Olmamalıdır?". *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*. ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. Bursa: Arasta Yay., 2003, 23-26.

Zanka. "Bayağılığa Katlanmak Zorunda Mıyız?". Erişim 12 Şubat 2024.

https://www.zanka.com.tr/6647/bayagiliga-katlanmak-zorunda-miyi

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 505-536

İlk Üç Asırda Kırâatlerde Tercih Olgusu: Râvi ve İmam Olarak Halef Örneği

The Phenomenon of Preference in Recitations in The First Three Centuries: The Example of Halaf Râvi and İmam

Cafer YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD,
Assistant Professor, Giresun University, Faculty of Theology
Department of Qur'an Recitation and Science of Qiraat
cafer.yildiz@giresun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1758-4044

DOI: 10.56720/mevzu.1476443

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 1 Mayıs / May 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Temmuz / July 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Yıldız, Cafer. "İlk Üç Asırda Kırâatlerde Tercih Olgusu: Râvi ve İmam Olarak Halef Örneği". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 505-536. https://doi.org/10.56720/mevzu.1476443

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Kur'ân tilavetinde farklı vecihlere kaynaklık eden yedi harf hadisleri, barındırdığı "kolayınıza geleni okuyun" ifadesi gereğince tercih olgusunun da ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. "Tercih" olarak isimlendirilen bu seçme eylemi, kırâat ilminin oluşmasında esas teşkil etmiştir. Tercih sürecinin bidayeti sahâbe devrine dayanır. Anlamsal muhtevası farklı olmakla birlikte bu süreç tâbiîn ve tebe-i tâbiîn devrinde de devam etmiş, İbn Mücâhid dönemine gelinceye kadar yaygınlık kazanmıştır. Kırâat imamları tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemine tekabül eder. Bu dönemde birbirinden mahir on kırâat imamı birçok hocadan elde ettikleri rivayetlerden kendileriyle şöhret bulan kırâat vecihleriyle kıraatte ön plana çıkmıştır. Önemli ilim merkezlerinden Medine'de Nâfi ve Ebû Ca`fer, Mekke'de İbn Kesîr, Şam'da İbn Âmir, Basra'da Ebû Amr b. Alâ ve Kûfe'de Âsım, Hamza, Kisâî, Ya`kûb ve Halef gibi mümtaz imamlar kırâat ilminin öncüleri olmuştur. Bunlardan Halef, Kûfe'de hem Hamza kırâatini okutarak o kırâatin devamını sağlamış bir râvi hem de diğer hocalarından da okudukları arasından tercihte bulunarak kendi kırâatini oluşturmuş imamdır. Çalışmamızda Halef'in râvi olarak rivayetleri ile imam olarak tercihleri arasındaki benzer ve farklı yönlerini ortaya koyup; kırâatlerin ciddiyetle ve sorumluluk duygusuyla nesilden nesile aktarılarak korunduğu fikrine katkı sunmak istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Tercih, Halef, Rivayet, İmam.

Abstract

The hadiths of seven letters, which are the source of different aspects in the recitation of the Quran, have also paved the way for the emergence of the phenomenon of choice, in accordance with the expression "read what is convenient for you". This act of choosing, called "preference", formed the basis for the formation of the science of recitation. The beginning of the selection process dates back to the period of the Companions. Although its semantic content was different, this process continued in the reign of Tabi'in and Tebe-i Tabi'in and became widespread until the period of Ibn Mujahid. The recitation imams correspond to the tabiin and tebe-i tabiin periods. During this period, ten skilled recitation imams came to the fore in recitation with their recitation aspects that found fame through the narrations they obtained from many hodjas.Nafi and Ebû

Ca'fer in Medina, İbn Kesîr in Mecca, İbn Âmir in Damascus, Ebû Amr b. Distinguished imams such as Asim, Hamza, Kisai, Ya'kûb and Khalaf in Ala and Kufa became the pioneers of the science of recitation.. Halaf kufe too a râvi. Hamza is an imam who continued to recite her recitation and created her own recitation by choosing among what she read from other teachers. In our study, we reveal the similarities and differences between the narrations of Halaf as ravi and her preferences as imam. We want to contribute to the idea that recitations are preserved by being passed down from generation to generation with a sense of seriousness and responsibility.

Keywords: Recitation, Preference, Halaf, Rumor, Imam.

Giriş

Temel belirleyici unsur olarak isnadın, öğrencinin hocasından aldığını kendi öğrencisine aktarmak şekliyle vücut bulduğunu ifade etmek gerekir. Durum böyleyken zaman zaman bir öğrencinin birkaç hocadan ders alması da imkân dâhilinde olmuştur. Dolayısıyla sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde, farklı rivayet kanallarıyla elde etmiş olduğu kırâatler karşısında bir öğrencinin nasıl bir tutum sergilediği araştırma konusudur. Örneğin râvi bir veya birkaç kişiden aldığı kırâatleri Fâtihâ'dan Nâs'a kadar herhangi bir harfine dokunmadan aynı şekilde mi aktarmış; yoksa bir hocadan aldığı kırâate başka bir hocadan aldıklarını da katarak her biri sahih olsa da tek hocaya ait olmayan karma bir kırâat mı aktarmıştır? Her iki şekilde de râvi bir tercihte bulunmuştur; ancak bizim cevabını arayacağımız tercihten kasıt râvînin ikinci sorudaki tutumuna yönelik tercihi olacaktır. Ayrıca konumuz bağlamında şu sorulara da cevap bulmak gerekecektir: Kırâat ilminin teşekkül sürecinde yoğun olarak işletilen tercih eylemi bir tür kırâat icat etmek midir, bir kişi iki farklı rivayette bulunuyorsa bu bir tezat teşkil eder mi, tercihte bulunmak belli bir dönem ve kişilere mi mahsustur, kırâat imamları tercihin neresindedir?

Kırâatle ilgili çalışmalara bakıldığında konumuzla ilgili birtakım çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Muhammed Bâlvâlî'nin *el-İhtiyâr fi'l-kırââti ve'r-resmi ve'd-dabt,* Nasr Sâid'in *el-İlhtiyâr fi'l-kırââti'l-Kur'âniyye,* Emîn b. İdrîs b. Abdirrahmân Fellâte'nin *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ mefhûmuhû, merâhiluhû ve eseruhû fi'l-kırâât,* eserleri ile Musa Akpınar'ın "Kıraatlerde Tercih ve Tenkitlerin Kıra-

atlerin Sahihliği Açısından Değerlendirilmesi", Sait Bosat'ın "Kırâat İmamlarında İhtiyar Olgusu" ve Cafer Yerlikaya'nın "Halef Kırâati Özelinde Kırâatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler" makalelerini bu minvalde zikredebiliriz. Bu eserlere ilaveten konuyla kısmi ilişkisi olan çalışmalar da mevcuttur.[1] Çalışmamız boyunca zikredilen tüm eserlerden istifade etmeye çalıştık. Biz konumuzu "Halef örneği bağlamında, ilk üç asırda tercih olgusu" olarak belirledik. Bu minvalde, amacımız rivayet merkezli bir disiplin olarak kırâatlerin, kritik badireler atlattığı ilk asırlarda titizlikle muhafaza edildiğini ve bu noktada tercih olgusunun kırâatlerin korunmuşluğuna katkısını ortaya koymak olacaktır. Halef'in, Hamza'dan yaptığı rivayetle kendi tercihlerinin karşılaştırmasını yaparak konuyu, belli bir çerçevede ele almaya çalıştık.

1. Tercih

Türkçe'ye de geçmiş bir kelime olarak *tercih*, (رَجَحَ – يَرْجَحُ) fiilinin tef'îl bâbına ait mastarı (تَرْجِيح) olup, sözlük anlam olarak "*iki şeyden birini seçmek, ağır basmak, üstün tutmak ve meyletmek*" demektir.[2] Istılahî olarak tercih, "K*ırâat okuyuşları konusunda nakledilen vecihler arasında gerek senet gerekse râvîler açısından en şöhret bulmuş olanını kabul etme*",[3] "*Ehlinin (kâri), senediyle nakledilmiş kırâatlere başvurarak onlardan kendince tercihe şâyan olanını seçmesi ve bu yolla kendine ait bir okuyuş ortaya koymasıdır*"[4] şeklinde anlamlandırılmıştır. Bu tanımlar minvalinde bir

---

1 Aydın Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020); Cemil Küçük, "Mütevâtir Kıraat İmâmlarının Kıraatleri Tercîh Yöntemi", *Van İlahiyat Dergisi* 10/17 (Aralık 2022), 48-68; Yakup Uzun, "Sahih Kırâatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 261-282; Fatih Cankurt, "Sahih ve Şâz Kırâat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sûreler", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 84-113.

2 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-lugati ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Abdulğafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1979), 1/364.

3 Mehmet Ünal, "Bir Kırâat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavrmsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 70; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 360; Aydın Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 94; Sait Bosat, "Kırâat İmamlarında İhtiyar Olgusu", *Hikmet Yurdu* 13/25 (2020), 4.

4 Abdulhalîm b. Muhammed el-Hâdî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye târîhuhâ, subûtuhâ, hücciyyetuhâ ve ahkâmuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 262; Muhammed Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-kırââti ve'r-resmi ve'd-dabt* (Mağrib, 1997), 12; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Debbâğ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.),

benzerini de Kurtubî (öl. 671/1273)'de görmekteyiz. Kurtubî, "el-Câmi'" adlı eserinin girişinde kırâatlerin tercihiyle ilgili şunları aktarır: "*Bu meşhur kırâatler kurrâ imamların tercihleridir. Onlardan her biri kendince en güzel ve üstün olanı seçmiştir. Daha sonra bu seçimini bir tarz olarak sürdürmüş ve onu öğrencilerine okutmuştur. Nihayet imam o tercihiyle meşhur olmuş ve o kırâat imamın adına nispet edilir olmuştur. Hiç kimse bir diğerinin tercihini inkâr etmemiş, geniş bir müsamahayla karşılamıştır. Aynı dönemde yaşayan Müslümanlar da bu imamların rivayetlerinin sıhhatine itimat etmiştir. Hatta bu konuda icmâ oluşmuştur.*"[5]

Tanımla alakalı değerlendirmeye geçmeden önce ifade edelim ki, tercih kelimesi "ihtiyâr (اِخْتِيَار)" kelimesiyle eş anlamlıdır.[6] Arapça kaynaklarda ekseriyetle ihtiyâr lafzı kullanılır. Bu kelime farklılığının konumuzun ana fikrini etkileyecek derecede önemi bulunmamaktadır. Dolayısıyla tercih lafzını kullanmış olmamız onun Türkçeye mal olmuş bir kelime olmasıyla alakalıdır.

Tercihle ilgili yapılan tanımlarda birkaç hususun altını çizmek gerekir:

1. Tercîh eylemini yapacak olan kişinin kırâat ehli olması gerekir.

2. Seçimler kesinlikle rivayet usûlü gereği sıhhat değeri taşıyan yani bir senede sahip olan okuyuşlar arasından yapılmalıdır.

3. Tercihe konu olan rivayetlerin Kur'ân olup olmadığı tartışmaya açık olmamalıdır. Bu bağlamda, kırâatlerin sıhhat şartlarıyla ilgili zikredilen üç kriterin[7] herhangi birinde eksikliğinin bulunmaması gerekmektedir.[8]

1/52; Tâhir el-Cezâirî, *et-Tibyân liba`zi'l-mebâhisi'l-müteallikati bi'l-Kur'ân alâ tarîki'l-ityân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Metbûâti'l-İslâmiyye, 1991), 121.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 1/79.

6 Cevherî, *es-Sıhâh*, 2/651; Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Na'îm el-`Arkemûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 389.

7 Ulemanın ekseriyetinin kabul ettiği bu üç kriter şunlardır: 1) Hz. Peygambere kadar ulaşan sahih bir isnadın bulunması ki bu semâî bir isnaddır. 2) Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği Mushaf yazı formatı esas olacak. Bu mushafa uymayan ifade tarzlarının Kur'ân'î olma özelliği bulunmamaktadır. 3) Bir yönüyle de olsa Arap dil bilimine uygun olacak. Bir kırâatin sahih ve Kur'ân kabul edilebilmesi için bu üç özelliği bulundurması gerekmektedir. (İbnü'l-Cezerî, *Neşr*,1/ 9-13).

8 Hâdî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, 266.

4. Tercih yapan kişinin o tercihte sürekliliğinin olması gerekir. Ta ki o okuyuş tercih edenle bilinir olsun ve ona nispet edilsin.[9] İbn Mes'ûd'un (öl. 32/652) kırâati, Übeyy b. Kâ'b'ın (öl. 33/654) kırâati, Zeyd b. Sâbit'in (öl. 45/665) kırâati gibi isimlendirmelerin yapılması bu sahâbîlerin öğrendikleri kırâat üzerinde sebat etmeleri ve bunun sonucunda o okuyuşla özdeşleşmiş olmalarındandır.

Burada, tercih yapan kişinin rivayetlerin dışına çıkarak kendinden bir şeyler ilave etmeyeceği özellikle dikkat edilmesi gereken bir konudur. İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) tespitine göre yapmış oldukları tercihler sebebiyle kırâatler imam ve râvilerin adlarına nispet edilmiştir. Hamza'nın kırâati derken bu, Hamza'nın tercihi demektir. Yoksa Hamza'nın, ictihad marifetiyle daha önce olmayan bir okuyuşu icat ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır.[10] Yapılan tercihler en az iki kırâat arasındandır. Bu kırâatler arasında daha yaygınlık, daha kolaylık veya tercihe sebep olacak herhangi bir üstünlük vesilesi bulunabilir. Ancak tercih edilen bir kırâat sebebiyle diğer kırâatler gerçek dışı olmakla itham edilmemektedir.

Tercih olgusu sahâbe nesliyle başlayan ve kırâatlerin imamlarla anıldığı bir dönem olarak ikinci yüzyılın ortaları itibarıyla olgunluğa ulaştığı bir süreçtir.[11] Kurrânın tercihle olan münasebetini doğru anlayabilmek için ilk üç asra odaklanarak süreci daha detaylı bir şekilde ele almak gerekmektedir. Sahâbe, tabiin ve tebe-i tabiin dönemlerini de kapsayan bu süreçte özellikle tebe-i tâbiîn dönemi tercihin hız kazanmasının yanı sıra kırâatleri şöhret bulmaya başladığı ve bölge adıyla anılmaktan belli imamların adıyla anılmaya başladığı döneme rastlamaktadır.

Bu dönemde bazı kıraat vecihlerinin bazı imam ve ravilerin adıyla anılmasına etken olan unsur müvazebettir. Müvazebet ise toplum tarafından hüsn-ü teveccüh gören, kendini bu işe vakfeden belli imamların bazı vecihleri okuma

---

9 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/52; İbrahim b. Saîd ed-Dûserî, *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalehâti'l-kırâât* (Riyâd: Dâru'l-Haddâra, 1429/2008), 15.

10 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/52.

11 Emîn b. İdrîs b. Abdirrahmân Fellâte, *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ mefhûmuhû, merâhiluhû ve eseruhû fi'l-kırâât* (Suudi Arabistan: Câmi`atü Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1421/2000), 87-88.

ve okutmasına devam etmeleri böylece onunla şöhret bulmalarıdır.[12] Bu bağlamda tercih ameliyesini anlamak için meselenin tarihi sürecini ele almaktan geçmektedir.

İlk nesil olan sahâbe, Hz. Peygamber'e gönderilen vahyi alma ve koruma hususunda büyük bir gayret içerisindeydi. Her bir sahâbî Kur'ân'ı Allah resûlü'nden duyuyor ve duyduğu şekliyle ezberliyordu. Allah resûlü'nden farklı şekilde duymuş olacaklar ki zaman zaman, Kur'ân okuyuşuyla temayüz etmiş kişiler birbirlerine muhalefet ediyor, hatta bu ihtilafın sebebi olarak Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarak okuyuşlarını onaylatmaya çalışıyordu. Aktarılan rivayetlere göre Allah resûlü bu tür durumlarda Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında geçen olayda da olduğu üzere iki tarafı da onaylayıp, Kur'ân'ın yedi harf üzere indiğini, herkesin kolayına geldiği şekliyle okuyabileceğini ifade etmekteydi.[13] Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesi tercih konusunu da içerecek şekilde geniş bir müsamaha alanı sunmuştu. Bu müsamaha Allah resûlü'nün vefatından sonra da devam etmiştir. Sahâbeden kimisi kırâat konusunda daha mahir hatta Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuşken,[14] kimisi de sahâbeden bir başkasının kırâatini tatbik etmekteydi. Bu durum zamanla kırâatlerin, bu alanda ön plana çıkan sahâbeye izafe edilmesini, diğer sahâbîlerin ise bu kişilerden kırâat öğrenerek onlar arasından tercihte bulunmaları sonucunu doğurmuştur. Sahâbenin tercihini açıkça yansıtan bir rivayet Dahhâk'tan (öl. 105/723) gelmiştir. Dahhâk, Abdullah İbn Abbâs'ın (öl. 68/687), Zeyd b. Sâbit'in kırâatini tatbik ettiğini ancak on iki yerde ona muhalefet ederek İbn Mes`ûd'un kırâatini tercih ettiğini aktarmıştır.[15]

Sahâbenin ardından gelen, diğer bir ifadeyle sahâbîler devrine yetişen nesle tâbiîn denmektedir. Bunlar Allah resûlünü görmeyen fakat sahbeyle en

---

12 Bk. Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 142.

13 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhâri, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. İzzeddîn Dallî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433/2016), "Fezâilü'l-Kur'ân", 5 (No: 4992).

14 Rivayet edilen bir hadise göre Allah Resûlü: "*Kur'ân'ı şu dört kişiden öğrenin: Abdullah İbn Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin azadlısı Sâlim, Muâz b. Cebel ve Ubey b. Ka'b*" buyurmuştur. Bk. Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 16 (No: 3808).

15 Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1/426. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/52.

az bir sohbet miktarı kadar zaman geçirmiş ikinci nesildir.[16] Tâbiînin bir kısmı hayatlarının büyük bölümünü sahâbeyle geçirerek kırâat adına tüm bildiklerini de onlardan elde etmişlerdir. Hatta tabiînden bir kişinin sahâbeden birçok kişiden kırâat öğrenme imkânı da olmuştur. Sahâbede olduğu gibi bu nesilde de kendini kırâat ilmine vakfeden mümtaz şahsiyetler bulunmuş, her biri farklı bir bölgede öğrendiklerini sonraki kuşağa aktarma adına yüzlerce talebe yetiştirmiştir.[17] Yazılı eserlerin olmadığı ve sözlü geleneğin ilmî birikimin intikalinde hala etkin unsur olduğu bu süreç, ilim ehlini, aktarıla gelen mevcut rivayetlerin sonraki nesle ulaştırılması konusunda hassas davranmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla tabiîn nesli sahâbeden derlediklerini talebeleri aracılığıyla sonraki kuşaklara ulaştırma gayretinde olmanın yanı sıra[18] bir yandan da hocalarından gördükleri üzere kendi tercihlerini oluşturmaktaydılar. Bu süreci bir zaman dilimi olarak kayıtlarsak birinci asrın ortalarıyla başlatıp ikinci asrın sonlarına kadar götürmemiz gerekmektedir.

Kırâat ilmi, kendini bu ilmi öğrenme ve öğretmeye vakfetmiş kişiler sayesinde müstakil bir disiplin haline gelmiş, Mekke, Medine, Basra, Şam ve Kûfe gibi merkezlerde çok yoğun çalışmalar yürütülmüştür.[19] Doğal olarak bu dönem kurrâsının önceki dönemlere göre alternatif kırâat rivayetlerine ulaşma imkânı daha çok olmuştur. Örneğin İmam Nâfi'in (öl. 169/785) hocası birkaç kişiden okumuşsa Nâfî yetmiş kişiden okumuştur.[20] Dolayısıyla kârilerin daha

---

16 Cemalüddin Muhammed b. Mükrem İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 8/27; Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takri'n-nevâvî,* thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâreyâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994) 2/699-700.

17 Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Fevvâz Ahmed Zümerli (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 2010), 190.

18 Ebü'l-Hasen Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1407/1987), 2/426-429.

19 Nasr Saîd, el-İhtiyâr fi'l-kırââti'l-Kur'âniyye (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2006), 59.

20 Rivâyete göre Nâfî tâbiînin önde gelen yetmiş kırâat bilgininden ders okumuş. Bunlardan biri de on kırâat imamından biri olan Medine'li Ebû Ca`fer el-Ka`ka'dır. Nafî diğer hocalarından olduğu gibi Ebû Ca`fer'den de aldığı kırâati elemeye tabi tutmuştur. Deyim yerindeyse biraz ondan biraz bundan diyerek seçimde bulunarak kendine göre bir disiplini olan kırâat ortaya koymuştur. Tercihte bulunurken Nâfî, daha kuvvetli veya yaygın olanını öncelemiş, tek kalan okuyuşları terk etmiştir. Sadece Ebû Ca`fer'den yetmiş yerde ayrı düştüğünü ifade etmektedir. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 62.

fazla seçeneğe ulaşma imkânının olması tercih sürecinin de hız ve yoğunluk kazanmasını sağlamıştır. İmamlar dönemi[21] diye de adlandırılan bu dönemin kırâat imamları, hocalarından aldıkları birçok okuyuş (rivayet) arasından kendilerine göre seçimlerde bulunmuş, bu tercihlerinde istikrar sağlamış ve yetiştirdikleri talebelere de kendi tercihlerini okutunca rivayetlerden seçmeli kendilerine has bir kırâat ortaya çıkmıştır. Sonra bu okuyuşlar onlara nispet edilerek yaygınlık kazanmıştır.[22]

Medine imamı Nâfî'in içlerinde Ebû Ca`fer'in (öl. 130/747) de bulunduğu yetmiş tâbiînden okuduğunu ve bunlar arasından tercihte bulunarak kendi kırâatini oluşturduğu rivayeti yaygındır.[23] Ebû Ca`fer'den kırâat öğrenmiş olmasına rağmen bu iki imamın kırâatlerinde benzer yönler bulunduğu gibi muhalif yönler de çoktur. Diğer kırâat imamlarından Ebû Amr (öl. 154/771), Kisâî (öl. 156/773), Ya`kûb (öl. 205/821) ve Halef'te (öl. 229/843) de benzer bir durum söz konusudur. Örneğin Ebû Amr, Mekke imamı İbn Kesîr'den (öl. 120/738) kırâat okumuş, ondan aldığı rivayetler olduğu gibi ona üç bin yerde de muhalefet etmiştir.[24] Bir diğeri imam Kisâî'dir. O da kendisi gibi Kûfe imamı olan Hamza'dan kırâat öğrenmiştir. Ancak başka hocalardan da okuyarak hem Hamza'dan aldığı hem de diğer elde ettiği rivayetlerden tercihler yapıp kendi

---

21 İmamlar dönemi dememizin sebebi daha sonra üzerinde ittifak edilerek belirlenecek olan mütevâtir kırâatlerin kendileriyle anıldığı kırâat imamlarının bu dönemde yaşamış olmalarıdır. Bununla birlikte, bu dönemin kırâat imamlarından müteşekkil olduğunu söylemek çok büyük bir hata olur. Bu dönemde tercihleriyle müstakilleşmiş, imamlarla aynı durumda olan onlarca kırâat bilgini vardır. Bunların içerisinden on kırâat imamının ön plana çıkması geniş halk kitleleri tarafından teveccüh görmeleri ve bu kırâatlerin, İbn Mücâhid'in dikkatini üzerlerine çekmeyi hak edecek niteliğe sahip olmalarıdır.

22 Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî (Mısır: Dâru'n-Nehda, ts.), 89; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 2/428-431; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/79; Abdulkayyûm b. Abdulgafûr Ebû Tâhir, *Safahât fî ulûmi'l-kırâât* (Mekke: Mektebetü'l-Emdâdiyye, 1415/1994), 288; Fellâte, *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ*, 198-199.

23 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a* 62; Mekkî, *el-İbâne*, 49; Şemsüddin Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-â'sâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 109; Nebîl b. Muhammed İbrâhîm Âl-u İsmâîl, *İlmü'l-kırâât neş'etühû etvâruhû eseruhû fi'l-ulûmi'ş-şer'iyye* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1421/2000), 182; Fellâte, *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ*, 315.

24 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 83; Mekkî, *el-İbâne*, 50; Âl-u İsmâîl, *İlmü'l-kırâât*, 209.

kırâatini şekillendirmiştir. Üç yüz yerde hocası Hamza'ya ihtilaf ettiği söylenmektedir.[25] Ya`kûb el-Hadramî ise Ebû Amr, Kisâî ve Hamza'dan kırâat elde etmiştir.[26] Ancak İmam Ya`kûb, özellikle ferş-i hurûfa dair tek kaldığı okuyuşlar gerçekleştirerek hocalarından farklı tercihte bulunduğunu göstermiştir. Ayrıca çalışmamızda daha geniş bir şekilde ele alacağımız Halef b. Hişâm'ı da zikretmeliyiz. Halef, on kırâat imamından biridir ve tercih yapanlar arasında daha ön plana çıkmıştır. Çünkü Halef'in konumu diğer imamlardan farklıdır. O, hem bir imam hem de Hamza'nın iki râvisinden biridir. Halef, bir râvi olarak Hamza'nın kırâatini öğretmekle kalmamış, başkalarından elde ettiği rivayetler içerisinden seçimlerde bulunarak kendi kırâatini de ihtiyâr etmiştir.

Tercih eylemi kırâat imamlarından sonra da devam etmiştir. Hatta on kırâatin râvilerinden bazılarının tercihte bulunduğu ve bu tercihini nakilde bulunduğu hocasının kırâatine ilave etmiştir. Bunun en dikkat çekici örneği Hafs'ın (öl. 190/805) Âsım'dan (öl. 127/745) rivayet ettiği "الله الذي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً"[27] ayetindeki "ضَعْف" kelimesini fethalı olarak hocasından aldığı şekliyle aktarmasının yanı sıra "ضُعْف" şeklinde dammeli olarak da rivayet etmesidir. Bu örnek için Hafs'ın, hocasından farklı bir tercihte bulunduğu tek okuyuş olduğu söylenmektedir.[28] Yine Âsım'ın râvî'lerinden biri olan İbn Iyâz el-Esedî'nin de kırâatte tercih yaptığı söylenmektedir. Kaynaklarda yer aldığına göre bu zat "الم(*)الله لا اله الا هو الحي القيوم"[29] ayetleri arasındaki geçişte lafzatullah'ın hemzesini hemze-i kat' olarak ihtiyâr etmiştir.[30] Bir başka örnek de İbn Âmir'in öğrencilerine aittir. Rivayete göre İbn Zekvân (öl. 242/856) kendisinden İbn Âmir'in kırâatini öğrendiği Eyyûb b. Temîm'e (öl. 198/813) "Sen Yahya b. el-Hâris'in (öl. 145/782) kırâatini okuyorsun değil mi?" diye sorunca, ona: "*evet Yâsîn sûresindeki "جِبِلا" kelimesi dışında tümüyle ondan aldığımı okuyorum*" diye cevap vermiştir.[31]

---

25 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 78; Mekkî, *el-İbâne*, 50; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/112.
26 Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/157; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/336.
27 er-Rûm 30/54.
28 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 309.
29 Âl-i İmrân 3/1-2.
30 İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/181.
31 Âl-u İsmâîl, *İlmü'l-kırâât*, 243.

Üçüncü asrın sonlarına doğru bir yandan kırâatler yazıya aktarılmış, diğer yandan belli bölgelerde kırâat ilminde temayüz etmiş imamlar geniş halk kitleleri tarafından hüsnü kabul görerek yaşadıkları bölgelerde müracaat makamı olmuştur. Bazı âlimlere göre kırâatlerin sınırlandırılmasıyla birlikte artık tercihe yönelik bir ihtiyaç da kalmamıştır. Onlardan birisi de bu eylemi gerçekleştiren İbn Mücâhid'dir. "Kendisine, şeyh neden tercihte bulunmuyor?" şeklinde yöneltilen bir soruya İbn Mücâhid şöyle cevap vermiştir: "*Biz hocalarımızdan öğrendiklerimizi koruma gayretinde olmalıyız. Zira bizden sonrakilerin okuyacağı bir kırâat ihtiyâr etmemizdense bu daha elzemdir.*"[32] Buna karşın sınırlama eylemi gerçekleşmesine rağmen tercihin devam ettiğini düşünen hatta icra edenlere örnek olarak Mekkî b. Ebî Tâlib'i (öl. 437/1045) gösterebiliriz. Mekkî, *el-Keşf* isimli eserinin mukaddimesinde "*ferş-i hurûfu nasıl ve niçin okunduğu şekliyle her farklı okuyanın hüccetini açıkladıktan sonra üstatlarımızın yaptığı gibi ben de kendi tercihimi ve tercih etme gerekçemi açıklayacağım*"[33] şeklinde bir açıklama yapmıştır. Benzer bir uygulama Ebû Amr ed-Dâni (öl. 444/1053) için de söz konusudur.[34] Bunların dışında Ebû Hatim es-Sicistâni (öl. 255/869), Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî (öl. 465/1073) gibi âlimlerin zaman zaman tercihlerde bulunduğunu ifade eden rivayetlerle karşılaşmaktayız.[35]

Hz. Osman'ın istinsâh eyleminden sonra resm-i mushaf kırâatler için bir geçerlilik ölçütü olunca kırâatle ilgilenen kişiler sahih rivayetlere ulaşma çabasına yönelmiş, her bir kuşakta öncü şahsiyetler ortaya çıkmış ve derledikleri sahih isnada sahip rivayetler arasından tercihte bulunarak müstakil bir kırâat ortaya koymuştur. İbn Mücâhid'in yapmış olduğu tasnife göre yedi kurrânın ve daha sonra İbnü'l-Cezerî'nin tasnifine göre[36] bu yediye eklenen üç kurrâ ile

---

32 Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/271.

33 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlip el-Kaysî, *el-Keşf an vücûhi'l-kırââti's-seb'i ve ilelihâ ve hicecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 1/5.

34 Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dâni, *Câmiu'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'i'l-meşhûreti*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 412, 425, 708; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Kitâbü'l-İdğâmi'l-kebîr*, thk. Abdurrahmân Hasan el-Ârif (Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1424), 118, 123, 148; Saîd, *el-İhtiyâr fi'l-kırâât*, 61.

35 Ebu'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cibâre İbn Ukeyl el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kırââti'l-aşri ve'l-erbeîne'z-zâideti aleyhâ*, thk. Cemal b. es-Seyyid er-Rufâî (Cidde: Müessesetü Semâ, 2007), 9; Saîd, *el-İhtiyâr*, 80.

36 İbnü'l-Cezeri kırâatleri ona tamamlarken İbn Mihrân en-Neysâbûrî'nin tespitini esas almıştır. İbn Mihrân, İbn Mücahid'ten hemen sonra kırâatlerin yedi ile sınırlandırılamayacağını ifade

birlikte on kurrânın tercihi geçerlilik kazanmış, ulema ve toplum bu sınırlandırma ve sınıflandırmayı olumlu karşılayınca tercih süreci büyük oranda nihai şeklini almıştır.[37] Bu süreçten sonra çok sınırlı olarak bazı tercih ifadelerine denk gelsek de yeni bir kırâatin oluşması noktasında bir gelişme olmamıştır.

1.1. Tercihi Etkileyen Sebepler

Tercihte bulunan her bir kırâat ehli, seçimini yaparken bir kısmını göz ardı edemeyeceği birtakım koşulların etkisinde kalmıştır. Tercihi etkileyen sebepler olarak bunları dört başlıkta toplayabiliriz.

1. Tercihe konu olan kırâatin kolay olması önemli etkenlerden biridir. Nitekim Zehebî'nin (öl. 748/1348) aktardığına göre, babası Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) hakkında bilgi veren oğlu Abdullah babasının, med'lerin uzunluğu, imâle ve bazı hemze uygulamaları sebebiyle Hamza'nın kırâatinden hoşlanmadığını söylerdi.[38] Başka bir rivayette Endülüs cami imamlarının tilavetlerini Verş kırâatine göre yaptığı ifade edilir. Çünkü Verş, hemze'lerde teshil uygulaması yapar, bu da okuyuşa kolaylık katardı.[39] Buna benzer bir durum olarak idğâm, sekte, med ölçüleri, imâle, işmâm, nakil, ibdâl vb. usûl uygulamaları herkese aynı oranda cazip gelmeyebilir. Dolayısıyla kırâatte telaffuz kolaylığı veya dile, kulağa hoş gelmesi bir kârî'in tercihini etkileyen önemli bir unsurdur diyebiliriz.

2. Bir kırâatin dilbilim yönüyle daha yaygın, gramer temelinin daha ispatlanabilir bir zemine oturması o kırâatin tercih edilebilirliğini önemli ölçüde et-

---

ederek belirlenen bu yedi kırâate en az onlar kadar güvenilir ve muteber Ebû Ca`fer, Ya`kûb ve Halef kırâatlerini ekleyerek on kırâate tamamlamış ve bu çalışmayı kaleme aldığı "el-Ğâye fi'l-kırâati'l-`aşr" isimli eseriyle kalıcı kılmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin yaptığı bu tespit eylemini beş asır sonra yazmış olduğu eserlerle daha bilinir hale getirerek İslam dünyasında on kırâatin geçerliliğini sağlamak olmuştur. bk. Osman Bayraktutan, "Kırâatlerin Sınırlandırılması Meselesi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Nisan 2018), 138.

37 Mekkî, *el-İbâne,* 86; İbnü'l-Cezerî, Neşr, 1/44-45; Bayraktutan, "Kırâatlerin Sınırlandırılması Meselesi", 128-138.

38 Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/116; bu ve benzeri kayıtların analizi için bk. Aydın Kudat, *Kıraat ve Lugat İlimleri Bağlamında Hamza B. Habib ez-Zeyyât*, (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 110-120.

39 Musa Akpınar, "Kıraatlerde Tercih ve Tenkitlerin Kıraatlerin Sahihliği Açısından Değerlendirilmesi", *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 5/2 (2022), 96.

kilemektedir. Özellikle bazı kırâat ehlinin bir dil ekolünün mensubu oluşu yapacağı tercihlerde ekolünün dilsel kabullerinin belirleyici olmasını sağlamıştır. Kırâat farklılıklarında bir kısmının fasih diğer bir kısmının ise daha fasih olduğu hesaba katılırsa bazı durumlarda daha fasih olan kırâatin tercih edilmesi mümkün hale gelecektir.[40]

3. Tek kalan okuyuşlara karşı birden çok kişinin mutabakat sağladığı okuyuşlar tercih için daha cazip gözükmektedir. Daha önce paylaştığımız bir rivayette Nâfî, iki kişinin ittifak ettiği okuyuşları alıp, tek kalanları bıraktığını ifade etmişti.[41] Bu rivayetin, tek kalan okuyuşlarla amel edilmeyeceği anlamına gelmediğini ifade etmeliyiz. Burada anlatılmak istenenin iki sahih rivayet arasında bir tercih yapma durumu hâsıl olursa daha çok kişi tarafından nakledilen kırâatin tercihe şayan olacağıdır.

4. Kırâat imamlarının yapmış oldukları tercihlerde yaşadıkları çevrenin onlar üzerinde önemli ölçüde etkisi olduğunu, bu sebeple toplumun dilsel ve lehçesel anlayışını dikkate almak zorunda kaldığını düşünüyoruz. Bu bağlamda en dikkat çekici örnek Ebû Amr'ın idğâm uygulamalarına dair yaptığı tercihlerdir. Ebû Amr, Temim kabilesinin bir ferdidir. Temîmliler ise idğâm ile konuşma özelliğine sahiptir.[42] Bakıldığında Ebu Amr'ın diğer imamlar arasında, mukayese edilemeyecek düzeyde idğâma yer verdiği görülmektedir. O halde Ebû Amr'ın tercih yaparken içinde bulunduğu toplumu dikkate alarak her biri sahih olan kırâatler arasından idğâmlı okuyuşlara meylettiği sonucuna varmak mümkündür.[43]

Toparlayacak olursak kırâatler, kendisine nispet edilen kişiler tarafından tercihlerde bulunularak sistematik ve bütüncül (Kur'ân'ın tümüne şamil) bir kırâat ortaya konulmasıyla oluşmuştur. Her kârî'in tercih anlayışı farklılık arz

---

40 Bk. Aydın Kudat, "Kur'an kırâatı ile Arap dilbilimi münasebeti üzerine", 2020, Turkish Studies - Religion, 15 (1), 63-75. https://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.41596, 70.

41 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 61.

42 Mustafa Altundağ, "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20 (2001), 41.*

43 Geniş bilgi için bk. Cafer Yıldız, *On Kırâat Bağlamında İdğâm Olgusu* (İstanbul: Nida Akademi, 2023), 190-196.

etmiş olabilir. Ancak kırâati kabul gören hiçbir kârî sahih kırâatler için şart koşulan şu üç ölçütün dışına çıkmamıştır:

1. Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sahih bir isnâd.

2. Bir yönüyle de olsa Arap dil bilimine uygunluk.

3. Mushaf-ı Osmâniye'ye bir ihtimalle de olsa muvafakat.[44]

Her bir imamın ihtiyar ettiği kırâat bu şartları taşımak zorundadır. Kırâatlerin kişilere nispet edilmesi o kişilerin sahih rivayetler arasından yapmış oldukları tercih sebebiyledir. Eğer kırâatlerle ilgili bir içtihattan bahsedilecekse bunun sınırı imamın tercih yaparken bir rivayeti diğerine öncelemesiyle sınırlıdır. Aksi takdirde rivayetler arasında olmayan bir okuyuşun sahih bir kırâatin içinde bulunması söz konusu olur ki bu mümkün değildir.

Tercihle ilgili gelişim aşamalarını ele aldıktan sonra Halef'in rivayetini ve kırâatini ana hatlarıyla ele almak istiyoruz. Zira yukarıda da işaret edildiği üzere o hem Hamza'nın kırâatini rivayet eden bir râvi hem de onlu tasnifte (kırâât-i aşere) yer alan bir kırâat imamıdır. Halefin bu durumu tercihi daha iyi anlama noktasında oldukça iyi bir örnektir. Zira aynı kişiden iki kırâat sadır olmaktadır. Bunlardan birinde bir tarz üzere okurken (nakil, ibdâl, sekte yapması, idğâm esnasında ğunne yapmaması gibi), diğer okuyuşunda onun tam zıddını icra ettiği görülmektedir.

2. Halef b. Hişâm b. Sa'leb el-Esedî el-Bağdâdî (öl. 229/844)

Hicrî 150 yılında Irak'ın Femüssılh şehrinde doğmuştur. Bağdat'a göç ettiği için "el-Bağdâdî" nisbesiyle anılır. Erken yaşta Kur'ân eğitimiyle meşgul olmuş ve on üç yaşlarında eğitimciliğe talip olmuştur. Fazilet, güzel ahlak ve derin ilmiyle ilgili olarak kendisinden övgüyle bahsedilmiştir.[45]

Halef, Irak bölgesinin önde gelen imamlarından kırâat eğitimi almış, râvileri aracılığıyla Âsım, Kisâî, Hamza ve Nâfi'in kıraatlerine vakıf olmuştur.[46]

---

44 Mekkî, *el-İbâne*, 51; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

45 Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/208; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 246; Âl-u İsmâîl, *İlmü'l-kırâât*, 214; Tayyar Altıkulaç, "Verrâk (İshâk b. İbrâhîm)", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/237-238.

46 Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/209; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/247; Fellâte, *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ*, 348.

Hamza'nın kırâatini okumuş, aldığı şekliyle talebelerine aktarmış; bu sebeple kırâatleri yedi ile sınırlandıran İbn Mücahid ve kırâatleri derleyen diğer ulema onun ismini Hamza'nın râvileri arasında ilk ikide zikretmiştir.[47] Halef, yaşadığı dönem itibarıyla Hamza'ya mülâki olmuş değildir. Hamza vefat ettiğinde Halef henüz dünyaya yeni gelmiştir. O, Hamza'nın kırâatini Süleym b. Îsâ ve Abdurrahmân b. Ebî Hammâd vasıtasıyla elde etmiştir.[48]

Tüm kırâatlerde olduğu gibi râviler hocalarından aldıklarını sonraki kuşaklara ulaştırma çabasında olmuştur. Halef de elde ettiği Hamza kırâatini tarikler yoluyla rivayet etmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin aktardığına göre Halef, Hamza'nın kırâatini İdrîs b. Abdülkerîm'e (öl. 292/904), o da İbn Osmân, İbn Miksem, İbn Sâlih ve el-Muttavvi'î adlı kişilere öğreterek sonraki nesillere ulaşmasını sağlamıştır.[49]

Halef yedili tasnifte Hamza kırâatinin birinci râvisi olmakla birlikte onlu tasniflerde de onuncu imam olarak kırâât-i aşerede yer almıştır.[50] Halef'in Hamza'dan rivayet ettiğiyle onlu tasnifte zikredilen kırâati aynı değildir.[51] Rivayet ettiği kırâat Hamza'nın, diğeri ise kendi tercihleridir. Râvi hocasından aldığını aynen aktaran kişiye denir.[52] İmam ise aldığı rivayete diğer rivayetlerden dinlediğini de katarak o rivayeti özgün hale getiren kişidir.[53] Halef her iki kırâati de öğrencilerine okutmuştur. Ancak Hamza'nın kırâatini, herhangi bir tasarrufta bulunmadan talebelerine aktarmış; bu yüzden o kırâatin râvisi ol-

---

47 Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, Kitâbü't-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'i (Beyrut: Dâtu'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 19; İbnü'l-Cezerî, Neşr, 1/54.

48 Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/208; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/247.

49 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/158.

50 İbnü'l-Cezerî, Neşr, 1/54; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastellânî, Letâifu'l-işârât li fünûni'l-kırâât, thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye (Suudi Arabistan: Mecmeü'l-Melik Fahd, 1434), 1/181; Dimyâtî, *İthâf, 12.*

51 Aydın Kudat, *Hamza B. Habib ez-Zeyyât*, 61.

52 Abdu'l-Âlî b. Abdurrahman el-Mes`ûl, *Mu`cemu mustalehâti'l-kırââti'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bih* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 216.

53 Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2022), 32; Emîn b. İdrîs b. Abdirrahmân Fellâte, *El-İhtiyâr İnde'l-Kurrâ Mefhûmuhû, Merâhiluhû ve Eseruhû fi'l-Kırâât* (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1421), 88.

muştur. Diğer yandan Hamza'dan öğrendiklerinden dilediğini almış, diğer hocalarından da dilediğini alarak bir kırâat ihtiyâr etmiştir. Bu kırâati öğrencilerine öğretirken kendi tercihi olarak okutmuştur. Talebeleri bu kırâati benimseyip, onlarda öğrencilerine okutunca Halef, oluşturduğu bu kırâatin imamı olarak kayıtlara geçmiştir.

Bilindiği üzere imamların kırâatlerini öğrettikleri talebeler arasından ikişer râvi belirlenmiştir. İmam olarak Halef'in iki râvisi İdrîs b. Abdülkerîm ile İshâk b. İbrâhîm el-Verrâk'tır (öl. 286/899). Her iki râvinin de üçer tariki bulunmaktadır. İshâk'ın tarikleri İbn Ebî Ömer, Muhammed b. İshâk ve el-Bursâtî; İdrîs'in tarikleri de eş-Şattî, el-Muttavvi'î ve el-Katî'î'dir.[54]

2.1. Halef'in İmam Hamza'dan Rivayeti ile Kendi Tercihinin (Kırâati) Mukayesesi

Zikrettiğimiz üzere kırâatin Hamza'ya nispet edilmesi onun, sahih rivayetler arasından yapmış olduğu tercihleri sebebiyledir. Halef, Hamza'nın kırâatini aktaran bir râvidir. Süleym b. îsâ'dan öğrendiği Hamza kırâatini aldığı şekliyle öğrencilerine aktarmıştır. Halef'in Hamza'dan yaptığı rivayette diğer kurrâda bulunmayan bazı okuyuş hususiyetleri bulunmaktadır. Özellikle tenvin veya sakin nûn'un vâv ve yâ'ya ğunnesiz idğâmı[55] ve bazı işmâm,[56] sekte[57] ve teshil[58] uygulamalarını örnek olarak zikredebiliriz.

Kırâat farklılıkları, usûl ve ferşî farklılıklar olmak üzere iki kısma ayrılır. Halef'in rivayetiyle kırâati arasındaki farkın genellikle usûle dair konularda olduğu gözlemlenmiştir. Ferş-i hurûfa dair farklılıklarda büyük oranda benzerlik ön planda olsa da yer yer Hamza'dan rivayet ettiği okuyuşlara kendi kırâatinde muhalif tercihler ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Halef'in rivayet ve kırâati bağlamında usûl ve ferşî farklılıklara dair uygulama örneklerine ana

---

54 Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân en-Nîsâbûrî İbn Mihrân, *el-Gâye fi'l-kırââti'l-aşri* (Riyad: Dâru'ş-Şevâf, 1990), 129; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/209; Altıkulaç, "Verrâk, İshâk b. İbrâhîm", 43/61; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/188-190; Tayyar Altıkulaç, "İdrîs b. Abdülkerim", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/484.

55 Dimyâtî, *İthâf*, 47.

56 Dimyâtî, *İthâf*, 163.

57 Dimyâtî, *İthâf*, 86-87.

58 Dimyâtî, *İthâf*, 98.

hatlarıyla değinmek konuyu daha net ortaya koyacaktır.

2.1.1. Usûl Farklılığı

Bir hükmün genele tatbik edildiği uygulama, diğer bir ifadeyle hükmü bir tarz üzere devam eden kırâat şekillerine usûl farklılıkları denir.[59] Bu tür uygulamalar lehçesel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bunların mushaf hattında değişikliği gerektirecek bir etkisi olmayıp, farklılık sadece seslendirmede olmaktadır.[60] Bu yüzden bunlara fonetik farklılıklar da denilebilmektedir. Bir örnek verecek olursak; "النصارى، الهدى، مثواكم، يحيي، موسى، سعى، يخشى، أتى" gibi kelimeler imâle ile okunmaya uygun kelimelerdir.[61] İmâle, fetha olan harekeyi kesraya, elifi yâ'ya meylettirerek okumaya denir.[62] Örnek kelimelerdeki aslı yâ olan, hatta yâ şeklinde yazılan eliflerin mâkablindeki fetha harekeyi fetha ile okuyan kurrâya karşı Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir kesraya yaklaştırarak; Verş ise fetha ile imâle arası bir ses (beyne/taklîl) ile okumaktadır.[63] Telaffuzları aynı olan bu kelimelerin kırâat edilme şekilleri ne kadar farklılık gösterse de yazılış olarak hepsi de aynı kalmaktadır. Usûle dair birkaç meseleyi Halef'in râvi olarak okuyuşuyla imam olarak tercihlerini karşılaştırma yaparak konuyu detaylandırmaya çalışalım.

Besmele

Her önemli işe başlarken söylenen ve Neml sûresinin 30. ayetinin bir bölümü olan "بسم الله الرحمن الرحيم" lafzına besmele denmektedir.[64] Besmelenin hangi sûreden bir ayet olup olmadığı ve söylenip söylenmemesi hususundaki fıkhî

---

59 Mes`ûl, *Mu`cemu mustalehâti'l-kırâât,* 86; Yaşar Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43 (2017), 218-219.

60 Dağ, Geleneksel Kırâat Algısı, 57-58.

61 Hamza ve Halef'e özgü imâle yapılan kelimeler tablosu için bk. Kudat, *Hamza b. Habib ez-Zeyyât*, 133-143.

62 Mekkî, el-Keşf, 1/168; Mes`ûl, *Mu`cemu mustalehâti'l-kırâât,* 96; İbrahim b. Saîd ed-Dûserî, *Muhtasaru'l-İbârât li Mu'cemi Mustalehâti'l-Kırâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2008), 31.

63 Dâni, Teysîr, 45-49; Dimyâtî, *İthâf*, 103.

64 Kurtubî, *el-Câmi`*, 1/142.

ihtilafları ilgili çalışmaya yönlendirerek[65] bizler kırâat imamlarının sûre başlarında ve sûre geçişlerindeki tercihlerine kısaca temas etmek istiyoruz.

Kur'ân okumaya sûre başından başlanmasıyla ilgili imamların tümünden gelen dört farklı okuyuş bulunmaktadır. Bunlar istiâze, besmele ve sûre başı olan ayeti birbirine 1-vaslederek, 2-vakfederek, 3-istiâze sonunda vasledip, besmele sonunda vakfederek ve 4-istiâze sonunda vakfedip, besmele sonunda vaslederek okuma şeklindedir.[66] Besmelenin sûre başında okunmasıyla ilgili bir ittifak söz konusu iken aynı durum sûre geçişlerinde geçerli değildir. Sûre geçişlerinde (Enfâl'den Tevbe'ye geçiş hariç) besmeleyi okuyanlar, okumayanlar ve her iki şekli de uygulayanlar olmak üzere imamlar üç gruba ayrılmıştır. Kâlûn, İbn Kesîr, Âsım, Kisâî ve Ebû Ca`fer besmele ile, Hamza ve Halef besmelesiz ve Verş, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya`kûb hem besmele hem de besmelesiz olmak üzere iki şekilde okumaktadır.[67] İbnü'l-Cezerî'nin verdiği bilgiye göre Halef'in Hamza'dan rivayet ettiği kırâate göre bir sûreden diğerine geçiş yapılırken besmele okunmaz ve önceki sûrenin bitiminde sekte yapmaksızın diğer sûreye öyle başlanır. Halef, imam olarak bu okuyuşun aynısını icra etmekle birlikte bir diğer okuyuş olarak yine besmele çekmeksizin sekte yaparak sûreler arasında geçiş yapmaktadır.[68]

Özetle Halef, Hamza'nın râvisi olarak yalnız vasıl bilâ besmele, imam olarak ise hem vasıl bilâ besmele hem de sekte bilâ besmele ile okumaktadır.

Cemî Mîm'i (م) Öncesindeki He'nin (ه) Durumu

Bu he (ه), cemî müzekker zamirinde görülür. "عَلَيْهِمْ حَفِيظًا", "يُرِيهِمُ اللهُ", "بِهِمُ الأَسْبَاب", "إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُم" kelimelerinde olduğu üzere fiil, isim ve harflere bitişmektedir. Kırâat açısından burada konu he'nin (ه) harekesinin dammeye dönüşüp dönüşmeyeceğidir. Halef, râvi olarak genellikle bu gibi durumlarda he'yi (ه) damme ile

---

65 Bk. Enes Temel, *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele: İsti`âze, Besmele ve İdgâm* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 72-93.

66 Abdullah Efendizâde, *Umdetü'l-hallân fi îzâh-i zübdeti'l-`irfân*, (İstanbul: Asitane Yayıncılık, ts), 16-17.

67 Ebü'l-Hasan Tâhir b. Abdülmün`im İbn Galbûn, *et-Tezkira fi'l-kırâât*, thk. Saîd Salih Zaîme (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-`ilmiyye, 2001), 21; Dâni, *Teysîr*, 26; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/259.

68 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/259.

okur. İmam olarak ise he'den (هـ) sonraki mîm'in (م) durumuna göre hareket eder. Mîm (م) dammeliyse he'yi (هـ) de dammeyle değilse kesrayla okur.[69] Bu durumda Halef yukarıdaki örneklerden yalnız "يُرِيهِمُ اللهُ" ayetini[70] he'nin (هـ) dammesiyle "يُرِيهُمُ اللهُ" şeklinde, diğerlerini ise harekelendiği şekliyle kesralı olarak okur.[71]

Med

Medd-i tabiî üzerine ilave edilen (fer'î) medlerin miktarı konusu ihtilaflıdır. Özellikle munfasıl ve muttasıl grubunda Hamza beş elif ile tûl ashabından sayılırken imam Halef ise üç elif miktarıyla tevassut ashabı arasında bulunur.[72]

Hemzeteyn

Kırâatin en detaylı ve karmaşık konularındandır. İki hemzenin art arda gelmesidir. İki hemze bir kelimede veya ayrı ayrı kelimelerde de bulunabilir. Hemzelerin hareke durumları da okunuşunu değiştiren bir etki olabilmektedir. Bir kelimede olana örnek olarak "ءَأَنْذَرْتَهُم، أَئِنَّكُم، أَؤُنَبِّئُكُم" kelimelerini, ayrı kelimelerde olana ise "البِغَاءَ إِذْ، جَاءَ أُمَّةٍ، سُوءُ أَعْمَالِهِم" örneklerini verebiliriz. Halef gerek râvi gerekse imam olarak tüm hemzeleri tahkik[73] üzere okur.[74]

İmâle

Tam bir dönüşüm olmaksızın fetha harekeyi kesraya veya elifi yâ'ya (ى)

---

69 Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi beşer bi'l-kırââti'l-erbeate aşer*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006), 164-165.

70 Örnek olarak zikrettiğimiz ayette mîm (م) kendinden sonraki kelimeye vasledilerek okunmaktadır. Bu gibi durumlarda Halef he (هـ) harfini dammeleyerek okumaktadır. Eğer mîm (م) sâkin olursa o takdirde he'yi (هـ) kesrayla okumaktadır.

71 Dimyâtî, *İthâf*, 164; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 140-142.

72 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/321-330; Medlerle ilgili geniş bilgi için bk. Hayrunnisa Nefes, *Tecvid İlmi Açısından Cevâhiru'l-ikyân fi şerhi umdeti'l-irfân* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 297-305.

73 Hemzeyi mahreç ve sıfatları itibarıyla hakkını vererek okumaya tahkik denir. Dûserî, *Muhtasaru'l-ibârât*, 43.

74 İbn Galbûn, *Tezkira*, 77-82; Dânî, *Teysîr*, 36; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/382-390; Dimyâtî, *İthâf*, 64-74.

yaklaştırmaya imâle denir.[75] Birçok farklı kelime yapılarında görülebilir. Ancak genel anlamda kelimenin sonunda veya ortasında yâ (ى) olduğunda ortaya çıkar.[76] Yâ (ى) şeklinde de elif (ا) şeklinde de yazılabilir. Hamza ve Halef en çok imâle yapanlar arasındadır. " أتى، يَرْضَى، سَوَّى، أدْنَى، كُبْرَى، الهَوَى، الزِنَا، مُوسَى، تَرَى، يتَوَارَى، شَاء، جَاء، تَوْرية " gibi kelimelerde her ikisi de imâle yapmaktadır. Halef'in hem râvi olup, imam olarak yapmadığı hem de imam olarak yapıp râvi olarak yapmadığı imâleler bulunmaktadır.[77] Örneğin Halef "زاد، ران، خاب، خاف، حاق، زاغ، ضاق، البَوَارِ، القَهَّارِ، إنَاه" kelimelerinde Hamza'dan imâle uygulaması rivayet ederken; imam olarak bunlarda imâleyi tercih etmemiştir. Buna karşın "الرَؤيا، اللأبْرَارِ" kelimelerinde de imam olarak imâle yapmış, fakat râvi olarak yapmamıştır.[78]

İbdâl

Mâkablindeki harekenin cinsine göre hemzenin, yerine vâv, yâ veya elif koyarak med harfine dönüştürülmesidir.[79] Halef'in Hamza'dan yapmış olduğu rivayete göre ibdâl, sadece hemzenin içinde bulunduğu kelimede vakfedilmesi halinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin "يُؤْمِنُون، لُؤْلُؤا، يَشَاءُ، السُّفَهَاءُ" gibi kelimelerde vakfedilmesi halinde hemzeyi ibdâl ile okur. Halef imam olarak bu tür durumlarda ibdâl yapmaz, tahkik ile okur. İbdâli sadece "الذِئْب"[80] ve "يَأْجُوج و مَأْجُوج"[81] kelimelerinde uygulamaktadır.[82]

İşmâm

İşmâmı, İbnü'l-Cezerî, genel anlamını dikkate alarak "ses çıkarmadan harekeye işaret etmektir" şeklinde tanımlamaktadır.[83] Konunun detayına inildiğinde ise işmâmın dört çeşidinin olduğu görülür. Bunlar, bir sakin harften

---

75 Ebû Ali el-Fârisî el-Hüseyin b. Ahmed b. Süleymân b. Ebân, *Kitâbü't-Tekmile*, thk. Kâzım Bahru'l-Mercân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 536; Dûserî, *Muhtasaru'l-ibârât*, 31.

76 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/32; Dimyâtî, *İthâf*, 102.

77 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/34-60; Dimyâtî, *İthâf*, 103-125.

78 Geniş bilgi için bak. Cafer Yerlikaya, "Halef Kırâati Özelinde Kırâatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 327-328.

79 Ebû Ali el-Fârisî, *Tekmile*, 233; Mes'ûl, *Mu'cemu mustalehâti'l-kırâât*, 30.

80 Yûsuf, 12/12.

81 el-Kehf, 18/94; el-Enbiyâ, 21/96.

82 Dimyâtî, *İthâf*, 77.

83 İbnü'l-Cezerî, Neşr, 2/121.

sonra dudakları yummak, harfin başka bir harfle karışması, harekenin harekeyle karışması ve harekenin sükûna karışmasıdır.[84] Bizim burada ele alacağımız işmâm ise "harfin harfle karıştığı işmâm" olacaktır. Kırâat ıstılahında harfi harfe karıştırmak demektir.[85] Bu bağlamda işmâmın konusu sâd (ص) harfidir. Kendisi cezimli olup, sonrasında dâl (د) harfi bulunan veya harekeli olan sâd (ص) harfinin, aynı mahreçten zây (ز) harfine dönüşmesiyle oluşur. Dönüşen bu zây (ز) kendi sıfatlarını taşımanın yanı sıra sâd'ın (ص) isti'lâ sıfatını da bulunduran bir harftir. Kırâât-i aşereden bu şekil işmâmı uygulayan yalnız Hamza ile Halefü'l-Âşir'dir. Halef "الصِراط، بمصَيطر، المصَيطرون، أصْدق، يصْدفون، يصْدر" kelimelerindeki tüm sâd (ص) harflerini işmâm ile rivayet ederken imam olarak sadece "أصْدق، يصْدفون، يصْدر" kelimelerinde işmâm yapmıştır.[86]

İdğâm

Kırâat ehlinin tarifine göre idğâm, iki harfi şeddeliymiş gibi tek harf olarak telaffuz etmektir.[87] Sağîr ve kebîr olmak üzere iki kısma ayrılır. İdğâma konu olan iki harften ilki sakin olursa idğâm-ı sağîr, harekeli olursa idğâm-ı kebîr olur.[88] İdğâm usûl farklılıklarının önemli konuları arasındadır. Bu konuda Halef'in Hamza'dan yapmış olduğu rivayetlere imam olarak birçok yerde muhalefet ettiğini görmekteyiz. Örneğin Hamza idğâm-ı kebîr kapsamında "ويحيى من حَيَّ، أُمْدنَنِ، وَ الصَّافَّاتِ صَفًّا، فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا، فالتّالياتِ ذِكْرًا، وَ الذَّارِيَاتِ ذَرْوًا" kelimelerini, idğâm-ı sağîr kapsamında da "zâl'ı (ذ) zây'a (ز), lâm'ı (ل) tâ (ت) ve sâ'ya (ث), bâ'yı (ب) mîm'e (م) ve

---

84 Geniş bilgi için bk. Yaşar Akaslan, "Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43 (2017), 243-244.

85 Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Şâme, *İbrâzu'l-meânî min hırzi'l-emânî fi'l-kırââti's-seb'i*, thk. İbrâhim Adve Avez (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 71; Dûserî, *Muhtasaru'l-ibârât*, 26.

86 Dimyâtî, *İthâf*, 163.

87 Dânî, *el-İdğâmü'l-kebîr*, 92; Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-kırââti's-seb'i*, thk. Abdlmecid Katâmış (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1982), 1/164; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/274; Dimyâtî, *İthâf*, 30; Mes'ûl, *Mu'cemu mustalehâti'l-kırâât*, 58; Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 85.

88 Ebû Şâme, *İbrâzu'l-meânî*, 183.

sâ'yı (ث) tâ'ya (ت)" idğâm ile okumasına karşın Halef imam olarak bu kelimelerde idğâm yapmamaktadır.[89] Ayrıca Halef iki yerde kendi tercihi olarak idğâm yapmasına rağmen Hamza'dan yapmış olduğu rivayetler arasında böyle bir idğâmı görmemekteyiz. Bu iki yer Yâsîn ile el-Kalem sûresinin ilk ayetleridir.[90] Buradaki idğâm mukatta'a harfi olan nûn'un (ن) vâv'a (و) katılmasıdır. Halef'in Hamza'ya muvafakat ettiği yerler de çoktur. Onlardan bir kısmı şunlardır: "مَنْ يَرْتَدَّ، ما مَكَّنِّي، تَأْمُرونِّي" ve "zâl'ın (ذ) (د، ج، ت), dâl'ın (د) (ج، ذ، ز، ظ، ض، ص، ش، س) ve tâ'nın (ت) (ج، ز، س، ث، ص، ظ) harflerine idğâmı". İdğâmla ilişkili olarak sâkin nûn'un vâv ve yâ'ya idğâmı esnasında ğunnenin devam edip etmeyeceği konusunda da bir farklılık göze çarpmaktadır. Öyle ki Hamza'nın iki râvisi arasında bile okuyuş birlikteliği yoktur. Hallâd idğâmı ğunneyle birlikte yaparken Halef sâkin nûn'un idğâmını ğunnesiz icra etmiştir. Halef'in imam olarak tercihine baktığımızda ise ğunneyi terk etmeyip hocasından tamamen farklı bir okuyuş ortaya koymuştur.[91]

Usûl farklılıkları konularının birçoğunu zikrettik. Çalışmamızın ölçeğini de dikkate alarak geri kalan birkaç konuyu zikretmeyeceğiz. Zira maksadımızı ifade etmemiz için ele aldıklarımız kâfidir. Bize önemli ölçüde değerlendirme imkânı sağlayan bu veriler ışığında şöyle bir sonuca varabiliriz:

Görüldüğü üzere Halef'in imam olarak tercihleriyle râvi olarak rivayetleri arasında dikkat çeken bir farklılık bulunmaktadır. Örneğin hemzeteyn konusunda olduğu üzere hocasıyla aynı okuyuşa sahipken; med ve ibdâl gibi hususlarda bariz bir tavır farkı görülmektedir. Ayrıca ele aldığımız konuların çoğunda hocasından rivayet ettiklerine kısmen muvafakat, kısmen de muhalefet etmiştir.

2.1.2. Ferş-i Hurûf Farklılığı

Hükmün sadece bir meseleye tahsis edilmesine ferşî farklılık denir.[92] Ferşî ihtilaflar hemen hemen her sûrede bulunur ve nasıl okunacağı tek bir kurala göre belirlenmez. Her birisi için esas olan naklin olmasıdır. Ayrıca Ferş-i hurûf

---

89 Dimyâtî, *İthâf*, 30-45.

90 "يس وَالقُرآن" Yâsîn, 36/1-2; "ن وَالقلم" el-Kalem, 68/1.

91 Yıldız, *İdğâm Olgusu*, 141-145.

92 Mes'ûl, Mu'cemu mustalehâti'l-kırâât, 261; Dûserî, Muhtasaru'l-ibârât, 86.

yer yer kelimenin şeklinde ve manasında ciddi oranda değişikliğe sebebiyet vermektedir.[93]

Fâtihâ'dan Nâs'a kadar hemen hemen bütün sûrelerde ferş-i hurûfla ilgili farklılıkları görmek mümkündür. Buna karşın neredeyse tüm ayetlerde usûlle ilgili kırâat farklılığı olmasına kaşın ferş-i hurûf on-on beş ayette bir denk gelir. Kur'ân'ın tümüne yönelik yaptığımız bir sayımda ferş-i hurûfun yaklaşık dokuz yüzü aşkın olduğu sonucuna ulaştık. Ferş-i hurûfa dair birkaç örnek sunarak farklılığın niteliğini daha somutlaştırmak isteriz.

Bakara sûresinde ferş-i hurûfa dair altmış dokuz kırâat farklılığı bulunmaktadır. Halef, Hamza'dan yapmış olduğu rivayete imam olarak on yerde ihtilaf etmiştir. Örneğin Hamza'dan yapmış olduğu rivayette "تَعْمَلُونَ", "لَا يَعْبُدُونَ", "فَاذِنُو" ve "فَتُذَكِّرُ" şeklinde okuduğu kelimeleri imam olarak şu şekilde okumuştur: "لَا تَعْبُدُونَ", "يَعْمَلُونَ", "القُدْس", "لَيْسَ البِرَّ", "إِثْمٌ", "كَبِيرٌ", "أنْ يَخَافَا", "هُزْءًا", "فَاذَنُو" ve "فَتُذَكِّرَ".[94]

Âl-i İmrân sûresinde otuz dokuz ayette ferşî farklılık bulunur. Bunların altısı haricinde ittifak vardır. Altı örneğin hepsi de fillerin okunuşuyla ilgilidir. Çoğu bâb farklılığından kaynaklanan örnekler şu şekildedir: Hamza'dan olan rivayetinde Halef "حَسِبَ" fiilinin muzarisini dördüncü bâbtan "يَحْسَبُ" şeklinde fethalı okurken, kendi tercihi olarak altıncı bâbtan, yani kesralı okumuştur.[95] Diğer örneklerde Halef, Hamza'dan rivayetinde "يُقَاتِلُونَ" okuduğu kelimeyi kendi kırâatinde "يَقْتُلُونَ"; "يَبْشُرُكَ" kelimesini "يُبَشِّرُكَ" ve "سَيُكْتَبُ.....وَيَقُولُ.....وَقَتْلُهُمْ" kelimelerini "سَنَكْتُبُ.....وَقَتْلَهُمْ.....وَنَقُولُ" şeklinde okumayı tercih etmiştir.[96]

Mâide sûresi yirmi altı ferş-i hurûf farklılığı barındırmakta olup, bunların dördünde Halef'in imam olarak tercihleriyle Hamza'dan yapmış olduğu rivayet arasında farklılık bulunmaktadır. Bunlardan Hamza'dan yaptığı rivayetinde "قَسِيَّة" okuduğu kelimeyi imam Halef "قَاسِيَة", "وَلِيَحْكُمَ" kelimesini "وَلْيَحْكُمْ", " وَ

---

93 Geniş bilgi için bk. Yaşar Akaslan, "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.

94 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/211-238; Dimyâtî, *İthâf*, 167-216.

95 Âl-i İmrân, 3/78, 178, 189.

96 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/238-246; Dimyâtî, *İthâf*, 217-235.

عَبَدَ الطَّاغُوتِ" cümlesini "وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ" ve "العِيُوب" kelimesini "الغُيُب" şeklinde okumuştur.[97]

Ferş-i hurûfun Bakara'dan sonra en çok olduğu sûre En'âm sûresidir. Elli bir kırâat farklılığı bulanan sûrede Halef'in imam olarak farklı tercihte bulunduğu ayet sayısı ikidir. Birincisinde Hamza'nın aynı cümlede yer alıp, merfû okuduğu "لَا نُكَذِبُ....وَ نَكُونُ" kelimelerini Halef mansub; "الَا أنْ تَكُونَ" ifadesini ise yâ ile "الَا أنْ يَكُونَ" şeklinde okumayı tercih etmiştir.[98]

Az da olsa diğer sûrelerde de Halef'in imam olarak tercih ettiğiyle râvi olarak rivayet ettiği okuyuşlar arasında ihtilaf söz konusudur. Tüm sûreleri birer birer saymanın gereği olmadığı kanaatindeyiz. Verilen bilgiler üzerinden yapacağımız değerlendirme Halef'in genel tavrını anlamaya yeterli olacaktır.

Ferş-i hurûfa dair kırâat farklılıklarının hareke, harf değişikliği, harf ziyade etme veya çıkarma, takdim, tehir gibi şekillerle tezahür ettiğini bilmekteyiz.[99] Herhangi bir usûl ve kıyasa dayanmaksızın gerçekleşen bu kırâat farklılıklarından imamların tercihte bulunmasının gerekçeleri farklılık gösterebilmiştir. Ancak kırâat imamlarının birçoğunun Arap dilbiliminde de mahir kişiler olduğu malumdur.[100] Bu sebeple imamların tercihlerini etkileyen birinci amilin dilsel gerekçeler olması kaçınılmazdır. Nitekim hüccet eserlerine bakıldığında bir kırâati tercih etmiş olmanın gerekçesi olarak dile dayalı açıklamaların daha yoğun kullanıldığı görülmektedir.[101] İkinci bir tercih sebebi olarak çoğunluğun okuyuşuna uyma hassasiyeti gözetilmiş olabilir. Hal böyleyken Halef'in tercihlerinde neyi esas aldığına dair fikir yürütebilmek için onun imam olarak yapmış olduğu tercihlerde hangi hususların ön plana çıktığını görmek gerekir.

---

97 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/254-255; Dimyâtî, *İthâf*, 250-259.

98 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/257-267; Dimyâtî, *İthâf*, 260-279.

99 Necati Tetik, "Bazı Kıraat Kavramları Açısından Günümüz Meallerine Kısa Bir Bakış ve Bazı Örnekler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 199; Yaşar Akaslan, "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 8-28.

100 Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fî dirâseti'l-lüğa ve'n-nahv* (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbâ el-Halebî ve Evlâdühû, 1958), 20; Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nehiv-Kıraat İlişkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 169; Aydın Kudat, "Kur'ân Kırâatı İle Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", *Türkish Studies-Religion* 15(1) (2020), 70.

101 Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 177-181.

Yaptığımız incelemede Halef'in yaptığı tercihlerde Hamza'ya şu yönlerde muhalefet ettiğini müşahede ettik.

1. Sülâsi fiillerin hangi bâbtan geleceği. Örneğin "يَحْسبُ" fiilini geldiği tüm ayetlerde Halef altıncı bâbtan olmak üzere kesrayla "يَحْسِبُ" şeklinde okumuştur.[102]

2. "عَمَّا يَعْمَلُون/تَعْمَلُون"[103] örneğinde olduğu üzere bazı muzari fiillerin gaib mi muhatap mı geleceği.[104]

3. Fiilin sülâsi veya mezîd bâbtan gelmesi hususunda Hamza'nın sülâsi okuduğu birkaç fiili Halef if'âl ve tef'îl bâblarından okumayı tercih etmiştir. Bir yerde de de Hamza'nın mufâ'ale bâbından okumasına karşın o, sülâsiden okumuştur.[105]

4. Fiilin malum veya meçhul gelmesi hususunda bir yerde Hamza'nın meçhul okuduğu kelimeyi (سَيُكْتَبُ)[106] Halef malum (سَنَكْتُبُ); bir yerde de Hamza'nın malum okuduğu (تَقَطَّعَ)[107] kelimesini Halef (تُقَطَّعَ) şeklinde okumuştur.[108]

5. "الغِيوب/ الغُيوب ، رِضوان/ رُضوان ، بِيوت/ بُيوت، حلِيّهم/ حُلِيّهم، عِيون/ عُيون" gibi bazı isim veya mastarların ilk harfinin harekesinin iki ihtimalden hangisinin olacağı konusunda Hamza'ya muhalif bir durum sergilemiştir.[109]

6. İ'rabla ilgili bazı ihtilaflı durumların merfû, mansub veya mecrûr okunmasıyla ilgili de farklı tercihler söz konusu olmuştur.[110]

Kırâat farklılıklarına baktığımızda tüm imamların, diğer imamlarda olmayan bir okuyuş şekliyle yalnız kaldığı örnekler mutlaka vardır. Bu durum o imamın, imam olma vasfını güçlendiren bir göstergedir. Burada asla imamlara

---

102 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/236; Dimyâtî, *İthâf*, 212.
103 el-Bakara, 2/85.
104 Dimyâtî, *İthâf*, 184, 195.
105 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/238, 239, 273; Dimyâtî, *İthâf*, 221, 223, 293.
106 Âl-i İmrân, 3/181.
107 el-A`râf, 7/110.
108 Dimyâtî, *İthâf*, 233, 307.
109 Dimyâtî, *İthâf*, 200, 237.
110 Dimyâtî, *İthâf*, 199, 213, 261, 305, 323.

bir halel getirme çabasında değiliz ki buna gücümüz de yetmez; lakin Kur'ân'ı baştan sona taradığımızda bine yakın ferş-i hurûfa dair kırâat farklılıkları arasında Halef'in tek kaldığı herhangi bir örneğe denk gelemedik. Bu durum onun, tercihte bulunurken "çoğunluğun okuyor olması" ilkesini daha fazla dikkate aldığını gösterir. Tercihlerinin yüzde doksanı Hamza'dan rivayet ettiğiyle aynıdır. Yüz yirmi yerde Hamza'dan farklı tercihte bulunmuştur. İbnü'l-Cezerî dikkatini çeken bu durum karşısında derinlemesine bir araştırma yaptığını ve şu sonuca ulaştığını ifade etmektedir: "Halef'in tercihleriyle ilgili incelemede bulundum. Gördüm ki Halef Kûfe imamlarının okuyuşundan farklı bir tercihte bulunmamıştır. Sadece bir örnekte Âsım'ın Hafs rivayeti hariç diğer tüm Kûfe kurrâsı "وَ حَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ"[111] ayetini "وَ حِرْمٌ عَلَى قَرْيَةٍ" şeklinde elifsiz okurken Halef ve Hafs yazıldığı şekliyle elif ile okumuştur."[112] Eleştirilerin de konusu olan bu durum, İbnü'l-Cezerî'nin, onu on kırâat imamı arasında saymasına engel olmamıştır.

Sonuç

Çalışmamızda da gördüğümüz üzere Halef örneği kırâatle rivayetin birbirinden ayrıldığı noktayı çok net ortaya koymaktadır. Anlıyoruz ki, kurrânın bir kısmına imam bir kısmına ise râvi denmesinin sebebi râvilerin hocalarından öğrendiklerini aynen aktarıp aktarmamasıyla ilgilidir. Kişi, bir hocadan kırâat okur; başka hocalardan da okur ve temelde bir hocasının okuyuşunu esas alarak bazı usûl ve ferşî farklılıklarda o kırâate diğer hocalardan öğrendiklerinden de bir şeyler katarsa ortaya yeni bir tarz çıkmış olur. Bu eylem o kişiye kırâat imamı olma vasfını kazandırmıştır. Şayet esas aldığı kırâatte bir değişiklik yapmadan tek hocadan aldığını o da öğrencilerine öylece aktarırsa bu durumda o kişi râvi olmuş olur. Ulaştığımız bir sonuç olarak gerek imam olsun gerekse râvi hiç kimse Hz. Peygambere ulaşan bir nakil silsilesi dışında Kur'ân'ın nüzul formatına aykırı düşecek herhangi bir okuyuş şeklini kırâat müktesebatına sokmuş değildir. Zira tercih olgusu bu durumu kontrol altında tutan bir mekanizma görevi yapmıştır.

Halefin, kırâatler tasnifinde Hamza'dan yapmış olduğu rivayette onun bi-

---

111 el-Enbiyâ 21/95.

112 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/191.

rinci râvisi olarak adı geçmektedir. Halef'i râvi olarak tüm imam ve râviler arasında tek kaldığı okuyuş olarak sekte, idğâm-ı bilâ ğunne uygulamasıyla görmekteyiz. Ancak aynı Halef imam olarak yapmış olduğu kırâat tercihinde ne sekteye ne de idğâm-ı bilâ ğunneye yer vermemiştir. Demek ki Halef râvi olarak kendine sadece Hamza'nın kırâatini rivayet etmeyi bir görev bilmiştir. Bunun dışında şu okuyuş yerine şunu okuyayım dediği noktada imamlık süreci başlamıştır. Tabi imamlık birkaç tercihle olacak şey değildir. Müstakil bir kıraatten bahsedebilmek için öncelikle usûle dair bir veya birkaç farklılık ortaya koymak gerekir. İmam Halef'in kıraatine baktığımızda Hamza'dan yaptığı rivayete sekte, idğâm-ı bilâ ğunne, nakil, ibdâl gibi hususlarda aykırı tercihlerde bulunduğunu görmekteyiz. Buna ferş-i hurûfla ilgili verdiğimiz ihtilaflar da eklendiğinde oldukça bir yekûn tutmaktadır. Bu da Halef'e yapmış olduğu tercihlerle kırâat imamı olma vasfını kazandırmıştır. Halef'in hem râvi hem de tercihleriyle müstakilleşen bir kırâat imamı olması bizlere tercih eyleminin, kırâatlerin son derece titizlikle korunarak sonraki kuşaklara aktarıldığını göstermektedir.

Günümüzde dahi okutulmaya devam eden on kırâat, ilk üç asırdaki tercih sürecinin en güzel meyvesidir. Her imam kırâatini oluştururken belli başlı esaslar çerçevesinde hareket etmiştir. En temel esas da tercihlerin, mutlaka sahih bir isnada sahip olmasıdır. Hiçbir imam kırâatini oluştururken hocalarından okuduğu rivayetler arasında yer almayan bir okuyuş ihdas etmemiştir. Kırâat disiplininde nesilden nesile aktarıla gelen "kırâat uyulan bir sünnettir" sözü bu anlayışın bir tezahürüdür. Bir diğer esas da her imamın tercih edeceği kırâatin, metin yapısı olarak Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushaflardan birine uymasıdır.

Çalışmamızdan elde ettiğimiz bir sonuç da şudur ki, kırâat ilminin müstakil bir ilim dalı oluş sürecinde tercih olgusu, sahih olanla olmayanı birbirinden tefrik edip alternatif okuyuşları koruyarak Kur'ân lafız ve mana zenginliklerinin sonraki nesillere ulaşmasında kilit rol oynamıştır.

Kaynakça

Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 43 (2017), 217-251.

Akaslan, Yaşar. "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri*

Araştırmaları Dergisi 4 (2017), 6-31.

Akpınar, Musa. "Kıraatlerde Tercih ve Tenkitlerin Kıraatlerin Sahihliği Açısından Değerlendirilmesi". *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 5/2 (2022), 92-100.

Altıkulaç, Tayyar. "İdrîs b. Abdülkerim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21/484. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Altıkulaç, Tayyar. "Verrâk (İshâk b. İbrâhîm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43/61. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Altundağ, Mustafa. "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20 (2001), 23-48.*

Âl-u İsmâîl, Nebîl b. Muhammed İbrâhîm. *İlmü'l-kırâât neş'etühû etvâruhû eseruhû fi'l-ulûmi'ş-şer'iyye*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1421/2000.

Bâlvâlî, Muhammed. *el-İhtiyâr fi'l-kırââti ve'r-resmi ve'd-dabt*. Mağrib, 1997.

Bayraktutan, Osman. "Kırâatlerin Sınırlandırılması Meselesi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Nisan 2018), 121-144.

Bosat, Sait. "Kırâat İmamlarında İhtiyar Olgusu". *Hikmet Yurdu* 13/25 (2020), 1-17.

Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*, thk. İzzeddîn Dallî vd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433/2016.

Cankurt, Fatih. "Sahih ve Şâz Kırâat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sûreler". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 84-113.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcü'l-lugati ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Abdulğafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1979.

Cezâirî, Tâhir. *et-Tibyân liba`zi'l-mebâhisi'l-müteallikati bi'l-Kur'ân alâ tarîki'l-ityân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Metbûâti'l-İslâmiyye, 1991.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmiu'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'i'l-meşhûre*. thk.

Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Kitâbü'l-İdğâmi'l-kebîr*. thk. Abdurrahmân Hasan el-Ârif. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1424/2003.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. Kitâbü't-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'i. Beyrut: Dâtu'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfu fudalâi beşer bi'l-kırââti'l-erbeate `aşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.

Dûserî, İbrahim b. Saîd. *Muhtasaru'l-ibârât li mu`cemi mustalehâti'l-kırâât*. Riyâd: Dâru'l-Haddâra, 1429/2008.

Ebû Ali el-Fârisî, el-Hüseyin b. Ahmed b. Süleymân b. Ebân. *Kitâbü't-Tekmile*. thk. Kâzım Bahru'l-Mercân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1999.

Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim. *İbrâzu'l-meânî min hırzi'l-emânî fi'l-kırââti's-seb'i*. thk. İbrâhim Adve Avez. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Ebû Tâhir, Abdulkayyûm b. Abdulgafûr. *Safahât fî ulûmi'l-kırâât*. Mekke: Mektebetü'l-Emdâdiyye, 1415/1994.

Efendizâde, Abdullah. *Umdetü'l-Hallân fî îzâh-i zübdeti'l-`irfân*. İstanbul: Asitane Yayıncılık, ts.

Fellâte, Emîn b. İdrîs b. Abdirrahmân. *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ mefhûmuhû, merâhiluhû ve eseruhû fi'l-kırâât.* Suudi Arabistan: Câmi`atü Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1421/2000.

Feyrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Na'îm el-'Arkemûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.

Hâdî, Abdulhalîm b. Muhammed. *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye târîhuhâ, subûtuhâ, hücciyyetuhâ ve ahkâmuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

Hüzelî, Ebu'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cibâre İbn Ukeyl. *el-Kâmil fi'l-kırââti'l-aşri ve'l-erbeîne'z-zâideti aleyhâ.* thk. Cemal b. es-Seyyid er-Rufâî. Cidde: Müessesetü Semâ, 2007.

İbn Galbûn, Ebü'l-Hasan Tâhir b. Abdülmün`im. *et-Tezkira fi'l-kırâât*. thk. Saîd

Salih Zaîme. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-`ilmiyye, 2001.

İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

İbn Mihrân, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân en-Nîsâbûrî. *el-Gâye fi'l-kırââti'l-`aşr*. Riyad: Dâru'ş-Şevâf, 2. Basım, 1990.

İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa b. el-Abbâs. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.

İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî. *el-İknâ' fi'l-kırââti's-seb'i*. thk. Abdlmecid Katâmış. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1982.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-`aşr*. thk. Ali Muhammed Debbâğ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b Ali b Yûsuf. *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

Kastellânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Letâifu'l-işârât li fünûni'l-kırâât*. thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye. Suudi Arabistan: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1434.

Kudat, Aydın. *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2016.

Kudat, Aydın. *Kıraat ve Lugat İlimleri Bağlamında Hamza B. Habib ez-Zeyyât*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.

Kudat, Aydın. "Kur'an Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine". 2020. Turkish Studies - Religion 15 (1), 63-75. https://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.41596.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Küçük, Cemil. "Mütevâtir Kıraat İmâmlarının Kıraatleri Tercîh Yöntemi". *Van*

İlahiyat Dergisi 10/17 (Aralık 2022), 48-68.

Mahzûmî, Mehdî. *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fî dirâseti'l-lüğa ve'n-nahv*. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbâ el-Halebî ve Evlâdühû, 1958.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi.* Ankara: Otto, 2022.

Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlip el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: Dâru'n-Nehda, ts.

Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlip el-Kaysî. *el-Keşf an vücûhi'l-kırââti's-seb'i ve ilelihâ ve hicecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1984.

Mes'ûl, Abdu'l-Âlî b. Abdurrahman. *Mu'cemu mustalehâti'l-kırââti'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bih*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.

Nefes, Hayrunnisa. *Tecvid İlmi Açısından Cevâhiru'l-ikyân fî şerhi umdeti'l-irfân*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.

Saîd, Nasr. *el-İhtiyâr fi'l-kırââti'l-Kur'âniyye*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2006.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddin Ali b. Muhammed. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. thk. Ali Hüseyin el-Bevâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân.* thk. Fevvâz Ahmed Zümerli. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 2010.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takri'n-nevâvî.* thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâreyâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994.

Temel, Enes. *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele: İsti`âze, Besmele ve İdgâm*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.

Uzun, Yakup. "Sahih Kırâatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat *Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023),

261-282.

Ünal, Mehmet. "Bir Kırâat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavrmsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-83.

Yerlikaya, Cafer. "Halef Kırâati Özelinde Kırâatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 307-344.

Yıldız, Cafer. *On Kırâat Bağlamında İdğâm Olgusu*. İstanbul: Nida Akademi, 2023.

Zehebî, Şemsüddin Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr àle't-tabakâti ve'l-a'sâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1988.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 537-571

Tarihsel Gerçeklik Tartışmasının Bir Parçası Olarak Kur'an'daki Kıssaların 'Hak' Olarak Nitelendirilmesinin Anlamı ve Mahiyeti

The Meaning and Nature of the Characterization of Narratives (Qıṣṣa) as 'al-Ḥaqq/Truth' in the Qur'ān as a Part of the Discussion on Historical Reality

Soner AKSOY

Dr., Sakarya Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,

Dr., Sakarya University,

Faculty of Theology, Department of Tafsīr

soneraksoy@sakarya.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3178-7937

DOI: 10.56720/mevzu.1497788

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Haziran / June 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Ağustos / August 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Aksoy, Soner. "Tarihsel Gerçeklik Tartışmasının Bir Parçası Olarak Kur'an'daki Kıssaların 'Hak' Olarak Nitelendirilmesinin Anlamı ve Mahiyeti". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 537-571. https://doi.org/10.56720/mevzu.1497788

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Günümüzde Kur'an kıssalarıyla ilgili yapılan tartışmalardan birisi tarihsel gerçeklik meselesidir. Kıssaların çeşitli ayetlerde "hak" olarak nitelendirilmesi bu tartışmanın odak noktalarından biridir. Kıssaları temsil ve mitoloji türünden anlatılar olarak yorumlayanlar, *hak* sıfatına "belli bir maksat ve gayeye matuf olma"; bu görüşün karşısında olanlar ise "gerçek tarihî olaylar" anlamı vermiştir. Bu iki farklı görüşe atıfla İslam tefsir geleneğinde Kur'an kıssalarının hak olarak nitelenmesinin nasıl anlaşıldığı araştırmanın konusunu ve kapsamını teşkil etmektedir. Buna göre araştırma, kıssaların tarihî değeri konusunda dile getirilen düşünceler itibariyle *hak* sıfatının neye karşılık geldiğine odaklanmaktadır. Bu çerçevede araştırmada ilk olarak *hak* kelimesinin semantik analizi yapılarak Kur'an'da kullanıldığı manalara değinilecektir. Sonrasında kıssaların hak olarak nitelendirildiği ayetlere yönelik tarihten günümüze yapılan yorumlar tespit edilecektir. Ardından kıssaların tarihsel gerçekliği bağlamındaki tartışmalara yer verilerek bu tartışmaların *hak* sıfatı açısından neye karşılık geldiğine dair değerlendirmede bulunulacaktır. Bu bakımdan araştırmada semantik tahlil, veri tespiti ve yorum analizi yöntemleri kullanılmıştır. Araştırma, *hak* sıfatına referansla kıssaların tarihsel gerçekliğiyle ilgili yapılan tartışmalara sunduğu katkı bakımından önem taşımaktadır. Neticede *hak* kelimesinin kıssaların tarihsel yaşanmışlığına yönelik özel bir vurgu içerdiği anlaşılmıştır. Böylece hem klasik hem de modern dönemde kıssalardaki kimi ifadelere yönelik temsil ve mecaz türünden yorumların *hak* sıfatını iptal etmeyeceği, buna mukabil kategorik olarak bir kıssanın temsil ya da mitoloji kapsamında değerlendirilmesinin *hak* sıfatıyla uyuşmayacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kıssa, Hak, Tarihsel Gerçeklik.

Abstract

One of the debates surrounding the Qur'ānic narratives (Qıṣṣa) today is the issue of historical reality. One focal point of this debate is the designation of narratives as "al-ḥaqq/truth" in various verses of the Qur'ān. Those who interpret the narratives as mythological stories define this adjective for "a specific purpose and aim", while those who oppose this view give the meaning of "real historical events." Therefore, exploring how the characterization of

Qur'ānic narratives as *al-ḥaqq* is understood in the Islamic tafsīr tradition, with reference to these two different views, constitutes the subject and scope of the research. Accordingly, the research focuses on what the attribute of *al-ḥaqq* signifies in relation to the discussions about the historical value of the narratives. In this framework, firstly, the word *al-ḥaqq* will be semantically analyzed, and its meanings in the Qur'ān will be discussed. Following this, interpretations of the verses in which the narratives are characterized as *al-ḥaqq*, from past to present, will be identified. Subsequently, debates regarding the historical reality of the narratives will be addressed, and then an evaluation will be provided regarding what these debates correspond to in terms of *al-ḥaqq*. In this respect, semantic, data detection, and interpretation analysis methods were used in the research. The research is significant in terms of its contribution to discussions on the historical authenticity of Qur'ānic narratives with reference to the attribute of 'truth'. As a result of the research, it is understood that the word *al-ḥaqq* carries a specific emphasis on the historical reality of the narratives. However, it has been concluded that both in the classical and modern periods, interpretations of certain expressions in the narratives as representative or metaphorical do not negate the attribute of *al-ḥaqq*. Thus, it has been determined that categorically evaluating a narrative within the scope of representation or mythology does not align with the attribute of *al-ḥaqq*.

Keywords: Tafsīr, Qur'ān, Narrative (Qıṣṣa), al-Ḥaqq, Historical Reality.

Giriş

Kur'an araştırmalarında öne çıkan konuların başında kıssalar gelmektedir. Kur'an'ın önemli bir kısmının kıssalardan oluşması, bunun başlıca nedenlerindendir. Özellikle günümüzde kıssaların farklı araştırmalara konu olmasının temel gerekçelerinden biri ise tarihsel gerçekliğine yönelik tartışmalardır. Kıssaların kaynağı, tarihsel gerçekliği, bilinilirliği ve kıssa-tarih-mitoloji ilişkisi bu çerçevede incelenen konuların başında gelmektedir. Bu noktada temel iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birincisi geleneksel yaklaşım olarak tarif edebileceğimiz anlayıştır. Buna göre Kur'an'daki her bir kıssa tarihte yaşanmış bir gerçekliğin bildirimidir. Modern yaklaşım olarak isimlendirilen ikinci anlayışa göre ise Kur'an'daki kıssaların bazıları mitoloji ya da temsil türünden edebî anlatılar olup muhataplara dinî ve ahlakî birtakım mesajlar vermektedir.

Kıssaların tarihî gerçekliğine yönelik yapılan tartışmaların odak noktasını, çeşitli ayetlerde *hak* olarak nitelendirilmesi oluşturmaktadır. Şöyle ki bazı kıssaların mitoloji türünden anlatılar olduğunu iddia edenler bu sıfata *belli bir maksat ve gayeye matuf* manasını verirken,[1] bu görüşün karşısında olanlar ise *gerçek tarihî olaylar* anlamını[2] vermiştir. Dikkat edilirse her iki anlayış sahipleri benimsedikleri görüşe bağlı olarak *hak* kelimesini farklı yorumlamıştır. Bu iki anlayış kritik edilerek Kur'an'da kıssaların *hak* sıfatıyla nitelendirilmesinin etraflı ve müstakil bir şekilde incelenmesi, hem yapılan tartışmaların hem de meselenin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda kıssaları konu edinen her çalışmada bir şekilde bu meseleye temas edilmiş,[3] kıssaların tarihî değeriyle alakalı bazı müstakil çalışmalarda ise farklı yönleriyle tarihsel gerçekliği ele alınmıştır.[4] Fakat kıssaların tarihsel gerçekliği tartışmasında *hak* sıfatının merkezi bir konuma sahip olması nedeniyle konunun etraflı ve müstakil bir şekilde incelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır ki bu minvalde yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlayamadığımızı söyleyebiliriz.[5] Özellikle kıssalara

---

1 İlhami Güler, "'el-Hakk' Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 202; Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer, 2017), 219.

2 İdris Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 124.

3 Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013), 45-59; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 79-103; Mustafa Kara, *Güncel Değeri Açısından Kur'an Kıssaları* (Samsun: Selamet Yayınları, 2011), 45-60; Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak – Hz. Mûsâ Kıssası Örneği-* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 47-49; Necmeddin Turan, "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an'ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Makalesi Özgülünde Kur'an'ın Tarihselci Bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1015-1050; Hasan Sevim, "Kur'ân İslâm'ı Söyleminde Tutarlılık Sorunu: Vahy-i Gayr-i Metlüv Bağlamında Bilge Kul'un Kimliği Örneği", *Mütefekkir* 8/15 (2021), 45-70.

4 Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı, el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*; Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*; Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (Ankara: Beyan Yayınları, 2019); Abdülkadir Karaman, *Kur'an Kıssalarının Tarihî Gerçekliği Ashab-ı Kehf / Zülkarneyn İki Kıssa İki Kimlik* (İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2020); Cengiz Duman, *Kur'an Kıssalarının Tarihselliği* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2015).

5 *Hak* kelimesine dair kıssalar özelinde olmasa da Kur'an'daki anlam alanına dair yapılan bazı çalışmalar için bk. İlhami Güler, "'el-Hakk' Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", 201-209; Zülfikar Durmuş, "Kur'an'da "Hakk" Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* – 7/20 (2004), 111-130; Hamdullah Arvas, "Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11 (Aralık 2020), 333-355.

yönelik yapılan tartışmalarda ne tür yorumların *hak* sıfatıyla uyuşmadığının tespiti önem arz etmektedir. Bu ise kıssaları niteleyen *hak* sıfatının anlam ve delaletinin belirlenmesine bağlıdır. Dolayısıyla araştırmada ilk olarak *hak* kelimesinin semantik analizi yapılarak Kur'an'daki kullanımlarına ve bir şeyin *hak* olması ile *sıdk* olması arasındaki farklılığa değinilecektir. Sonrasında ise kıssaların *hak* olarak nitelendirildiği ayetlere yönelik tarihten günümüze yapılan yorumlar tespit edilecektir. Ardından kıssaların tarihsel gerçekliği bağlamındaki tartışmalara yer verilerek bu tartışmaların *hak* sıfatı açısından neye karşılık geldiğine dair değerlendirmede bulunulacaktır. Bu noktada, kıssalardaki *hak* sıfatına verilen "belli bir maksat ve gayeye matuf" anlamı ile bazı ifadelere yönelik mecaz ve temsil düzeyindeki izahların bu sıfatı iptal ettiği düşüncesi sorgulanacaktır. Böylece bu iki anlayış açısından kıssalar bağlamındaki *hak* sıfatının manası ve delaleti tahlil edilmeye çalışılacaktır.

1. *Hak* Kelimesinin Semantik Analizi

Sözlükte "hakikat, doğruluk, aslına uygun" gibi manalara gelen الحَقُّ batılın zıttı olup "sabit, vacip, uygun olmak; gerekmek" anlamlarındaki حَقَّ fiilinden türemiş bir isim-sıfattır.[6] İbn Fâris (öl. 395/1004) bu kelimenin temel manasının bir şeyin muhkem/sapasağlam oluşuna ve sıhhatine/uygunluğuna delalet ettiğini, bu kökten türeyen bütün kelimelerin bu temel anlama raci olduğunu belirtmiştir.[7] Bu bakımdan أَنْتَ حَقِيقٌ عَلَى أَنْ تَفْعَلَهُ cümlesi, "Sen o şeyi yapmaya hak sahibisin.", هَذَا إِمْرَأَةٌ حَقِيقَةٌ بِالْحِضَانَةِ "Bu kadın çocuk bakıcılığına uygundur.", حَقَقْتُ الْعُقْدَةَ ise "Düğümü sıkıca/sağlam bir şekilde bağladım." demektir.[8] Rağıb el-İsfahânî'ye (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre الحَقُّ kelimesinin Arap dilinde kullanıldığı temel anlam mutabakat, muvafakat ve uygunluktur. Örneğin مُطَابَقَةُ رِجْلِ الْبَابِ فِي حِقِّهِ ifadesi doğru bir şekilde açılıp kapanması için

---

6 Bk. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/339; Ebû Bekr İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luga*, thk. Remzi Münîr (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987), 1/100; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, nşr. Muhammed 'Ivaz Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2001), 3/374.

7 Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, *Muʿcemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/15.

8 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/339; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 3/374; Ebü'l-Kâsım es-Sâhib b. Abbâd, *el-Mûhît fi'l-luga,* thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994), 2/286.

kapı ayağının yuvasına uygun olmasını belirtir.[9] Ayrıca حَقَقْتُ الأَمْرَ bir şeye dair kesin bilgi sahibi olmayı, حَقَقْتُ الشَّيْئَ تَحْقِيقًا o şeyi söyleyeni tasdik etmeyi, صَارَ حَقًّا ise bir şeyin sabit oluşunu anlatır.[10] Bir iş açık hale gelip onda herhangi bir şüphe bulunmadığında حَقَّ الأَمْرُ denilir. Aynı kökten türeyen حَقِيقَةٌ ise bir şeyin sebatını, sabit oluşunu, kararlılığını, devamlılığını ve varlığını ifade eder.[11]

Bütün bu açıklamaları dikkate aldığımızda İbn Fâris'in işaret ettiği üzere *hak* kelimesinin temel manasının "sabite ve uygunluk" olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan ıstılahî tanımlarda bu iki mananın da hesaba katıldığı görülmektedir. Nitekim Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) *hak*'kın lügatte "inkârı mümkün olmayan sabit şey" manasına geldiğini belirtmiş ve me'ânî ehlinin ıstılahında şöyle tarif edildiğini zikretmiştir: "Vakıaya mutabık/uygun hüküm olup gerçeği ihtiva etmeleri bakımından sözler, inançlar, dinler ve mezhepler için kullanılır." Cürcânî'ye göre hariçte sabit varlıkların bir sıfatı olmakla birlikte, hariçteki gerçekliğe uygun olan doğru söze de *hak* denilebilir. Bununla beraber sözlerin doğruluğu için *hak* kelimesinin değil, zıttı *kizb* olan *sıdk*'ın yaygın bir şekilde kullanıldığını vurgulamıştır.[12] Nitekim bu farkı dikkate alan Kefevî (öl. 1095/1684) *hak*'kı, "Hariçte olanın zihindekine uygunluğu", *sıdk*'ı ise "Zihinde olanın hariçtekine uygunluğu" şeklinde tanımlamıştır.[13] Bu açıdan *gerçeklik* manasındaki *hak*, kendisi üzerinde düşünülen ve konuşulan varlığın bir sıfatı iken, *doğruluk* anlamındaki *sıdk* hariçteki varlığa dair zihinde düşünülen ve dile getirilen sözün bir sıfatıdır. Buna göre *hak*, düşünce ve sözden bağımsız olarak esas itibariyle varlığın bir niteliğidir ki bu aynı zamanda *vâkı'a* şeklinde adlandırılır. Bu bakımdan Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) *hak*'kı, "Bir şeyin kendi konumundaki gerçekliği" şeklinde tarif etmiştir.[14] Do-

---

9 Ebü'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 246.

10 Bk. Ebü'l-Hasen İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîdu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/472; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/203.

11 İsfahânî, *el-Mufredât*, 246.

12 Muhammed es-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 89-90.

13 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, thk. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 559.

14 Ebû Hilâl al-Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osmân (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2007), 185.

layısıyla *hak*, varlıkların hariçteki ontolojik gerçekliğini tanımlayan bir muhtevaya sahip olup gayb ya da şehadet, duyusal veya duygusal âlemdeki bir varlığın, durumun ya da olgunun zatî bir özelliğidir.[15] Bununla birlikte, ilgili vakıanın düşünce ve sözle uyumunu da belirtir. Fakat vakıaya dair aktarılan sözün sıfatı olarak genellikle *sıdk* kullanılır.

Kur'an'da *hak* kelimesi türevleriyle birlikte 287 yerde geçmektedir. Bu yerlerdeki kullanımlara dair Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) on bir,[16] Hâkim et-Tirmizî (öl. 320/932) beş,[17] Ebû Hilâl el-Askerî on,[18] Darîr el-Hillî (öl. 430/1038'den sonra) yirmi dokuz,[19] Dâmeğânî (öl. 478/1085) on iki,[20] İbnu'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise on sekiz[21] manaya yer vermiştir. Bu eserlerdeki manaları dikkate aldığımızda birbiriyle irtibatlı olmakla birlikte *hak*'kın iki temel anlamının öne çıktığı görülmektedir. Birincisi daha çok dinî ve ahlakî değer bildiren bir muhtevaya sahip olup uygunluk anlamını yansıtmaktadır. Bu bağlamdaki ayetlere peygamberleri haksız yere öldürmek (el-Bakara 2/61), hakkı gizleyip batılla karıştırmak (el-Bakara 2/42), yerin ve göğün hak ile yaratılması (el-En'âm 6/73), hak ile hükmetmek (el-A'râf 7/89), hakkın ortaya çıkması (el-A'râf 7/118), haksız yere taşkınlık yapmak (Yûnus 10/23), Allah'a karşı hakkı söylemek (el-En'âm 6/93), Allah'ı hakkıyla takdir edememek (el-En'âm 6/91), haksız yere böbürlenmek (el-A'râf 7/146) örnek verilebilir. İkincisi hakkın sabite anlamı olup ontolojik ve nesnel bir gerçekliği belirtmektedir. Buna misal çeşitli ayetlerde Allah'ın kendisinden (el-En'âm 6/62), sözünden (el-En'âm 6/73), ayetlerinden (el-Bakara 2/252), Hz. Peygamber'e indirdiği vahiyden (el-Bakara 2/147), dininden (et-Tevbe 9/29), kı-

---

15 Soner Aksoy, *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir –İnşâî Bir Okuma-* (İstanbul: Kitabi Yayınları, 2023), 86.

16 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Hakîm*, thk. Hâtim Sâlid ez-Zâmin (Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 222-225.

17 Hâkim et-Tirmizî, *Tahsîlu nâzairu'l-Kur'ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Matba'atü's-Sa'âde, 1969), 154; Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, 185-188.

18 Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, 185-188.

19 Ebû Abdurrahmân ed-Darîr el-Hillî, *Vucûhu'l-Kur'ân'il-Kerîm*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî (Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 103-106.

20 Ebû Abdullâh ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Hasen Ebü'l-'Azm (Kahire: b.y.: 1996), 1/284-288.

21 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzır fî ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım (Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 265-269.

yametten (el-Hakka 69/1-3), Kur'an'dan (el-En'âm 6/5), resulden (Âl-i İmrân 3/86), yeniden dirilme, hesap ve azaptan (el-En'âm 6/30, el-A'râf 7/44) hak olarak söz etmesidir.

Hak kelimesinin sabite ve uygunluk şeklindeki anlamı her iki kategorideki ayetler için geçerli olmakla birlikte birincisinde *uygunluk*, ikincisinde ise *sabite* anlamı belirgindir. Buna göre Kur'an'da hak olarak belirtilen her bir sabitenin kendisinden üretilen dinî ve ahlakî değerlerle bir uygunluğu vardır. Öte yandan dinî ve ahlakî değerler anlamındaki hak vurgusu, bu değerler ile kendisinden bu değerlerin üretildiği gerçeklik/sabite arasında bir uygunluğu gerekli kılmaktadır. Çünkü değer üreten bir söze doğruluk kazandıran dayandığı sabite ve bununla olan uygunluğudur.

Konuyla alakalı araştırma yapan İlhami Güler Kur'an'da *hak* kelimesinin daha ziyade dinî ve ahlakî manada bir amaç ve gaye bildirdiğini zikretmiştir. Zira ona göre Kur'an'da *hak* olarak nitelenen gayba ve tarihe dair anlatılar, nesnesi hariçte var olmayan önermelerdir. Dolayısıyla bu tür önermelerin doğruluğunu duyusal olarak test etmek mümkün olmadığından bu bağlamdaki hak vurgularını "dinî ve ahlakî olarak belirli bir amaca ve gayeye matuf olma" manasına hamletmek daha doğrudur.[22] Güler'in bu değerlendirmesi, kanaatimizce belirlenen amaç ve gayenin gerçeklikle bağlantısının kopmasına ve sadece soyut bir mefhuma dönüşmesine neden olmaktadır. Onun bu yaklaşımı, gerçekliği sadece duyusal alana indirgemenin bir neticesidir. Oysa Kur'an'da gerçeklik sadece duyusal alanla sınırlı olmayıp büyük oranda duygusal/gaybî bir boyut taşımaktadır. Bunun başında da Allah'ın kendisi gelmektedir. Dolayısıyla Allah kendisini hak olarak tanımlarken sadece bu mefhumun bir amaca ve gayeye matuf olduğunu belirtmemekte, bunun ötesinde kendi ontolojik gerçekliğini ispat etmektedir. Nitekim Güler, *hak* kavramının Allah için kullanılmasını O'nun varlığına yönelik bir vurguyu içerdiğini kabul ederken, mevzu kıssalar olunca şöyle bir değerlendirmede bulunur:

> *"[Beş duyuyla kavranmayan önermelerin] diğer bir kısmı, tarih alanına ait olup tarih araştırmalarıyla doğruluğunu mutlak olarak test edemeyeceğimiz önermelerdir. Örneğin; Hz. Yusuf kıssası, Hz. Âdem kıssası, Mağara arkadaşları vs. kıssaları gibi. Hatta anlatılan bu kıssaların bütün*

22 Güler, "'el-Hakk' Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", 202.

> *unsurlarının aynıyla gerçekleşmiş olaylar mı; yoksa Kur'an'ın indiği anda halk muhayyilesinde bulunan şekliyle bir kısmı mitik, bir kısmı da olgusal gerçekliğe sahip 'hikayeler' mi olduğu tartışmalıdır."*[23]

Dikkat edilirse Güler'in yaklaşımında bir tutarsızlık olduğu görülmektedir. Zira Allah için *hak* sıfatının kullanılmasının, ontolojik gerçeklik bağlamında anlaşılabileceğini söylerken, kıssalar için kullanıldığında ise bunun tartışmaya açık olduğunu belirtmektedir. Oysa burada tutarlı olmak açısından *hak*'kın, Allah hakkında kullanılmasına dair de şöyle denilmesi gerekirdi:

> *"Allah hakkında anlatılan sözlerin bütün unsurlarıyla gerçek mi; yoksa Kur'an'ın indiği anda halk muhayyilesinde bulunan şekliyle bir kısmı mitik, bir kısmı da olgusal gerçekliğe sahip 'hikayeler' mi olduğu tartışmalıdır."*

Fakat böyle bir tartışmanın Allah hakkında düşünülmesi mümkün görülmediğinden Güler *hak*'kı, Allah'ın gerçekliğine referansla tanımlamak zorunda kalmıştır. Ancak kıssalar için bu yaklaşımın sürdürülmediği görülmekte ve kıssalardaki *hak* vurgusunun yaşanmış bir gerçekliğe işaret etmesinin tartışmaya açık olduğu belirtilmektedir. Hâlbuki bir şeye dair aktarılan sözün doğruluğunu/gerçekliğini tartışmaya açmak bir yerde o şeyin hariçte var olup olmadığını da tartışmaya açmak demektir. Zira özellikle gaybî hakikatlerin varlığına dair kavrayış neticede onlara dair nakledilen haberler üzerine bina edilmektedir. Dolayısıyla bu haberlerin kategorik olarak doğruluğunun sorgulanması ilgili varlığın salt bir manaya ve mefhuma dönüşmesine neden olabilmektedir.

2. Kıssaların Hak Olarak Nitelendiği Ayetler

Kur'an'da kıssalar bağlamında *hak* sıfatının toplam dört yerde kullanıldığı görülmektedir. Bunları konularına göre şu şekilde sıralayabiliriz:

Hz. Îsâ Kıssası

> *"İşte bu hak bir kıssadır. Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Muhakkak ki Allah, evet O, mutlak güç ve hikmet sahibidir."*[24]

---

23 Güler, "'el-Hakk' Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", 207.

24 *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Kasım 2023), Âl-i İmrân 3/62.

Hz. Âdem'in İki Oğlunun Kıssası

"Onlara Âdem'in iki oğlunun hakka uygun olarak anlat: Hani ikisi de birer kurban sunmuşlar, birininki kabul edilmiş, diğerininki kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, diğerine, 'Andolsun seni öldüreceğim!' dedi. O da dedi ki: Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder."[25]

Ashâb-ı Kehf Kıssası

"Biz sana onların başından geçenleri hakka uygun olarak anlatıyoruz. Hakikaten onlar rablerine inanmış gençlerdi; biz de onların doğru yolda yürüyüşlerine katkıda bulunduk."[26]

Hz. Mûsâ ve Firavun Kıssası

"İman eden bir topluluk için Mûsâ ile Firavun'un haberlerinden bir kısmını hak olarak sana anlatacağız."[27]

Bu ayetlerden ilk ikisi Medenî, diğer ikisi ise Mekkî dönem sûreler içerisinde bulunmaktadır. Öte yandan Âl-i İmrân 3/62 ayetinde *hak* doğrudan kıssa kelimesinin sıfatı olarak zikredilmiş, diğerlerinde ise بِالْحَقِّ ifadesi kullanılmıştır. İlk olarak birinci ayet üzerinde duracak olursak bu ayetin de içinde bulunduğu Âl-i İmrân 3/18-67 ayetlerini kapsayan bölümün, Hz. Peygamber ile Medine'ye gelen Necran Hıristiyanları arasında Hz. Îsâ'nın babasız doğması, Allah'ın kelimesi, ruhu ve oğlu olması gibi meselelerde meydana gelen tartışma ve münazara neticesinde nazil olduğu belirtilmiştir.[28] Dolayısıyla öncesinde İmrân ailesi ve onların zürriyetinden gelen peygamberler, Hz. Meryem'in doğumu, Hz. Zekeriyâ'nın ona bakmakla görevlendirilmesi, Zekeriyâ'nın yaşlı olmasına rağmen Yahyâ ile müjdelenmesi, Hz. Meryem'in iffeti, meleklerle müjdelenerek Îsâ'yı babasız dünyaya getirmesi, Îsâ'nın İsrâiloğulları'na peygamber olarak gönderilmesi, birtakım ayetler göstermesi ve onları tevhide davet etmesi, ardından topraktan yaratılması itibariyle Hz. Îsâ'nın

---

25 el-Mâide 5/27.

26 el-Kehf 18/13.

27 el-Kasas 28/3.

28 Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 79; Celâluddîn es-Suyûtî, *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*, thk. Ahmed Abduşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 43.

durumunun Hz. Âdem'in durumu gibi olduğunun söylenmesi ve böylece İsâ'nın ulûhiyetini iddia edenlerin görüşlerinin reddedilmesi sonrasında إِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ifadesi getirilmiştir. Bu ifadeyle alakalı; هٰذَا işaret zamirinin mercii, الْقَصَصُ kelimesinin anlamı ve الْقَصَصُ الْحَقُّ tamlamasının delaleti şeklinde üç husus öne çıkmaktadır. Buradaki işaret zamirinin merciine yönelik dört görüş vardır. Birinci görüşe göre bu zamir sonrasında gelen وَمَا مِنْ إِلٰهٍ إِلَّا اللهُ ifadesine racidir. Fakat bu görüş iki açıdan zayıf bulunmuştur. İlki arada vâv atıf harfinin bulunması, diğeri ise bu ifadenin geçmiş bir haber değil, yargı cümle olmasıdır. Oysa işaret ismi ile bir haberden söz edilmektedir.[29] Semerkandî'nin (öl. 373/983) yer verdiği ikinci görüşe göre zamir, Kur'an'a raci olup anlam; "Bu Kur'an haktır." şeklindedir.[30] Müfessirlerin yaygın kanaatini temsil eden üçüncü görüşe göre ise bu zamir öncesinde sözü edilen Hz. Meryem ve Hz. Îsâ ile ilgili haberlere dönmektedir.[31] Kurtubî'nin (öl. 671/1273) zikrettiği dördüncü bir görüşe göre ise هٰذَا zamiri Kur'an'a ve içindeki kıssalara racidir.[32] Aslında Kurtubî bu yorumla her iki görüşü de cem etme niyetindedir. Fakat ayetin zahiri, bağlamı ve bütünlüğü müfessirlerin yaygın kanaatini temsil eden üçüncü görüşe uygundur. Nitekim ayetin bağlamını göz önünde bulunduran Râzî'ye (öl. 606/1210) göre هٰذَا zamiri, öncesinde zikredilen Hz. Îsâ'yla alakalı delillere ve bu hususta Necran Hıristiyanları'nın lanetleşmeye davet edilmesine döner.[33] Fakat dikkat çekici bir şekilde Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ayetin zâhiri açısından bu zamirin öncesinde zikri geçen Hz. Îsâ hakkındaki haberlere raci olduğunu belirtmekle birlikte cumhurun görüşüne göre Kur'an'a döndüğünü söylemiştir.[34] Kanaatimizce cumhura nispet edilerek bu zamirin Kur'an'a döndüğünün söylenmesi, ilgili haberlerin vahyin bir parça-

---

29 Ebü'l-Abbâs es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhhammed el-Harrât (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 3/228.

30 Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418), 1/220.

31 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1423), 1/281; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân 'an teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 6/476; Ebû Alî et-Tabersî, *Mecme'ul'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005), 2/253.

32 Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 4/105.

33 Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1420), 8/250.

34 Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 3/192.

sını teşkil ettiğine ve bu yönüyle "Kur'an" sıfatına sahip olduğuna yönelik özel bir vurgu içermektedir. Ta ki muhataplar bu haberleri inkâr etmekle aslında Kur'an'ı inkâr etmiş olmaktadır. Zira Kur'an'ın bütününe bu isim verildiği gibi bir ayetine ya da belli bir bölümüne de "Kur'an" denilmektedir.[35]

Müfessirler الْقَصَصُ kelimesini *nebe'*, *hadîs* ve *haber* gibi yakın ifadelerle açıklamışlardır. Ancak yaygın görüş *haber* manasında kullanıldığı yönündedir. Öyle ki İbn Abbâs (öl. 68/687-88), İbn Cüreyc (öl. 150/767), İbn Zeyd (öl. 182/798) ve diğer başka âlimlerden nakledilen görüşe göre bu kelimeyle *haberler* anlamı kastedilmiştir.[36] Fakat âlimler, benzerlerinden farklı olarak bu kelimenin kendine has manasına da dikkat çekmiştir. İbn Atıyye (öl. 541/1147), bir durumu takip ederek ona dair peyderpey haber vermeyi bildirdiğini zikretmiştir.[37] Tabersî (öl. 548/1154), Kurtubî ve Hâzin'e (öl. 741/1341) göre ise الْقَصَصُ, anlamları birbirini takip eden/peşi sıra gelen haber manasındadır.[38] Nitekim فُلَانٌ يَقُصُّ اِثْرَ فُلَانٍ cümlesi "Falan kimse, başka birisinin izini takip etti." demektir.[39] Hatta Araplar geriye kalan ve izi takip edilen çayırı قَصِيصٌ olarak isimlendirmiştir.[40] Zaten İbn Fâris'in belirttiği üzere bu kelimenin asıl manası, bir şeyin takip edilmesidir.[41] Dolayısıyla اَلْقَصَصُ geçmişteki bir duruma ve onun manalarına dair iz süren ve onu takip eden haber anlamında yorumlanmıştır.[42]

---

35 Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 27.

36 Ebû Muhammed İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/448.

37 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/448.

38 Bk. Tabersî, *Mecme'ul'l-beyân*, 2/253; Kurtubî, *el-Câmî'*, 4/105; Ebü'l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/255.

39 Kurtubî, *el-Câmî'*, 4/105.

40 İsfahânî, *el-Mufredât*, 671.

41 İbn Fâris, *Muʿcemü mekâyîsi'l-luga*, 5/11.

42 Kur'an'da bu kelime farklı türevleriyle 30 yerde geçmektedir. Bu yerlerin 19 tanesinde "anlatmak ve açıklamak", 1 yerde emir kalıbıyla "takip etmek" manasındadır. 6 yerde ise *kasas* ismi geçmekte olup 5'inde "haber", 1'inde ise "iz" anlamı taşımaktadır. Aynı kökten türeyen *kısâs* ise toplam 4 defa geçmektedir. Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Muʿcemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ânil-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2012), 753. Kelimenin temel anlamı olan "iz sürmek" ile kısâs arasında, "öldürülen kimsenin kanının izini sürmek" şeklinde bir ilişki olduğu belirtilmiştir. Bk. İsfahânî, *el-Mufredât*, 672.

Klasik dönemde *kıssa* kelimesi açıklanırken genellikle bu kapsamdaki haberlerin vakıayla ve gerçeklikle olan ilişkisine yönelik özel vurgular yapılmazken 20. yüzyılda aksi bir tavır gözlenmektedir. Söz gelimi Kâsimî (öl. 1914), Ebü'l-Hasen el-Harrâlî'den (öl. 637/1240) nakille kıssa kelimesinin açıklamasına dair şöyle demiştir:

> *"Kıssalar, tertip üzere bölüm bölüm anlatılarak ilgili vakıalara tabi olan haberlerdir. Buna göre* قَصُّ الأَثَرِ *'İzin takip edilmesi' manasında olup kıssa, o izin/eserin meydana geldiği mahalle (vakıaya) kadar varmayı bildirir."*[43]

Bu bakımdan klasik dönemde kıssaların tarihsel gerçekliğine yönelik herhangi bir tartışma olmadığı için kıssanın etimolojik manasından hareketle vakıayla ilişkisine dair yaygın beyanların bulunmamasına karşın modern dönemde kıssaların gerçekliğinin tartışmaya açılmasının etkisiyle bu yönde özel vurguların yapıldığı anlaşılmaktadır.

Âl-i İmrân 3/62 ayeti bağlamında son olarak الْقَصَصُ الْحَقُّ tamlaması üzerinde durabiliriz. Kur'an'da sadece bu ayette *hak* kelimesi doğrudan kıssanın bir sıfatı olarak zikredilmiştir. Mukâtil'e göre bunun manası "Allah'ın Îsâ hakkında zikrettikleri gerçek, sizin söylediklerinizse batıldır."[44] şeklindedir. Ebû Ubeyde (öl. 209/824) ise bu tabire "kesin haber" manasını vermiştir.[45] Taberî ilgili ifadeyi şöyle izah etmiştir:

> *"Ey Muhammed, Îsâ'nın durumu hakkında sana bildirdiğimiz, haberlerini anlattığımız ve onun benim kulum, rasülüm, Meryem'e gönderdiğim kelimem ve benden bir ruh olması gerçek bir kıssa ve haberdir. O zaman şunu bil ki mahlûkat içerisinde kendisine ibadet edilmeyi hak eden kimse yoktur. Kendisine ibadet edilmeyi sadece Allah hak eder."*[46]

---

43 Muhammed b. Saîd el-Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 2/331.

44 Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/281.

45 Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuat Sezkin (Kahire: Mektebetü'l-Hânecî, 1381), 1/96.

46 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 6/476.

Tabersî'ye göre ise الْقَصَصُ الْحَقُّ tamlaması "(Hz. Îsâ hakkında anlatılanlar) doğru sözdür." manasındadır.[47] Râzî, bu tabirin öncesinde dine götüren, hakkı gösteren ve kurtuluşu talep etmeyi emreden hususlardaki haberlere döndüğünü belirtmiştir.[48] Ebû Hayyân'a göre bu ifade şu vurguyu içermektedir:

> *"Îsâ'nın durumu hakkında Allah'ın Peygamber'e bildirdikleri gerçek olup Îsâ ne Hıristiyanlar'ın iddia ettiği gibi Allah'ın oğlu ne de Yahudiler'in ileri sürdüğü gibi veled-i zinadır."*[49]

Dolayısıyla klasik dönemde müfessirler الْقَصَصُ الْحَقُّ ifadesiyle öncesinde zikri geçen Hz. Îsâ ve Hz. Meryem'le ilgili haberlerin gerçekliğine yönelik bir vurgu yapıldığı hususunda hem fikirdir. Fakat bu haberlerin gerçekliği salt bir bilginin değil, imanın konusu olarak ele alınmaktadır. Yani bu gerçeklik, ilgili anlatıların tarihsel bağlamına atıfta bulunmakla beraber daha çok dinî ve ahlakî boyuttaki ilkelere referansla tanımlanmaktadır. Bu durum mezkûr haberlerin tarihsel bağlamlarının dikkate alınmadığı şeklinde okunmamalıdır. Çünkü modern öncesi dönemde Kur'an'da bahsedildiği çerçevede bu haberlerin tarihsel gerçekliği bir tartışma konusu olmamıştır. Nitekim klasik tefsirler incelendiğinde her ne kadar kıssalardaki kimi ifadelere yönelik mecaz ve temsil düzeyinde açıklamalar yapılsa da kategorik ya da yöntemsel olarak böyle bir tartışmaya rastlanmamaktadır.

Çağdaş döneme gelindiğinde ise kıssaların tarihsel gerçekliğinin tartışmaya açılması الْقَصَصُ الْحَقُّ ifadesinin yorumunu da yansımıştır. Örneğin Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehra (öl. 1974) ilgili ifade bağlamında şöyle demiştir: "Allah'ın haber verdiği bu kıssalar, inkârcının inkârına, şüphecinin şüphesine imkân vermeyen sabit/gerçek haberlerdir." Ona göre Yüce Allah kıssaların doğruluğunu vurgulamak için إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ cümlesinde inne, lâmu'l-ibtida, fasıl zamiri hüve, kasr (hak ve kasas kelimelerinin marife olması) şeklinde toplam dört tekit unsuru zikretmiştir.[50] Keza Mısırlı âlim Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî (öl. 1998) ilgili ayet bağlamında bu tartışmaya işaret ederek şunları söylemiştir:

---

47 Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 2/253.

48 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/250.

49 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/192.

50 Muhammed b. Ahmed Ebû Zehra, *Zühretü'-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/254.

> *"Allah'ın bize haber verdiği bu kıssalar mutlak hakikattir. Yoksa günümüzde söylendiği gibi sadece bir masal, hikâye ya da hayal ile vakıanın karıştırılmasından ibaret bir şey değildir. Fakat çağdaş Batı edebiyat geleneğinde 'kıssa' kelimesi bilinen modern anlamıyla hayal gücünün önemli bir rol oynadığı hikâyeler olarak tarif edilmiştir. Oysa Kur'an'daki kıssalar herhangi bir değişiklik ve kurgu olmaksızın bilfiil gerçekte olup bitenin izini sürmek demektir."*[51]

Burada Ebû Zehra ve Şa'râvî, bazı Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliğinin olmadığını ileri süren İslam dışı çevrelerin yanı sıra Muhammed Abduh (öl. 1905), Tâhâ Hüseyin (öl. 1973) ve Muhammed Ahmed Halefullah (öl. 1997) gibi özellikle Müslüman çevrelere de eleştiride bulunmuştur. Bütün bu isimlerin Mısırlı olması, kıssaların tarihsel gerçekliğine yönelik Mısır'da yoğun bir tartışmanın yapıldığını göstermektedir. Bu noktada özellikle Şa'râvî'nin, Kur'an kıssalarının bütün unsurlarıyla mutlak hakikat olduğunu söylemesi kanaatimizce, bir yönüyle aşırı bir yorum olarak anlaşılmakla birlikte diğer yandan karşı tarafın bu hususstaki görüşlerinin baskın ve yaygın etkisini kırma amacı taşımaktadır.

Kıssaların hak olarak nitelendiği Hz. Âdem'in İki Oğlu, Ashâb-ı Kehf ve Hz. Mûsâ-Firavun kıssalarına gelirsek bu yerlerde ilgili kıssanın sıfatı yerine بِالْحَقِّ ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Ancak بِالْحَقِّ ifadesi, her ne kadar nahiv açısından kıssanın bir sıfatı olarak zikredilmese de neticede kıssaları tanımlayan ve niteleyen bir muhtevaya sahiptir. Bu minvalde Taberî'nin بِالْحَقِّ yorumu; "Herhangi bir şüpheyi barındırmayan kesinlik ve doğrulukla (oku)." şeklindedir.[52] İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Mâide 5/27 ayeti bağlamında bu ifadenin iki açıdan anlaşılabileceğini söylemiştir. Birincisi "Nazil olduğu gerçeğe uygun olarak" manasındadır. Buna göre vurgu, ilgili kıssanın tarihsel bağlamından ziyade Allah'ın hak bir vahyi olarak indirilmesinedir. İkincisi ise "(Tarihte) gerçekleştiği gibi bilinen ve maruf olana uygun bir şekilde" anlamındadır. Mâtürîdî'ye göre bundaki gaye, Hz. Peygamber'in bu kıssadan Allah'ın sayesinde bilgi sahibi olduğunu ve bunun semavi kaynaktan geldiğini

---

51 Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, ed. Ahmed Ömer Hâşim (Kahire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991), 3/1521.

52 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 17/615.

insanların bilmesidir.[53] Bu görüşte bir taraftan bu kıssanın tarihsel yaşanmışlığına, diğer yandan bunun ancak Allah'ı vahyi ile bilinebileceğine, dolayısıyla da bu haberlerin Kur'an'da anlatılmasının Hz. Peygamber'in risâletine işaret ettiğine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî'nin Kehf 18/13 ayeti bağlamında zikrettiği diğer bir görüşe göre *hak* kelimesi *Kur'an* manasında olup "Onların haberlerini sana Kur'an'da anlattık." anlamı kastedilmektedir. Bu bakımdan ona göre *hak* kelimesi haber için kullanıldığında *doğruluk*; hüküm, adalet ve fiiller için kullanıldığında ise *isabet* anlamındadır.[54]

Zemahşerî (öl. 538/1144) بِالْحَقِّ ifadesinin dört farklı manada yorumlanabileceğini zikretmiştir. Birincisi "Gerçeğe ve doğruya bağlı (uygun) olarak", ikincisi "Doğruyla bezenmiş ve önceki kitaplarda bulunanlara münasip olarak", üçüncüsü "Sahih bir gaye ile", dördüncüsü ise "Sen haklı ve doğru olduğun halde (onlara oku)" şeklindedir.[55] Râzî, Zemahşerî'nin yer verdiği ilk üç görüşü zikrettikten sonra dördüncü olarak şöyle demiştir:

> *"Hakka itibar etmeleri ve o kıssayı kendisinde hiçbir fayda bulunmayan çoğu kıssa gibi batıl ve boş sözlere hamletmemeleri için (hak ile oku). Zira içinde fayda bulunmayan kıssalar boş sözlerdir."*

Râzî bu yorumun ardından kıssaların geneline yönelik şu değerlendirmeyi yapar: "بِالْحَقِّ ifadesi Kur'an'daki kıssa ve hikâyelerin salt onları anlatmak/tahkiye etmek için değil, onlardan ibret alınması maksadıyla zikredildiğine delâlet eder." Bu yorumuna, "*Onların kıssalarında, akıl sahipleri için bir ibret vardır.*"[56] ayetini delil gösterir.[57] Öte yandan ilgili ifadeyi Tabersî "doğru olarak", İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) "olduğu (gerçekleştiği) gibi", İbn Kesîr (öl. 774/1373) ise "içinde hiçbir karışıklık, yalan, zan, değişiklik, ziyade ve eksiklik olmaksızın apaçık anlat" şeklinde yorumlamıştır.[58] İbn Atıyye ve Kur-

---

53 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/497.

54 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/142.

55 Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâʾikı ğavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-teʾvîl*, thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/624.

56 Yûsuf 12/111.

57 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/338.

58 Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 3/260; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Târık Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1422), 1/536; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr,

tubî bu ifadeye "vaki olan" anlamı vermiştir.[59] Bu noktada Bikâî (öl. 885/1480) بِالْحَقِّ vurgusunu daha açık bir şekilde hariçteki vakıayla ilişkilendirerek "Vakıanın kendisine mutabık olduğu haber" şeklinde yorumlamıştır. Ona göre öncekilerin kitaplarından ve geçmiştekilerin haberlerinden bu kıssaların yaşandığı bilinmektedir.[60] el-Hatîb eş-Şirbînî de (öl. 977/1570) benzer bir yorum yaparak şöyle demiştir: "Vakıanın kendisine mutabık olduğu bir doğrulukla (oku)."[61]

Modern döneme gelindiğinde bazı Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliğinin olmadığını ileri süren kimi çevreler *hak* kelimesine bu iddiaları çerçevesinde bir anlam yüklemişlerdir. Örneğin Mustafa Öztürk, kıssalarda zikri geçen hak ve bi'l-hak vurgularının "vakıaya mutabıklık" manasından ziyade kıssaların Kur'an'da anlatılmasının amacını ve gayesini tanımlayan bir muhtevaya sahip olduğunu belirtmiştir. Bu amaç ve gaye ise kıssaların birtakım dinî ve ahlakî mesajlar içermesidir. Öztürk bu yaklaşımını, klasik dönemde Zemahşerî ve Râzî gibi müfessirlerin *hak* kelimesinin anlamına dair zikrettiği "sahih bir gaye ile" görüşüne dayandırmıştır.[62] Nitekim daha önce sözü geçtiği üzere İlhami Güler de Öztürk'le aynı görüşü paylaşmaktadır.

Klasik dönem müfessirleri *sahih bir gaye ile* şeklinde bir görüş zikretmekle birlikte bunu, ilgili kıssaların tarihsel gerçekliğinin olmadığına, sadece dinî ve ahlakî mesajlar içerdiğine yormak doğru değildir. Zira ilgili müfessirlerin bu görüşü zikrederken böyle bir mana kastettiklerine yönelik herhangi bir işaret yoktur. Nitekim İbn Âşûr'un (1879-1973) *hak* kelimesine "Sadece latife ve eğlence olsun diye değil, sahih bir gaye için" manasını vermesi, ilgili yorumla neyin kastedildiğini daha açık bir şekilde izah etmektedir.[63] Söz gelimi ona göre iki kardeşin kıssasının anlatıldığı Mâide 5/27 ayetindeki بِالْحَقِّ ifadesi,

---

Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 3/73.

59 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/501; Kurtubî, *el-Câmî'*, 10/364.

60 Ebû Bekr el-Bikâî', *Nazmü'd-dürer fî tenâsübu'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 6/113.

61 Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Kahire: Matbaatü Bûlâk, 1285), 3/79.

62 Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 219.

63 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984), 6/169.

İsrâiloğulları arasındaki kussâsın/halk hikâyecilerinin ayette anlatılan öldürmenin sebeplerine dair eklemede bulunarak bu kıssayı hafife aldıklarına yönelik bir eleştiriyi içermektedir.[64] Kaldı ki İbn Âşûr başka bir yerde kıssaların hak olmasını "Yalan ve zan içermeyip doğrulukla muttasıf haberler" şeklinde izah etmiştir.[65] Dolayısıyla *hak* kelimesiyle ilişkili olarak kıssaların, sahih bir gaye ve amaçla anlatıldığının söylenmesi tarihsel gerçekliğinin bulunmadığına yönelik özel bir vurgu ya da işaret taşımamaktadır. Bilakis ilgili yorum, bu kıssaları sıradanlaştıran, manasız gören, umursamayan hatta tahrif eden zihniyetin tavrına ve iddiasına karşı bunların belli bir dinî ve ahlakî gayeyle Kur'an'a konu olduğunu vurgulamaktadır. Zaten Kur'an'da sadece kıssalar değil, çeşitli varlık türlerinden ya da alanlarından söz eden her bir ayet ve haber dinî ve ahlakî hedefler ihtiva eder. Fakat bu durum, anlatıya konu olan varlığın ya da olgunun bir gerçekliği olmadığı sonucunu doğurmaz.

3. Kıssaların Tarihsel Gerçekliği Tartışması

Kur'an'ın nazil olduğu ortamda inkârcı muhataplar hem Kur'an'ın kaynağına hem de muhtevasına yönelik çeşitli itirazlarda bulunmuşlardır.[66] Fakat nüzul döneminde Kur'an kıssalarının kaynağına ve tarihî gerçekliğine yönelik kategorik ya da köklü bir itirazın bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber döneminden itibaren nadir de olsa kıssalardaki bazı ifade ve anlatıların bir bakıma tarihsel doğruluğuna yönelik sorgulamaların varlığından söz edilmektedir. Örneğin nakledilen bir rivayete göre Muğîre b. Şu'be (öl. 50/670) elçi olarak Necran'a gidince Hıristiyanlar ona şöyle dedi: "Siz *'Ey Hârûn'un kız kardeşi!'*[67] ayetini okuyorsunuz. Oysa Mûsâ, şu kadar yıl Îsâ'dan önce yaşadı." Buna göre ayetteki Hârûn, Hz. Mûsâ'nın kardeşi olarak kabul edilmektedir. Bunun üzerine Muğîre, Hz. Peygamber'e geldi ve bu meseleyi sordu. Hz. Peygamber ona şöyle cevap verdi: "Onlar kendilerinden önceki peygamberlerin ve salih kimselerin isimlerini çocuklarına ad olarak veriyor-

---

64 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/169.

65 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/271.

66 Bk. el-Kalem 68/2-6; et-Tekvîr 81/22; Yâsîn 36/69; es-Sâffât 37/62-63; el-Hâkka 69/40; Hasan Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 77.

67 Meryem 19/28.

lardı."[68] Bu hadisten, ayetteki Hârûn'un Hz. Mûsâ'nın kardeşi olmadığı, ancak söz konusu âdetten dolayı Hz. Meryem'in kardeşine Hârûn ismini verdiği anlaşılmaktadır.

Klasik tefsirlerde bu rivayette olduğu gibi bazı kıssalarda kullanılan ifadelere yönelik inkârcıların itirazda bulunduğu ve bu itirazlara cevap verildiği görülmektedir. Örneğin Râzî, En'âm 6/74 ayeti bağlamında Hz. İbrâhim'in babasının Âzer olarak isimlendirilmesini bazı mülhitlerin yanlış bir nesep bilgisi olarak değerlendirdiklerini zikretmiştir. Zira bunlar Hz. İbrâhim'in babasının isminin Târeh olduğu hususunda ittifak bulunduğunu belirtmişlerdir. Râzî ise buna karşı çıkarak bu durumun çeşitli şekillerde anlaşılabileceğine değinmiştir.[69] Yine Râzî, Neml 27/20-24 ayetlerinde anlatılan Hz. Süleyman ve Belkıs kıssasına yönelik mülhitlerin çeşitli itirazlarda bulunduğunu zikretmiştir. Bunlardan birincisi; karınca ve Hüdhüd, sadece akıllı varlıklardan sadır olan bir sözü nasıl söyleyebilir? İkincisi; Hüdhüd Şam'dan Yemen'e kadar olan bir mesafeyi bu kadar kısa zamanda nasıl gidip sonra tekrar geri gelebilir? Üçüncüsü; Hz. Süleyman bütün dünyanın meliki olduğu halde böylesine azametli bir kraliçenin hükümranlığından nasıl haberdar olamaz? Dördüncüsü ise Hüdhüd marifetullahı, Allah'a secde etmenin farziyetini, onların güneşe tapmalarını inkâr ederek bunu şeytana ve onun süslemesine nispet etmeyi nereden ve nasıl öğrenmiştir? Râzî bahsedilen olayların bir tür mucize olduğuna işaret ederek bu sorulara teker teker cevap vermiştir.[70] Kâdî Abdül-

---

68 Kurtubî, *el-Câmî'*, 11/100; Abdulmuhsin b. Zeben el-Mutayri, *et-T'an fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006), 42.

69 Râzî'nin yer verdiği birinci görüşe göre buradaki ittifak, taklitten ibarettir. Buna göre İbrahim'in babasının isminin Târeh olduğu iddiası aslında birkaç kişinin görüşüne dayanmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise isminin Târeh olduğu kabul edilse dahi ayette bir hata yoktur. Zira isminin Âzer, lakabının Târeh olması mümkündür. Ya da onların dilinde Âzer "hata eden" manasında bir sıfat olabilir. Veya Âzer İbrahim'in babasının taptığı putun ismi olup aslında Abdu'l-Âzer "Âzer'in kulu" manası kastedilmektedir. Fakat ayette muzâf hazfedilmiştir. Veyahut babasının ismi Târeh, amcasının ismi Âzer'dir. Buna göre amcaya baba denilmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/31-32.

70 Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/550.

cebbâr (öl. 415/1025) da Süleyman ve Hühdüd kıssasına yönelik buna benzer itirazlara değinmiştir.[71]

Klasik dönemde kıssalara yönelik yapılan itirazlardan bir diğeri Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları kıssasıyla ilişkili olarak Firavun'la birlikte anılan Hâmân'a yöneliktir. Nitekim Râzî Yahudiler'in şöyle bir itirazda bulunduklarını zikretmiştir:

> *"İsrâiloğulları ile Firavun'un tarihini araştıranlar, Mûsâ ile Firavun zamanında Hâmân isminde bir kimsenin bulunmadığı; bu kişinin Mûsâ ve Firavun'dan çok uzun zaman sonra yaşadığı hususunda hem fikirdir. Dolayısıyla Firavun döneminde Hâmân'ın yaşadığını söylemek tarihî olarak hatalı bir bilgidir."*

Râzî bu olayın üzerinden uzun asırlar geçtiğini, bu nedenle tarihçilerin yanılabileceğini, Allah'ın sözünün ise kesin olduğunu belirterek cevap vermiştir.[72] Bu noktadaki itirazlardan bir diğeri ise Yahudiler'in, Üzeyir'i Allah'ın oğlu olarak kabul ettiğinden bahseden Tevbe 9/30 ayetine yöneliktir. Klasik dönemde meşhur Yahudi bilgini Mûsâ b. Meymûn (öl. 601/1204) bu bilginin yanlış olduğunu belirtmiş ve bunu Yahudiler'e karşı bir iftira olarak değerlendirmiştir.[73] Taberî (öl. 310/923) bu hususta iki görüş bulunduğunu zikretmiştir. Birinci görüşe göre bu sözü Medine'de sadece Finhâs isimli bir Yahudi söylemiştir. Diğerine göre ise Medine'deki Yahudiler'den bir grup bu inanca sahiptir.[74] Günümüzde de oryantalistler bu hususta çeşitli itirazlarda bulunmuşlardır. Meseleyi detaylı bir şekilde inceleyen Baki Adam'a göre genel Yahudi din tarihinde Üzeyir Allah'ın oğlu kabul edilmemekle birlikte tarihte iz bırakmayan Medineli bir grup Yahudi'nin böyle bir inancı benimsemesi kuvvetle muhtemeldir ki Kur'an bu Yahudiler'i muhatap almaktadır.[75]

---

71 Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân ʿani'l-metâʾin*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfîk Ali Vehbe (Mısır: Mektebetü'n-Nâfize, 2006), 325-327.

72 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/516.

73 Baki Adam, *Yahudiler ve Hıristiyanlar Açısından Diğer Dinler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 48.

74 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 14/202.

75 Detaylı değerlendirme için bk. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 45-58.

Zikredilen bütün bu örneklerden klasik dönemde Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliğine yönelik genel bir tartışmanın olmadığı anlaşılmaktadır. Buna mukabil ilgili itiraz ve tartışmaların daha ziyade bazı kıssalardaki müphem, kapalı ve zahiren anlaşılması güç ifadeler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bununla birlikte klasik dönemde kıssaların tarihsel değeriyle ilişkili görülebilecek hususlardan birisi bazı Kur'an kıssalarındaki anlatıların temsil olarak kabul edilmesidir. Örneğin Sâd 38/21-25 ayetlerinde Hz. Dâvûd'a gelen iki davacının durumundan bahseden kıssaya yönelik Zemahşerî şöyle demiştir:

> *"Onların mahkemeleşmesi ve konuşmaları haddizatında bir temsildir. Çünkü temsil kınama noktasında çok etkili bir yöntemdir. Ortaya çıkmasından utanılacak bir işe dikkat çekmek için bu şekilde temsil kullanılır. Hz. Dâvûd'un hatasını örtmek ve itibarını korumak için böyle bir üslubun kullanılması çok daha etkileyicidir."*[76]

Mücâhid'den (öl. 103/721) nakledilen bir rivayete göre Mâide 5/112-115 ayetlerinde bahsi geçen İsrâiloğulları'na gökten bir sofra indirilmesi, hakiki manada olmayıp darbımesel türünden bir ifadedir.[77] Keza Kâffâl eş-Şâşî (öl. 365/976) insanın varoluşundan söz eden ve genellikle Hz. Âdem ve Havvâ ile ilişkilendirilen A'râf 7/189-190 ayetlerinde anlatılan kıssanın bir darbımesel olduğunu belirmiştir. Ona göre kıssada söz edilen kimselerin halinin, cehaletleri ve şirk koşmaları bakımından müşriklerin durumuna benzediğini beyan etmek için Allah böyle bir mesel vermiştir.[78] Ayrıca Bakara 2/243 ayetinde ölüm korkusu nedeniyle yurtlarından çıkan kimselerle ilgili anlatıyı bir rivayete göre Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732) mesel olarak yorumlamıştır.[79]

Tefsir literatüründe birtakım Kur'an kıssalarının temsil, mecaz ya da darbımesel kapsamında yorumlandığına yönelik daha başka örnekler de verilebilir.[80] Fakat her hâlükârda bu tür yorumlardan hareketle klasik dönemde kıssaların tarihsel değerine dair bir tartışmanın varlığından söz etmek ve yapılan

---

76 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/83..
77 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 11/231.
78 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/428.
79 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/502.
80 Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî*, 206-226.

yorumların hak/gerçeklik sıfatını iptal ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira bu tür yorumlar kıssanın kendisinin kurgusal bir temsilden ibaret olduğu iddiasını taşımaktan ziyade ilgili kıssada anlatılan bazı ifadelerde temsilî ya da mecazî bir dilin kullanıldığı ya da bazı kelimelerin delaletinin anlaşılamamasıyla alakalıdır. Bu bakımdan âlimler ilgili kıssada temsilî ifadelerin kullanıldığını söylerken ya da bazı kelimelerin dilsel delaletine dair sorgulamada bulunurken o kıssayı tarihî bir olgu ve yaşanmış bir olay olmaktan çıkarmamışlardır. Nitekim yukarıda Zemahşerî'nin Dâvûd kıssasına yönelik yorumu bütüncül olarak okunduğunda böyle bir olayın yaşandığını fakat Kur'an'da ilgili olay nakledilirken temsilî ifadelerin kullanıldığını kastettiği anlaşılmaktadır. Keza Mücâhid'in İsrâiloğulları'na gökten indirilen sofrayı mecazî manada yorumlaması ilgili kıssanın yaşamışlığını ihlal etmemektedir. Ayrıca *mesel* ifadesinin sadece hakikatte vuku bulmayan kurgular için kullanılmadığının da altını çizmek gerekir.[81] Nitekim bu kavramın Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde tarihte yaşanmış olaylara atıfla kullanıldığı görülmektedir.[82] Bu bağlamda kimi müfessirlerin bazı kıssalara yönelik temsil kabilinden yorumlarını pekâlâ muhatapların ibret ve ders alacağı olaylar anlamında değerlendirmek mümkündür. Örneğin Ebû Hayyân, Ankebût 29/14-19 ayetlerinde bahsedilen Hz. Nûh ve İbrâhim kıssasına dair şöyle söylemiştir: "Bu kıssa Kureyş için bir mesel/temsil ve ataları İbrâhim'in putlara ibadeti reddedip Allah'a ibadete davet ettiği hususunda bir hatırlatmadır."[83] Dikkat edilirse Ebû Hayyân temsil ifadesini kullanmakla bu kıssaların vuku bulmadığını iddia etmemekte, aksine bunların Kureyş için yaşanmış bir örneklem ve ibret olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla Mustafa Öztürk'ün yaptığı gibi bu tür yorumlardan hareketle klasik dönem müfessirlerin kıssaları tarihsel olarak sorgulandığı, bu nedenle modern dönemdeki kategorik sorgulamaların da makul karşılanabileceği sonucunu çıkarmak doğru değildir.[84]

Klasik dönemde kıssaların bilgisel değeriyle ilişkili görülebilecek yaklaşımlardan bir diğeri kimi sûfilerin ve bâtıni grupların Kur'an'daki bazı kıssaları sembolik bir şekilde yorumlamasıdır. Nitekim Mustafa Öztürk Bâtinî-

81 Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, 60.
82 Bk. en-Nûr 24/34; Yâsîn 26/13; ez-Zuhruf 43/56.
83 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/347.
84 Öztürk, *Kıssaların Dili*, 92.

İsmâilî gelenekte ve Muhyiddîn İbn Arabî (öl. 638/1240) ile takipçisi Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin (öl. 736/1335) temsil ettiği vahdet-i vücûtçu düşüncede sembolik yorumlar yapılarak bazı Kur'an kıssalarını demitolojize etme/gerçek olmayan mitolojik unsurlardan arındırma teşebbüslerinin bulunduğunu belirtmiştir.[85] Fakat bâtınî ve sûfî gelenekte kıssalara yönelik temsilî yorumların yapılması bu kıssaların mitolojik ya da kurgusal olarak değerlendirildiğine delalet etmez. Zira bu anlayış sahipleri, temsilî ve bâtınî birtakım yorumlar yaparken kıssaların mitolojik veya kurgusal olmasından değil, mistik ve işârî birtakım manalar içermesinden hareket etmişlerdir.[86] Kaldı ki bu yaklaşımı benimseyenler sadece kıssalara dair değil genel manada Kur'an'ın bütününe yönelik işârî/sembolik bir yorum anlayışını benimsemişlerdir. Dolayısıyla bütün bu tespitler ışığında Öztürk'ün iddia ettiğinin aksine klasik dönemde kategorik olarak kıssaların tarihsel ve bilgisel değerini sorgulayan bir anlayışın ve tartışmanın varlığından söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

Kıssaların tarihsel değerine yönelik tartışmalar 19. yüzyıl itibariyle farklı bir ivme kazanmıştır. Bu tartışmanın ilk olarak Hindistan alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (1817-1898) öncülüğünde bazı kıssalardaki mucizevi anlatıları rasyonalize ve natüralize etme çabasıyla başladığı söylenebilir. Örneğin Ahmed Han'a göre müfessirler Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i geçmesinden söz eden ayetleri hatalı yorumlamıştır. Zira ilgili ayetlerde[87] anlatılan olay bir mucize değil, her zaman yaşanan doğal bir gel-git hadisesidir.[88] Ayrıca o, Hz. Âdem kıssasını ve bu kıssadaki konuşmaları hakikate hamletmenin yanlış olduğunu, bunun bir mecaz ifade ettiğini belirtir. Ona göre Kur'an'da buna benzer hayalî ve temsilî birçok kıssa vardır.[89] Aynı coğrafyada yetişen Mevlana Muhammed

---

85 Öztürk, *Kıssaların Dili*, 92.

86 Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*, 48.

87 Bk. el-Bakara 2/50; Tâhâ 20/78; eş-Şu'arâ 26/63.

88 Abdulhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 338.

89 Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 335.

Ali (1874-1951) ve Muhammed İkbal'in (1877-1938) de özellikle Hz. Âdem kıssasına yönelik benzer yorumlarda bulunduğu görülmektedir.[90]

Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliğine dair tartışmaların daha yoğun yaşandığı yer Mısır'dır. Kur'an'da temsilî birtakım kıssaların bulunduğu düşüncesini dillendirenlerin başında Muhammed Abduh, Tâhâ Hüseyin ve Muhammed Ahmed Halefullah gelmektedir. Abduh, hem kıssalardaki bazı mucizevi anlatıların rasyonelleştirilmesine hem de kimi kıssaların temsilî olarak anlaşılmasına yönelik yorumlarda bulunmuştur. Fîl 105/1-5 ayetlerinde bahsedilen olayı, salgın hastalığa sebebiyet veren kuş sürüsünün taşıdığı bir virüs olarak açıklaması birincisine,[91] Hz. Âdem ve Havvâ'nın cennetten inişine yönelik kıssayı insanın birtakım evrelerden geçerek bir tür varoluş hikayesinin temsili olarak yorumlaması ise ikincisine örnektir.[92] Öte yandan Tâhâ Hüseyin, Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil'in Kâbe'yi inşa ettiğinden bahseden kıssanın[93] mitolojik olduğuna dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre Araplar ile Yahudi ve Hıristiyanlar arasında bir bağ bulunduğunu göstermek ve bunu görünür/maddi bir aktörle pekiştirmek amacıyla ayetlerde böyle bir mitolojik anlatıya yer verilmiştir.[94]

Kur'an'daki birtakım kıssaların tarihte yaşanmadığını, dolayısıyla mitolojik anlatılar olduğunu sistematik bir şekilde işleyen ilk isim Halefullah'tır. O, Kur'an kıssalarını "tarihsel kıssalar", "temsilî kıssalar" ve "mitolojik kıssalar" şeklinde bir tasnife tabi tutmuştur. Temsil ve mitoloji kabilinden kıssalara verdiği örnekler içerisinde Hz. Âdem, Hâbil-Kâbil, Ashâb-ı Kehf, Hz. Mûsâ kıssaları bulunmaktadır.[95] Ona göre Kur'an'da, nüzul dönemindeki muhatapların hafızasında bulunan tarihsel olaylara ve geçmişe dair bilgiler, doğrulu-

---

90 Bk. Öztürk, *Kıssaların Dili*, 335; Hadiye Ünsal, "Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 125-160.

91 Muhammed Abduh, *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 437.

92 M. Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 1/231-235.

93 Bk. el-Bakara 2/127-129.

94 Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 19.

95 Bk. Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî*, 206-239.

ğuna bakılmaksızın edebî bir üslupla anlatılarak birer ibret ve öğüt aracı kılınmıştır. Dolayısıyla o, Kur'an'daki pek çok kıssanın muhataplara bireysel ve toplumsal düzeyde dinî ve ahlakî mesajlar aşılayan edebî anlatılar olduğunu, ilgili kıssanın tarihte yaşanıp yaşanmadığına önem verilmediğini belirtmektedir.[96] Bazı Kur'an kıssalarının mitolojik karakterli olduğu iddiasını Türkiye'de savunanların başında Mustafa Öztürk gelmektedir. Nitekim Öztürk, Ashâb-ı Kehf, Hızır-Mûsâ, Âdem-Havvâ ve İblîs gibi kıssaları temsil ve mitoloji kabilinden anlatılar olarak yorumlamıştır.[97]

19. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan natüralizm, pozitivizm, demitolojizasyon (mitten arındırma), edebî eleştiri (literary criticism) gibi düşünce ve fikir akımlarının, İslam dünyasında Kur'an kıssalarının tarihî değerine yönelik yapılan tartışmalarda önemli bir etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu tartışmanın ilk olarak zuhur ettiği Hindistan alt kıtasındaki Seyyid Ahmed Han ve Mevlana Muhammed Ali'nin bazı Kur'an kıssalarındaki mucizevi anlatıları rasyonelleştirme çabasında natüralizm ve pozitivizmin etkisi açıkça hissedilmektedir. Öte yandan Kur'an'daki bazı kıssaların tarihsel olarak doğruluğunu sorgulayan Tâhâ Hüseyin ve Muhammed Halefullah'ın edebî metinlerin analizi hususunda Fransız edebiyat eleştirmeni Gustave Lanson'dan (1857-1934) oldukça etkilendiği söylenmiştir.[98] Ayrıca Mustafa Öztürk'ün Kur'an kıssalarına yönelik temsilî ve mitolojik okumalarında Protestan teolog Rudolf Bultmann'ın (1884-1976) Yeni Ahit'i mitolojiden arındırmak için geliştirdiği demitolojizasyon yönteminin tesiri altında kaldığı görülmektedir.[99] Buna göre kıssaları mitolojik olarak okuma eğilimi farklı etki ve nedenlerden kaynaklanabilmektedir. Söz gelimi Ahmed Han ve Abduh'un temsil ettiği yaklaşımda natüralist ve pozitivist düşüncenin daha etkili olduğu görülürken Öztürk'ün yaklaşımında ise kıssalar bağlamında gündeme gelen kelâmî ve fıkhî birtakım tartışmaları mitolojik okuma üzerinden anlamsız kılma çabası bulunmaktadır.

---

96 Bu çerçevede Halefullah'ın Kur'an kıssalarının hedeflerine yönelik detaylı değerlendirmesine dair bk. Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî*, 259-287.

97 Bk. Öztürk, *Kıssaların Dili*, 103-163, 181-219, 323-347.

98 Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah – Eserleri ve Kur'an Tefsiri İle İlgili Görüşleri*- (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 105-107.

99 Öztürk, *Kıssaların Dili*, 79-103.

Kıssalara yönelik modern dönemde yapılan yorumlarda 19. yüzyılda ortaya çıkan fikir hareketleri etkili olmakla birlikte kanaatimizce bu yorumların hepsinin kıssaların tarihsel gerçekliğini sorgulamaya dönük olduğunu ve *hak* sıfatını iptal ettiğini düşünmek zordur. Sözgelimi Abduh'un Fil hâdisesine, Ahmed Han'ın Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i yarmasına yönelik yaptığı yorum, bu olayları tarihte yaşanmış bir vakıa olmaktan çıkarmamakta bilakis ilgili hadisenin bir olgu olarak gerçekleştiğini bildirmektedir. Dolayısıyla bu örneklerdeki gibi kıssalardaki kimi ifadelerin manasına yönelik mecaz, kinaye veya temsil türünden yapılan yeni ve farklı yorumların tartışmaya açık olmakla beraber kıssaların Kur'an'da hak olarak tanımlanmasıyla çelişmediği, bu nedenle bu kapsamdaki tartışmaları kıssaların yaşanmışlığına referansla yürütmenin doğru olmadığı ve bunların daha ziyade mucize anlayışıyla ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Şehmus Demir de Abduh'un kıssalara yönelik tarihsel sorgulamalarının mucize telakkisiyle yakından ilişkili olduğunu belirtmiştir.[100] Aslında daha önce işaret edildiği üzere kıssalardaki harikulade türünden olaylara dair klasik dönemde de sorgulamaların yapıldığı, fakat mucize anlayışına atıfla müfessirlerin bunlara cevap verdiği görülmektedir. Modern dönemde ise bu sorgulamalar doğal olaylar üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Öte yandan bize göre Halefullah'ın Hâbil-Kâbil, Tâhâ Hüseyin'in Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil, Öztürk'ün Ashâb-ı Kehf kıssalarını kategorik olarak temsilî veya mitolojik olarak yorumlaması kıssaların hak oluşuyla çelişmektedir. Çünkü bu yorumlar ilgili kıssaları tarihsel yaşanmışlıktan tamamen soyutlayarak kurgusal bir mite dönüştürmektedir. Oysa bu okuma tarzı bizim kıssaların hak olarak tanımlanmasına yönelik tespit ettiğimiz mana ile uyuşmamaktadır. Öyle ki Kur'an bu tanımlamayı temsilî olarak değerlendirilen Hâbil-Kâbil ve Ashâb-ı Kehf kıssaları bağlamında yapmıştır. Bu noktada Ashâb-ı Kehf kıssası gibi mucizevi bir takım olaylarla örülmüş kıssaların bir bütün olarak temsil ya da mitoloji kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Zira bu tür kıssalarda anlatılan olaylar ile zikri geçen mucizeler arasında net bir ayrım yapmak mümkün değildir. Fakat bu ayrımın mümkün kılınması açısından olağanüstü hadiseleri natüralize eden yorumların *hak* sıfatı açısından makul karşılanabileceğini, mucize telakkisi yönüyle ise tartışılabileceğini söyleyebiliriz.

---

100 Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 96.

Burada kıssaların hak olarak tanımlanmasına tekrar geri dönecek olursak klasik dönemde kıssalarda anlatılan detayların yorumuna dair ihtilaflar olsa da kategorik olarak tarihsel gerçekliğinin bulunmadığını iddia eden bir görüşten ya da tartışmadan bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda müfessirler *hak* kelimesini değişik açılardan yorumlasalar da bunların hepsi açık ya da kapalı bir şekilde kıssaların tarihsel gerçekliğine yönelik gönderimler içermektedir. Hatta bundan bağımsız olarak müfessirlerin ilgili kıssadaki yer, zaman, kişi gibi müphem bırakılan boşlukları tarihsel açıdan doldurmaya çalışmaları bu kıssaların tarihsel bir olgu olarak algılandığının güçlü bir göstergesidir. Ancak ilgili kıssa Kur'an'a konu olduğunda bu artık salt tarihsel bir olay değil, Allah'ın bir vahyidir. Bazı müfessirlerin kıssalar bağlamındaki *hak* sıfatını, Kur'an'a referansla yorumlamaları böyle bir vurguyu içermektedir. Yani Kur'an'da kıssalar salt tarihin değil, vahyin bir konusu olarak muhataba sunulmaktadır ki *hak* sıfatı bir yönüyle bu duruma işaret etmektedir. Diğer yandan müfessirlerin tamamının bir şekilde belirttiği üzere bu sıfat ilgili kıssanın vakıa açısından bir yaşanmışlığının olduğuna gönderme yapmaktadır. Buna göre Kur'an'da kıssalar, belli oranda tarihsel unsurlardan soyutlanmakla birlikte tamamen tarihsel alandan koparılmamış, bilakis kapsadığı temel ilke ve esaslar bakımından tarihin bir dönemindeki yaşanmışlığın tahkiyesi olarak muhataplara sunulmuştur. Bu bakımdan Kur'an'daki her bir kıssanın nüzul sürecinde yaşanılan bir hadiseye karşılık gelmesi son derece dikkat çekicidir. Söz gelimi *hak* sıfatının zikredildiği Mâide 5/27 ayetinde anlatılan Hâbil-Kâbil kıssası ile kendilerinden olmadığı için Hz. Muhammed'in risâletini kabul etmeyen, ona kin ve kıskançlık duyan, onun ashabına dil uzatan, hile yapan, anlaşmayı bozan ve bütün bunlardan dolayı başlarına gelecek felaketler sebebiyle uyarılan Yahudiler ve onların bütün bu yaptıklarına karşı sabır gösteren Müminler arasında bir ilişki kurulmaktadır.[101] Bu açıdan benzer bir tutuma atıf yapılarak halihazırdaki Yahudiler'in tavırları eleştirilmekte, Müslümanlar ise teselli edilmektedir. Ayrıca Hz. Mûsâ ve Firavun kıssasının *hak* olarak nitelendirildiği Kasas 28/3 ayeti bağlamında Kurtubî şöyle demektedir:

> *"Bu sûrede Mûsâ, Firavun ve Kârûn kıssaları zikredilmektedir. Böylelikle Kureyş müşriklerine karşı delil ortaya konularak küfrü sebebiyle Kârûn'un Mûsâ'ya yakınlığının ona bir fayda sağlamadığı açıklanmak-*

[101] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 10/201; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/338.

tadır. İşte Kureyş'in Hz. Muhammed'e yakınlığı da böyledir. Ayrıca Firavun'un yeryüzünde üstünlük ve zorbalık tasladığı da beyan edilmektedir. Onun bu hali ise küfründen kaynaklanıyordu. Dolayısıyla yeryüzünde büyüklük taslamaktan uzak durulmalıdır. Mal çokluğuna güvenerek güç ve kuvvete aldanılmamalıdır. Çünkü bu iki tutum Firavun ve Kârûn'un sergilediği tavırlardandır."[102]

Müfessirlerin bu açıklamaları dikkate alındığında hâlihazırda yaşanan bir durum ya da muhatapların tutumu ile tarihte yaşanmış bir olgu veya muhatapların tavrı arasında ilişki kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında *hak* vurgusu, yaşanılan mevcut gerçeklik ile tarihte yaşanmış benzer bir gerçeklik arasında bir tür mutabakat olarak tezahür etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in tevhit mücadelesi ve mücadele karşısında inkârcıların tutumları ne kadar gerçekse ilgili kıssalarda anlatılan olayların da o oranda gerçek olduğu söylenebilir. Bu itibarla kategorik olarak kıssalarının tarihsel gerçekliğinin sorgulanması, bir yönüyle Hz. Peygamber'in sîretinin sorgulanması gibi bir sonuca da götürebilir. Keza bu kıssaları mitoloji veya temsil kabilinden değerlendirmek, bu anlatıların mevcut duruma ve muhataplara yönelik teyit edici etkisini zayıflatmaktadır. Oysa Kur'an bu kıssalar üzerinden Hz. Peygamber ve müminlerin içinde bulundukları gerçekliği pekiştirmekle birlikte onların duruşunu güçlü bir şekilde teyit etmekte, kâfirlerin tutumunu ise eleştirmektedir. Bu bakımdan kanaatimizce ilgili ayetlerde *sıdk* değil de *hak* sıfatının kullanılması sözün işaret ettiği yaşanmışlığa ve buna bağlı olarak mevcut yaşanan durumun gerçekliğine yönelik özel bir vurguyu bildirmektedir.

Bu noktada yaşanılan mevcut gerçekliğin tarihte yaşanmış kıssalarla desteklenmesi ile mesel, darbımesel, atasözü vs. gibi doğrudan tarihte yaşanmamış edebî anlatılarla takviye edilmesi arasında nasıl bir fark vardır şeklinde bir soru akla gelebilir. Her iki anlatım türü de elbette insandan bağımsız olarak düşünüldüğünde mevcut gerçekliği etkilemez. Fakat Hz. Peygamber ve müminlerin yaşamış olduğu mevcut gerçekliği idrak etmesi, bunun gereğini yerine getirmesi ve bu uğurdaki sıkıntılara katlanması açısından temsilî ve mitolojik anlatılarla değil de tarihte yaşanmış olaylarla mevcut durum arasın-

---

102 Kurtubî, *el-Câmî'*, 13/248.

da bir empati kurulması çok daha etkileyicidir. Bu durum, hali hazırda bir zorlukla yüzleşen ve mücadele eden bir kimse ile öncesinde benzer zorluğu ve mücadeleyi yaşayan bir kimsenin kurduğu empatiye benzetilebilir. Bu açıdan benzer gerçeklikler ve yaşanmışlıklar arasında kurulan empati, aksine nispetle çok daha etkileyici ve teskin edicidir. Ayrıca bir kişinin başına gelen bir zorluktan dolayı, benzer bir zorluğu tecrübe etmeyen ve gerçekçi olmayan şeylerle karşı tarafı teskin etmeye çalışan bir kimseye halk arasında "Bana masal anlatma!" denilmesi buna örnek gösterilebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sîreti ve kısasların tarihsel gerçekliği arasında böyle bir ilişki tesis edilebilir.

Sonuç

Bu araştırmada Kur'an'da çeşitli ayetlerde kıssaların hak olarak nitelendirilmesinin nasıl anlaşıldığına ve bu sıfatın tarihsel gerçeklik tartışmaları bağlamında neye karşılık geldiğine yönelik bir incelemede ve değerlendirmede bulunulmaya çalışılmıştır. Buna göre *hak* kelimesi sözün ya da düşüncenin işarette bulunduğu bir varlığı, nesneyi, olguyu ve yaşanmışlığı tanımlayan bir manaya delalet ettiği anlaşılmıştır. Bu açıdan ilgili ayetlerdeki *hak* sıfatının, kıssaların olgusal gerçekliğine ve tarihsel yaşanmışlığına yönelik özel bir vurgu içerdiği tespit edilmiştir. Nitekim kelimenin semantik anlamı bu tespiti desteklediği gibi tefsir geleneğinde bu çerçevede yorumların yapıldığı da görülmüştür. Bununla birlikte gelenekte kıssaların salt tarihsel bir olgu ve haber olarak algılanmadığı da fark edilmiştir. Bu noktada bazı müfessirlerin ilgili yerlerdeki *hak* sıfatını Kur'an'a irca etmeleri son derece anlamlıdır. Bu yorum, kıssaların salt tarihin bir konusu olmanın ötesinde, ilahî vahyin bir parçasına dönüştürüldüğüne işaret etmektedir.

Müfessirler kıssaların hak oluşuna dair açıklamalarda bulunurken Hz. Peygamber'in sîretindeki karşılığına gönderme yapmaları dikkat çekicidir. Bu durum kıssaların gerçekliği ile Hz. Peygamber'in sîreti arası bir ilişkinin kurulduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım tarzı, hâlihazırda yaşanılanların, daha önceki benzer yaşanmışlıklarla ilişkilendirilmesi şeklinde okunabilir. *Hak* kelimesinin temel olarak "sözün işarette bulunduğu varlığın ve yaşanmışlığın bir sıfatı" manasına gelmesi bunu desteklemektedir. Dolayısıyla kategorik olarak kıssaların mitoloji olduğunun iddia edilmesi, bir bakıma Hz. Peygam-

ber'in sîretinin gerçekliğinin de tartışılmaya açılmasına neden olabilir. Bu açıdan Kur'an kıssalardaki yaşanmışlığın fark edilmesi ve ortaya çıkarılması için bu kıssaların nüzul dönemindeki tarihsel izdüşümlerinin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Başka bir deyişle kıssalar, nüzul döneminde kendileriyle ilişkilendirilen yaşantılarla birlikte düşünüldüğünde bu gerçeklik ve yaşanmışlık vurgusu daha belirgin hale gelebilmektedir. Buna göre *hak* sıfatı hem geçmiş hem de mevcut yaşanmışlıkları ve bunlar arasında kurulan gerçekçi empatiyi tanımlayan bir ifade olarak düşünülebilir. Neticede kıssaların tarihsel gerçekliğine dair yapılan tartışmalarda ve araştırmalarda meselenin bu yönüyle de ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Araştırmada geleneksel bazı görüşlere atıfta bulunularak kıssalar bağlamındaki *hak* sıfatını, tarihsel gerçeklikten ve yaşanmışlıktan soyutlayarak "sahih bir gaye ve amaçla anlatılması" şeklinde yorumlamanın doğru olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Zira bu yorum tarzı, ilgili kıssaların bir şekilde kendisine dayandığı harici gerçeklikle olan bağını koparmakta ve bunları boşlukta duran salt bir mefhuma dönüştürmektedir. Bu anlayış ise kıssalar bağlamındaki *hak* sıfatının delalet ve anlamıyla, müfessirlerin bu sıfata getirmiş olduğu yorumla ve Kur'an'ın kıssaları okuma biçimiyle uyuşmamaktadır. Buna mukabil kıssalarda kullanılan mecaz, kinaye ve temsil gibi ifade düzeyindeki edebî kullanımların *hak* sıfatını iptal ve ihlal etmediği anlaşılmıştır. Dolayısıyla *hak* sıfatı, Şa'ravî'nin belirttiği gibi Kur'an kıssalarında zikredilen bütün unsurların zahirî manada mutlak hakikat ifade ettiği sonucuna götürmemelidir. Zira kategorik olarak kıssaların tarihsel bir yaşanmışlığın tahkiyesi olsa da mecaz, temsil ve kinaye gibi edebi anlatım özelliklerini içermesi ya da farklı yorumlama biçimlerine konu olması pekâlâ mümkündür. Nitekim erken dönemden itibaren müfessirler, kıssaların tarihsel bağlamını ihmal etmemekle birlikte edebî karakterini de hesaba katan yorumlarda bulunmuşlardır. Bu itibarla modern dönemde kıssalara yönelik ortaya konulan her yeni ve farklı yorumun, kıssaların hak oluşunu ve tarihsel gerçekliğini iptal ettiğini düşünmemek gerekir. Elbette bu tespit her halükarda bu görüşlerin makul karşılanması sonucunu doğurmamalıdır. Fakat kıssalara yönelik ifade ve kelime düzeyindeki tartışmaları tarihsel gerçeklik/yaşanmışlık üzerinden yürütmek yerine söz gelimi mucize, kelimenin delaleti, bağlam gibi konunun doğrudan ilişkili olduğu meseleye referansla tartışmak daha isabetlidir. Ancak bu yo-

rum farklılıkları kategorik olarak ilgili kıssanın tümden kurgusal veya temsilî bir anlatım olduğu anlayışını doğurması, kıssaların hak olarak tanımlanmasıyla bağdaşmayacağı görülmüştür.

Kaynakça

Abbâd, Ebü'l-Kâsım es-Sâhib b. *el-Mûhît fi'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994.

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2012.

Abduh, Muhammed. *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.

Adam, Baki. *Yahudiler ve Hıristiyanlar Açısından Diğer Dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

Arvas, Hamdullah. "Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11 (Aralık 2020), 333-355. https://doi.org/10.47502/mizan.779934

Aksoy, Soner. *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir –İnşâî Bir Okuma-*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2023.

Askerî, Ebû Hilâl. *el-Vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osmân. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2007.

Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak – Hz. Musa Kıssası Örneği-*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Bikâî', Ebû Bekr. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübu'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Birışık, Abdulhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Cürcânî, Muhammed b. Ali es-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Dâmeğânî, Ebû Abdullâh. *el-Vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Hasen Ebü'l-Azm. Kahire: b.y.: 1996.

Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. Ankara: Beyan Yayınları, 2019.

Duman, Cengiz. *Kur'an Kıssalarının Tarihselliği*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2015.

Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'da "Hakk" Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* – 7/20 (2004), 111-130.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuat Sezkin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânecî, 1381.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed. *Zühretü'-tefâsîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. nşr. Muhammed 'Ivaz Mir'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2001.

Güler, İlhami. "'el-Hakk' Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 201-209.

Halebî, Ebü'l-Abbâs es-Semîn. *ed-Dürru'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, ts.

Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı, el-Fennu'l-Kasasî*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Hillî, Ebû Abdurrahmân ed-Darîr. *Vucûhu'l-Kur'ân'il-Kerîm*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî. Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996.

Hüseyin, Tâhâ. *Câhiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Elik, Hasan. *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.

Hâzin, Ebü'l-Hasen. *Lübâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*. 6 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

İbn Düreyd, Ebû Bekr. *Cemheratü'l-luga*. thk. Remzi Münîr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Muʿcemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen. *el-Muhkem ve'l-muhîdu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Târık Fethî es-Seyyid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 3. Basım, 1422.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzır fî ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım. Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râğıb. *el-Mufredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Tenzîhü'l-Kurʾân ʿani'l-metâʿin*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfîk Ali Vehbe. Mısır: Mektebetü'n-Nâfize, 2006.

Kara, Mustafa. *Güncel Değeri Açısından Kur'an Kıssaları*. Samsun: Selamet Yayınları, 2011.

Karaman, Abdülkadir. *Kur'an Kıssalarının Tarihî Gerçekliği Ashab-ı Kehf / Zülkarneyn İki Kıssa İki Kimlik*. İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2020.

Karataş, Şaban. *Muhammed Ahmed Halefullah – Eserleri ve Kur'an Tefsiri İle İlgili Görüşleri-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Kâsimî, Muhammed b. Saîd. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyyât*. thk. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Kur'an Yolu. Erişim 10 Kasım 2023. https://kuran.diyanet.gov.tr

Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1423.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Hakîm*. thk. Hâtim Sâlid ez-Zâmin. Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.

Mutayri, Abdulmuhsin b. Zeben. *et-T'an fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006.

Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer, 2. Basım, 2017.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Râzî, Fahruddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 3. Basım, 1420.

Rızâ, M. Reşid. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418.

Sevim, Hasan. "Kur'ân İslâm'ı Söyleminde Tutarlılık Sorunu: Vahy-i Gayr-i Metlüv Bağlamında Bilge Kul'un Kimliği Örneği". *Mütefekkir* 8/15 (2021), 45-70. https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939263

Suyûtî, Celâluddîn. *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*. thk. Ahmed Abduşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru'ş-Şa'râvî*. ed. Ahmed Ömer Hâşim. 20 Cilt. Kahire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991.

Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.

Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013.

Şirbînî, Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü Bûlâk, 1285.

Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmiʿu'l-beyân 'an teʾvîli âyi'l-Kurʾân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.

Tabersî, Ebû Alî. *Mecme'ul'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005.

Tirmizî, Hâkim. *Tahsîlu nâzairu'l-Kur'ân*. thk. Hüsnî Nasr Zeydân. Matba'atü's-Sa'âde, 1969.

Turan, Necmeddin. "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an'ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Makalesi Özgülünde Kur'an'ın Tarihselci Bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1015-1050.

Ünsal, Hadiye. "Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 126-159.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *Esbâbu'n-nüzûl*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf ʿan hakâʾıkı ğavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 2. Basım, 1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 573-599

NATO'nun Genişleme Politikasının Ontolojik Güvenlik Çerçevesinde Analizi: İsveç ve Finlandiya Örneği

An Analysis of NATO('s) Enlargement Policy in the Context of Ontological Security: The Case of Sweden and Finland

Seda Gözde TOKATLI

Dr. Öğretim Üyesi,İzmir Demokrasi Üniversitesi,İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi , Uluslararası İlişkiler ABD

Assistant Prof., İzmir Democracy University, Faculty of Economics and Administrative Science, Department of International Relations

sedagozde.tokatli@idu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1880-1338

DOI: 10.56720/mevzu.1496880

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Haziran / June 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Ağustos / August 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Tokatlı, Seda, Gözde. "NATO'nun Genişleme Politikasının Ontolojik Güvenlik Çerçevesinde Analizi: İsveç ve Finlandiya Örneği". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 573-599. https://doi.org/10.56720/mevzu.1496880

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Soğuk Savaş sonrası dönemde tehditlerin çeşitlenerek arttığı yeni yapısal düzende NATO'nun (Kuzey Atlantik Anlaşması Örgütü) güvenlik stratejilerinde köklü değişimler yaşanmıştır. Yeni güvenlik ortamında, NATO'nun kolektif güvenlik stratejisinden küresel güvenliğe doğru giden sürecinde açık kapı politikası önemli bir rol oynamıştır. Özellikle, 2022 yılında başlayan Rusya-Ukrayna Savaşı sonrasında ulusal güvenliği tehdit altında olan ülkelerden İsveç ve Finlandiya NATO'nun açık kapı politikasından fayda sağlamayı amaçlamış, NATO'nun kolektif savunma stratejisi ön plana çıkmış ve NATO, İsveç ve Finlandiya'ya bir güvenlik perdesi görevi görmüştür. Tarafsızlık stratejisinden vazgeçerek ulusal kimliğini yenilemek durumunda kalan bu iki ülke NATO üyesi olmayı ve kendi varoluşsal güvenliklerini garanti altına almayı amaçlamıştır. Bu çalışma, NATO'nun değişen koşullar karşısında izlediği yeni stratejilerin önemini ortaya koyarken, İsveç ve Finlandiya'nın fiziksel güvenliklerinin yanında varoluşsal güvenliklerinin sağlanmasında NATO'nun oynadığı dönüştürücü role önemle değinecektir. Ulusal kimliğin değişen koşullarda yeniden konumlanması ve tanımlanması ihtiyacı dikkat çekmektedir. Bu çalışma, ulusal güvenlik veya çıkar kavramının devletlerin dış politika kararlarında hala etkisini koruduğu yöndeki iddiayı güçlendirmektedir. Bu çalışmada, nitel veri toplama teknikleri kullanılarak toplanan veriler üzerinden çözümlemeler yapılacak ve elde edilen verilere uygun teorik açıklama getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: NATO, İsveç, Finlandiya, Ontolojik Güvenlik, Uluslararası Sistem

Abstract

In the post-Cold War period, there have been fundamental changes in NATO's security strategies in the new structural order, in which threats have diversified and increased. In the new security environment, the open door policy has played an important role in NATO's process moving from a collective security strategy to global security strategy. In particular, Sweden and Finland, countries whose national security is under threat after the Russia-Ukraine War that started in 2022, aimed to benefit from NATO's open-door policy, NATO's collective defense strategy came to the fore and NATO also served as a security curtain for Sweden and Finland. These two countries, which had to revise their

national identity by abandoning the strategy of non-aggression, aimed to become members of NATO and guarantee their own ontological security. While this study reveals the importance of NATO's new strategies in the face of changing conditions, it will highlight the transformative role that NATO plays in ensuring Sweden and Finland's physical security as well as their existential security. Attention is drawn to the need for repositioning and defining national identity in changing conditions. This study strengthens the claim that the concept of national security or interest still retains its influence on states' foreign policy decisions.In this study, analyses will be made on the data collected using qualitative data collection techniques and appropriate theoretical explanation will be given to the data obtained.

Keywords: NATO, Sweden, Finland, Ontological Security, International System

Giriş

Soğuk Savaş sonrası dönemde iki kutuplu yapısal düzenin sona ermesiyle, uluslararası güvenlik kavramı yeniden tanımlanmış, ulusal tehditlerin ise niteliği değişikliğe uğramıştır. Geleneksel güvenlik düşüncesinin temelini oluşturan askerî tehditler ön plana çıkmış, güvenlik ikilemi çerçevesinde güç yarışı artmıştır. Bu dönemde sadece askerî temellere dayandırılan devlet merkezli dış politika anlayışı yerini farklı güvenlik anlayışlarına bırakmıştır. Devlete yönelik tehdit anlayışının değişikliğe uğraması sonucunda yeni bir güvenlik söylemi inşa edilmeye başlanmıştır.

Günümüzde, geleneksel olmayan güvenlik tehditleri ön plana çıkarken bireyi merkeze alan insan güvenliği, insan haklarını ve insani müdahale kavramlarını kapsayan yeni çalışma alanları ortaya çıkmıştır. Değişen yeni konjonktürde, aktörlerin davranışlarını değiştirdiği gibi uluslararası örgütlerin görev tanımları da yeniden tanımlanmıştır. Örneğin, 4 Nisan 1949 yılında Washington Anlaşması ile kurulan Kuzey Atlantik Anlaşması Örgütü olarak (NATO), Soğuk Savaş döneminde Doğu Bloğu karşısında kilit bir rol oynayan ve aynı zamanda Avrupa kıtasının kolektif güvenliğinin sağlanmasında önemli bir işlevi bulunan askerî bir örgüttür. NATO, İttifak'ın varlığını kalıcı kılmak, dönüşüm sürecini dinamik tutabilmek ve üyeler arasındaki dayanışmayı arttırmak adına düzenli revizyonlar gerçekleştiren bir örgüttür. Bu bağlamda, savaş

sonrası dönemde yapısal dönüşümün yaşanmasıyla uluslararası konjonktürde de değişiklikler olmuştur. Kolektif savunma örgütü olarak kurulan NATO'nun söylem ve faaliyetlerinde yeniliği ifade eden bir bakış açısı ortaya çıkmış, uluslararası örgüt kendi içerisinde bir dönüşüm süreci içerisine girmiştir. 1990'lardan sonraki dönemde NATO'nun genişlemesi de bu kapsamda ele alınmaktadır. Özellikle 11 Eylül saldırıları sonrasında ABD'nin politikalarıyla da paralel olarak bu "savunma" "saldırı" ya doğru dönüşmeye başladı. Nitekim İsveç ve Finlandiya'nın üyelikleri de Rusya'ya karşı yeni cepheler açma bağlamında savunmadan saldırganlığa doğru olan evrimin bir parçasıdır. NATO'nun "ontolojik" durumunu sorgulama yönünde bu çalışma önem kazanmaktadır. NATO'nun küresel güvenliğe geçişinde ortaya koyduğu en önemli meşru gerekçeler arasında insan hakları öğretisi ve terörle mücadele söylemi yer almıştır.

Bu çalışmada, NATO'nun insan hakları söylemi esas alınarak, genişleme politikasının temel dayanağı ortaya koyulacaktır. Özellikle, savaşlar sonucunda devletlerin ulusal güvenliklerinin tehdit altında olması birey güvenliğini de riske atmakta ve varoluşsal güvenlik arayışına sebep olmaktadır. Varoluşsal güvenlik kapsamında, devletlerin varlığını devam ettirme çabası, kimliklerinin sürekliliği veya tarihsel belleğin devamlılığı önemlidir. Bu bağlamda, Rusya-Ukrayna Savaşı temelinde, NATO'nun genişletme politikasında ön plana çıkan iki devlet İsveç ve Finlandiya'nın üyelik başvuruları çerçevesinde değerlendirilecektir. NATO'nun insani güvenlik veya insan hakları söylemi çerçevesinde yeni üyelere kapısını açması varoluşsal güvenlik kavramı altında incelenecektir. Bu makale, realist kuram bakış açısıyla, devletlerin ulusal güvenliklerini koruma amacıyla veya var olma kaygısıyla kolektif güvenlik örgütü olan NATO'ya üye olma çabasını ortaya koyarken, varoluşsal güvenlik temellinde izledikleri tarafsızlık politikasında yaşanan dönüşümü görmeyi de amaçlamaktadır.

Bu çalışmada, ulusal kimliklerinin en önemli unsuru olan tarafsızlık ilkesinden vazgeçen İsveç ve Finlandiya'nın NATO üyelik başvurusu realizm kuramı çerçevesinde ele alınacak ve varoluşsal güvenlik bakış açısıyla analiz edilecektir. Bu araştırma makalesi, iki ülkenin askerî stratejilerinde, dış politika davranışlarında ve ulusal kimliklerinde yaşanan değişim fiziksel güvenliğin ve varoluşsal güvenliğin tehdit altında olmasından kaynaklandığı yönünde

çıkarımı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çalışma nitel araştırma teknikleri aracılığıyla elde edilen veriler üzerinden çıkarımlar yapmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, iki farklı ülkeyi temel alarak karşılaştırmalı analiz yapacak ve elde edilen sonuçlar üzerinden metodolojik açıklamalar getirecektir.

1. Literatür Taraması

Uluslararası ilişkiler disiplini içerisinde devletlerin saldırıdan korunma veya tehditlerden uzak olma durumunu açıklayan güvenlik, aktörler, devletler veya toplumlar üzerinde önemli sonuçlar doğurmaktadır. Aktörlerin güvenlik algılamalarında dönemsel olarak yaşanan değişim, güvenliğin değişen uluslararası şartlara göre yenilendiğini ve onun koşullarına yönelik devletlerinde değişim içerisine girdiğini göstermektedir. Uluslararası toplumun en önemli araçları olan uluslararası örgütlerin güvenlik ve savunmaya yönelik izlediği stratejilerde yaşanan değişim uluslararası ilişkiler literatüründe daha fazla ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu çalışma kapsamında, NATO'nun dönüşüm sürecini ele alan kısaca kolektif güvenlik ortamından küresel güvenliğe doğru giden süreç ele alınacaktır. Dönüşüm süreci, NATO'nun yayınladığı stratejik konseptlerin değerlendirilmesi, güncel gelişmelerin NATO kurumsal yapısı içerisindeki dönüştürücü etkisi ve farklı coğrafyalarda yer alan ülkeler ile kurulan ortaklık anlaşmaları kapsamında değerlendirilecektir.

Bu çalışma, ulusal güvenlik unsurlarının devletlerin dış politikada davranışlarında dönüştürücü rol oynadığını, realist kuramın uluslararası literatürde hala etkisini koruduğunu ve devletlerin ulusal kimlik arayışlarının güvenlik ile olan doğrudan ilişkisini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma, NATO'nun İsveç ve Finlandiya örneklemlerinden yola çıkarak üyelik başvurusunu ele almayı, güvenlik kavramının kimlik ile olan ilişkisini incelemeyi ve ulusal çıkar kavramının artan önemini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Devletlerin yaşanan uluslararası değişimlere nasıl uyum sağladığı, ulusal stratejilerinde veya dış politikalarında nasıl değişime gidebildiği ve varoluşsal güvenliğin toplum, devlet ve birey üzerinde yarattığı etki bu makalede incelenecektir.

Literatür araştırmasında, günümüzde devletlerin, uluslararası örgütleri belirli amaçları gerçekleştirmek için yetkilendirdiğini, siyasi liderlik gösterdiği ve etkinliklerini bu çerçevede arttırdıkları gözlemlenmektedir. Uluslararası örgütler güvenlik politikalarının yürütülmesinde, izlenmesinde ve güvenlik

yönetişim alanında giderek artan bir önem kazanmışlardır (Bağbaşlıoğlu, 2021). Özellikle, Soğuk Savaş sonrası dönemde NATO'nun görev tanımının genişletilmesi, küresel güvenlik konularını ele alan sorumluluklar yüklenmesi ve devletlerin belirli şartlar altında ulusal çıkarlarını temsilen yetkiler yüklemesi sistem içerisinde artan önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Uluslararası sistemin anarşik olması devletlerin beka sorunu ile karşı karşıya kalmalarına, diğer devletler ile güç yarışı içerisine girmelerine ve beraberinde güvenlik ikilemi yaşamalarına neden olmaktadır. Güvenlik ikilemi, bireylerin üzerinde kaygıya sebep olurken aynı zamanda varoluşsal güvensizlikte yaratmaktadır.

Akademik literatürde Finlandiya-NATO ilişkileri hakkında çeşitli çalışmalar yer almaktadır (Arter 2023; Arter, 1996; Forsberg ve Pesu, 2016;Küçük,2024). Literatürde yapılan çalışmalarda, Rusya'nın askerî müdahaleleri (Gürcistan, Kırım, Ukrayna) ve öngörülemez durumunun, Finlandiya'daki 'geleneksel' Rus korkusunun ortaya çıkmasına ve zoraki tarafsızlığının sona ermesine yol açtığını yönünde iddialara yer verilmektedir. "Finlandiya niçin NATO'ya katılmak istedi?" ve "Türkiye, Finlandiya'nın NATO'ya katılması yönünde niye veto kartını kullandı?" yönünde sorular ile karşılaşılmaktadır (Küçük,2024)

NATO'nun İsveç ve Finlandiya üyelikleri sonrasında nasıl bir değişim içerisine gireceği, gelecekte yaşanabilecek krizlerin çözümüne dair örneklere sıkça yer verilmektedir.(CFR,2022) Her iki ülke yıllardır NATO üyeliğine karşı çıkarken 2014 yılından itibaren kamuoyu ve siyasetçilerin düşüncelerinde hızlı bir değişimin neden yaşandığını ve bu ülkelerin "tarafsızlık" politikasını yeniden gözden geçirilmesinin altında yatan nedenlerin neler olduğuna yönelik sorular literatürde yer almaktadır (Aunesluomave Rainio-Niemi, 2016: s.66)

Uluslararası ilişkiler literatüründe 1930'lı yıllarda ortaya çıkan geleneksel dış politika araçlarını açıklamada kullanılan temel kuramlardan olan realizm kuramına bu çalışmada yer verilirken, 2000'li yılların başında inşacı kimlikle devletlerin davranışlarını, karşılıklı etkileşimlerini kimlik temelli analiz eden varoluşsal güvenlik kavramı da ele alınacaktır. NATO güvenlik şemsiyesinin iki kuramın ortaya koyduğu kaygı ve korkulara cevap bulması iki ülkenin üyelik başvurusunu daha anlamlı kılmakta ve uluslararası ilişkiler alanında devletlerin davranışlarını anlamamıza önemli katkılar sağlamaktadır.

NATO'nun genişleme stratejisinin değişen uluslararası konjonktörde artan önemini anlamak, devletlerin tehdit altında iken izlediği dış politika davranışlarında yaşanan değişimi görmek veya fiziksel güvenliğin varoluşsal güvenliğin en önemli tamamlayıcı olduğunu bir kez daha vurgulamak bu çalışmadaki hipotezin destekleyici başlıkları arasında yer almaktadır. Örneğin, Soğuk Savaş sonrası dönemde NATO'nun örgütsel gücünde yaşanan değişim, uluslararası konjonktörde yaşanan gelişmeler kapsamında değerlendirilmekte ve devletlerin ulusal güvenlik ve ya çıkar kavramına yönelik artan eğilimini ortaya koymaktadır.

Çalışma küresel istikrarın inşasına yönelik artan talebi ve devletlerin varoluşsal güvenlik ekseninde dış politika kararlarında yaşanan değişimi görmek adına kurgulanmıştır. İsveç ve Finlandiya'nın Rusya-Ukrayna Savaşı sonrasında güvenlik kaygılarıyla sebebiyle artan güvenlik arayışı, Avrupa ülkeleri ile kurduğu çok yönlü işbirliği ağı veya ulusal güvenliklerini korumak adına savunma örgütüne yönelik artan eğilimin sistem üzerinde nasıl bir etki yaratacağı yönünde sorulara cevap aranmaktadır. Bu çalışmadaki temel amaç, NATO'nun genişleme politikalarından yola çıkarak, iki devletin (İsveç ve Finlandiya) NATO'ya üyelik sürecinin karşılaştırmalı olarak analiz edilmesi, güvenlik temelli yaklaşım temel alınarak fiziksel güvenliği ön plana çıkartan realizm kuramından esinlenerek, kimliksel güvenliği esas alan varoluşsal güvenlik kapsamında çok yönlü niteliksel bir araştırma ortaya koymaktır.

2.Kavramsal ve Teorik Analiz

Soğuk Savaş'ın sonra ermesiyle güvenlik kavramı yeniden gözden geçirilmeye başlandığı bilinmektedir. Güvenlik kavramı iki farklı boyutta ele alınmaktadır. Soğuk Savaş döneminde güvenlik kavramı hem nesnel hem de öznel olarak ele alınarak, kavramsal boyutta incelenmiştir. (Walt,1991) Güvenlik politikası ülkelerin toprak güvenliğini temel alırken, çevre, iktisadi, insani ve sosyal boyutları arka planda yer almaktaydı. Soğuk Savaş sonrası dönemde güvenlikleştirme politikalarının etkisi azalmış, devletlerarasındaki kutuplaşma sona ermiş ve askerî güvenliğin yerine insani güvenlik kavramı ön plana çıkmaya başlamıştır. Güvenlik tehditlerin yön değiştirdiği, devlet dışı güvenlik tehditlerinin ortaya çıktığı veya ana tehdidin direk olarak tanımlanmadığı yeni bir döneme geçiş yapılmıştır. Soğuk Savaş sonrası dönemin en temel

özelliklerinden biri uluslararası örgütlerin/bölgesel örgütlerin sistem içerisinde çoğalması ve devletlerin artan etkileşimleri olmuştur. Devletler işbirliğine dayalı, diğer devletlerin bütünsel yapılarını tehdit etmeyen ilişki ağı kurmaya ve güvenlik alanındaki harcama ve maliyetleri düşürmeye yönelmiştir (Dolghi, 2010). Bu bağlamda, devletler çıkarlarını azamileştirmeyi ve maliyetleri asgarileştirmeyi hedeflemektedir. Örneğin, NATO örgütü genişleme sürecini kapsamında Barış İçin Ortaklık, İstanbul İşbirliği, Akdeniz Diyalogu gibi önemli ortaklıklar içeren işbirlikleri içerisinde yer aldığı görülmektedir.

Güvenlik kavramı ele alınırken birey ve devlet güvenliği arasında ortaya çıkan ikilemin benzeri güvenliğin yönetişimi kapsamında kim ya da ne için güvenlik benzeri soruları da kapsamaktadır. Güvenlik yönetişimi evrensel bakış açısıyla ele alınmakta, ulus devlet kapasitesinin aştığı durumlarda ön plana çıkmaktadır. Güvenlik yönetişimi, uluslararası güvenliğe yönelik tehdit durumu olduğunda kurumsal etkileşimler yoluyla işleyen kolektif bir güvenlik sistemi olarak tanımlanmaktadır (Kirchner,2007).

Güvenlik yönetişimini gerektiren konular arasında terörizm, Covid-19 pandemisi, küresel ısınma ve göç gibi önemli konu başlıkları yer almaktadır. Güvenlik yönetişimi kavramı, özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde kavramsal hale getirilerek, sistem içerisinde yaşanan değişimi anlamak için kullanılmaya başlanmıştır. Güvenlik yaklaşımına yönelik yeni kuramsal açılımlar ortaya çıksa da ABD'nin 11 Eylül saldırıları sonrası teröre karşı önleyici savaş politikası, 2014 yılında Rusya'nın Kırım'ı ilhakı ve beraberinde 2022 yılında Rusya'nın tek taraflı meşru sayılmayan Ukrayna topraklarına yönelik askerî müdahalesi geleneksel güvenlik kavramlarının ve sert güç araçlarının hala etkisini koruduğunu göstermektedir.

Varoluşsal Güvenlik Kavramı

Varoluşsal güvenlik kavramı, 2000'li yıllardan itibaren uluslararası ilişkiler alanında devletlerin dış politika ve güvenlik davranışlarını anlamaya yönelik ortaya çıkan alternatif bir yaklaşımdır. Bu kavram, fiziksel güvenliğin aktör davranışları ile açıklanmayacağını, kimliksel güvenlik kapsamında liderlerin dış politika kararları aldığını öne çıkarmayı hedeflemektedir. Devletlerin dış politika davranışlarında kendi kimliklerine göre kararlar alması geleneksel güvenlik anlayışı ile çelişmektedir.

Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle, devlet ve asker odaklı yaklaşımların güvenliği anlamada yetersiz olması sebebiyle güvenlik ajandası genişletilmiştir. Buzan'ın People, States and Fear başlıklı kitabı ile Ullman'ın Redefining Security başlıklı makalesi güvenlik kavramını askerî tehditlerin ötesinde kavramsallaştırmıştı.(Buzan,1983). Buzan, devletlerin askerî, siyasi, toplumsal, ekonomik ve çevresel sorunlarla tehdit edildiği görüşünü ortaya atarak, "beş sektörde güvenlik" yaklaşımını benimsemiştir. Buzan, güvenlik kavramını askerî boyutta ele alırken aynı zamanda siyasi, ekonomik, toplumsal ve çevresel alanlarında da çalışılması gerektiğini dile getirmiştir. Soğuk Savaş sonrası dönemde güvenlik gündeminin genişletilmesi yönde yaklaşımını benimseyen yazarlardan Mathews, güvenlik tanımının çevresel ve demografik unsurları da içerecek şekilde genişletilmesini savunurken, Moran ekonomik, Roberts da insan hakları konularını güvenlik gündemine dahil etmiştir.(Mathews,1989).

Varoluşsal güvenlik kavramı, uluslararası ilişkiler disiplinine sosyolojik disiplinlerin etkileşimi ile girmiştir. Kavramı ilk olarak R.D.Laing daha sonra ise Anthony Giddens kullanmıştır. Laing'e göre, birey kendisini bütün olarak hissediyor ve kimliksel devamlılığı sağlayabiliyorsa o birey varoluşsal güvenliğe sahiptir (Balaban, 2020:1). Giddens ise, modernleşmenin ve küreselleşmenin birey üzerindeki etkisine odaklanırken, bireyin kendi kimliğine duyduğu güven duygusunu ön plana çıkarmaktadır. Bireyin "kendi olmak" ve beklentilerini gerçekleştirebilmek için duyduğu istikrar ihtiyacını ön plana çıkartmaktadır (Ertem, 2010). 2006 yılında Jennifer Mitzen ise, güvenliği bedenin bir ihtiyacı olarak değil, benliğin güvenliği olarak tanımlamaktadır (Mitzen,2006)

Varoluşsal güvenlik; "fiziksel güvenlik" ile "benlik/kimlik güvenliği" arasındaki farkı ortaya çıkarmakta; benlik ve kimlik güvenliğine yapılan vurguyu arttırmaktadır (Ertem,2012). Varoluşsal güvensizlik ise, bireyin güvensiz olması sonucunda taşıdığı kaygı ile ifade edilmektedir. Varoluşsal güvensiz halinde kaygının en üst seviyeye çıkması kaos ortamına imkan sağlamaktadır. Bu bağlamda, uluslararası ilişkiler alanında varoluşsal güvenlik kavramı sadece fiziksel değil, iç kaynaklı olarak varlığın devamlılığı ve istikrarı ile açıklanmaktadır. Bu noktada, varoluşsal güvenlik kavramı uluslararası ilişkiler literatüründe devletlerin davranışlarına, kimliklerine ve devletlerarası ilişkilerine odaklanarak devlet davranışlarının nasıl stabil hale geldiğine odaklanmaktadır.

Mitzen, varoluşsal güvenlik kavramını güvenlik ikilemine alternatif bir bakış açısı ile yorumlamaktadır. Güvenlik ikilemi, devletleri güç arttırma yarışına teşvik ederken daha güvensiz bir ortamı inşa etmektedir. Örneğin, Mitzen 2018 yılındaki çalışmasında AB'nin göç politikalarını inceleyerek ortaya çıkan varoluşsal güvenlik kaygılarını incelemiştir. AB'nin ötekileştiren politikaları, sınırlandırıcı göç davranışları, varoluşsal güvenliği sağlama çabası, tehditten uzak kalma, aidiyet ve kimlik konuları eşliğinde "misafirleri" "ev" ine (vatan) kabul etmeme davranışı ile açıklanmaktadır. (Mitzen, 2018). Bu çerçevede, AB içerisinde artan çeşitli krizlerden (Euro Krizi, Brexit) sonra AB'yi kaygılı toplum olarak tanımlamaktadır. Realist kuramı, devletlerin güvenlik ikileminden kaçınmak istemelerine rağmen bunun imkansız olduğunu savunmaktadır. Ontolojik veya varoluşsal güvenlik yaklaşımı ise, devletlerin güvenlik ikilemi sonucunda yarattığı kaos ve belirsizliklerin rutin alışkanlıklar ve kimliksel rol üzerinde olumsuz etki yaratacağından bu durumdan kaçınmayı hedeflemektedir.

Croft ontolojik güvenliği, devlet seviyesinden ziyade, birey ve topluluk seviyesinde incelemenin gerekliliğini belirtmektedir. Buna göre, varoluşsal güvenlik aslen birey ve bireyin ait olduğu toplumu anlamaya yöneliktir. (Croft,2012). Devleti birey yerine koymanın, uluslararası ilişkiler alanında, devletin aktörlüğünü pekiştirdiğini öne sürmektedir. Kimliksel güvenliği uluslararası politikayı anlamanın bir değişkeni haline getirmeyi amaçlamış ve güvenlik çalışmalarına derinlik kazandırmıştır. Devlet odaklı yaklaşımlar ise varoluşsal güvenlik teorisini devletler-arası ilişkileri anlamak için kullanmaktadır. Kaygının değiştirici bir gücü olduğunu ortaya koyan bu çalışmadan yola çıkarak, İsveç ve Finlandiya liderlerinin dış politikalarında yaşanan dönüşümü anlamak mümkündür. Rusya'nın saldırgan politikaları karşısında, İsveç ve Finlandiya'da yaşayan bireylerin artan güvenlik kaygıları varoluşsal güvensizlik kavramı ile açıklanmaktadır. Her iki devletin vatandaşlarını fiziksel olarak tehdit eden unsurların varlığı varoluşsal güvensizliğe yol açmaktadır.

Steele'in, Uluslararası İlişkilerde Ontolojik Güvenlik adlı kitabı, ''Devletler uluslararası sistem içerisinde bekalarını devam ettirmeyi mi yoksa bundan daha fazlasını mı ister?" sorusuna cevap aramaktadır (Steele,2005). Steele'e göre, devletler aslında sadece maddi çıkarlar için değil, ahlaki veya insani sebeplerden dolayı da birbiri ile çatışma içerisine girebilmektedir. Buradaki amaç,

toplumun özün bütünlüğünü korumak ile ilgili kaygıların bir yansıması olarak yorumlanmaktadır.

Savaş veya çatışma ortamı devletlerin fiziksel güvenliklerini olumsuz yönde etkilerken aynı zamanda kimlikleri veya öz benlikleri üzerinde de bir kaygıya sebep olmaktadır. Varoluşsal güvenlik durumu bazı durumlarda fiziksel güvenliği de tehlikeye sokabilmektedir. Örneğin, İsrail ile Filistin arasında çatışma fiziksel güvenliği tehlikeye atsa da her iki ülkenin varoluşsal güvenlik arayışı devam etmektedir. Savaş'ın sona ermesi fiziksel güvenliğin yeniden sağlandığını ifade etmektedir. Rusya ve Ukrayna arasında yaklaşık iki yıldır devam eden savaş ortamı karşısında, bu ülkelere sınır olan İsveç ve Finlandiya varoluşsal güvenlik arayışı içerisine girmektedir. NATO'ya üye olmak için başvuruda bulunan bu iki ülke aslında fiziksel güvenliklerinin garanti altına almaya çalışırken aynı zamanda kendi öz kimliklerini korumaya çalışmaktadır. Ukrayna halkına yönelik meşru olmayan politikaları adet kendisine yapılmış olarak sayan ve yüksek sesle itiraz eden ülkeler arasında yer alan İsveç ve Finlandiya aslında kendi varoluşsal güvenliklerini korumayı amaçlamaktadır. Günlük rutinlerin bozulmaya başlaması, oluşan kaygı ve belirsizlik varoluşsal güvensizliği ortaya çıkarmaktadır.

Varoluşsal güvenlik, devletlerin işbirliği sayesinde yalnızca ortak çıkarlar değil ortak kimlikler de oluşturduğu yöndeki savı desteklemektedir. Varoluşsal güvenlik kimlik ile güvenlik arasındaki ilişkiyi inşacı bakış açısıyla yorumlamaktadır. Devletler hem fiziksel hem de varoluşsal güvenlik arayışı içerisine girmektedir. Bu bağlamda, devletler bir yandan bekalarını garanti altına almak isterken hem de sistem içerisindeki varlığını belirli bir kimlik veya davranış kalıpları üzerinden devam ettirmeyi amaçlamaktadır (Rumelili, 2013). Bu çalışmanın en önemli kavramı olan güvenlik ulusal ve uluslararası boyutta ele alınmış ardından varoluşsal güvenlik tanımına yer verilmiş ve teorik bakış açısıyla realist kuram başlığı altında incelemiştir.

Neorealist Bakış Açısıyla Güvenlik

Güvenlik kavramı güç, çıkar, savaş ve çatışma başlıkları altında ele alan realist kuram uluslararası ilişkiler literatürünün en önemli kuramları arasında yer almaktadır. Güvenlik çalışmalarında ortaya çıkan en temel sonuç ise devletlerin bekaları fiziksel güvenliklerinin garanti altına alınması ile

sağlanmaktadır. Fiziksel güvenlik korku yaratırken, varoluşsal güvenlik kaygı oluşturmaktadır. Bu çerçevede en önemli geri bildirim ise varoluşsal güvenlik kaygıları devletin içinde, fiziksel güvenlik korkuları ise devletin dışında oluşmaktadır. Devletler varoluşsal kaygıları kontrol edebilmek için öncelikle fiziksel korkuların üstesinden gelmeyi amaçlamaktadır. Güvenliği, fiziksel güvenlik ve varoluşsal güvenlik kapsamında ele alan bu çalışma çok yönlü bakış açısı kazandırmaktadır.

Fiziksel güvenlik ile varoluşsal güvenliğin aynı anda sağlanmasını beklemek gerçekçi değildir. Barış durumu hem fiziksel hem de varoluşsal güvenliğin sağlandığı durumları ifade etmektedir. Bu bağlamda, fiziksel güvenliğin önemini vurgulayan realizm kuramı uluslararası ilişkilerde tek aktörün devletler olmadığını, uluslararası örgütler, sivil toplum kuruluşları, çıkar grupları ve bireylerinde bu yapının birer parçası olduğunu kabul etmektedir. Bu kuram, devletlerin uluslararası alanda temel ve en önemli aktör olduğu gerçeğini de kabul etmektedir. Uluslararası yapıda birimler arasındaki düzenin hiyerarşik olmaması devletlerin beka sorununu ortaya çıkarmaktadır.

Devletler ''kendi kendine yardım'' prensibi çerçevesinde işleyen bu sistemde kendi güçlerini maksimum seviyeye ulaştırarak diğer devletler ile rekabet edebilmeyi hedeflemektedir. Devletler güvensiz bir ortamda askerî güç bileşenlerini arttırma veya askerî savunma sanayisine önemli yatırımlar yapmaya daha fazla önem vermektedir. Devletlerin ulusal güvenliklerini arttırma yönünde artan çabası diğer tüm devletlerin daha az güvenilir bir ortamda yaşamasına yol açmaktadır. Devletlerarasında artan güç yarışı çatışma olasılığını arttırırken, sistem içerisinde güvenlikleştirme sorunlarını da beraberinde getirmektedir. Neorealist kurama göre güç dengesi, uluslararası sistemdeki istikrarın devam etmesinde etkili bir rol üstlenmektedir. Bir devletin gücünün artmasını engellemek amacıyla sistem içerisindeki devletler yeni bir güç dengesini inşa etmeye yönelerek karşı bir ittifak oluşturmaya yönelmektedir. Uluslararası sistem içerisindeki düzen sisteme hakim olan hegemon devletin güç kaybetmeye başlaması sonucunda veya zayıf olan devletin sistem içerisindeki gücünü arttırması sonucunda bozulmaktadır (Roskin,2014). Neorealist kuramın en önemli temsilcisi olan Kenneth Waltz'a göre, devletlerin ilk endişesi güçlerini azamileştirmek değil, sistem içerisindeki kendi konumlarını idame ettirmek olduğu yönünedir (Waltz,1979).

Neorealist kuramın en önemli alt başlığı olan Saldırgan realizm kuramı, uluslararası anarşik sistemde devletlerin izlediği çatışma odaklı dış politika coğrafi ve siyasal genişleme yönünde harekete geçmelerine neden olmaktadır (Synder,1991). Bu bağlamda, sert güç politikaların ulusal güvenlik politikaları ile yakından ilişki halinde olduğunu savunan realist kuramı, Rusya'nın son on yıl içerisinde artan güvenlik odaklı dış politika yaklaşımı ile yakından ilişkilidir. Rusya'nın özellikle Ukrayna'ya yönelik sert güç bileşenlerini aktif olarak kullanması, ülke güvenliğini tehdit altına almasına yol açmış, askerî gücünü ön plana çıkaran politikalara daha fazla yönelmesi ise uluslararası güvenlik için bir tehdit unsuru haline gelmesine yol açmıştır.

İsveç ve Finlandiya, fiziksel güvenliklerini garanti altına almak ve endişelerini kontrol etmek için ortak güvenlik politikalarını uygulayabileceği müttefikler arayışı içerisine girmiştir. Güvenlik politikalarında yaşanan bu değişim artan güvenlik kaygılarından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Rusya'nın 2014 yılındaki Kırım ilhakı sonrasında 2017 yılında İsveç zorunlu askerlik uygulamasını yeniden uygulamaya koymuş ve Finlandiya'nın ABD ve NATO ile savunma alanında işbirlikleri de hız kazanmaya başlamıştır. Soğuk Savaş sonrasında realist teorinin modası geçmiş bir teori olduğu yönünde söylemler ön plana çıksa da realizm kuramı devletlerarası ilişkilerde hala önemini koruyan bir kuram olarak yer almaktadır (Ray,2003).

3.NATO :Kollektif Güvenlikten Küresel Güvenliğe Doğru

İki kutuplu yapısal düzenin sona ermesiyle güvenlik algısında yaşanan değişim, sert güç odaklı dış politika anlayışının daha fazla ön plana çıkması, sorunların ulusal düzeyden çıkıp uluslararası hale gelmesine yol açmış, kolektif savunmaya olan gerekliliği bir kez daha ortaya koymuştur. Soğuk Savaş sonrası düzende tehdit veya gelebilecek olası saldırılar çok yönlü ve çok boyutlu olmak üzere yeniden tanımlanmaya başlamıştır. Sivil toplum faaliyetlerinin ya da devlet dışı aktörler daha fazla güç kazandığı bir döneme girilmiştir. Günümüzde, düşmanın eskiye nazaran daha az görünür olması jeopolitik belirsizliğe yol açarken, istihbarat kavramına olan bakış açısını da değiştirmiştir. Soğuk Savaş sonrası dönemde liderlerin değişen dış politika anlayışları, sisteme ilişkin değişimler veya güncel gelişmeler mevcut müttefiklik ilişkilerin daha fazla zarar görmesine yol açmıştır.

Yapısal dönüşümün ve değişen uluslararası konjonktürün içerisinde NATO kurumsal yapısını ve görev tanımını revize etmek zorunda kalmıştır. Uluslararası gelişmelere paralel olarak yenilenen NATO, etkili askerî kapasitesini koruyarak yeni koşullara uygun hale getirilmiştir. NATO üye ülkeler dışında ve diğer uluslararası kuruluşlar ile yakın ilişkiler kurmaya devam etmiştir. (Oğuzlu,2012:13). Örneğin, NATO, Afganistan operasyonunda kendi sınırları dışına çıkarak kolektif bir savunma gücü oluşturmuştur. 1991, 1999 ve 2010 yılında yayınlanan NATO stratejik konsepti kolektif savunmaya ek olarak, NATO'nun küresel mücadele alanının genişletilmesi, NATO üyesi olmayan ülkeler ile ilişkilerin bir üst seviyeye çıkartılması ve kriz yönetimi hedefleri ön planda tutmuştur. NATO stratejisinin önemli bir önceliği haline gelen genişleme politikasının ilk uygulamaları Balkanlarda görülmüştür. Örneğin, 1999 yılında Kosova'yı korumaya yönelik NATO müdahalesi, Kosova sorununu önemli ölçüde sona erdirmiş ve Kosova'nın bağımsızlığına giden yolu açmıştır. Kosova Barış Gücü (KFOR) 21'i NATO üyesi olmak üzere toplam 27 ülke yer almaktadır.2010 Lizbon zirvesi sonrasında güvenlik algılamalarında yaşanan değişim yeni bir stratejik konsepti gerekli hale getirmiştir. Ayrıca, İttifak'ın güvenliğini tehdit eden gelişmelerin yaşanması (Arap Baharı, Mülteci Krizi, Terörizm, Ukrayna Krizi) NATO'nun yeni bir stratejiye yönelmesine yol açmıştır.

NATO kendi içerisindeki kurumsal dönüşümünü gerçekleştirirken kolektif güvenlik mi yoksa kolektif savunma amacına mı hizmet etmesi noktasında farklı görüş ayrılıkları ile karşı karşıya kalmıştır. NATO ittifakının oluşumunda önemli rol oynayan ortak çıkar ve ortak değerler kavramı yerini ulusal çıkarlar ve ulusal değerler kavramlarına bırakmıştır. Günümüzde, NATO ittifakı içerisinde ortak savunma ilkesinin daha fazla sorgulanır hale gelmesi, NATO'nun küresel sorunlar karşısında izlediği pasif davranış biçimi, ABD ve AB içerisinde koordinasyon ve uyumun giderek zayıflaması ve ABD'nin artan tek taraflı uygulamaları ve ya NATO politikalarının ABD dış politikasıyla paralel yönde ilerlemesi örgütün tarafsız olmadığı yönünde birçok eleştirileri ortaya çıkarmıştır. Özellikle, ABD Başkanı Donald Trump'ın 2017 yılında başkanlık koltuğuna gelmesiyle Batı Atlantik kıtası içerisinde önemli değişimler yaşanmaya başlamıştır. ABD'nin artan izolasyonist politikaları, ulusal çıkar kavramına verdiği önem, fayda-maliyet ekseninde harekete geçmesi kolektif güvenlik içerisinde büyük bir güven boşluğu yaratmıştır. 2017 yılında Brüksel'de gerçekleşen

NATO Liderler Zirvesi'nde, ''Avrupa'ya güvenliğini NATO sağlayacaksa maliyetleri sadece ABD'ye yüklemeyin'' mesajını veren Donald Trump transatlantik ilişkilerde yaşanan güven boşluğunun en temel sebeplerinden biri olmuştur (Pifer, 2017).

Donald Trump yönetiminin, ''Önce Amerika'' söylemlerine yönelik artan uygulamaları, dış politika kararlarının fayda-maliyet analizi çerçevesinde alınması ve realist kuramları destekleyici söylemlerin ön plana çıkması transatlantik ilişkileri kopma noktasına getirmiştir. Benzer şekilde, Biden yönetimi de yükselen Çin tehdidi karşısında çevreleme politikalarına daha fazla önem vererek dengeleyici mekanizmaları devreye sokmuştur. Örneğin, 2021 yılında ABD öncülüğünde kurulan ''AUKUS ''anlaşması ile üye ülkeler (Avustralya, İngiltere ve ABD) arasında savunma ve güvenlik alanlarında iş birliğini geliştirmeyi, Asya kıtası içerisindeki hareket alanını genişletmeyi ve müttefik güçler ile Çin'e yönelik çevreleme stratejisini uygulamayı amaçlamıştır. Benzer şekilde, ABD, QUAD ittifakı içerisinde yer alan ülkeler (Hindistan, Japonya ve Avustralya) ile hareket ederek Çin tehdidine karşı meydan okumayı amaçlamıştır (Emin, 2021). ABD, NATO'nun kurucu ve yönlendirici üyesi olmasına rağmen çeşitli paktların oluşumunda önemli rol oynaması ulusal çıkar merkezli dış politikalara daha fazla yöneldiğini göstermiştir. ABD'nin ulusal çıkarlar ekseninde inşa ettiği tek taraflı mekanizmalar ortak çıkarlar altında var olan NATO'ya yönelik ilginin ve önemin azaldığını ortaya koymuştur.

3.1. Güvenlik İkilemi: NATO 2030: Yeni Bir Çağ için Birliktelik Raporu

2019 tarihinde Londra'da gerçekleşen liderler zirvesinde NATO Genel Sekreteri Jens Stoltenberg'in talebi doğrultusunda hazırlanan değerlendirme raporu (NATO 2030: Yeni Bir Çağ için Birliktelik Raporu) uluslararası sistem içerisinde artan tehdit ve sınamaların varlığını ortaya koymayı amaçlamıştır. Özellikle, Rusya'nın ''stratejik zorluk'' ve Çin'in ise ''stratejik rakip'' bir ülke olarak tanınması, Batı ittifakı içerisinde Rusya ve Çin'e yönelik artan güvenlik kaygılarını göstermektedir. (NATO 2030,2020). Yeni Bir Çağ için Birliktelik Raporu, transatlantik ittifak içerisinde son zamanlarda ilişkilerde yaşanan çıkmazlar, artan iç sorunlar veya karşılıklı ilişkilerde yaşanan kırılmayı tamir etme amacı da taşımaktadır (NATO: 2030, 2020). Yeni Bir Çağ için Birliktelik Raporunda, askerî olarak kendini kanıtlamış olan örgüt, siyasi ve politik alanlarda

da beraber hareket etme bilincini yeniden topluluk içerisinde kazanılmasına yönelik bir dizi öneriye yer verilmiştir.

Yeni Bir Çağ için Birliktelik Raporunda, NATO ittifakı önleyici mekanizmalarını devreye sokarak müttefiklerinin yükselen tehditler karşısında yekpare bir duruş sergilemesinin gerekliliğini ortaya konmuştur. Örneğin, yükselen güç Çin ''stratejik rakip'', Rusya ise ''stratejik tehdit''olarak tanımlanmıştır. Bu rapor, NATO'nun artan sınama veya meydan okumalar karşısında yeni aksiyon planlarını ortaya koymasında veya yeni stratejilerinin belirlenmesi konusuna ışık tuttuğu gibi Rusya'nın ve Çin'in gelecekteki rolünün ne olacağı konusunda önemli geri bildirimlerde bulunmuştur. Rusya ve Çin tarafından yürütülebilecek eş zamanlı ideolojik, politik veya sistemik meydan okumalar karşısında siyasi uyum ve mücadele ruhunun kazanılması gerekliliği bu raporda bir kez daha vurgulanmıştır. NATO 2030: Yeni Bir Çağ için Birliktelik Raporu, sistem içerisindeki siyasi uyumu, üye ülkeler içerisinde koordinasyonu, ortak savunma bilincini yeniden aşılamayı, mevcut tehditler karşısında beraber hareket etmeyi ve ya rakip ülkelerin sistem içerisindeki etkisini kırmayı amaçlamıştır. (NATO:2030,2020).

NATO 2022 Stratejik Konsepti, NATO'nun genişlemesinin ittifakı güçlendireceği düşüncesini ortaya koymakla beraber, üyeliğin sorumluluğunu üstlenmeye istekli olan ve güvenliğe ortak katkı sağlayabilecek tüm Avrupa demokrasilerini ittifaka kabul edeceğini vurgulamaktadır (Anadolu Ajansı, 2022). 2022 yılında yayınlanan NATO Stratejik Konsepti, değişen uluslararası ortam içerisinde ittifakın kendisine yeniden yeni bir yol haritası çizmesi gerekliliğini de ortaya çıkmıştır. 2010 yılındaki Stratejik Konsept 'in uyarlandığı ortamdan çok farklı ve endişe yaratan bir ortamın varlığı, bu konsepte zemin hazırlamıştır. Örneğin, Rusya'nın 2022 yılında başlattığı Ukrayna Savaşı sonrasında Avrupa içerisinde barış ortamının olmaması, Rusya'nın saldırgan tutumunun devam ediyor olması ve üye devletlere yönelik doğrudan tehdidin varlığı NATO ittifak üyelerini yeniden bir araya getirmiştir. Rusya'nın Ukrayna'yı işgali, NATO 2022 Stratejik Konsept 'inin ortaya çıkmasında önemli bir itici güç görevi görmüştür. Bu kapsamda, belge NATO'nun açık politikasının devam ettiğini ve kapılarını ise yeni üyelere açtığını göstermiştir. NATO, asli sorumluluğu olan caydırıcılık ve savunma hedeflerine ek olarak dayanıklılık/direnç hedefini de yeni belgeye eklemiştir. NATO üye devletleri ortak tehditler ve sorunlar

karşısında yekpare duruş sergilemesi uzun yıllardır kaybolan güven boşluğunun doldurulmasına önemli katkı sağlamış, açık kapı politikasının ilanı ise İsveç ve Finlandiya için bir yeşil ışık olmuştur.

ABD'nin küresel tehditler karşısında geri adım atması, müttefik ülkeler üzerinden yürüttüğü şartlı ittifak ilişkileri, liberal değerler yerine çıkar odaklı politikaların ön plana çıkması ABD'nin NATO ittifakı içerisinde oynadığı kritik rolünü zayıflatmıştır. ABD'de içe yönelik artan uygulamalar, artan ticaret açığı, uluslararası güvenliği devam ettirme noktasında karşılaşılan eksiklikler veya milliyetçilik politikalarının artan önemi küresel düzlemde oluşan güç geçişine imkân tanımıştır.

3.2.NATO'nun Genişleme Politikası: İsveç ve Finlandiya Örneği

NATO'nun dış güvenlik ortamında yaşanan değişim, değişen ulus ötesi tehditler veya riskler NATO ittifak üyeleri için büyük bir meydan okuma olarak yorumlanmaktadır. Günümüzde, devletlerin düşmanlarını direk olarak tanımlayamadığı, hibrit veya siber savaş araçlarının daha etkili kullanıldığı, istihbarat çalışmalarının hız kazandığı bir döneme giriş yapılmıştır. Günümüzde, devletlerarasında artan rekabet ilişkisi veya güç gösterme yarışı, ittifaklar, topraklar, kaynaklar ve değerler üzerinden yapılmaktadır. Bu çerçevede, devletler jeopolitik rekabeti yeniden ön plana çıkarmaktadır. Devlet temelli rekabetin sert güç araçları ile yeniden ivme kazanması, saldırgan politikalara kaynaklar üzerinden başvurulması ve caydırıcılık politikalarının ittifaklar arasında daha önemli hale gelmesi mevcut güvenlik ortamında yeniden artan rekabet ilişkisinin varlığını göstermektedir. Örneğin, Rusya uzun yıllardır NATO'nun genişleme politikasına karşı en büyük tehdit olarak yer almakta, eski Sovyet toprakları üzerindeki hegemonyasını devam ettirme isteği Rus saldırganlığını arttırmakta, NATO'ya üye olmak isteyen devletlerin de yolunu kesmektedir.

1948 tarihinde Fin-Sovyet Dostluk, İşbirliği ve Karşılıklı Yardım Antlaşması ile devletler yabancı tehditlere karşı birbirlerini savunma sözü vermiştir. Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra Sovyetlerin etki alanından uzaklaşmayı amaçlayan Finlandiya tarafsız politikalar yürütmeye daha fazla yönelmiştir. Tarihçi Henrik Meinander Sovyetler Birliği'nin dağılmasından bu yana NATO'ya doğru birbirini izleyen küçük adımların ardından Finlerin zihinsel olarak üyeliğe hazır olduklarını dile getirmiştir. Henrik Meinander'a göre,

"İsveç'in tarafsızlığını bir kimlik ve ideoloji meselesi olarak yorumlamakta, Finlandiya'yı ise bir varoluş meselesiydi İsveç'in NATO üyeliği hakkında attığı önemli adımlardan bir tanesi Finlandiya ve Baltık devletlerini ''tampon bölge'' olarak kullanmasıdır. Finlandiya ve İsveç'in 1995 yılında Avrupa Birliğine katılmaları sonucunda NATO ile savunma işbirlikleri de derinleşmiştir. NATO'nun en yakın ortakları olarak yer alan iki ülke çeşitli operasyonlarda önemli katkılar sağlamaya devam etmiştir. Rusya'nın Ukrayna saldırısı sonrasında NATO ile bilgi alışverişini devam ettiren bu iki ülke savaş kaynaklı çeşitli toplantı ve zirvelerde katılımcı ülkeler olarak bulunmaktadır. Her iki ülkenin üyeliği de Baltık Denizi'nde stratejik bir dönüşüme yol açarken, NATO'nun Baltık Denizi üzerindeki etkisini arttıracaktır. NATO'nun genişleme politikası kazan kazan politikasına dayanmaktadır. Her iki ülke için güvenlik perdesi görevi gören NATO'da aynı zamanda iki iyi donanımlı, Avrupa değerleri temellinde varlığı sürdüren, ortak düşmana sahip ve diyalog ortaklı üyeler kazanmış olacaktır.

Rusya'nın Ukrayna topraklarına yönelik tek taraflı saldırısı Ukrayna krizinin başlamasına neden olmuş, Rusya'nın Ukrayna tarafından işgali, sadece iki ülke arasındaki güvenlik kaygılarını arttırmak ile kalmamış, uluslararası sistem içerisindeki büyük güçler arasındaki ittifak hatlarına da kesinlik kazandırmıştır. Rusya'nın sınır güvenliğini tehdit eden bir devlet olması, konvansiyonel askerî tehdidine ek olarak, müttefiklerin egemenliğini ihlal etmek için kimyasal silahlar, siyasi baskı veya yaptırımlara başvurması daha geniş karma araç takımını kullandığını göstermektedir (Türker,2020).

Uzun yıllardır tarafsızlığını koruyan İsveç ve Finlandiya'nın NATO'ya üye olma yönündeki başvurusu ülkelerin güvenlik stratejilerinde yaşanan değişimi göstermektedir. Bu çerçevede, Ukrayna Savaşı sonrasında artan tehdit algısı iki ülkeyi askerî bir ittifaka doğru yönlendirmiştir. Rusya-Ukrayna Savaşı başlamadan önce, Ocak 2022 yılında Finlandiya Başbakanı Sanna Marin'in NATO üyeliğinin zayıf bir ihtimal olduğuna yönelik söylemleri Rusya'nın sınır güvenliğini tehdit etmeye başlaması sonucunda yön değiştirmiştir (Öncel, 2022). 2014 yılında Rusya'nın Kırım ilhakı ile artan tehdit algılamaları, 2022 yılında Rusya'nın Ukrayna İşgali ile daha da alevlenmiş ve devletler savunma doktrinlerinde ciddi bir değişime gitmiştir. Realist kuramın varsaydığı en önemli kavram olan ulusal çıkar kavramı devletlerin dış politika kararlarında ve güvenlik

stratejilerinin değişmesinde önemli rol oynamıştır. Devletler hissettikleri güvensiz ortamda kendi güvenliklerini korumak adına rasyonel kararlar almaya yönelmiştir. Örneğin, İsveç Başbakanı Magdalena Andersson'un belirttiği gibi 24 Şubat öncesi ve sonrası tamamen iki farklı güvenlik ortamıdır (Rossi, 2022).İki ülkenin gerek liderleri gerek halk tabanı NATO'ya katılma yönündeki talebi hiç olmadığı kadar yüksek seviyeye ulaşmıştır (Öncel, 2022). Tarafsız bir dış politika strateji izleyen bu iki ülke, ittifak taahhüdü altına hiçbir zaman girmemiştir. NATO'nun beşinci maddesinde yer alan kolektif güvenlik anlayışı yalnızca üye devletlerin güvenliğinden sorumluluğu içermektedir. Bu kapsamda, Finlandiya ve İsveç ulusal güvenliğine yönelik artan tehditler karşısında NATO'nun güvenlik şemsiyesi altında yer almak amacıyla üyelik başvurusunda bulunmuştur. Devletler varoluşsal güvenliklerini ve aynı zamanda ulusal kimliklerini de devam ettirme noktasında güvenlik kalkanı arayışı içerisine girmektedir. İsveç ve Finlandiya'nın tarafsızlıktan NATO üyeliğine giden süreç sistem içerisinde güvenlik ikilemi sonucundan artan güç yarışıyla hızlanmıştır.

İsveç ve Finlandiya tarafsız ülkeler; İsveç 1812'den beri tarafsız, Finlandiya ise İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tarafsızlığını ön plana koymuştu. SSCB'nin dağılmasıyla birlikte "Finlandizasyon" politikasını terk ederek Batı'ya yönelmiştir. Bu yönelme çerçevesinde NATO ile işbirliği yaparak ortak operasyonlarda yer almaya başladı. Söz konusu işbirliği çerçevesinde NATO ile ortak hareket eden Finlandiya, Rusya'nın öngörülemez faaliyetleri ve saldırıları neticesinde NATO'ya katılma kararı almıştır. (Küçük, 2024). Üyelik başvurusunda bulunan iki ülkenin arkasında önemli derecede artan bir kamuoyu desteği bulunmuştur. Örneğin Finlandiya'da NATO'ya üye olmak isteyen kamuoyunun oranı yaklaşık %80 seviyesine gelmiş, bu durum daha öncelerde %30'lardan %60'lara ulaşmıştır. 2017'de yapılan araştırmada ise, sadece halkın yüzde 19'u NATO üyeliğini destekliyordu. İsveç'te ise kamuoyu desteği %60-65 civarlarında seyretmekteydi. (Eriş,2022) Fin Parlamentosu (Eduskunta)'nda NATO üyeliği tartışılırken Finlandiya için kazanımlar ön planda tutularak 14 saatten fazla 212 konuşma gerçekleştirildi. Parlamentodaki tartışmalarda General Adolf Ehrnrooth'un 1939-1940 Kış Savaşı'ndan çıkardığı derse atıfta bulunularak bir daha asla yalnız kalmayın ifadelerine yer verildi. Ayrıca Finlandiya'nın NATO üyeliğinin kimseye karşı olmayacağı ve Finlandiya'nın Batı'ya ait

olduğu ve Rusya'nın etki alanına girmediği vurgulandı (Arter, 2023). 17 Mayıs'ta Fin Parlamentosu uzun tartışmaların ardından tarihi bir oylama ile NATO başvurusunu 8'e karşı 188 oyla kabul etti (YLE, 2024). Ukrayna Krizi'nin ve bununla ilişkili olarak güvenlik algısındaki ani değişim, Finlandiya'da ve İsveç'te referandum yapılmadan NATO'ya katılım gerçekleşmiştir.

İsveç kamuoyunda Fin komşularını takip ederek NATO'ya üyelik sürecinin başlaması yönünde talepte bulunmuştur. Bu kapsamda, NATO'nun İsveç ve Finlandiya için eski cazibesini yeniden yakaladığını ve özellikle de bu ülkeler kendilerini Rusya karşısında tehdit altında hisseden ülkeler için caydırıcı olabildiğini ve ülkelerin kendilerini güvende hissedebilecekleri bir örgüt olarak gördüklerinin bir teyididir. Rusya'nın Finlandiya Körfezi üzerinden Baltık Denizi'ne ve yine Arktik özelindeki etkinlik arayışına paralel olarak Finlandiya, Norveç ve İsveç'e uzanacak bir saldırı girişiminde bulunması ihtimalini caydırabilmek adına NATO şemsiyesi altına girerek kendisini güvenceye alma beklentisidir.

ABD İsveç ve Finlandiya'nın üyelikleri konusunda özveri ve çaba gösterdiği aşikardır. Örneğin, ABD Ulusal Güvenlik Konseyi Sözcüsü John Kirby, ''Önemli olan İsveç ve Finlandiya'nın NATO'ya katılması, bunun aynı anda olup olmaması önemli değil'' ifadelerine yer vermiştir. (BBC,2023). ABD'nin her iki ülkenin NATO örgütüne üye olmalarına yönelik gösterdiği destek aynı zamanda varoluşsal güvenliklerinin garantiye alındığının bir göstergesidir. Rusya ile tarihsel bağlarının yanı sıra, ortak sınırları ve komşuluk ilişkisi olan bu ülkeler hissedilen tehdit algısı sonrasında NATO'yu kendilerine bir güvenlik çemberi olarak görmüşlerdir. Örneğin, NATO Genel Sekreteri Jens Stoltenberg, üyelik süreci kapsamında iki ülkeye hem ABD hem de bazı diğer NATO müttefikleri tarafından çeşitli güvenceler verilmeye başlandığını ve bu yüzden bu iki ülkenin Rusya'dan herhangi bir tehdide maruz kalmasının mümkün olmadığını da ifade etmiştir.

NATO'nun genişlemesi ancak karşılıklı yetki ve sorumlulukların gerçekleşmesi ile mümkündür. Ayrıca, Finlandiya ve İsveç, NATO'nun savunma bütçesine sağladığı katkıyı ülkelerinin GSYH'nin yüzde %2 seviyesine çıkarmayı hedeflemektedir. Finlandiya, NATO'nun üzerinde anlaşmaya vardığı savunma

harcamasını GSYİH'nın %2'sine çıkarma hedefine son yıllarda ulaşsa da İsveç, 2026 yılına kadar bunu gerçekleştirmeyi planlamaktadır (Sakman, 2022).

NATO üyeliği sonrasında her iki devletin de dış politikasında yaşanan dönüşümü görmek mümkündür. Örneğin, engellemeye dayalı doktrinden caydırıcılığa dayalı yönetim anlayışı artan tehdit algısı sonucunda daha belirgin bir hal alacaktır (Öncel,2020). İki ülkenin de askerî stratejilerinde ve dış politika davranışlarında yaşanan değişim fiziksel güvenliğin ve varoluşsal güvenliğin tehdit altında olmasından kaynaklanmaktadır.

NATO kurucu anlaşması olan Kuzey Atlantik Anlaşması (10 madde), üye ülkelerin oy birliğiyle ittifaka katkı sağlayacağını, Avrupa ülkesini üyeliğe davet edebileceğine değinerek, açık kapı politikasını ortaya koymaktadır (NATO,2022). NATO üye devletlerinin oy birliği ile onayının alınması sonucunda üyelik başvurusu gerçekleşmektedir. NATO nezdinde iki ülkenin üyelik başvurusu diğer üye devletler tarafından olumlu yönde karşılansa da bazı ülkelerin veto gücüsünü kullanması sürecin yavaş ilerlemesine yol açmıştır. Örneğin, NATO üyesi Macaristan'ın Devlet Başkanı Viktor Orban'ın Rusya ile olan yakın ilişkisi veya Türkiye'nin İsveç'in terörü desteklemeye yönelik girişimleri karşısında veto gücünü kullanma yetkisine sahip olması önemli meydan okumalar arasında yer almaktadır. İsveç'in üyeliğine karşı Türkiye'nin direndiği bir ortamda 2022 Stratejik Konsept'inin kabul edilmesi NATO üye devletleri için önemli bir başarıyı temsil etmektedir. Diğer taraftan, Avrupa ülkelerinden özellikle, Almanya ve Fransa iki ülkenin üyeliğini destekler yönde açıklamalarda bulunmuştur. Almanya Başbakanı Olaf Scholz, "Rusya'nın diğer ülkelere saldırmayacağını kimse garanti edemez" diyerek iki ülkenin üyeliğine vize vermiştir. Liberal demokrasilerin artan yakınlaşması sonucunda NATO'nun daha fazla güçlendiğini destekler açıklamalara da yer vermiştir. 2019 yılında Fransa Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron, "NATO'nun beyin ölümü gerçekleşti" ifadesine yer vererek NATO'nun transatlantik ittifak içerisindeki pasif duruşunu eleştirmiş ve köklü reformlara duyulan ihtiyacı dile getirmiştir. Bu çerçevede, Macron, Ukrayna krizi sonrasında İttifak'a üye olmak isteyen iki devletin üyeliğini destekler nitelikte ifadelere sıkça yer vermeye başlamıştır (Torlak, 2023).

Finlandiya İsveç'e nazaran daha önce üyeliğinin gerçekleşmiş ve NATO'nun 31. üyesi olmuştur. Rusya'nın Avrupa ile olan doğu sınırında Beyaz Rusya ve Ukrayna hariç bütün ülkeler NATO'nun koruma kalkanı içerisinde girmiştir. Finlandiya'nın NATO üyesi olması sonucunda Rusya'nın NATO ile olan sınırının uzunluğunu da iki katına çıkmıştır.

İsveç ise, Rusya'nın Ukrayna'yı geniş çaplı işgalinin ardından NATO'ya katılmak için başvuruda bulundu ancak talebi Türkiye ve Macaristan tarafından engellenmiştir. Türkiye ve Macaristan'ın vetolarını kaldırmaları sonucunda İsveç, 7 Mart 2024 yılında NATO'nun 32. üyesi olmuştur. İsveç, Rusya'nın Ukrayna'yı işgaline kadar süren 200 yıl içerisinde tarafsızlık politikasını sürdürmüştür. Bölgedeki güvenlik durumunun 2. Dünya Savaşı'ndan bu yana hiç bu kadar ciddi olmadığını da söyleyen İsveç Başbakanı Kristersson, İsveç'in NATO'ya hem güvenlik sağlamak hem de güvenlik kazanmak için katıldığını açıkça belirtmiştir (BBC,2024) Finlandiya'nın ve İsveç'in NATO'nun üye ülkesi olması her iki ülkenin de değişen güvenlik ortamına ayak uydurma çabasını ortaya koymaktadır.

Sonuç

Uluslararası örgütler uluslararası ilişkilerin disiplininde önemli bir rol oynamaktadır. Anarşik uluslararası yapısal düzende küresel yönetişimin bir parçası olan uluslararası örgütlerin rolleri, bulundukları coğrafyaları ve etkinlikleri farklılaşmaktadır. Soğuk Savaş döneminde çift kutuplu yapısal düzende NATO, Atlantik kıtasının güvenliğinin korunması amacıyla kurulmuş bir uluslararası örgüttür. Soğuk Savaş sonrası dönemde tek kutuplu yapısal düzene geçiş yaşanmış, NATO'nun görev tanımında ise önemli revizyonlar gerçekleşmiştir. NATO'nun güncel gelişmelere uyum sağlayarak kendini yenileme kapasitesinin varlığı günümüzde hala önemli bir örgüt olmasına yol açmaktadır. Mevcut güvenlik ortamına uyum sağlayabilen, kararların uzlaşı çerçevesinde alan ve üye devletlerin güvenliklerini korumayı amaçlayan önemli bir askerî dayanışma örgütüdür. NATO, Avrupa-Atlantik bölgesine yönelik artan tehditler, saldırganlık ve ilhak politikaları karşısında yeni önlemler almak zorunda kalmıştır.

Rusya- Ukrayna Krizi, müttefik ülkeleri yeniden bir araya getirirken, ortak tehditler veya mücadele alanlarında üye devletlerin yeniden birlik olabileceğini

göstermiştir. NATO'nun üye devletler içerisinde oynadığı kritik rol ortak tehdit algısının artmasıyla ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda, Ukrayna Krizi NATO üye devletlerinin güvenliği için bir tehdit oluşturmakla kalmamış, Rusya'ya sınırdaş olan devletler üzerinde de tehdit algısı yaratmış ve bu devletleri ortak karar almaya yönlendirerek yeni bir güvenlik şemsiyesi arayışı içerisine sokmuştur. İsveç ve Finlandiya'nın NATO üyelikleri ayrıca İskandinav ve Baltık bölgelerinin savunmasını çok daha kapsamlı hale getirmiştir.

NATO üye devletlerinin ortak tehditler ve sorunlar karşısında yekpare duruş sergilemesi uzun yıllardır kaybolan güven boşluğunun doldurulmasına da önemli katkılar sağlamıştır. NATO tarafından farklı dönemlerde yayınlanan stratejik belge ve raporlar birlik içerisinde üye devletler için birleştirici bir rol oynamaktadır. NATO yayınladığı stratejik belgelerini değişen uluslararası konjonktür çerçevesinde güncel hale getirmektedir. Küresel güç dengelemindeki transatlantik ittifak yapısı içerisindeki dönüşümü anlamak için sistem içerisinde değişen dengeleri, devletlerin ulusal çıkar kapsamında değişen dış politikalarını ve liderlerin yapı üzerinde artan etkisini öncelikle anlamak gereklidir. NATO'nun örgüt içerisindeki azalan rolü üye devletlerin yeniden birlik olma yönünde önemli adımlar atmasını sağlamıştır. Değişen güç dengeleri, oluşan krizler veya ortaya çıkan çıkmazlar karşısında NATO tarafından yapılan birliktelik çağrısı transatlantik ittifak ruhun yeniden canlanmasını sağlarken, ortak güvenlik ve savunma mekanizmasının daha işlevsel hale gelmesine katkı sağlamaktadır.

NATO 2022 Stratejik Konsepti somut öneriler geliştirmese de değişen güvenlik ortamına uyum sağlamayı, doğrudan veya dolaylı tehditleri görebilmeyi , güncel gelişmeler karşısında gerekli önleyici mekanizmaları işlevsel hale getirmeyi ve en önemlisi NATO'nun tarihsel sürecini ve sistem içerisindeki değişen stratejini ve misyonlarını ortaya koymayı amaçlamıştır.

NATO kolektif güvenlik stratejisinden küresel güvenliğin sağlamasına doğru giden süreçte tamamlayıcı, savunmacı ve kapsayıcı bir rol oynayan önemli bir kuruluştur. Bu bağlamda, İsveç ve Finlandiya'nın NATO üyeliği başvurusu, bu iki ülkenin ulusal kimlik unsuru haline gelen tarafsızlık ilkesinden kopması anlamına gelirken varoluşsal güvenlik açısından kritik bir "rutinin değişimi" şeklinde yorumlanmaktadır. Fiziksel güvenliğin korunmasının

yanında varoluşsal güvenliğinde sağlanması devletlerin hem bekalarının hem de ulusal kimliklerinin devamlılığına hizmet etmektedir. NATO kimliğini kazanma ve bu kimlik çerçevesinde hareket etme ülkelerin ulusal kimlik anlatılarını ne ölçüde değiştirecek, diğer NATO üye devletlerinin rutinlerine nasıl yansıyacak ve Moskova yönetiminin bakış açısını ne ölçüde etkileyecek gibi soruların cevabı gelecekte izlenecek olan dış politika davranışları ile daha belirginlik kazanacaktır.

Sonuç olarak, varoluşsal güvenliğin en önemli tamamlayıcısı olan fiziksel güvenlik kavramının önemini vurgulayan realizm kuramı ulusal güvenlik ve çıkar kavramını devletin bekasının devamlılığı için ön planda tutmaktadır. Bu çalışma, İsveç ve Finlandiya örneklemleri üzerinden yola çıkarak, NATO'nun izlediği açık kapı politikasının hem aday ülkeler hem de üye ülkelerin kimlikleri üzerinde yarattığı dönüşümü ortaya koymayı, kaygı ve korkunun ülkelerin davranışlarına nasıl değişikliğe yol açtığını ve NATO'nun değişen güvenlik ortamına göre stratejilerini nasıl yeniden yenilediğini göstermeyi amaçlamaktadır. Her iki ülkede varoluşsal güvensizlik kaygısı sonucunda uzun yıllardır izlediği tarafsız stratejilerinden vazgeçerek yeni bir kimlik arayışı içerisine girmiştir. NATO ile kurdukları yeni kimlik bağı hem fiziksel güvenliklerini hem de varoluşsal güvenliklerini garanti altına almalarına olanak tanımıştır. Varoluşsal güvenlik tanımında yer verilen örneğe yeniden vurgu yapmak gerekirse, NATO misafirleri olan İsveç ve Finlandiya'yı evine kabul etme yönünde izlediği açık kapı politikası ile iki ülkenin de kendilerini güvende hissedebilmelerine olanak sağlamıştır.

Kaynakça

Anadolu Ajansı. *NATO has included in its new strategy.* Erişim: https://www.aa.com.tr/en/europe/hat-has-nato-included-in-its-new-strategic-concept/2626190#, 2022.

Aunesluoma, Juhanna ve Niemi, Johanna. *Neutrality as Identity?: Finland's Quest for Security in the Cold War*. Journal of Cold War Studies, 18(4),(2016), 51–78.

Arter, David. *From Finlandisation and post-Finlandisation to the end of Finlandisation?* Finland's road to a NATO application, European Security, 32(2), (2023), 171-189.

Balaban, Gökçe. *Ontolojik Güvenlik, Güvenlik Yazıları*. https://trguvenlikportali.com/wpcontent/uploads/2020/10/OntolojikGuvenlik_GokceBalaban_v.2.pdf. 2020.

Buzan,Barry. *People, States, and Fear: ! e National Security Problem in International Relations.* Brighton, Harvester Wheatsheaf,1983.

Bağbaşlıoğlu, Arif. *Uluslararası Güvenlik ve Uluslararası Örgütler*, Kavramlar. Yaklaşımlar ve Kurumlar. Nobel Yayınları,2021.

BBC News, *İsveç NATO'ya resmen katıldı: 'Birlik ve beraberlik yol gösterici ışığımız https://www.bbc.com/turkce/articles/cyrzgd3r7epo*,2024.

BBC News. *ABD: İsveç ve Finlandiya'nın NATO'ya aynı anda katılmaları şart değil*. https://www.bbc.com/turkce/articles/cv2pq8528z1o, 2023.

Chatterje,Phelan. *İsveç ve Finlandiya'nın tarafsızlıktan NATO'ya uzanan hikayesi: İki ülkenin askeri politikaları nasıl değişti?* https://www.bbc.com/turkce/articles/cjj103z8e5wo,2023.

Croft, Stuart. *Constructing ontological insecurity: The insecuritization of Britian's Muslims*. Contemporary Security Policy, 32(2). (2021), 219-235.

CFR, *How NATO Will Change if Finland and Sweden Become Members,* https://www.cfr.org/inbrief/how-nato-will-change-if-finland-and-sweden-become-members ,2024.

Dolghi, Dorin. *Security Identity in the European Unıon*. Romanian Journal of Security Studies. 1(1), (2012),73-79.

Ertem, Helin. *Geleneksel Amerikan Kimlik ve Güvenlik Algısının 11 Eylül Sonrası ABD Dış Politikasına Etkileri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul,(2010),71-72.

Emin, İmil. *AUKUS'tan QUAD'a: Paktların ölümü ve ittifakların doğuşu*. https://turkish.aawsat.com/home/article/(3226176) ,2021.

Eriş, Ünal. *İsveç ve Finlandiya Krizinin Gölgesinde NATO Zirvesine Doğru*, Europolitika Dergisi, 2022.

Kirchhner, Emil. *Regional and Global Security: Changing Therats and Institutional Responses*.Routledge. Londra. 2007.

Küçük, Evren. *Bir Daha Asla Yalnız Kalma: Finlandiya-NATO ilişkileri çerçevesinde üyelik krizi ve Türkiye*. Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi,13(3), (2023),1127-1140.

Mitzen, Jack. *Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma*. European Journal of International Relations, 12 (3), (2006), 341-370.

Mathews, Jessica. *Redefining Security*. Foreign Affairs. 68 (2). 1989, 162- 177.

Mitzen, Jennifer. *Feeling at Home in Europe: Migration, Ontological Security, and the Political Psychology of EU Bordering"*. Political Psychology. 39(6), (2018), 1373-1375.

NATO 2030: United For a New Era Report, Static.https://www.nato.int/nato_static_fl2014/asets/pdf/2020/12/pdf/201201-Reflection-Group-Final-Report-Uni.pdf, 2020.

NATO, *The North Atlantic Treaty Organization*. NATO, https://www.nato.int/cps/en/natolive/official_texts_17120.htm, 2022.

Oğuzlu, Tarık. *NATO'nun Dönüşümü ve Geleceği*. Ortadoğu. 4(40), 2012.

Öncel, Rıfat. *Finlandiya ve İsveç'in Muhtemel NATO üyelikleri*. SETA Yayınları, 2022.

Pifer, Steven. *Is Trump Undoing Trans-Atlantic Relations*? Brookings Yayınları. 2017.

Ray, Ann. *International Relations: A Critique of the Realist Theory.* India International Centre Quarterly. 30(2), (2003),110-128.

Roskin, Michael ve Berry, Nicholas. *Uluslararası İlişkiler: Uİ'nin Yeni Dünyası*, Çev: Özlem Şimşek, Ankara: Adres Yayınları,2014.

Rossi, Merry.*Finland and Sweden, Moving Toward Possible NATO Membership.* Brace for Russian Backlash", Yahoo News.

https://news.yahoo.com/finland-and-sweden-moving-toward-possible-nato-membership-brace-for-russian-backlash-215223249.html, 2022.

Rumelili, Bahar. *Uluslararası İlişkilerde Kimlik ve Ontolojik Güvenlik*. Sayı: 83. 2013.

Sakman, Tolga. *İsveç ve Finlandiya Nato'ya katılırsa Ne olacak*?. Fikir Turu, Jeo strateji. https://fikirturu.com/jeo-strateji/isvec-ve-finlandiya-natoya-katilirsa-ne-olacak , 2022.

Steele, Brendth. *Ontological Security and the Power of Self-Identity: British Neutrality and the American Civil War*. Review of International Studies, Cilt: 31(3), (2005), 519-520.

Snyder, Jack. *Myths of Empire: Domestic Politics and International Ambition*. Cornell University Press, New York,1991.

Türker, Haşim. *NATO 2030:Yeni Bir Çağ İçin Birliktelik*. Nato Genel Sekreteri tarafından atanan Tefekkür Grubu'nun Analiz ve Teklifleri, 2020.

Torlak, Pınar. *İsveç ve Finlandiya Krizinin" Gölgesinde NATO Zirvesine Doğru*. Euro politika Dergisi.s.30 https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2825062,2023

Waltz, Kenneth. *The Theory of International Politics*. Mc Graw Hill Higher Education,1979.

YLE, *Finland's Parliament approves Nato application in historic vote,* https://yle.fi/a/3-12449487,2024.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 601-633

Filistinli Şair Abdurrahim Mahmûd ve Direniş Şiirleri

Martyr Abd al-Rahim Mahmoud: A Palestinian Poet and His Resıstance

Hüseyin Polat
Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı
Asst. Prof. Dr., İnönü University,
Faculty of Theology,
Depertman of Arabic Language and al-Balagha
ORCID: 0000-0002-3099-4275

Ramazan Meşe
Doç. Dr., İnönü Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., İnönü University,
Faculty of Theology,
Depertman of Arabic Language and al-Balagha
ORCID: 0000-0001-8524-7923

DOI: 10.56720/mevzu.1501468

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 14 Haziran / June 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Ağustos / August 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Polat Hüseyin – Meşe Ramazan. "Filistin Şairlerinden Şehit Abdurrahim Mahmûd". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 601-633. https://doi.org/10.56720/mevzu.1501468

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Filistinli halkı bir asırdan fazla bir zamandır işgale karşı özgürlük mücadelesi vermektedirler. Filistinliler tarafından sürdürülen bu mücadele, Filistin edebiyatı ve şiirini derinden etkilemiştir. Bir asırdan fazla süren bağımsızlık mücadelesi Filistin edebiyatı ve şiiri için önemli bir konu haline gelmiştir. Filistin topraklarında yaşanan baskı ve zulme karşı olan direniş, Filistin şiirinde işlenen önemli konulardan biridir. Klasik Arap şiirinde işlenen vasıf, gazel, mersiye, medih gibi konuların yanında bu şiirlerde üzerinde durulan en önemli konular arasında vatan, vatan özlemi, göç, gurbet, savaş, şehadet, insanî ve içtimaî konularla direniş ve direnişe çağrı vardır. Filistin direniş şairleri bu konuları şiirlerinde gerçekçi duygularla sade ve anlaşılır bir dille anlatmışlar ve halkı bu konuda sürekli direnmeye ve mücadele etmeye çağırmışlardır. Bu temayı ele alan Filistinli şairlerden birisi de şehit Abdurrahîm Mahmûd'tur. 35 yıllık kısa hayatında gerisinde pek çok şiir bırakmıştır. Bu şiirlerde üzerinde durduğu en önemli konular arasında vatan, vatan özlemi, gurbet, savaş, şehadet, insanî ve içtimaî konularla direniş ve direnişe çağrı vardır. Bütün bu konuları realist bir çerçevede ele alarak işlemiştir. Filistin halkını ve gençleri direnişe ve mücadele etmeye çağırmıştır. Siyonist Yahudilerin ancak güçten ve savaştan anlayacaklarını, müzakere etmenin fayda vermeyeceğini sürekli vurgulamıştır. Bu uğurda şehit olmayı yüceltmiş ve şehadete olan özlemini dile getirmiştir. Şiirlerinde sadeliğe ve anlaşılırlığa dikkat etmiştir. Zor, karmaşık, anlaşılmayan ifade ve söz sanatlarından uzak durmuştur. Bu da şiirini halkın her kesimden insanların okumasını sağlamış ve şairin asıl gayesi olan halkı direniş ve özgürlük için uyarma gayesine hizmet etmiştir. Bu çalışmada Filistin şiirinde önemli bir yere sahip olan Filistinli direniş şairi Abdurrahîm Mahmûd'un hayatı ve şiirindeki direniş konusu incelenmiştir. Abdurrahîm Mahmûd'un kısa ömrüne sığdırdığı kocaman bir direniş öyküsü ve yine bu kısa hayatında geride bıraktığı şiirlerinden direnişle ilgili olan bazı kısımları ele alınarak işlenmiş ve şairin muhataplarına söylemek istedikleri açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Filistin Şiiri, Direniş Şairi, Abdurrahîm Mahmûd, Direniş, Direniş Şiiri.

Abstract

Palestinian people have been fighting for freedom against occupation for more than a century. The Palestinian struggle has profoundly influenced Palestinian literature and poetry. The struggle for independence, which lasted for more than a century, has become an important subject for Palestinian literature and poetry. The resistance against oppression and persecution in the Palestinian territories has been one of the important topics covered in Palestinian poetry. In addition to the subjects such as wasf, ghazal, marsya, and madh, which are dealt with in classical Arabic poetry, the most important subjects emphasized in these poems are homeland, longing for the homeland, migration, war, martyrdom, humanitarian issues, social issues, resistance and calls for resistance. The Palestinian resistance poets have addressed these issues in their poems with realistic feelings and in a simple and understandable language, and have constantly called on the people to resist and struggle in this regard. One of the Palestinian poets who dealt with this theme was the martyr Abd al-Rahim Mahmoud. In his short 35-year life, he left behind many poems. Among the most important issues he emphasized in these poems are homeland, longing for the homeland, war, martyrdom, humanitarian issues, social issues, resistance and call for resistance. He dealt with all these issues in a realist framework. He called on the Palestinian people to resist and struggle. He constantly emphasized that the Zionist Jews will only understand power and war, and that negotiations will not help. He glorified martyrdom for this cause and expressed his longing for martyrdom. He paid attention to simplicity and clarity in his poetry. He avoided difficult, complex, incomprehensible expressions and figures of speech. This enabled his poetry to be read by people from all walks of life and served the poet's main purpose of warning the people for resistance and freedom. In this study, firstly, the life of the Palestinian resistance poet Abd al-Rahim Mahmoud, who has an important place in Palestinian poetry, and the subject of resistance in his poetry were examined. Then, a huge story of resistance that Abd al-Rahim Mahmoud fit into his short life and some parts of the poems about resistance that he left behind in this short life were discussed and what the poet wanted to say to his interlocutors was tried to be explained.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Palestinian Poetry, Poet of Resistance, Abd al-Rahim Mahmoud, Resistance, Poetry of Resistance.

Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study*: HP (%50), RM (%50) Veri Toplanması / *Data Collection*: HP (%50), RM (%50) Veri Analizi / *Data Analysis*: HP (%50), RM (%50) Makalenin Yazımı / *Writing up*: HP (%50), RM (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / *Submission and Revision*: HP (%50), RM (%50)

Giriş

Tarihte birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Filistin,[1] 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin elinden çıktıktan sonra uzun bir süre İngiliz sömürgesi altında kalmıştır. Daha sonra Filistin topraklarında İsrail Devleti'nin kurulmasıyla Filistinlilerin Siyonist Yahudilerle olan mücadelesi günümüze kadar devam etmiştir. Bu mücadelede Siyonistlerin uluslararası destek almasından dolayı Filistin halkı sürekli ezilen ve zulme uğrayan taraf olmuştur. Özellikle de 1948'de büyük felaket (Nekbe) olarak bilenen olaylardan sonra Filistinliler kendi öz topraklarında o günden bu yana yaşam mücadelesi vermeye çalışmışlardır.[2] Bu mücadele bütün İslam coğrafyasının meselesi haline gelmesine rağmen, uluslararası egemen siyaset ve güç dengelerinden dolayı henüz çözüme kavuşturulamamıştır.

Şiirin insanlar üzerindeki etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Toplumdaki zulümlere ve haksızlıklara şiirlerle verilen tepkiler insanların zulme karşı durması ve ayaklanmasında önemli bir yere sahiptir. Filistin şiirinde işgalcilerin işlemiş oldukları suçlar kınanmış, vatan özlemi dile getirilmiş, vatan uğruna verilen şehitler övülmüş, geleceğe umutla bakılmış ve insanlar sürekli mücadeleye davet edilmiştir.

Filistin halkının yaşadığı bu zor ve acı durum, dönemim yazar şairleri tarafından işlenmiş; ve onlar yazdıkları çalışmalarla toplumlarının savunucuları

---

1 M. Lutfullah Karaman, "Filistin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/89-103.

2 Erden Kişi, "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile ''İsrail-Filistin Sorunu", *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 3/1 (2023), 262-273.

olmuşlardır. Filistinli şairler, toplumlarının yaşadığı trajediyi sadece anlatmakla kalmamışlar aynı zamanda kendileri de işgalcilere karşı savaşmışlardır. Dolayısıyla bu şairler, bir şairden beklenenden fazlasını yapmışlardır. Bu açıdan bakıldığında onların şiirlerinde anlatılan konuların, aynı zamanda yakın dönem Filistin tarihine kaynaklık ettiği de görülmektedir.

Filistin şiiri, siyasi nedenlerden dolayı gelişimini biraz geç tamamlamıştır.[3] Direnişin başlaması ile şiir daha çok ön plana çıkmış, Filistin mücadelesinde önemli bir silah ve propaganda aracı haline gelmiştir.[4] Özellikle de 1948'de İsrail devletinin kurulması ve akabinde büyük göçün başlaması ile Filistin şiiri, Siyonist düşmana karşı güçlü bir silah haline gelmiş ve şiire pek çok yeni konu eklenmiştir. Bunlar arasında direniş ve direnişe teşvik, mültecilik, göç gibi konular en başta gelmektedir.[5]

Filistinli şairler, İngiliz mandasına ve Siyonistlerin baskılarına karşı halkı bilinçlendirmişler ve onlarla mücadele etmeye teşvik etmişlerdir. Mücadele ve direniş ruhunu şiirlerinde anlatmışlar ve insanlara bu konuda ilham kaynağı olmuşlardır. Aynı zamanda kendileri de sahada özgürlükleri için mücadele etmişlerdir. Abdurrahîm Mahmûd da bu mücadeleye katılmış ve genç yaşta şehit olmuş direniş şairlerinden biridir.

Bu çalışmada Filistin şiirinde önemli bir yere sahip olan Filistinli direniş şairi Abdurrahîm Mahmûd ve şiirindeki direniş konusu incelenmiştir. Abdurrahîm Mahmûd'un kısa ömrüne sığdırdığı kocaman bir direniş öyküsü ve yine bu kısa hayatında geride bıraktığı direniş şiirleri ele alınmıştır.

1. Abdurrahîm Mahmûd

1.1. Hayatı

---

3 İlknur Emekli, "Modern Filistin Şiirinde Fedva Tûkan ve Şiirlerinden Seçmeler", *Şarkiyat Mecmuası* 21 (Haziran 2012), 23.

4 Mahmûd eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen* (Ammân: b.y., 1984), 35.

5 Bk. Tuba Nur Şehirli, *Ana Hatları İle Modern Filistin Şiiri ve Mahmûd Dervîş: Hayatı, Eserleri ve Şiirindeki Temel Kavramlar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012), 34-46.

Filistin'in Tulkarim şehrine bağlı Anbeta köyünde 1913 senesinde dünyaya gelmiştir. 1914 senesinde doğduğu da söylenmektedir.[6] Babası dönemin fıkıh usulü hocalarından Mahmûd Abdulhalim Abdullah'tır. Ezher mezunu olup dönemin önemli Hanbeli mezhebi hocalarındandır. Mahkemelerde kadılık görevi yapmış ve Osmanlı Devleti'nde müfettiş olarak çalışmıştır. Ayrıca şiirle ilgilenmiştir. Abdurrahîm babasının yönlendirmesi ile ilkokulu kendi köyü Anbeta'da tamamlamıştır. Daha sonra ortaokulu köyüne en yakın şehir olan Tulkarim'de tamamlayıp lise eğitimi için Nablus şehrine gitmiştir.[7]

Lise eğitimi için gittiği Nablus'ta *Medresetü'n-Necâhi'l-Vataniyye* (bugün üniversite) lisesinde şair İbrahim Tûkân (ö. 1941) ile karşılaşmış ve hocasından Arap edebiyatı dersleri almıştır. Hocası ondaki şiir yeteneğini keşfetmiş ve onunla yakından ilgilenmiştir.[8] Bu lise, Filistinli gençlerin İngiliz sömürgesine ve Siyonistlere[9] karşı durmaları ve sürekli teyakkuz halinde olmaları açısından önemli bir yere sahipti. Burada yetişen gençler, vatanın önemini kavramakta ve kendileri için tek kurtuluş yolunun bağımsızlık olduğunun farkına varmaktadırlar. Abdurrahîm Mahmûd'a vatan sevgisi bu lisede aşılanmış ve o, direnişin önemini orada kavramıştır. Nitekim hocası şair İbrahim Tûkân'ın yanı sıra bu lisede pek çok değerli hocadan dersler almış ve daha sonra Filistin mücadelesinin simge isimleri haline gelecek pek çok arkadaş edinmiştir.[10]

Şairin eğitim hayatı gittiği lise ile son bulmuştur. Çünkü o dönemde Filistin'de üniversite imkânı yoktu. İmkân bulanlar diğer Arap ülkelerindeki üniversitelere ya da Avrupa'ya gidiyorlardı. Ancak okuduğu lisede yüksek dü-

---

6 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 11; Îsâ en-Nâûrî - İbrâhîm el-Kattân, *Butûlâtun Arabiyyetun min Filistîn* (b.y.: Mektebetü'l-İstiklâl, 1958), 128; Câbir Kâmîha, *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd* (Kahire: y.y., 1986), 61; Kâmil es-Sevâfîrî, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-muâsır fî Filistîn* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 161.

7 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 12-13; Kâmîha, *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd*, 61; Alî el-Hudrî, "Melâmıhu'l-mukâvemeti fî şi'ri Abdurrahîm Mahmûd", Âfaku'l-Hadâreti'l-İslâmiyye 2 (2015 1437), 4.

8 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 13.

9 Filistin'de bir Yahudi devleti kurma amacıyla ortaya çıkan Siyonist hareket 29 Ağustos 1897'de kurulmuştur. M. Lutfullah Karaman, "Siyonizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/329.

10 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 13-14; es-Sevâfîrî, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-muâsır fî Filistîn*, 161; Kâmîha, *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd*, 61-62.

zeyde bir eğitim verildiğinden dolayı şair, ülkelerindeki ilim ve edebiyat konusunda belli bir donanıma sahip olmayı başarmıştır.[11]

1928-1931 yılları arasında *Medresetü'n-Necâhi'l-Vataniyye*'de lise eğitimini tamamladıktan sonra İngiliz mandası döneminde polis olarak görev yapmıştır. Ancak İngilizlerin dayatmalarına ve direnişçileri tutuklama emirlerine boyun eğmeyerek üçüncü yılında polisliği bırakmıştır.[12] Daha sonra mezun olduğu lisede Arap Edebiyatı derslerine girmiş ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir.[13]

1936 yılında büyük Arap devrimine katılmış ve 1936-1939 devriminin[14] genel askeri komutanı Ebû Kemal olarak bilinen Abdurrahim el-Hacc Muhammed'in karargâhında basın ve bildiri yazımı işlerinden sorumlu olarak çalışmıştır. 1939 yılında devrim başarısız olup bittikten sonra İngiliz yönetimi Abdurrahîm Mahmûd'un kendileri için tehlikeli olduğunu fark etmiş ve ona baskı kurmuştur. Abdurrahîm de Filistin'den ayrılıp Irak'a gitmek zorunda kalmıştır.[15]

Irak'ta Harp Okulu'na girmiş ve askeri eğitim almıştır. Mayıs 1941'de Irak askeri darbesi olan Reşîd Ali el-Kilânî'nin (ö. 1965) devrim hareketine katılmıştır.[16] Üç yıl aradan sonra şair, vatanına geri dönmüş[17] ve bu süreçte vata-

---

11 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 16-17.

12 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 14; Kâmîha, *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd*, 64.

13 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 14.

14 Arapların İngiliz manda yönetiminin Yahudi göçlerine izin vermesine ve onları silahlandırmasına karşı 1936 başlattığı isyandır. Detaylı bilgi için bk. W. Stein Kenneth, "İntifada ve 1936-1939 Ayaklanması: Bir Karşılaştırma", *Dünya ve İslam Dergisi*, çev. Mehmet Cebeci 13 (1993), 15-34.

15 es-Sevâfîrî, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-muâsır fî Filistîn*, 161; eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 21; el-Hudrî, "Melâmıhu'l-mukâvemeti fî şi'ri Abdurrahîm Mahmûd", 4.

16 Kâmîha, *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd*, 70.

17 Kâmîha, *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd*, 73.

nına duyduğu iştiyakı dile getirdiği "Vatana Özlem" (الحنين إلى الوطن) kasidesini[18] yazarak anlatmıştır.[19]

Filistin'e tekrar yerleştikten sonra dayısının kızı ile evlenmiş ve bu evlilikten Tayyib, Rukiye ve Talal isimli üç çocuğu olmuştur.[20] 1947'de Filistin topraklarını Araplar ve Yahudiler arasında taksim edilmesi kararı[21] çıkana kadar en-Necâh Üniversitesi'nde ders vermiştir.[22] 1947'deki taksim kararı sonrasında eğitimcilik vazifesini ikinci kez bırakarak Filistin direnişçileri arasına katılmış İngilizlere ve Siyonistlere karşı yapılan mücadelede bizzat savaşmıştır.[23] Bunlardan biri de Araplar ve Yahudiler arasında olan Şecerâ Muharebesi'dir. Bu muharebede savaşırken boynundan ve yüzünden mermi parçasıyla yaralanmış ve hastaneye taşınırken yolda bindiği aracın kaza yapması sonucu 13 Temmuz 1948 yılında şehit olmuştur.[24] Arzuladığı şehadete 35 yaşında ulaşan şair, genç yaşına rağmen Filistin mücadelesinin sembol isimlerinden biri olmuştur. Geride bıraktığı "Şehit" (الشهيد) isimli meşhur kasidesinin[25] ilk iki beyti onun şehadeti ne kadar arzuladığının bir göstergesidir:

---

18 İzzeddîn el-Munâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye* (Amman: Dâru Cerîr, 2009), 61-62.

19 Kâmîha, *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd*, 71; el-Hudrî, "Melâmıhu'l-mukâvemeti fî şi'ri Abdurrahîm Mahmûd", 4.

20 Kâmîha, *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd*, 74-75.

21 29 Kasım 1947 tarihinde Birleşmiş Milletler özel bir komitenin Filistin bölgesinin iki halka taksimini tavsiye eden bir sonuç raporudur. Bu karara göre Filistin toprakları Kudüs haricinde yedi bölgeye ayrılacak, üç bölge Yahudilere, üç bölge Araplara verilecekti. Yedinci bölgeyi oluşturan Yafa sahil kesimindeki Yahudi bölgesi içinde ayrı bir parça olarak Araplarda kalacak, Kudüs ve çevresinin ise milletlerarası bir statüye kavuşturulacağı ifade edilmiştir. Bk. Karaman, "Filistin", 13/96.

22 es-Sevâfîrî, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-muâsır fî Filistîn*, 161; eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 22.

23 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 23.

24 es-Sevâfîrî, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-muâsır fî Filistîn*, 161; Kâmîha, *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd*, 76; eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 23-24; en-Nâûrî - el-Kattân, *Butûlâtun Arabiyyetun min Filistîn*, 132; el-Hudrî, "Melâmıhu'l-mukâvemeti fî şi'ri Abdurrahîm Mahmûd", 5.

25 Fâruk Mevâsî, "Kırâatun Cedidetun li Kasîdeti eş-Şehîd Abdurrâhîm Mahmûd", *ez-Zikrâ'l-Mieviyyetü li Mîlâdi'ş-Şâir eş-Şehîd Abdurrahîm Mahmûd* (Filistin: Merkezu'l-İntâcı'l-Fennî, 2013), 13-25.

سَـــأَحمِلُ رُوحِـــي عَلَـــى راحَـــتي وَأُلقِـــي بِهـــا فِي مَهـــاوِي الـــرَّدَى

فَإِمّـــا حَيـــاةٌ تَسُـــرُّ الصَـــديقَ وَإِمّـــا مَمـــاتٌ يَغـــيظُ العِـــدَى

"Ruhumu avucumun içinde taşıyacağım ve onu ölüm uçurumuna atacağım.

Ya dostu (Filistin halkını) sevindirecek (onurlu) bir hayat ya da düşmanları öfkelendirecek (vatan için) bir ölüm."[26]

Yine yaralandıktan sonra arkadaşları tarafından hastaneye götürülürken arkadaşlarına "Şehit" isimli kasidesinden şu beyitleri okuduğu rivayet edilir:[27]

لَعُمـــرُكَ هـــذا مَمـــاتُ الرِّجـــالِ وَمَـــن رامَ مَـــوتًا شَـــريفًا فَـــذا

فَكَيـــفَ اصْـــطِباري لِكَيـــدِ الحُقـــودِ وَكَيـــفَ احْتِمـــالي لِســـوْمِ الأَذى

أَخَوفًـــا وَعِنـــدي ثَمـــونُ الحَيـــاةُ وَذُلًّا وَإِنّي لَـــرَبُّ الإِبا

وَأَحمـــي حِياضـــي بِحَـــدِّ الحُســـامِ فَـــيَعلَمُ قَـــومي بِأَنّي الفَـــتى

"Yemin olsun ki bu erkeklerin ölümüdür. Her kim şerefli bir ölüm istiyorsa işte o ölüm budur.

Entrikacıların oyununa nasıl sabrederim? Nasıl bu eziyete dayanabilirim?

---

26 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 37.

27 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 26.

Hayatı küçümsediğim halde ölümden korkarak mı? Başkaldırma benim işim olduğu halde aşağılanmayı kabullenerek mi?

Vatanımı keskin kılıcımla savunacağım ve halkım benim gerçekten cesur bir genç olduğumu bilecek."[28]

1.2. Şairlik Yönü

Abdurrahîm Mahmûd şiirlerinin büyük bir kısmını 1941'de Irak'tan dönüp en-Necâh Üniversitesi'nde eğitimci olarak işe başlaması ile 1947'de çıkan taksim (bölme) kararına kadar olan süreçte kaleme almıştır. Bu süreçte şiirleri gazete ve dergilerde yayımlanmıştır.[29] Gazete ve dergilerde yayımlanan bu şiirler daha sonra bir araya getirilerek şairin divanı oluşturulmuştur.[30]

Abdurrahîm Mahmûd kendi zamanının iki şairinden etkilenmiştir. Bunlardan biri en-Necâhu'l-Vataniyye Lisesi hocalarından İbrahim Tukân, diğeri ise Şam'da karşılaştığı Abdulkerim el-Kermî'dir (ö.1980). İbrahim Tukân, Abdurrahîm Mahmûd'un şiir yeteneğini görmüş ve onun şiire yönelmesinde etkili olmuştur. [31]

Şairin hayatı, Siyonistler ve İngiliz mandası ile mücadele etmek, bu konuda insanları uyarmak ve ayaklanmaya teşvik etmekle geçmiştir. Güçlü bir şair olmasının yanında aynı zamanda vatanperver ve güçlü bir savaşçıdır.[32] Filistinli edip ve düşünür İshak Musa el-Hüseynî (ö. 1990), şair Abdurrahîm Mahmûd ve şiiri hakkında şöyle demiştir: "Şiirinin önünde başımı bir kez eğerim. Yüce vatan için akıttığı temiz kanın önünde ise yüz defa başımı eğerim."[33] Bir taraftan şiir yazma ile ilgilenirken diğer taraftan da mücadeleci ruhu öğrencilerine aşılamaya çalışmıştır. Şiirleri ile direnişi birleştirmiş ve direnişçi bir şair olarak tarihe adını yazdırmıştır. Nitekim şiirleri ile vatan sevgisini ve vatanın önemini vurgulayan şair, bir taraftan kalemi ile mücadele etmiş diğer taraftan fiziki olarak meydanlarda savaşmıştır. Neticede bir savaş meydanında hayata gözlerini yummuştur.

---

28 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 37-38.
29 Kâmîha, *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd*, 74.
30 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 37-195.
31 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 19.
32 en-Nâûrî - el-Kattân, *Butûlâtun Arabiyyetun min Filistîn*, 128.
33 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 14.

Abdurrahîm Mahmûd, yazdığı şiirlerle eğitimci olarak çalıştığı sürede öğrencilere şiiri sevdirmiştir. Nitekim onun "fedai" ve "şehid" isimli şiirleri herkes tarafından okunan ve bilinen şiirler arasındadır.[34] Filistin halkının yaşamış olduğu zor zamanları, siyasi süreci de çok iyi analiz ederek şiirlerinde anlatmıştır. Bu süreçte İngilizlerin planlarını, Yahudilerin Filistin topraklarını gasbedip buraya yerleşmelerini şiirlerinde ele alarak insanları uyarmış ve direnişe davet etmiştir. Şiirlerinde vatan, milliyetçilik, siyaset insanî ve içtimaî konular dikkat çekmektedir. Bu temalar arasından en çok dile getirilen Filistin halkının bağımsızlık mücadelesi ve direnişe teşvik konusudur.

2. Direniş ve Direnişe Teşvik Şiirleri

Arap edebiyatında direniş şiirleri önemli bir yer tutar. "el-Edebu'l-Mukâveme" olarak bilinen direniş edebiyatının en önemli kısmını direniş şiirleri oluşturur. Filistin edebiyatında direniş şiirleri çok daha bariz bir şekilde görülür. Filistin halkının özgürlük mücadelesinin başlaması ile direnişini anlatan ve direnişe teşvik eden şairlerin yazmış oldukları şiirler dikkat çekmektedir. Bu şairlerin çoğunluğu avukatlar, doktorlar, siyasetçiler ve din adamlarından oluşmaktadır.[35] Bunlar İngiliz sömürgesi ve Yahudi zulmünü şiirlerine konu edinerek, Yahudilere karşı başlatılan direnişin öncü isimleri olmuşlardır. Direnişin propaganda ve medya kısmı bu şairler tarafından yürütülmüştür. Ancak düşüncelerinden dolayı sürekli baskılara maruz kalmışlar ve bazen de meydanlarda öldürülmüşlerdir. Gerek Filistin topraklarında gerekse sürgünde olan bu şairlerin yazmış oldukları direniş ile alakalı şiirler ve divanlar, yakın dönem Filistin tarihi için önemli vesikalar olup bir tarih kitabı mahiyetinde olduğu söylenebilir.[36]

İbrahim Tûkân (1905-1941), Ali Mahmûd Tâhâ (1901-1949), Abdurrahîm Mahmûd (1913-1948), İbrâhim Nâci (1898-1953), Ebû Selmâ diğer ismiyle 'Abdulkerîm el-Kermî (1909-1980), Fedvâ Tûkan (1917-2003) ve Mahmûd Dervîş (1941-2008) gibi şairler milliyetçi ve toplumsal sorunları ele alan şiirler nazmetmişlerdir.[37] Bu isimler Filistin direniş edebiyatının oluşmasında önemli rol

---

34 en-Nâûrî - el-Kattân, *Butûlâtun Arabiyyetun min Filistîn*, 129.

35 Emekli, "Modern Filistin Şiirinde Fedva Tûkan ve Şiirlerinden Seçmeler", 24.

36 Abdurrahmân Yâgî, *el-Edebu'l-Filistîni'l-Hadîs* (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1969), 20.

37 Emekli, "Modern Filistin Şiirinde Fedva Tûkan ve Şiirlerinden Seçmeler", 26.

oynamışlardır. Bu şairler gerek gurbette gerekse Filistin topraklarında halkı direnişe ve mücadeleye davet etmişler ve Filistin davasını edebi bir dille dünyanın gündeminde tutmaya çalışmışlardır.[38] Bu şairler arasında yer alan Abdurrahîm Mahmûd, şiirlerinde İngiliz sömürgesine ve Siyonistlere karşı sesini yükselterek Filistin halkının ve Mescid-i Aksa'nın özgürlüğü için tek yolun halkın direnmesi ve mücadele etmesi olduğunu belirtmiştir. İnsanları samimi ve gerçek duyguları ile direnmeye davet etmiş ve kendisi de direnişin öncü isimlerinden olmuştur. Nitekim şair, mücadelesi neticesinde çok arzuladığı şehadet mertebesine ulaşacak, Filistin mücahitlerine hem hayatı ve şiirleri ile hem de şehadeti ile önemli örnek ve sembol bir şahsiyet olacaktır.

Abdurrahîm Mahmûd'un hayatında ve şiirlerinde direniş bariz bir şekilde görülmektedir. Onun direnişi sadece şiirleri ile olmamış bizzat savaş meydanında mücadelesiyle devam etmiş ve Filistin halkını da vatan için şehadete çağırmıştır. Şiirlerinde vatan, milliyetçilik, siyaset, insanî ve içtimaî konular dikkat çekmektedir. Her ne kadar vasıf, mersiye ve gazel gibi temalarda şiirleri olsa da ağırlıklı olarak vatan ve millet konusunun bütün şiirlerinde hâkim olduğunu görmek mümkündür. Nitekim hocası İbrahim Tukân'ın şiirlerinde de aynı durum söz konusudur.[39]

Abdurrahîm Mahmûd için Filistin toprakları ancak direniş ve mücadele ile özgürleşecektir. Bu sebeple savaş meydanlarında bizzat cihat etmiş, şiirlerinde halkı direnişe çağırırken kendisinin de direnişi ne kadar sevdiğini şöyle ifade etmiştir:

جَعَلْتُ نِضَالِي الظُّلْمَ هَمًّا وَدَيْدَنًا لأَنِّي بِهِ حُلَّتْ لَدَيَّ المَعَاضِلُ

فَأَحْبَبْتُهُ حُبَّ الحَيَاةِ لِفَضْلِهِ عَلَيّ وَلا تُنْسَى لَدَيَّ المَفَاضِلُ

38 Bk. Muhammet Berat Can, "Filistin Direniş Edebiyatında Ele Alınan Konular (Semih el-Kasım Özelinde)", *Journal Of Social, Humanities and Administrative Sciences* 5/16 (2019), 373-382.

39 es-Sevâfîrî, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-muâsır fî Filistîn*, 162.

فَـــوَا عـــجبًا إنْ نلـــتُ غَايـــةَ مَطْلـــبِي غـــدًا فِـــيم ألقَانِـــي أعُـــودُ أنَاضِـــلُ ؟

وإن وَصَـــلَتْ أرْضـــي رَغَابِـــي مُطِيعَـــةً فَهَـــلْ لِسَمَائِـــي عَـــنْ وِصَالـــي عَاضِـــلُ؟

"Adaletsizliğe karşı mücadelemi bir endişe ve huy haline getirdim. Çünkü onun sayesinde sorunlarım çözülüyor.

Bu sebeple bana olan iyiliğinden dolayı onu (direnişi) hayat aşkıyla sevdim ve bende iyilikler unutulmaz. [40]

Yarın hedefime (bağımsızlığa) ulaşırsam şaşarım, ben neyin mücadelesini vereceğim?

Eğer vatanım isteyerek (rahat bir şekilde) arzuladığım şeye kavuşursa, üzerimdeki gök bu arzuma engel mi olacak?"

Abdurrahîm Mahmûd direnişi çok sevmekte ve "mücadele günleri"(أيام النضال) isimli şiirinde direnişe olan arzusunu ifade etmektedir. O ülkesini terk etmemiş ve direnişin her anına tanıklık etmiştir. Bu süreçte yaşadıklarını şöyle anlatmaktadır:

كَشّـــري مـــا شِـــئتِ يا ســـودَ اللَيـــالي فَـــأَبو الطَّيِّـــبِ لا يَخشـــى العَـــوالي

إن تَقَاعَســـتُ عَـــنِ الحَـــربِ فَـــإِنّي مُجـــرِمٌ يَقعُـــدُ عَـــن شَـــأوِ المعـــالي

غايَـــتي ألقَـــى الـــمَنَايَا عَـــاجِلاً فِي مَـــجَالِ العِلـــمِ أَو سَـــاحِ النِضَـــالِ

فَابسِـــمي يا أُمَّ عَبـــدٍ إِنَّـــهُ زُفَّ لِلـــحورِ وَوَلّى وَهـــيَ عَالـــي

40 eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 45.

"Ey gecenin karanlığı! İstediğin kadar kendini göster. Çünkü Ebû't-Tayyib mızraklardan korkmaz.

Eğer savaştan geri durursam, o zaman ben yüce gayeleri terk eden bir suçlu olurum.

Amacım, ilim ya da direniş alanında hızlı bir şekilde benden önce ölenlerle buluşmaktır.

O halde ey Ümmü Abd! Gülümse. Çünkü o[41]*, başı yüksekte hurilerin arasına (cennete) gitti."*[42]

Ebü't-Tayyib şairin künyesidir. Bu beyitlerde o, gecenin istediği kadar karanlık olabileceğini, kendisinin asla direnmekten korkmadığını belirtir. Susmanın suç olduğunu ve tek gayesinin mücadele ederek ölmek olduğunu anlatır. Şair burada direnişin sadece nefis ve mal ile olmayacağını ilim ve kalemle de direnişin olması gerektiğine işaret eder.

"Özgürlük marşı" (أنشودة التحرير) isimli bir başka şiirinde şair, haklarını elde etmek için mücadele ettiklerini, bütün dünya devletleri kendilerine karşı dursa da onların mücadeleden vazgeçmemeleri gerektiğini belirtmektedir. Halkına savaş ve mücadeleden başka özgürlük için bir yol olmadığını hatırlatır:

نَحـــنُ لَم نَـــحمِلِ السُّـــيوفَ لِـــهَدرٍ بَـــل لِإِحْقَـــاقِ ضَـــائِعٍ مَهـــدُورِ

نـــَحنُ لَـــم نَرفَـــعِ الـــمَشاعِلَ لِلـــحَرقِ وَلكِـــــن لِلهَـــــدي وَالتَّنـــــوِيرِ

أُمَّـــتي إِنْ تَجُـــرْ عَلَيـــكِ الزَّعامـــاتُ فَـــلا تَيأَســـي ذَرِيهـــا وَسِـــيرِي

41 Şair, burada şehit olan yeğeninin annesine, yani yengesine çocuğunun şehadetinden dolayı üzülmemesini, çünkü onun şehit olarak cennete gittiğini söylüyor.

42 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 60; eş-Şilbî, *Abdurrahîm Mahmûd şâiren ve munâdilen*, 46.

الْقَديـــمُ الـــجَمِيلُ رِيـــشُ جَنَاحَـــيْكِ فَـــــرِقِّي فِي العالَـــــــمينَ وَطِـــــــيرِي

"Biz kılıçlarımızı, yok etmek için değil, bilakis kaybedileni ve yok edilmek isteneni elde etmek için taşıyoruz.

Biz meşaleleri (bir şeyleri) yakmak için değil, yol göstermek ve aydınlatmak için kaldırdık.

Ey Halkım! Devletler sana karşı dursalar da umudunu kaybetme, bırak onları ve yürümeye devam et."

Kadîm (geçmiş) ve güzel olan senin kanatlarının tüyüdür, kanatlarını aç ve âlemlerin arasından uç.[43]

Abdurrahîm Mahmûd'a göre, Filistin'in ve halkının özgürlüğü ancak silahlı direniş ile gerçekleşecektir. Onun "cihada davet" (دعوة إلى الجهاد) isimli 20 beyitten oluşan bir kasidesinde[44] şair halkını açık bir şekilde cihada ve direnişe çağırmaktadır. Bu kasidesine şöyle başlamaktadır:

دَعـــا الـــوَطَنُ الـــذَبيحُ إِلى الـــجِهادِ فَـــــطار لِفَـــــرطِ فَرحَتِـــــهِ فُـــــؤادِي

وَســـــابَقتُ الـــــرِّياحَ وَلا افْتِخـــــار أَلَـــيْسَ عَلَـــيَّ أَن أَفْـــدِي بِـــلادِي؟

خَمَلـــتُ عَلـــى يَـــدي رُوحِـــي وَقَلـــبي وَمـــــا حَمَّلتُهـــــا إِلّا عَتَـــــادِي

"Boğazlanmış vatan cihat çağrısında bulundu ve onun coşkusu yüreğimi ferahlattı.

---

43 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 48-49.

44 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 50.

Rüzgâra karşı yarıştım, ki bu bir övünme değildir. Ülkeme kendimi feda etmem gerekmiyor mu?

Ruhumu ve kalbimi ellerimde taşıdım ve (savaş) ekipmanımdan başka hiçbir şey taşıtmadım."[45]

Şair, ilk olarak vatanını boğazlanmış canlı bir varlık olarak betimlemektedir. Vatanını kişileştirerek cihada davet ettiğini, çağrının onu sevindirdiğini ve heyecanlandırdığını ifade etmektedir. Şair bu çağrıya icabet konusunda rüzgârla yarıştığını söyleyerek ilk olarak kendisinin icabet ettiğini ve canını feda edeceğini söylemektedir. Halkı cihada davet ederken kendisinin en önde koşacağını vurgulamaktadır. Bunu yaparken de elinde ruhu ve kalbinden başka herhangi bir savaş hazırlığı ve ekipmanının olmadığını belirtir. Peşinden cihattan geri durup ölümden korkanları küçümseyerek eleştirmektedir:

وَقُلْتُ لِمَن يَخافُ مِنَ المَنايا: أَتَفرَقُ مِن مُجَاهَةِ العَوادِي؟

أَتَقعُدُ وَالحِمى يَرجُوكَ عَونًا وَتَجبُنُ عَن مُصاوَلَةِ الأَعَادِي؟

فَدُونَكَ خِدرَ أُمِّكَ فَاقتَعِدهُ وَحَسبُكَ خِسَّةً هَذَا التَّهادي

"Ölümden korkan kimseye dedim ki, sen musibetlerle karşılaşmaktan mı korkuyorsun?

Vatan savunması senden yardım beklerken oturacak ve düşmana saldırmaktan korkacak mısın?

İşte annenin evi, buyur, içeri gir ve orada otur, bu tembelliğin rezilliği sana yeter."[46]

---

45 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 50.

46 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 50.

Daha sonra Abdurrahîm Mahmûd vatanında cihat edenleri övmekte onların zorluklara karşı şikâyet etmediklerini ve savaş meydanlarında aslan gibi cesur olduklarını belirtmektedir. Herkese kurban olma gününün yaklaştığını hatırlatarak insanları cihada teşvik etmektedir:

فَلِلأَوطـــــانِ أَجنـــــادٌ شِـــــدادُ يَكِـــــيلُونَ الـــــدَّمارَ لِأَيِّ عَـــــادِ

يُلاقـــــونَ الصِّـــــعابَ وَلا تَشاكِـــــي أَشَـــــاوِسُ في مَيـــــادين الـــــجِلادِ

تَـــــراهُم في الوَغـــــى أُسْـــــدًا غِضـــــابًا مُعاوِنًـــــــــا إِذا نادى المُنـــــــــادي

بَـــــني وَطَـــــني دَنا يَـــــومُ الضَّـــــحَايا أَغَـــــرَّ عَلـــــى رُبى أَرضِ الـــــمَعَادِ

"Vatan topraklarının, her düşmanın yıkımını ölçüp, karşılık veren güçlü askerleri vardır.

Sabır ehlinin meydanlarında zorluklarla karşılaşırlar ancak savaşta cesur olan bu yiğitler şikâyet etmezler.

(Cihada çağıran) Seslendiğinde, savaşta onların öfkeli aslanlar gibi yardım ettiklerini görürsün.

Ey vatanımın evlatları! Kurban olma günü, yeniden diriliş topraklarının[47] *tepelerinde parlak bir şekilde yaklaştı.*[48]

Şair vatan evlatlarını cihada davet ettikten sonra direnişçi gençleri unutmayarak onlara özel olarak seslenmekte ve onları da direnişe çağırmaktadır.

---

47 Yeniden diriliş toprakları ile kastedilen Şam topraklarıdır. Bazıları Eriha, bazıları ise Mısır olduğunu söylemişlerdir. Muaz b. Cebel, Arîş ile Fırat nehri arası olduğunu söylemiştir. Birçok alim ise Beytü'l-makdis olduğunu söylemiştir.

48 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 50.

Sonra da vatan toprakları için mücadele etmeyen bir halktan daha aşağılık bir halkın olamayacağının altını çizmektedir:

فَمَـــن أهـــل الفِـــداءِ سِـــوى شَـــبابٍ أَبِيٍّ لا يُقـــيمُ عَلـــى اِضـــطِهادِ

وَمَـــن لِـــلحَربِ إِنْ هاجَـــتْ لَظَاهَـــا وَمَـــنْ إِلّاكُـــمُ قَـــدْحُ الـــزِنَادِ

فَسِـــيرُوا لِلنِّضـــالِ الـــحَقِّ نارًا تُصَـــبُّ عَلـــى العِـــدَى فِي كُـــلِّ وادِ

فَلَـــيسَ أَحَـــطُّ مِـــن شَـــعبٍ قَعِيـــدٍ عَـــنِ الجُلّـــى وَمَوطِنُـــهُ يُنَـــادِي

"Zulme boyun eğmeyen, baskı altında yaşamayı kabul etmeyen gençlerin dışında kim kurban olmaya layık olabilir ki?

Savaşın ateşi alevlendiğinde sizden başka kim savaş için kalabilir? Sizden başka kim tetiği çekebilir?

O halde her vadide düşmanın üzerine yağacak ateş olarak hak dava için yürüyün.

Vatanı yardım çağrısında bulunurken oturup, büyük işler yapmayan bir halktan daha aşağılık bir halk yoktur."[49]

Şair, bu beyitlerde gençleri vatan uğruna kurban olmaya layık, en uygun kimseler olarak görüp direniş sorumluğunu onlara yüklemektedir. Gerçek direnişi gençlerden başkasının gösteremeyeceğini ifade etmektedir. Bir anlamda Müslümanların kâfirlere karşı cihadı terk etmelerinin vebalini, ancak gençlerin kendilerini feda ederek telafi edebileceğini ifade etmeye çalışmaktadır. Çünkü gençler, savaşın en şiddetli anlarında başkalarından önce meydanda olmaları ve mücadele etmeleri gereken kimselerdir. Şair bu şekilde

---

49 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 50.

özellikle gençleri cihada teşvik etmekte ve cihat için cesaretlendirmektedir. Ona göre vatanını savunmayan genç bir nesil ve halktan daha aşağılık bir kimse yoktur.

Abdurrahîm Mahmûd, bu beyitlerle vatan mücadelesine gençleri özel olarak çağırdıktan sonra direniş çağrısını genelleştirerek bütün halkı cihada davet etmektedir. Halkının sabır ve sebatla mücadele etmesini, umutsuzluğa kapılmamasını talep ederek şöyle demektedir:

بَـــــني وَطَـــــني أَفِيقُـــــوا مِـــــن رُقَـــــادٍ فَـــــما بَعـــــدَ التَعَسُّـــــفِ مِـــــن رُقَـــــادِ

قِفـــــوا فِي وَجـــــهِ أَيِّ كـــــانَ صَـــــفًّا وَلا تَهِنـــــــــــوا إِذا ثَارَتْ بِـــــــــــوَادِي

وَلا تَجِـــــمُوا إِذا ارْبَـــــدَّتْ سَـــــماءٌ عَلـــــــــى العِـــــــدَى فِي كُـــــــلِّ وادِ

وَلا تَقِفـــــوا إِذا الـــــدُّنيا تَصَـــــدَّتْ لَكُـــــم وَتَكـــــاتَفُوا فِي كُـــــلِّ نَادِي

إِذَا ضَـــــاعَتْ فِلِســـــطينُ وَأَنـــــتُم عَلـــــى قَيـــــدِ الـــــحَياةِ فَفـــــي اعْتِقَـــــادِي

بِأَنَّ بَـــــني عُرُوبَتِنـــــا اسْـــــتَكَانوا وَأَخطَـــــأَ سَـــــعيُهُم نَهـــــجَ الرَّشـــــادِ

"Vatanımın evlatları! (gaflet) Uykusundan uyanın, çünkü bunca zulümden sonra uyku olmaz.

Kim olursa olsun (düşmana karşı), kesinlikle parçalanmayacak şekilde demir gibi bir çizgide durun.

Gökyüzünü bulutlar kapladığında yılmayın, vadide toz dumana karışınca gevşemeyin.

Bütün dünya size karşı dursa da durmayın. Her yerde omuz omuza verin.

Eğer Filistin, siz hayatta iken kaybedilirse, o zaman benim inancıma göre;

Arap evlatları mücadeleyi bırakmışlardır ve onların çalışmaları doğru yolda değildir."[50]

Abdurrahîm Mahmûd her fırsatta halkını cihada davet ederek onlar için tek kurtuluş yolunun direniş olduğunu vurgulamıştır. Halkının uykusundan uyanmasını birlik ve beraberlik içinde mücadele etmesini istemiştir. Zira son beyitlerde Filistin'in elden gidebileceğini, bu durumda verilen bütün emeklerin zayi olacağını ve bunun doğru yolda olmadığını ifade etmiştir.

Abdurrahîm Mahmûd yazdığı şiirlerin pek çoğunda insanları direnişe, cihada çağırmaktadır. Direnişe çağırdığı şiirlerinden birisi de "Kahraman Halk" (الشعب الباسل) isimli kasidesidir. Bu kasidesinde şair, Filistin halkının zor olan bir hayata ve sıkıntılara alışkın olduğunu, zorluklar ve talihsizliklerin onların kararlılığını kıramadığını anlatmaktadır. Ona göre Filistinlilerin kaygıları dağlara ve tepelere verilseydi, dağlar ve tepeler sarsılırdı. Ancak bu halk, kendisine zulmedenlere karşı çıkmış, zulmü ve haksızlığı asla kabul etmemiştir. Onlar, bu dik duruşu ile izzet ve şeref sahibi kişiler olmayı başarmışlardır. Düşmanları ise bütün mağrurluklarına rağmen onların büyüklüğü karşısında boyun eğecekleri vurgulanmaktadır:

شَـــــعبٌ تـــــمَرَّسَ في الصِّـــــعَابِ وَلَـــــم تَنَـــــل مِنـــــهُ الصِّـــــعَابْ

لَـــــو هَمَّـــــهُ انْتـــــابَ الهِضـــــابَ لَدَكَـــــدَكَتْ مِنـــــهُ الـــــهِضابْ

مُتَمَـــــرِّدٌ لَـــــم يَـــــرضَ يَوْمًـــــا أَن يُقِـــــرُّ عَلـــــى عَـــــذابْ

عِرِنِينُـــــهُ بَلَـــــغَ السَّـــــماءَ وَرَأْسُـــــهُ نَطَـــــحَ السَّـــــحَابْ

50 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 50-51.

وَعُدَاتُـــــــهُ رَغـــــــمَ الأُنُـــــــوفِ تَـــــــذَلُّلًا حَـــــــانُوا الرِّقـــــــابْ

"Zorluklarla yoğrulmuş, fakat zorlukların yenemediği ve yıldıramadığı bir halk.

Şayet bu halkın kaygıları dağlara verilseydi, dağlar yerinden sarsılırdı.

Zulme başkaldıran, bir gün dahi zulüm altında yaşamayı kabul etmeyen bir halk.

Göğe yükselmiş ve başı bulutlara değen yüce bir halk.

Düşmanları ise, gururlarına rağmen bu halkın karşısında boyun eğmişlerdir."[51]

Şair halkının dik duruşunu överek onların düşman karşısında boyun eğmemesi ile övünmektedir. Aslında şair direnen bir halkta olması gereken hasletlerin hepsinin kendi halkında olduğunu ifade ederek onları mücadele etmeye çağırmaktadır. Onların bu mücadelesi nesilden nesile anlatılacak ve tarihte korkak bir millet değil de cesur bir millet olarak anılacaklardır. Kasidede halkının cesaretini ve onurlu duruşunu sürekli olarak anlatırken bir taraftan da onları cihada teşvik ederek şöyle demektedir:

هَـــــــل لانَ عُـــــــودُ قَنَاتِنِـــــــا أَم هَـــــل نَبَـــــتَ عِنـــــدَ الضِّـــــرَابْ

حُيِّيـــــتَ مِـــــن شَـــــعبٍ تَخَلَّـــــدَ لَـــــيسَ يَعـــــرُوهُ ذَهَـــــابْ

عَـــــرَفَ الطَّريـــــقَ لـــــحَقِّهِ وَمَشَـــــى لَـــــهُ الـــــجَدَدَ الصَّـــــوابْ

الـــــحَقُّ لَـــــيسَ بِراجِـــــعٍ لِذَويـــــهِ إِلّا بِالـــــحِرابْ

51 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 39.

وَالصَّـــــــرخَةُ النَّكـــــــراءُ تُخْـــــــدي لا التَّلَطُّـــــــــــفُ وَالعِتـــــــــــابْ

وَالنّـــــــارُ تَضـــــــمَنُ وَالحَديـــــــدُ لِـــــــمَن تَســـــــاءَلَ أَن يـــــــُجابْ

حَكِّـــــــمهُما فيمـــــــا تُريـــــــدُ فَفيهِمـــــــا فَصـــــــلُ الخِطـــــــابْ

"Mızraklarımız eğildi (gevşedi) mi? Yoksa vuruşurken mi köreldi?

Selam sana ey sonsuza dek yaşayacak olan halk! Asla yok olmayasın.

Hakkı olanı (toprakları geri alma) almak için yolu bilen ve doğru yolda yürüyen halkım.

Hak olan (topraklar), sahiplerine ancak savaşla geri verilir.

Düşmanlara ancak hırlamak fayda verir, nezaket ve sitemin faydası yoktur.

Soru soran herkese ateş ve demir en garanti cevaptır.

İstediğin yerde ateş ve demiri hakem kıl. Zira onların hükmü kesindir."[52]

Şair, halkın geri durmamasını ve mücadele etmesini istemektedir. Hak olanı elde etmenin tek yolunun cihat olduğunu ve ancak cihatla hak olanın tekrar alınacağını ifade etmektedir. Çünkü düşman ancak onlara karşı ayaklanma ve mücadele etmekten anlamakta, müzakere ve uzlaşmadan anlamamaktadır. Böyle bir düşmana ancak ateş ve demir yani silahla karşılık vermek gerekmektedir.

Abdurrahîm Mahmûd "Kalk Ey Salahattin" (قُمْ يَا صَلاحَ الدِّينِ) isimli şiirinde muhataplarının dikkatini çekmek için öncelikle Kudüs Fatihi Selâhaddîn Eyyûbî'yi ve bu fethi sağlayan Hittîn Savaşını hatırlatmaktadır. Yakın bir zamanda direnişin dağ başlarında başlayacağını, artık bu durumun böyle devam etmeyeceğini ifade ederek şöyle demektedir:

---

52 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 39-40.

غَـــــدًا سَـــــنَرْفَعُ رَايَاتِ الفِـــــدَاءِ عَلَـــــى هَـــامِ الِـــجبَالِ فَيَـــا مَرْحَـــى بِـــحِطِّينِ

قُـــمْ يَا صَـــلَاحُ هَـــمَّ القَضَـــاءُ بِنَـــا قُـــمْ يَا صَـــلاَحُ فَلَـــنْ نَبْقَـــى عَلَـــى الـــهَوْنِ

"Ey Hittîn'deki meydan! Yarın dağların başında kurtuluş bayraklarını kaldıracağız.

Kalk ey Selâhattîn, onlar bizi yargılamak üzereler. Kalk ey Selâhattîn, biz bu aşağılık durumda kalmayacağız."[53]

Daha sonra Abdurrahîm Mahmûd gençlere seslenerek onlara atalarını hatırlatmıştır. Bağdat'ta Filistinli gençlerin bu mücadelesine destek verecek yiğitlerin olduğunu anlatmış ve düşmanı yapacakları hamleye karşı uyarmıştır. Kendilerinin bir süre sessiz kaldıklarını ancak artık mevcut duruma sessiz kalmayacaklarını ve ılımlı siyasetin bittiğini belirtmiştir. En sonunda da gençleri tekrar direnişe çağırmış, vatan toprağının ancak kanla geri alınacağını söylemiş, bunun olmaması durumunda ise vatanın ve dinin kaybedileceğini vurgulamıştır:

يَا فِتْيَـــةَ الـــجِيلِ قَـــدْ عَـــزَّتْ أَوَائِلُكُـــمْ وَخَلَّـــدُوا كُـــلَّ مَـــأْمُورٍ ومَيْمُـــونِ

لَكُـــمْ بِبَعْـــدَادَ إِخْـــوَانٌ تُظَاهِرُكُـــمْ هُـــمْ أُسُـــودُ الـــوَغَى شُـــمُّ العَـــرَانِينِ

فَلْيُحـــذِرَنَّ عَـــدُوَّ الشَّـــرْقِ وَثْبَتُنَـــا فَقَـــدْ أَفِقْنَـــا وَإِنْ نِمْنَـــا إِلى حِـــينِ

وَلاَ تُغَـــرُّوا بِلِـــينٍ فِي سِيَاسَـــتِنَا لِـــينُ السِّيَاسَـــةِ مِـــنْ لِـــينِ الثَّعَـــابِينِ

---

53 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 72.

إنْ لَـــمْ تـــردّوا تُـــرَابَ الأَرْضِ مِـــنْ دَمِكُـــمْ سَـــتُخْرَجُونَ بِـــلا دُنْيَـــا وَلا دِيـــنِ

حَكِّـــــــمهُما فيمـــــــا تُريـــــــدُ فَفيهِمـــــــا فَصـــــــلُ الخِطـــــــابْ

"Ey neslin gençleri, sizin ilkleriniz eşine az rastlanır onurlu kişilerdi. Hayırlı ve emredilmiş olan her şeyi ölümsüzleştirdiler.

Bağdat'ta size destek veren kardeşleriniz var. Onlar savaşın aslanları ve asil kişilerdir.

Atlayışımız, doğunun düşmanını korkutsun. Çünkü bir süre uyumuş olsak da artık uyandık.

Siyasetimizin yumuşaklığına kanmayın, siyasetin yumuşaklığı yılanların yumuşaklığı gibidir.

Vatan toprağı kanlarınıza doymazsa, dünyasız (vatansız) ve dinsiz kalırsınız."[54]

Abdurrahîm Mahmûd, arkadaşı mücahit Abdurrahîm el-Hacc şehit olduğunda onun için söylediği mersiyede şehadeti, mücadeleyi ve fedakârlığı yüceltmektedir. 34 beyitten oluşan "Şehit Kahraman" (البطل الشهيد) isimli kasidede[55] şair, onun cesaretini övmekte, direnişçi özelliklerini anlatmakta ve onun için ağlamaktadır. Direnişçi bir mücahidi örnek göstererek direnişin ne kadar önemli olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Direnişçi bir mücahidin akıbeti ya zaferdir ya da şehadettir. İşte şair, bu beyitlerde şehadeti yüceltmekte ve her hâlükârda direnişin insanlar için bir kazanç olduğunu söylemektedir. Bu kasidenin bazı beyitlerinde şair şöyle demektedir:

أَإذا أَنشَـــــــدتُ يوفيـــــــكَ نَشِـــــــيدي حَقَّـــــكَ الواجِـــــبَ يا خَـــــيرَ شَـــــهيدِ

54 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 72.

55 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 45-46; en-Nâûrî - el-Kattân, *Butûlâtun Arabiyyetun min Filistîn*, 70.

أَيُّهـــــا القائِـــــدُ لِـــــمْ خَلَّفْتَنـــــا وَلِـــمَن وَلَّيـــتَ تَصـــريفَ الـــجُنودِ

هَلَكَـــــتْ نَفـــــسُ الأَوِدَّاءِ أسًـــــى فيـــهِ وَارتاحَـــتْ لَـــهُ نَفـــسُ اللَّـــدُودِ

كُـــلُّ بَيـــتٍ لَـــكَ فيـــهِ مَـــأتَمٌ يَنـــدُبُ النّـــاسُ بِـــهِ أَغلـــى فَقيـــدِ

وَا حَبِيـــبَ الأُمَّتَـــا قَـــد يَتَـــمَّتَنا يا أَبا كُـــلِّ فَتـــاةٍ وَوَليـــدِ

مَصـــرَعُ الأَبطـــالِ مـــا بَـــينَ الحَديـــد فِي الـــمَيادينِ وَرُفّـــاتِ البُنـــودِ

يا شَـــهيدًا قَـــد تَـــخِذنا قَبسًـــا مِنـــهُ يَهـــدينا إِلى الـــنَّهجِ السَّـــديدِ

مُـــتَّ فِي الـــحَربِ شَـــريفًا لَـــم تُطِـــقْ رَبْقَـــةَ الأَســـرِ وَلا ذُلَّ العَبيـــدِ

وَا حَبيـــبَ الأُمَّتَـــا قَـــد أَصـــبَحَ العـــيشُ مِـــن بَعـــدِكَ لي جِـــدَّ نَكيـــدِ

“Ey en hayırlı şehit! Şiir söylediğimde, şiirim sana karşı görevimi (hakkını) tam olarak yerine getirmiş oluyor mu?

Ey komutan! Neden bizi geride bıraktın? Askerlerin idaresini kime bıraktın?

Sevenler üzüntüden helak oldu. Azılı düşmanın ise hoşuna gitti.

Her evde senin için yas vardır. İnsan en değerli yitiğe ağıt yakar.

Ey ümmetin sevgilisi! Ey her genç kızın ve çocuğun babası! Bizi yetim bıraktın.

Kahramanların ölümü meydanlarda demir ile anlaşma maddelerinin kalıntılar arasındadır.

Ey şehit! Biz, (Senin şehadetini) bize doğru yolu gösteren bir meşale edindik.

Esaretin boyunduruğunu veya kölelerin zilletini kabul etmeyerek, savaşta onurlu bir şekilde öldün.

Ah ümmetin sevgilisi! Senden sonra hayat benim için çok zor oldu."[56]

Bu beyitlerde şair, 29 Mart 1939'da şehit edilen, o günkü Nablus komutanı Ebû Kemal diye bilinen Abdurrahman el-Hacc için ağıt yakmaktadır. Söylediği bu beyitlerde kesinlikle bir acizlik ve karamsarlık görülmez. Bilakis şehadetin ne kadar kıymetli olduğunu ve kendisinin de onu arzuladığını ifade ederek muhataplarına şehadetin ne kadar asil ve yüce bir mertebe olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.

Filistinli şairlerin hepsi direniş hakkında yazdıkları şiirlerde mutlaka Siyonistlerin zulmünden bahsetmişlerdir. Çünkü Siyonistlerin Filistinlilere yaptığı zulüm kadar hiçbir halk başka bir halka zulmetmemiştir. Şair Abdurrahîm Mahmûd da bu zulme sessiz kalmayarak direnişe davet ederken sürekli Siyonistlerin yapmış oldukları haksız zorbalıkları dile getirmiştir. Şair, Siyonistlerin işlemiş oldukları insanlık suçunu dünyaya haykırmış ve kendi halkının da bu suça karşı sessiz kalmamasını istemiştir. Onların barış adı altında bunları yapmasının koca bir yalan olduğunu şöyle ifade etmiştir:

قَـــــالَ الظَّالِـــــمونَ وقَـــــد تَـــــمَادْوا بِظُلْـــــمِ النَّـــــاسِ: غَايَتُنَـــــا السَّـــــلامُ!!

كُلَّمَـــــا رَامَ طَـــــرْحَ القَيْـــــدِ عَبْـــــدٌ وفَـــــكِّ قُيُـــــودِه غَضِـــــبُوا وَلَامُـــــوا

وَقَـــــالُوا: أنَّائِـــــرُ يَبْغِـــــي إهتِـــــدامًا لِعَالَـــــمِهم ، فَهَـــــل هَـــــذَا كَـــــلَامُ؟

56 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 45-46.

فـــــإن نَنْظُـــــرْ إلـــــيْهِمْ في إحْتِقَـــــارٍ وإنْ نـــــحْقِدْ عَلـــــيْهِمْ هَـــــل نُـــــلامُ؟

"İnsanlara zulmetmeye devam eden zalimler dediler ki: 'Bizim gayemiz barıştır.'

Ne zaman bir köle prangayı atmaya ve zincirlerini çözmeye çalışsa öfkelendiler ve suçladılar.

Dediler ki: 'Bir direnişçi mi onların dünyasını yok etmek istiyor?' Bu nasıl bir söz?!

O halde onlara küçümseyerek bakarsak ve onlardan nefret edersek kınanır mıyız?"[57]

Şair burada barış adı altında Filistin topraklarını işgal edenlerin zihin yapılarını ortaya koymaktadır. Filistinliler ne zaman topraklarını işgal edenlere ses çıkarsa zulümle karşılık görmüşlerdir. İşgalcilere göre Filistin halkının direnişi boş bir sevdadır. Onların, Filistin halkını küçümsemeleri ve yok saymalarında ise bir beis yoktur ve bunu yapmalarına herhangi bir mani yoktur.

Abdurrahîm Mahmûd şiirlerinde direnişe teşvik ederken gelecek için de umutludur. Filistin direniş şairlerinin ortak bir teması olan geleceğe umutla bakmak şairin şiirlerinde de görülür. Zira geleceğe umutla bakmak ve başa gelenlere sabretmek direnişin devamı ve başarısı için önemlidir. Bütün zulüm ve baskılara rağmen ileride bir gün özgürlüğe kavuşma umudu, direnişçilerin motivasyonu için gereklidir. Direnişin başarılı olacağını umut etmek, karamsar olmama ve her gecenin bir sabahı olduğuna muhataplarını inandırma direnişin devam etmesinde önemli bir rol oynar. İşte bu sebeple Abdurrahîm Mahmûd aşağıdaki beyitlerde gelecekteki özgürlüğe inanmakta, yarının daha güzel olacağı konusunda müjdelemektedir:

أراهـــــــا تـــــــمَثَّلُ في خَـــــــاطِرِي وَقَـــــدْ أبْـــــدَعَ الفَـــــنُّ ألْوَانَهَـــــا

57 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 119.

رُوحُ الَـــــــــــحياةِ بأرْجَاءِهَـــــــــــا تَـــــــدِبُّ وتُلْهِـــــــــمُ فَنَّاهَـــــــــا

فَفِيهـــــا الـــــجَمَال وفِيهـــــا الضِّـــــيَاءُ أهَـــــــــلَّ يُنَـــــــــوِّرُ أرْكَانَهـــــــــا

هُـــــوَ الغَـــــدُ لَـــــوْحَتُكُم يَا شَـــــبَابُ فَشِـــــــــدُّوا العَـــــــــزائِمَ شُـــــــــبَّانَها

خُـــــذُوا رِيشَـــــةَ الفَـــــنِّ خُطُّـــــوا لَنَـــــا سُـــــــــهُولَ الـــــــــبِلادِ وَوِدْيانَهـــــــــا

مِـــــنَ الـــــدَّم خُطُّـــــوا رُؤُوسَ الـــــجِبَال وهَـــــــــامَ الـــــــــرَّوَابِي كُثْبَانَهـــــــــا

مِـــــنَ العَـــــرَقِ العَـــــذْبِ رَوُّوا السُـــــهُولَ ورَوضَ الـــــــــــبِلادِ وبَسَـــــــــــاتِنَها

هُـــــوَ الغَـــــدُ لَـــــوْحَتُكُم يَا شَـــــبَابُ فـــــــخُطُّوا مِـــــــن العَـــــــزْمِ عُنْوانَهـــــــا

غَـــــــدٌ لَوْحَـــــــةٌ فِي أيَادِي الشَّـــــبَابِ فَـــــلا تُســـــلِمُوا الأمْـــــرَ عُـــــمْيَانَها

"Vatanın zihnimde canlandığını görüyorum ve sanat vatanın renklerini harika bir şekilde ortaya çıkarmıştır.

Vatanın her yerinde hayat devam ediyor ve sanatçısına ilham veriyor.

Orada her tarafı aydınlatan bir güzellik ve ışıltı vardır.

İşte yarın sizin tuvalinizdir gençler, o yüzden kararlılığınızı güçlendirin gençler!

Sanatın fırçasını alın ve bize ülkenin ovalarını, vadilerini çizin.

Dağların tepelerini, tepelerin uçlarını kanla çizin.

Tatlı terlerle ülkenin ovalarını, çayırlarını ve meyve bahçelerini sulayın.

İşte yarın sizin tuvalinizdir gençler, bundan dolayı bu ülkenin adresini kararlılıkla çizin.

Yarın gençlerin elinde bir tuvaldir. O halde gençler bu tuvali gözleri görmeyen kör kimselere bırakmayın."[58]

"Yarın" (الغد) isimli bu şiirinde Abdurrahîm Mahmûd, zihninde vatanını canlandırmaktadır. Ona göre vatanı bir ressamın bütün renkleri kullandığı bir resim gibi rengarenktir. Orada hayat bütün ışıltısı ve güzelliği ile devam etmektedir. Şair burada vatanının gelecekte çok güzel olacağını umut etmekte ve bu umudunu gençlere bağlamaktadır. Başta bahsettiği ressam ya da sanatçının gençler olduğunu ve vatanın da gençlerin elinde bir tuval olduğunu söyleyerek bu topraklara tekrar güzelliklerini kazandıracak olan şeyin gençlerin direnişi olduğunu ifade etmektedir. Şair vatan toprağının her tarafında kan olduğunu ancak azimli ve kararlı gençler sayesinde vatan tekrar eski ışıltısına kavuşacağını söylemekte ve en sonunda gençleri bu konuda duyarlı olmalarını istemektedir.

Abdurrahîm Mahmûd bir taraftan direnişe çağırırken diğer taraftan Yahudi sempatizanlarını ve p onlarla barış taraftarı olan Filistinleri de eleştirmektedir. Muhtemelen bu şiirini 1948'de İsrail Devleti'nin kurulmasından sonra söylenmiştir. "Bütün barışçıllara" (إلى كل متهاود) isimli bu şiirinde şair şöyle demektedir:

يا مَـــــــن تَوَلَّـــــــــهَ بِالحَبيـــــــــبِ هُنـــــاكَ قَـــــد رَجَـــــعَ الـــــحَبيبُ

لَقَـــــــــد انتَظَـــــــــرتُ إِيابَـــــــــهُ شَـــــوقًا فَهـــــا هُـــــوَ ذا يَـــــؤوبُ

58 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 114.

فِي جَبِيبِهِ لُعبُ الهَوَى ... يَلهو بِها الصَّبُّ اللَّعوبُ

لَكَ فِي حَقِيبَتِهِ نَصيبٌ ... فاخِرٌ بِئسَ النَّصيبُ

فَلتَنتَظِر غَدًا الكَراسي ... ساكِتًا وَغَدًا قَريبُ

يا شَعبُ يا مِسكينُ لَم ... تُنكَب بِنَكبَتِكَ الشُّعوبُ

قَلَّدتَ أَمرُكَ مَن بِهِم ... لا يَرجِعُ الحَقُّ الغَصيبُ

لَهفي عَلَيكَ أَلا تَرى ... يا شَعبُ حَولَكَ ما يُرِيبُ

"Ey sevgili hakkında şaşıran kimse, işte sevgili döndü!

Onun dönüşünü özlemle bekliyordum. İşte dönüyor!

Cebinde oyuncakla oynayan çocuğun oyuncakları var.

Çantasında gösterişli bir payın var, ama o ne kötü bir paydır.

Yarın sandalyeler (makamlar), sessizce beklesinler. Yarın elbet yakındır.

Ey miskin halk, sizin duçar olduğunuza hiçbir halk duçar olmadı.

Yönetiminizi, gasbedilen hakkı gasbedenlerin elinden alamayacak kimselere teslim ettiniz.

Ey halk sizin için üzülüyorum. Çevrenizde olan şüpheli şeyleri görmüyor musunuz?"[59]

---

59 el-Menâsıra, *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*, 59.

Abdurrahîm Mahmûd yukarıdaki mısralarda barış yanlısı olanları ironik bir şekilde eleştirmektedir. Barış yanlısı olan halkın beklentilerinin önemsiz bir şey olduğunu vurgulayarak onu çocuğun cebindeki oyuncağa benzetmektedir. Her ne kadar barış adı altındaki söylemler kulağa hoş gelse de aslında bunların işgalin kabulü olduğuna işaret etmektedir. Şair, aynı şekilde er geç bu topraklar üzerinde kurulan kirli oyunların ortaya çıkacağını vurgulayarak açık bir şekilde halkını uyarmaktadır. Filistinlilerin yaşamış olduklarını hiçbir halkın yaşamadığını, düşmana verilen hakların tekrar alınamayacağını ve halkının Filistin toprakları üzerinde oynanan oyunlardan habersiz olduğunu ifade etmektedir.

Abdurrahîm Mahmûd'un şiirlerinde ön plana çıkan en önemli konulardan biri olan direniş ve direnişe davet şiirleri ile ilgili yukarıda verdiğimiz örnekler onun şiirlerinin bir kısmıdır. Şairin yukarıda verilen şiirleri dışında farklı temalarda nazmettiği pek çok şiirinde Filistin için direnişin önemine vurgu yaptığı görülür.

Sonuç

Filistinlilerin bir asırdan fazla süren bağımsızlık mücadelesi maddi ve manevi pek çok açıdan halkını derinden etkilemiştir. Hayatın her alanında gelişmeyi yavaşlatan zulüm ve işgal politikaları Filistin edebiyatı ve şiiri üzerinde de etkili olmuştur. Filistin şiiri diğer Arap ülkelerine nazaran gelişimini geç tamamlasa da Filistin topraklarında yaşanan olaylar ve direniş mücadelesi, Filistin şiirine asıl kimliğini kazandıran önemli unsurlardan biri olmuştur. Bu topraklar üzerinde yaşananlar şairler tarafından işlenmiş, şiirleri ile tanıklık ettiklerini realist bir çerçevede kayda almışlardır. Özellikle de 1948 yılında büyük felaket olarak adlandırılan İsrail Devleti'nin kurulması ile Filistin halkı vatanlarından uzakta, başka bir milletin veya işgal devletinin bayrağı altında yabancı olarak birçok haktan mahrum bir şekilde yaşamışlardır. Dolayısıyla şairler vatan, vatan özlemi, göç, direniş, zulüm, baskı ve siyaset gibi konuları şiirlerinde ele almışlar ve gerçek duygularla bunları günümüze tarihi bir vesika olarak aktarmışlardır.

Abdurrahîm Mahmûd 1913-1948 yılları arasında yaşamış Filistin direniş şairlerinden biridir. Şair olmasının yanında iyi bir öğretmen ve aynı zamanda

iyi bir subaydır. Yaşadığı sürece Filistin'de olan direnişlere katılmıştır. Nihayet savaş meydanında şehit olmuştur.

Abdurrahîm Mahmûd'un şiirlerinde işlediği pek çok temadan birisi olan direniş teması bariz bir şekilde ortaya çıkmıştır. Şairin bazı şiirleri tamamen direnişe çağrı için kurgulanırken bazı şiirleri dolaylı olarak direnişe çağırmıştır. O bu şiirlerinde özgür Filistin için tek yolun mücadele etmek ve direnme olduğunu ve bundan başka bir yolun olmadığını söylemiştir. Çünkü Siyonistlerin tek anladığı yol budur. Onların verdikleri sözde durmadıkları gibi müzakereye de yanaşmadıklarını ifade etmiştir. Araplara şanlı geçmişlerini hatırlatarak onları mücadeleye ve direnişe çağırmıştır. Özellikle de sık sık gençlere seslenerek onları özel olarak vatan için direnmeye davet etmiştir. Şair direnişe çağırırken bazen mecazi ifadeler kullansa da genellikle gerçek duygularla şiirlerini nazmetmiş, dilde sadeliği ve anlaşılırlığa dikkat etmiştir. Zor, karmaşık, anlaşılmayan ifade ve söz sanatlarından uzak durmuştur. Bu da şiirinin halkın her kesimden insanların okumasını sağlamış ve şairin asıl gayesi olan halkı direniş ve özgürlük için uyarma gayesine hizmet etmiştir.

Abdurrahîm Mahmûd'un bizzat kendisi savaş meydanlarında halk ile beraber mücadele ettiğinden halkın çektiği acıları, baskıları ve zulmü çok iyi bilmektedir. Onun şiirlerinde direnişi sürekli olarak dile getirmesinin en önemli nedenlerinden birinin bu olduğu değerlendirilmektedir.

Kaynakça

Can, Muhammet Berat. "Filistin Direniş Edebiyatında Ele Alınan Konular (Semih el-Kasım Özelinde)". *Journal Of Social, Humanities and Administrative Sciences* 5/16 (2019), 373-382. http://dx.doi.org/10.31589/JOSHAS.120

Emekli, İlknur. "Modern Filistin Şiirinde Fedva Tûkan ve Şiirlerinden Seçmeler". *Şarkiyat Mecmuası* 21 (Haziran 2012), 23-42.

el-Hudrî, Alî. "Melâmıhu'l-mukâvemeti fî şi'ri Abdurrahîm Mahmûd". Âfaku'l-Hadâreti'l-İslâmiyye 2 (2015 1437), 1-22.

Kâmîha, Câbir. *eş-Şâiru'l-Filistînî eş-şehîd Abdurrahîm Mahmûd*. Kahire: y.y., 1986.

Karaman, M. Lutfullah. "Filistin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Karaman, M. Lutfullah. "Siyonizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/329-335. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Kenneth, W. Stein. "İntifada ve 1936-1939 Ayaklanması: Bir Karşılaştırma". *Dünya ve İslam Dergisi*. çev. Mehmet Cebeci 13 (1993), 15-36.

Kişi, Erden. "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile İsrail-Filistin Sorunu". *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 3/1 (2023), 262-274.

Mevâsî, Fâruk. "Kırâatun Cedidetun li Kasîdeti eş-Şehîd Abdurrâhîm Mahmûd". *ez-Zikrâ'l-Mieviyyetü li Mîlâdi'ş-Şâir eş-Şehîd Abdurrahîm Mahmûd*. Filistin: Merkezu'l-İntâcı'l-Fennî, 2013.

el-Menâsıra, İzzeddîn. *Abdurrahîm Mahmûd ed-dîvân ve'l-makâlâtu'n-nakdiyye*. Amman: Dâru Cerîr, 2009.

en-Nâûrî, Îsâ - el-Kattân, İbrâhîm. *Butûlâtun Arabiyyetun min Filistîn*. b.y.: Mektebetü'l-İstiklâl, 1958.

es-Sevâfîrî, Kâmil. *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-muâsır fî Filistîn*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Şehirli, Tuba Nur. *Ana Hatları İle Modern Filistin Şiiri ve Mahmûd Dervîş: Hayatı, Eserleri ve Şiirindeki Temel Kavramlar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.

eş-Şilbî, Mahmûd. *Abdurrahîm Mahmûd Şâiren ve Munâdilen*. Ammân: b.y., 1984.

Yâgî, Abdurrahmân. *el-Edebu'l-Filistîni'l-Hadîs*. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1969.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 635-673

Coğrafya Ders Kitaplarının Dijital Yetkinlik Bağlamında İncelenmesi

Examination of Geography Textbooks in Terms of Digital Competency

Mehtap ÇİFÇİ

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Programları ve Öğretim ABD,

Asst. Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Education, Department of Curriculum and Instruction

mehtapcifci50@mail.com

ORCID: 0000-0002-5541-891X

Celal DEPECİ

Bilim Uzmanı, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü,

Science Expert., Sivas Cumhuriyet University, Institute of Educational Sciences

ccografya@mail.com

ORCID: 0000-0001-5536-4539

DOI: 10.56720/mevzu.1497527

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Haziran / June 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Ağustos / August 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Çifçi, Mehtap – Depeci, Celal. "Coğrafya Ders Kitaplarının Dijital Yetkinlik Bağlamında İncelenmesi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 635-673. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1497527

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Dijital yetkinlik, bilgi iletişim teknolojilerinin güvenli ve eleştirel şekilde kullanılmasını ifade eden bir kavramdır. Dijital yetkinliğe sahip bireyler bilgiye erişim, bilginin üretimi, değerlendirilmesi, sunulması, saklanması, alışverişi, internet aracılığıyla sosyal ağlara katılım sağlanması ve iletişim kurulması gibi yeteneklere sahiptir. Günümüzdeki teknolojik gelişmelere bağlı olarak dijital yetkinlik kavramı öğretim programlarında girmiş durumdadır. Bu çalışmada 2018 Coğrafya Dersi Öğretim Programında belirtilen dijital yetkinlik olgusunun 2023-2024 eğitim-öğretim yılında 9, 10, 11 ve 12. sınıflarda okutulan coğrafya ders kitaplarındaki içerik ve görsellerde hangi ölçüde yer aldığını tespit etmek amaçlanmıştır. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi ile tasarlanmıştır. Çalışmanın veri kaynaklarını Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından 2023 yılında hazırlanan ortaöğretim coğrafya ders kitapları oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından geliştirilen "Kontrol Listesi" kullanılmıştır. Verilerin analizinde betimsel analiz kullanılmıştır. Araştırma sonucunda dijital yetkinlik olgusunun en fazla 12. sınıf coğrafya ders kitabında daha sonra sırasıyla 10, 9 ve 11. sınıf coğrafya ders kitaplarında yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca dijital yetkinlik olgusuna ders kitaplarının metin bölümlerinde daha fazla yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Coğrafya ders kitaplarında Fiziki Coğrafya konularında dijital yetkinlik olgusuna daha fazla yer verilmesi, dijital yetkinlik içeren görsellerin sayısının artırılması, ders kitaplarının farklı bölümlerinde yer alan karekod bağlantı linklerinin güncellenerek eğitim öğretim süresi boyunca aktif kalmasının sağlanması gibi önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Coğrafya, Ders Kitabı, Teknoloji, Dijitalleşme, Dijital Yetkinlik.

Abstract

Digital competence is a concept that refers to the safe and critical use of information and communication technologies. Individuals with digital competence have the ability to access, produce, evaluate, present, store, exchange information, and participate and communicate in social networks via the internet. Given the today's technological developments, the curricula include the concept of digital competence. The aim of this study was to determine the extent to

which the digital competence skill specified in the 2018 Geography Curriculum was included in the content and visuals of Geography coursebooks used in 9th, 10th, 11th and 12th grades during the 2023-2024 academic year. This qualitative study adopted the document analysis method. This research used secondary school Geography coursebooks prepared by the Ministry of National Education in 2023. The researchers used a "Checklist" formed by the researchers a data collection tool. The study used descriptive analysis method. The findings indicated that the digital competence skill was mostly found in the 12th grade Geography coursebooks, and this was followed by the 10th, 9th, and 11th grade Geography coursebooks, respectively. In addition, the findings highlighted that digital competence was more frequently included in the text sections of the coursebooks. The study recommends including more digital competence in Physical Geography subjects, increasing the number of visuals with digital competence in geography coursebooks and ensuring that the links created using QR codes in different sections of the coursebooks are updated and remain active throughout the education period.

Keywords: Geography, Coursebook, Technology, Digitalization, Digital Competence.

Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study*: MÇ (%50), CD (%50) Veri Toplanması / *Data Collection*: MÇ (%50), CD (%50) Veri Analizi / *Data Analysis*: MÇ (%50), CD (%50) Makalenin Yazımı / *Writing up*: MÇ (%50), CD (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / *Submission and Revision*: MÇ (%50), CD (%50)

1. Giriş

Günümüzde teknolojinin hızlı bir şekilde gelişmesi ve değişmesi toplum hayatına yön vermektedir. Geçmişten günümüze kadar yaşanan teknolojik gelişmeler sonucunda 4. Sanayi Devrimi olarak adlandırılan Endüstri 4.0 ortaya çıkmıştır. 2011 yılında Almanya'da düzenlenen Hannover Fuarı'nda ilk kez ortaya atılan Endüstri 4.0 kavramı; yapay zekâ, üç boyutlu (3D) yazıcılar, biyo-

teknoloji, robotik, nanoteknoloji ve uzay teknolojilerinde meydana gelen gelişmeler sonucu canlı ve cansız tüm nesnelerin internet aracılığıyla başka nesnelerle iletişime ve etkileşime geçebildiği akıllı üretim dönemini ifade etmektedir (Özen, 2019). Endüstri 4.0; yapay zekâ, arttırılmış gerçeklik, robotik, nesnelerin interneti (IoT), siber fiziksel sistemler, büyük veri, veri analizi, bulut bilişim, simülasyon, siber güvenlik, 3 boyutlu yazıcılar, yatay ve dikey sistem entegrasyonu gibi çeşitli teknolojileri bir araya getirerek toplum hayatında büyük değişikliklere ortam hazırlamaktadır. Toplumların yaşanan teknolojik gelişmelere uyum sağlaması ve değişen ihtiyaçlarını karşılaması amacıyla Endüstri 4.0 teknolojileri geliştirilmiş ve ekonomi, sanayi, turizm, güvenlik, ticaret, sağlık, eğitim gibi birçok alanda bu teknolojilerden yararlanılmaya başlanmıştır (Yener - Yaşar, 2023). Son olarak dünya gündemine Endüstri 4.0'la ortaya çıkan teknolojik ve bilimsel yenilikler üzerine kurulan, odağına insan merkezli ve akıllı bireylerden oluşan süper akıllı toplum hedefini koyan Toplum 5.0 girmiştir (Sadıç, 2022). Sanal alan ve gerçek alanın bütünleştiği "süper akıllı toplum" olarak tanımlanan Toplum 5.0, ilk olarak Ocak 2016'da Japon Hükümeti Bilim, Teknoloji ve İnovasyon Konsey'inde Bakanlar Kurulu tarafından "5. Bilim ve Teknoloji Temel Planı"nda gündeme getirilmiştir ("Endüstri 4.0'dan Toplum 5.0'a", 13 Haziran 2024). Bu gelişmeler, makinelerin otonom kararlar alacağı ve bu kararlar ile insanların hayatında önemli etkiler meydana getireceği Endüstri 5.0 döneminin ilk adımlarını oluşturması bakımından önemlidir (Canbay - Demircioğlu, 2021)

Endüstri 4.0'ın hayatımıza getirdiği en önemli değişimlerden biri de dijitalleşmedir. Teknolojik gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan dijitalleşme kavramı metin, görüntü ve seslerin dijital ortama aktarılarak depolanması ve işlenmesini ifade etmektedir. (Kocaman Karoğlu vd., 2020). Günümüzde dijitalleşmenin tüm sektörlerdeki iş ve işlemlerin yürütülmesinde zaman ve maliyet bakımından büyük kolaylıklar sağladığı görülmektedir. Buna bağlı olarak ticaret, sağlık, turizm, haberleşme, güvenlik ve eğitim gibi birçok sektörde hızlı bir dijital dönüşüm yaşanmıştır. Ayrıca dijital bankacılık, temassız işlemler, online randevu ve internet alışverişi gibi dijital teknolojilerin tüm dünyada kullanımının yaygınlaşması bireylerin ve toplumların dünyada yaşanan dijital dönüşüme uyum sağlamasını zorunlu hale getirmiştir (Korkutan vd., 2023). Bu

bakımdan hayatımızın her alanında etkilerini günden güne daha fazla hissettiğimiz dijitalleşmeden bireylerin ve toplumların bağımsız yaşaması düşünülemez.

Dünyada yaşanan dijitalleşme sürecinin etkisiyle dijital araçların ve dijital uygulamaların kullanımının sayısal bakımdan yüksek oranlara ulaştığı görülmektedir. Digital 2023 Global Overwiev Report verilerine göre, 2023 yılında dünya genelinde internet kullananların sayısı 5,16 milyara ulaşmış durumdadır. İnternet kullanıcılarının %96'sı akıllı cihaz kullanmaktadır. Dünya genelinde nüfusun %68'i yani 5,44 milyar insan cep telefonu kullanmaktadır. Dünya nüfusunun %59,4'ü yani 4,76 milyar insan sosyal medya kullanmaktadır. Dünya genelinde insanların internette geçirdiği süre ise günde 6 saat 37 dakikadır. 2023 yılı itibariyle Türkiye'de nüfusun internet kullanım oranı ise %83,4'tür. Türkiye nüfusunun %95,4'ü mobil bağlantıya sahiptir. Ayrıca Türkiye'de nüfusunun %73,1'i aktif olarak sosyal medya kullanmaktadır. Türkiye'de internette geçirilen süre ise günde 7 saat 24 dakikadır ("Digital 2023 Global Overview Report", 18 Mart 2024). Bütün bu veriler dünyada ve Türkiye'de büyük bir dijital dönüşüm yaşandığını göstermektedir.

Dünyada yaşanan dijitalleşmenin ortaya çıkardığı değişimlere tüm sektörlerin ayak uydurmaya çalıştığı görülmektedir. Özellikle Endüstri 4.0'ın ortaya çıkardığı teknolojik gelişmelere bağlı olarak bireylerin zamanın koşullarına uygun niteliklere sahip olması zorunluluk halini almıştır. Bu yenilikleri bireylere kazandırmada etkin rol oynayan eğitim faaliyetleri de dijitalleşmenin ortaya çıkardığı değişimlerden etkilenen sektörlerin başında gelmektedir. Bu bakımdan dijitalleşmeye paralel olarak eğitim öğretim kurumlarında dijital araçların öğrencilerin eğitimlerine en iyi katkı yapacak şekilde kurgulandığı bir sürecin başladığı görülmektedir (Korkutan vd., 2023). Özellikle Z kuşağı ile başlayan ve Alfa Kuşağı'yla yeni nesil teknolojilerin odağında yetişen bireylerin dijitalleşmeyle yakın arkadaşlığı göz önüne alındığında eğitim ve öğretim faaliyetlerinde dijitalleşmenin önemi giderek artmaktadır (Demir, 2018). Ayrıca 2019 yılında ortaya çıkan COVID-19 pandemisiyle birlikte dijital teknolojilerin eğitimde kullanımı yaygınlaşmasıyla uzaktan eğitim önem kazanmış, eğitimde bilgi ve iletişim teknolojilerinin kullanımını artırmıştır.(Yener - Yaşar, 2023).

Dijitalleşmeyle birlikte bilgiye erişimin kolaylaşması ve hızlanması, her gün yeni bilgilerin hayatımıza girmesi eğitim anlayışında birtakım değişiklikleri gündeme getirmiştir. Yaşadığımız çağda artık bireylerin öğrendikleri mevcut bilgiler yaşam boyu yeterli olmamakta, sahip olunan bilgilerin sürekli güncellenmesi ve yenilenmesi gerekmektedir (Garda - Temizel, 2016). Bu durum geleneksel eğitim anlayışının önemini kaybetmesini sağlamıştır. Dijitalleşmeyle birlikte eğitim faaliyetleri sadece okulda değil, zaman ve mekândan bağımsız olarak her yerde yapılabilir hale gelmiştir. Yüz yüze eğitimin yerini uzaktan eğitim almaya başlamış ve eğitimin hayat boyu devam eden bir süreç olduğu kabul görmeye başlamıştır (Sürer, 2020). Eğitim faaliyetlerinin dijital teknolojilerle bütünleşmesi geleneksel eğitim anlayışı yerine, dijital ortamda bireysel öğrenmeyi ön plana çıkartmış ve eğitim sürecinin her açıdan daha esnek olmasını sağlamıştır (Korkutan vd., 2023). Dolayısıyla bireylerin endüstri 4.0'la gelen bilgi ve iletişim teknolojilerini kullanma becerisini kazanmalarının zorunluluk haline gelmesi dijital yetkinliğe sahip olmanın önemini artırmıştır (Yener - Yaşar, 2023). Günümüzde akıllı telefonlar, akıllı evler ve akıllı arabalar gibi cihazlar hayatımızın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir (Küçükali - Coşkun, 2021). Son zamanlarda akıllı şehirlerinde inşa edilmeye başlandığını göz önüne alınırsa gelecekte dijitalleşmenin insan hayatını tamamen kuşatacağı söylenebilir. Bu bakımdan bireylerin dijitalleşmenin sağladığı imkânlardan en iyi şekilde faydalanması ve dijitalleşmenin ortaya çıkaracağı başta güvenlik olmak diğer olumsuzluklara karşı bilinç kazanması için dijital yetkinliğe sahip olmaları gerekmektedir. Yine hayatımızın bir parçası haline gelen e-devlet uygulaması başta olmak üzere e-imza, bulut bilişim kullanımı ve siber güvenlik gibi konularda dijital yetkinliğe sahip olmanın önemi her geçen gün artmaktadır (Karabacak - Sezgin, 2019).

Türkiye'de eğitim faaliyetlerinde Endüstri 4.0 teknolojilerinin farklı şekillerde kullanıldığı görülmektedir. Öğrencilerin okula kayıt ve nakillerinin internet üzerinden yapılabilmesi, öğretmenlerin notlarını internet aracılığıyla sisteme girebilmesi, öğrencilerin karne bilgilerine dijital ortamdan erişilebilmesi, eğitimde akıllı tahta (etkileşimli tahta) ve internet kullanımının yaygınlaşması, öğretmen ve öğrencilere tablet dağıtılması, her sınıf seviyesine uygun dijital içerikler hazırlanarak Eğitim Bilişim Ağı (EBA) platformunda öğretmen ve öğren-

cilerin kullanımına sunulması, EBA platformundan canlı derslerin yapılabilmesi, öğretmen, öğrenci ve velilerin kullanımına yönelik mobil uygulamaların yaygınlaşması eğitimde dijitalleşmenin ülkemizdeki yansımalarını göstermektedir (Karaca - Karaca, 2021). Ayrıca öğretmenlere hizmet içi eğitim faaliyetleriyle robotik kodlama ve yapay zekâ uygulamaları gibi kurslar verilerek onların da dijitalleşme sürecine ayak uydurmalarının hedeflendiği görülmektedir.

Bilim ve teknolojide yaşanan hızlı değişim ve dönüşümlere bağlı olarak bireylerin ve toplumun ihtiyaç duyduğu bilgi ve beceriler de farklılaşmaktadır (Atmaca vd., 2022). Buna bakımdan çağın gerektirdiği niteliklere sahip bireyler yetiştirmek ve eğitim faaliyetlerinin çağın gerektirdiği bilimsel ve teknolojik gelişmelere uygun olmasını sağlamak amacıyla zaman zaman eğitim programlarında güncellemeler yapılmaktadır (Ünlü, 2016). Coğrafya dersi incelediği konular itibariyle teknolojik gelişmelerin öğrencilere aktarılmasında önemli bir yere sahiptir. Günümüzdeki hızlı teknolojik değişimlere bağlı olarak Coğrafya Dersi Öğretim Programı'nda (CDÖP) güncellemeler yapılmaktadır (Tomal, 2019). Bu güncellemeler sonucunda CDÖP'de "Yetkinlikler" başlığında belirtilen 8 yetkinlikten biri "dijital yetkinlik" olmuştur. Millî Eğitim Bakanlığı, 2018 yılında CDÖP'de yaptığı güncellemelerle Endüstri 4.0 teknolojilerinin bazılarını ders müfredatına eklemiştir (Yener - Yaşar, 2023).

"Öğrencilerin hem ulusal hem de uluslararası düzeyde; kişisel, sosyal, akademik ve iş hayatlarında ihtiyaç duyacakları beceri yelpazeleri olan yetkinlikler Türkiye Yeterlilikler Çerçevesinde (TYÇ) belirlenmiştir" (MEB, 2018). Bu yetkinliklerden biri olan dijital yetkinlik MEB (2018) CDÖP'de "İş, günlük hayat ve iletişim için bilgi iletişim teknolojilerinin güvenli ve eleştirel şekilde kullanılmasını kapsar. Söz konusu yetkinlik, bilgiye erişim ve bilginin değerlendirilmesi, saklanması, üretimi, sunulması ve alışverişi için bilgisayarların kullanılması ayrıca internet aracılığıyla ortak ağlara katılım sağlanması ve iletişim kurulması gibi temel beceriler yoluyla desteklenmektedir" şeklinde ifade edilmiştir. Bu bakımdan dijital yetkinliğe sahip bireyler, bilgi iletişim teknolojilerini güvenli şekilde kullanır ve internet vasıtasıyla diğer genel ağ kullanıcılarıyla iletişim ve etkileşime geçebilir. Dijital yetkinlik bireylere bilgi iletişim teknolojilerinin eleştirel kullanımını sağladığından bireyler, bilgi iletişim teknolojile-

rinden elde ettikleri bilgileri sorgular ve güvenilir bilgiye ulaşmayı öğrenir. Dijital yetkinliğe sahip bireyler bilgi iletişim teknolojilerinden gelecek tehditlerin bilincinde olur (Yener - Yaşar, 2023).

Eğitim öğretim faaliyetlerinde teknolojik gelişmelere paralel olarak akıllı tahta, internet ve bilgisayar gibi teknolojik araçların kullanılmasına rağmen ders kitapları en temel ders aracı olarak önemini korumaya devam etmektedir (Şeyihoğlu - Özgürbüz, 2015). Bu bakımdan öğretim programlarında yapılan değişikliklerin ders kitaplarına yansıması ve ders kitaplarının güncel öğretim programlarına uygun hazırlanması gerekmektedir (Şimşek, 2022). Endüstri 4.0 teknolojilerini içeren güncellemelerle birlikte yapay zekâ, robotik, uzaktan algılama, Coğrafi Bilgi Sistemleri (CBS) gibi dijitalleşmeye yönelik kavramlar coğrafya ders kitaplarında yer almaya başlamıştır (Yener - Yaşar, 2023). Ancak dijital yetkinliğin coğrafya ders kitaplarında ne ölçüde yer aldığı bilinmemektedir. Bu çalışmada 2018 CDÖP yer alan dijital yetkinlik olgusunun ortaöğretim coğrafya ders kitaplarında yer alma durumunun incelenmesi amaçlamaktadır. Çalışma, coğrafya ders kitaplarının değişen ve gelişen dünyaya ne kadar uyum sağlayabildiği konusunda fikir vermesi bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca çalışmanın ders kitabı hazırlayıcılara yol gösterici bir kaynak olacağı düşünülmektedir.

Literatür incelendiğinde coğrafya ders kitaplarında dijital yetkinlik olgusunu inceleyen bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Dijital yetkinlik olgusuyla ilgili Yener – Yaşar (2023) coğrafya öğretmenlerinin Endüstri 4.0 hakkındaki bilgi ve dijital yetkinlik seviyelerini belirlemeye yönelik bir çalışma yapmıştır. Şimşek (2022) 2019 Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda yer alan dijital yetkinlik olgusuna ortaokul düzeyindeki Türkçe ders kitaplarında ne kadar yer verildiğini tespit etmeye yönelik bir çalışma yapmıştır. Eren - Dökme (2021) yaptığı çalışmada 2018 Fen Bilimleri Öğretim Programı'nda yer alan kazanımları dijital yetkinlikler açısından değerlendirmiştir. Geçgel vd., (2020) ortaokul öğrencilerinin sahip olduğu dijital yetkinlik becerileriyle ilgili öğretmen görüşlerini belirlemeye yönelik bir çalışma yapmıştır. Kurudayıoğlu - Soysal (2020) 2018 Türkçe Dersi Öğretim Programında yer alan kazanımları dijital yetkinliğe uygunluk bakımından incelenmiştir. Pala (2023) Sosyal Bilgiler eğitiminde dijital yetkinlik kavramına ilişkin Sosyal Bilgiler öğretmenlerinin görüşlerini belirle-

meye yönelik bir çalışma yapmıştır. İlkokul öğrencilerinin dijital yetkinlik düzeylerini belirlemeye yönelik bir ölçek geliştirmeyi amaçlayan çalışma Tüfekçi - Ceylan (2022) tarafından yapılmıştır. Ekmen - Bakar (2019) ise yaptıkları çalışmada ilköğretimde öğretim programları ve bu öğretim programlarına göre hazırlanan ders kitaplarında, dijital yetkinlik konusunun yerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Yıldırım (2023) Web 2.0 uygulamalarının coğrafya dersinde kullanımına yönelik bir çalışma yapmıştır. Akça vd., (2022) Coğrafya Öğretim Programı'ndaki kazanımlarda dijital okuryazarlık becerisinin yer alma durumu ve lise öğrencilerinin dijital okuryazarlık becerisini coğrafya derslerinde kullanma düzeyini tespit etmeye yönelik bir çalışma yapmıştır.

Ders kitaplarında dijital yetkinlik olgusuna yönelik çalışmaların Türkçe dersi ve ilköğretim ders kitapları kapsamında yürütüldüğü görülmüştür. Ancak coğrafya ders kitaplarını dijital yetkinlik bakımından inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu eksiklikten hareketle yapılan çalışmada 2023-2024 eğitim öğretim yılında 9, 10, 11, ve 12. sınıflarda okutulan ve MEB tarafından hazırlanan coğrafya ders kitaplarındaki dijital yetkinlik olgusu incelenmiş, elde edilen bulgular coğrafya ders kitaplarından örnekler verilerek desteklenmiştir.

Bu çalışmanın amacı, Coğrafya Dersi Öğretim Programında "Yetkinlikler" başlığı altında belirtilen 8 yetkinlikten biri olan "dijital yetkinliğe" coğrafya ders kitaplarında yer alan arazi çalışması, etkinlik, görsel, metin gibi içeriklerde ne ölçüde yer verildiğini belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki alt problemlere cevap aranmıştır:

1. Coğrafya ders kitaplarındaki ünitelerde dijital yetkinlik göstergelerine ne ölçüde yer verilmiştir?
2. Coğrafya ders kitaplarında yer alan dijital yetkinlik göstergeleri nelerdir?

2. Yöntem

2.1 Araştırma Modeli

Nitel bir çalışma olan bu araştırmada 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Türkiye'de 9, 10, 11, ve 12. sınıflarda MEB tarafından okutulmak üzere kabul edilen coğrafya ders kitaplarındaki arazi çalışması, etkinlik, görsel, metin gibi

içeriklerde dijital yetkinlik olgusunun yer alma durumu incelenmiştir. Yıldırım'a (1999) göre, nitel araştırma; "Teori oluşturmayı temel alan bir anlayışla sosyal olguları bağlı bulundukları çevre içerisinde araştırmayı ve anlamayı ön plana alan bir yaklaşımdır." Bu çalışma doküman incelemesi yöntemi kullanılarak yürütülmüştür. Doküman incelemesinde, araştırılan olgu ve olaylara yönelik bilgileri içeren yazılı materyallerin analizi yapılarak hedeflenen verilere ulaşılmaktadır (Şimşek - Yıldırım, 2013)

2.2 Veri Kaynakları

Araştırma verilerini elde etmek için MEB tarafından 2023 yılında ortaöğretim kurumları için hazırlanan coğrafya ders kitaplarından faydalanılmıştır. Tablo 1'de bu ders kitaplarına ait bilgiler yer almaktadır.

Tablo 1: Araştırma Verilerini Elde Etmek İçin İncelenen Coğrafya Ders Kitapları ve Özellikleri

Sınıf	Kitap Adı	Yazarlar	Yayın Yılı	Yayınevi	Yayın Yeri
9. Sınıf	Ortaöğretim Coğrafya 9 Ders Kitabı	Kenan TÜRKEZ Mutlu KARAKOÇ Nurullah BALŞEN Tolga PEKTAŞ İsmail ÖZDOĞAN	2023	Özyurt Matbaacılık	Ankara
10. Sınıf	Ortaöğretim Coğrafya 10 Ders Kitabı	Alper SOYATLAR Bülent AKÇA İsmail SOLAK	2023	Tuna Matbaacılık	Ankara
11. Sınıf	Ortaöğretim Coğrafya 11 Ders Kitabı	Kenan TÜRKEZ Mutlu KARAKOÇ Nurullah BALŞEN Tolga PEKTAŞ	2023	Tuna Matbaacılık	Ankara
12. Sınıf	Ortaöğretim Coğrafya 12 Ders Kitabı	Kenan TÜRKEZ Mutlu KARAKOÇ Nurullah BALŞEN Soner CIRIK	2023	Özgün Matbaacılık	Ankara

2.3 Veri Toplama Aracı

Araştırma verilerini sağlamak amacıyla kullanılan kontrol listesi araştırmacılar tarafından oluşturulmuştur. Kontrol listesi oluşturulurken ilk olarak dijital yetkinliğe yönelik literatür taraması yapılmıştır. Literatür taraması sonucu dijital yetkinlik göstergesi olan kavramlardan bir havuz oluşturulmuştur. Kontrol listesinin geliştirilmesi sürecinde iki uzman görüşü alınmıştır. Uzman görüşleri doğrultusunda kontrol listesi üzerinde gerekli düzeltmeler yapılmıştır.

2.4 Verilerin Analizi

Bu araştırmada ortaöğretim coğrafya ders kitaplarından doküman incelemesi yöntemi kullanılarak elde edilen verilerin betimsel analizi yapılmıştır. Betimsel analiz, önceden belirlenen temalara göre verilerin yorumlanmasıdır (Yıldırım & Şimşek, 2013).

Dijital yetkinlik olgusunun tespitinde coğrafya ders kitaplarındaki ilk ünitenin başlangıç ve son ünitenin bitiş sayfaları esas alınmıştır. Coğrafya ders kitaplarındaki dijital yetkinlik göstergesi kavram ve görselleri çözümlemek için öncelikle veri analiz tabloları oluşturulmuştur. Ancak ortaöğretim coğrafya ders kitaplarında yer alan bölümlerin başlıkları farklı olduğundan veri analiz tablolardaki bölüm başlıkları sınıf seviyelerine göre farklılık göstermektedir. Daha sonra dijital yetkinlik içeren kavram ve görseller tespit edilmiştir. Bu hedef doğrultusunda Coğrafya 9, Coğrafya 10, Coğrafya 11 ve Coğrafya 12 ders kitapları sırasıyla incelenmiş ünitelerdeki dijital yetkinlik göstergesi kavram ve görsel sayıları hazırlanan tablolara aktarılmıştır. Ayrıca araştırmanın alt problemleri doğrultusunda dijital yetkinlik olgusuna yönelik kavram ve görsellerin coğrafya ders kitaplarının hangi bölümlerinde kaç kez geçtiği tespit edilerek sayıları hazırlanan tablolara aktarılmış ve daha sonra tabloların yorumlanması yapılmıştır. Tablolardan elde edilen verileri desteklemek amacıyla coğrafya ders kitaplarından alıntılar yapılmıştır.

Araştırma verilerinin geçerlilik ve güvenilirliğini sağlamak amacıyla araştırmacılar verileri önce birbirinden ayrı daha sonra birlikte çözümlemişlerdir. Verilere yönelik yapılan değerlendirmeler ve kontrol listesindeki dijital yetkinlik kavramları ile ulaşılan bulgulardaki kavram ve görsellerin uygunluğu iki alan uzmanı tarafından kontrol edilmiştir. Alan uzmanlarının görüşleri doğrultusunda gerekli düzenlemeler yapılmıştır.

3. Bulgular ve Yorum

3.1 Birinci Alt Problem Doğrultusunda Elde Edilen Bulgular

Araştırmanın birinci alt problemini "Coğrafya ders kitaplarındaki ünitelerde dijital yetkinlik göstergelerine ne ölçüde yer verilmiştir?" oluşturmaktadır.

3.1.1 9. Sınıf Coğrafya Ders Kitabında Dijital Yetkinlik Göstergelerinin Ünitelere Göre Yer Alma Durumuna Yönelik Bulgular

Tablo 2: 9. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Dijital Yetkinlik Göstergelerinin Ünitelere Göre Dağılımı

Ünite	Bölümler	Arazi Çalışması	Bilgi Havuzu	Bölüm Konu Başlıkları	Ders Dışı Uygulama	Görsel	Görsel Şekil Tablo Başlıkları	Haber Köşesi	Hazırlık Çalışmaları	Konu Başlıkları	Metin	Okuma Parçası	Ölçme ve Değerlendirme	Temel Kavramlar	Uygulama	Toplam
Doğal Sistemler	1. Bölüm: Coğrafya, İnsan ve Doğa											1				1
	2. Bölüm: Dünya'nın Şekli ve Hareketleri						1									1
	3. Bölüm: Coğrafi Koordinat Sistemi				1				1		2					4
	4. Bölüm: Harita Bilgisi		1			4	3		3	2	22		4	2	3	44
	5. Bölüm: İklim Bilgisi		3			2	1								2	8
Beşerî Sistemler	Bölüm: Yerleşmeler				1							1				2

Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler	Bölüm: Bölgeler ve Ülkeler											1				1
Çevre ve Toplum	Bölüm: İnsan ve Çevre															
	Toplam		4		2	6	5		4	2	24	3	4	2	5	61

Tablo 2 incelendiğinde 9. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlik göstergesi toplam 61 adet bulguya ulaşılmıştır. Bu bulguların sırasıyla en fazla Doğal Sistemler (58 adet), Beşerî Sistemler (2 adet) ve Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler (1 adet) ünitelerinde yer aldığı görülmüştür. Çevre ve Toplum ünitesinde ise dijital yetkinlik göstergesi herhangi bir bulguya ulaşılamamıştır. Doğal Sistemler ünitesinde daha fazla dijital yetkinlik göstergesi bulguya ulaşılmasında; bu ünitede dijital teknolojilerin kullanımını gerektiren harita konularının yer almasının etkili olduğu söylenebilir.

Doğal Sistemler ünitesi "CBS (Coğrafi Bilgi Sistemleri) Nedir?" konusundaki aşağıdaki ifadeler dijital yetkinlik olgusuna örnek verilebilir.

"CBS; dünyaya ait mekânsal verileri (iklim, nüfus, yeryüzü şekilleri vs.) elde etmek, depolamak, kontrol etmek, işlemek, analiz etmek ve görüntülemek için kullanılan bir sistemdir. CBS'nin bileşenleri; temel olarak donanım (bilgisayar), yazılım (kullanılan CBS programları), coğrafi veriler, yöntemler ve kullanıcıdır."

Ders kitabında geçen bu ifade CBS'nin kullanım amacı ve bileşenlerinden bahsederek dijital teknolojilere vurgu yapmaktadır. Bu durum öğrencilere hem dijital teknolojileri tanıtması hem de bu teknolojilere yönelik dijital yetkinlik kazandırması bakımından önemlidir.

3.1.2 10. Sınıf Coğrafya Ders Kitabında Dijital Yetkinlik Göstergelerinin Ünitelere Göre Yer Alma Durumuna Yönelik Bulgular

Tablo 3: 10. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Dijital Yetkinlik Göstergelerinin Ünitelere Göre Dağılımı

Ünite	Bölümler	Arazi Çalışması	Beyin Fırtınası	Bilgi Kutusu	Ders Dışı Çalışma	Ders İçi Çalışma	Görsel	Görsel Şekil Tablo Başlıkları	Konu Başlıkları	Konuya Başlarken	Metin	Okuma Metni	Ölçme ve Değerlendirme	Performans Çalışması	Temel Kavramlar	Karekod Görseli	Toplam
Doğal Sistemler	1. Bölüm: Dünya'nın Tektonik Yapısı ve Yer Şekilleri	2														3	5
	2. Bölüm: Sular															2	2
	3. Bölüm: Toprak	2														2	4
	4. Bölüm: Bitkiler													1		2	3
Beşerî Sistemler	1. Bölüm: Nüfusun Özellikleri ve Dağılışı			6	1		1				4		3			3	18
	2. Bölüm: Nüfus Hareketleri: Göçler															2	2
	3. Bölüm: Ekonomik Faaliyetler				1	2	3	1	1		9	10	1			2	30

Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler	Küresel Bağlantı Ağları: Ulaşım															3	3
Çevre ve Toplum	Afetler						2	1			14	5	2			3	27
	Toplam	4		6	2	2	6	2	1		27	15	6	1		22	94

Tablo 3 incelendiğinde 10. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlik göstergesi toplam 94 adet bulguya ulaşılmıştır. Bu bulguların sırasıyla en fazla Beşerî Sistemler (50 adet), Çevre ve Toplum (27 adet), Doğal Sistemler (14 adet) ve Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler (3 adet) ünitelerinde yer aldığı tespit edilmiştir. Beşerî Sistemler ünitesinde daha fazla dijital yetkinlik göstergesi bulguya ulaşılmasında Nüfus ve Ekonomik Faaliyetler konularında dijital teknolojilere yer verilmesinin etkili olduğu söylenebilir.

Beşerî Sistemler ünitesi "Dördüncül Ekonomik Faaliyetler" konusundaki aşağıdaki ifadeler dijital yetkinlik olgusuna örnek verilebilir.

"Günümüzde gelişen eğitim düzeyi, teknoloji, bilgisayar ve uydu sistemlerinin ortaya çıkardığı; bilgi toplama, işleme, değiştirme ve araştırma-geliştirme (arge) işlemleri dördüncül ekonomik faaliyetler içerisinde değerlendirilir. Donanım, yazılım, ağ işletmenliği gibi bilişim faaliyetleri ile grafik-tasarım, reklam yayıncılığı, coğrafi bilgi sistemleri (CBS) gibi hizmetlerde çalışanlar bu sektörde yer alır."

Yukarıdaki ifadelerde dördüncül ekonomik faaliyetlerin dijital teknolojilerin kullanımına dayandığı vurgulanmaktadır. Dördüncül ekonomik faaliyet grubunda yer alan meslekler günümüzün önemli sektörleri arasındadır. Bu ifadeler öğrencilerin dijitalleşmenin ekonomik faaliyet kollarında meydana getirdiği değişimi dikkate alarak sahip olmaları gereken dijital becerileri göstermesi bakımından önemlidir.

3.1.3 11. Sınıf Coğrafya Ders Kitabında Dijital Yetkinlik Göstergelerinin Ünitelere Göre Yer Alma Durumuna Yönelik Bulgular

Tablo 4: 11. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Dijital Yetkinlik Göstergelerinin Ünitelere Göre Dağılımı

Ünite	Bölümler	Arazi Çalışması	Bilgi Havuzu	Ders Dışı Uygulama	Görsel	Görsel Şekil Tablo Başlıkları	Haber Köşesi	Hazırlık Soruları	Konu Başlıkları	Metin	Okuma Parçası	Ölçme ve Değerlendirme	Temel Kavramlar	Uygulama	Karekod	Toplam
Doğal Sistemler	1. Bölüm: Ekosistemlerin Özellikleri ve İşleyişi										4	4			1	9
Beşeri Sistemler	1. Bölüm: Nüfus Politikaları	1			1										1	3
	2. Bölüm: Yerleşmelerin Özellikleri	1				2										3
	3. Bölüm: Ekonomik Faaliyetler ve Doğal Kaynaklar													2		2
	4. Bölüm: Türkiye'de Ekonomi		1			3	9			3	2			1		19
Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler	1. Bölüm: Kültür Bölgeleri														1	1
	2. Bölüm: Küreselleşen Dünya				1	1				1	1			1		5
Çevre ve Toplum	Bölüm: Çevre Sorunları	1			2	1				8	1				1	14
	Toplam	3	1		4	7	9			12	8	4		4	4	56

Tablo 4'e göre 11. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlik göstergesi toplam 56 adet bulguya ulaşılmıştır. Bu bulguların sırasıyla en fazla Beşerî Sistemler (27 adet), Çevre ve Toplum (14 adet), Doğal Sistemler (9 adet) ve Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler (6 adet) ünitelerinde yer aldığı görülmektedir. Beşerî Sistemler ünitesinde dijital yetkinlik göstergelerinin daha fazla yer almasında, bu ünitede dijital teknolojilerle yakın ilişkisi olan ekonomik faaliyetlere yönelik konuların bulunmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Beşerî Sistemler ünitesi "Maden Kazaları" konusundaki aşağıdaki ifadeler dijital yetkinlik olgusuna örnek verilebilir.

"Tüm işçilerin üzerinde haberleşme cihazı, künye, ferdî oksijen maskesi ve nerede bulunduğunu gösteren bir çip bulunması zorunlu hâle getirilmelidir. Madenlerde olağanüstü durumlarda haberleşme sistemlerinin devre dışı kalmaması için gerekli önlemler alınmalıdır."

Yukarıdaki ifadelerde haberleşme amacıyla çip kullanıldığından bahsedilmesi öğrencilere dijital yetkinlik kazandırılmak istendiğini göstermektedir.

Ayrıca bu ders kitabında dijital yetkinlik olgusuna örnek olarak Doğal Sistemler ünitesi "Ölçme ve Değerlendirme" bölümündeki aşağıdaki soru metni de verilebilir.

"Erzurum'da iki kişi, öldürdükleri bir Anadolu vaşağıyla fotoğraf çektirip sosyal medya sitesinden paylaştı. Nesli tükenmekte olan ve koruma altındaki yabani hayvanlar sınıfında yer alan vaşağın ölüsüyle poz veren gençlere tepki yağdı. Ayrıca fotoğrafın sosyal medyada yayılması üzerine olayla ilgili Millî Parklar Şube Müdürlüğü soruşturma başlattı. Soruşturma sonucunda her iki kaçak avcıya dokuz yüz dokuzar lira idari yaptırım cezası ile toplam 7 bin lira tazminat cezası kesildi."

Yukarıdaki metnin sosyal medyanın kullanımı ve etkilerine yönelik olduğu görülmektedir. Bu metinde sosyal medyaya vurgu yapılarak öğrencilere sosyal medya kullanımı konusunda dijital yetkinlik kazandırılmaya çalışıldığı görülmektedir.

3.1.4 12. Sınıf Coğrafya Ders Kitabında Dijital Yetkinlik Göstergelerinin Ünitelere Göre Yer Alma Durumuna Yönelik Bulgular

Tablo 5: 12. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Dijital Yetkinlik Göstergelerinin Ünitelere Göre Dağılımı

Ünite	Bölümler	Anahtar Kavramlar	Ara Değerlendirme	Arazi Çalışması	Coğrafi Bakış	Ders Dışı Uygulama	Görsel	Görsel Şekil Tablo Başlıkları	Konu Başlıkları	Konuya Giriş	Metin	Ölçme ve Değerlendirme	Uygulama	Karekod	Toplam
Doğal Sistemler	Bölüm: Ekstrem Doğa Olayları ve Doğa Olaylarının Geleceği					1	3	3			1			5	13
Beşerî Sistemler	1. Bölüm: Ekonomi, Şehirleşme ve Göç				19		2	4	2		17			2	46
	2. Bölüm: Türkiye'nin İşlevsel Bölgeleri ve Kalkınma Projeleri													1	1
	3. Bölüm: Hizmet Sektörünün Ekonomideki Yeri				1						2			1	4
	4. Bölüm: Küresel Ticaret	2	1		8		1	5	1	1	7			1	27
	5. Bölüm: Türkiye'de Turizm		1	3								1		5	10
Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler	1. Bölüm: Jeopolitik Konum													2	2
	2. Bölüm: Ülkeler Arası Etkileşim	3	4		9		5	2	2		25	2	13	3	68

Çevre ve Toplum	Bölüm: Çevre Sorunlarının Çözümüne Yönelik Yaklaşımlar					6	1							4	11
	Toplam	5	6	3	37	7	12	14	5	1	52	3	13	24	182

Tablo 5 incelendiğinde 12. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlik göstergesi toplam 182 adet bulguya ulaşılmıştır. Bu bulguların sırasıyla en fazla Beşerî Sistemler (88 adet), Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler (70 adet), Doğal Sistemler (13 adet) ve Çevre ve Toplum (11 adet) ünitelerinde yer aldığı tespit edilmiştir. Beşerî Sistemler ünitesinde daha fazla dijital yetkinlik göstergelerinin tespit edilmesinde dijital teknolojilerin tanıtımı ve kullanımına yönelik içeriklerin yer almasının etkili olduğu söylenebilir.

Beşerî Sistemler ünitesi "Türkiye'de Ticaret" konusundaki aşağıdaki ifadeler dijital yetkinlik olgusuna örnek verilebilir.

"E-ticaret ise herhangi bir ürünün genel ağ kanalıyla pazarlanması olarak adlandırılmaktadır. E-ticaret sayesinde ihtiyaç duyulan herhangi bir ürün, istenilen siteden kolayca sipariş verilebilmektedir. Bu kolaylıkların yanı sıra e-ticarette müşterilerin karşı karşıya kaldığı bazı sorunlar da söz konusudur. Sipariş verilen ürünle gönderilen ürünün aynı olmaması, kimlik ve kart bilgilerinin üçüncü kişilerin eline geçebilmesi bu sorunlara örnek verilebilir. Dolayısıyla e-ticaretin devlet tarafından onay verilen güvenilir sitelerden yapılmasına özen gösterilmelidir."

Yukarıdaki ifadelerde e-ticaret ve genel ağ kavramlarına yer verildiği görülmektedir. Bu ifadelerde bir taraftan e-ticaret ve genel ağın hayatımıza sağladığı kolaylıktan bahsedilirken, diğer taraftan e-ticaret işlemlerinde karşılaşılabilecek sorunlara karşı uyarılar yer almaktadır. Böylece öğrencilere e-ticaret ve genel ağ hakkında bilgi verilirken, öğrencilerin bu sistemi nasıl güvenli kullanacaklarına dair dijital yetkinlik kazanmalarının da hedeflendiği görülmektedir.

3.2 İkinci Alt Problem Doğrultusunda Elde Edilen Bulgular

Araştırmanın ikinci alt problemini "Coğrafya ders kitaplarında yer alan dijital yetkinlik göstergeleri nelerdir?" oluşturmaktadır.

3.2.1 9. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Dijital Yetkinlik Göstergelerine Yönelik Bulgular

Tablo 6: 9. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Bölümlere Göre Dijital Yetkinlik Göstergeleri

Dijital Yetkinlik Göstergeleri	Arazi Çalışması	Bilgi Havuzu	Ders Dışı Uygulama	Dikkat Edelim	Görsel Şekil ve Tablo Başlıkları	Haber Köşesi	Hazırlık Çalışmaları	Konu Başlıkları	Metin	Okuma Parçası	Ölçme ve Değerlendirme	Temel Kavramlar	Uygulama	Toplam
Bilgisayar							1		5					6
CBS (Coğrafya Bilgi Sistemleri)					1			1	4		3	1		10
Cep Telefonu							2							2
Elektro-optik									1					1
Etkileşimli tahta													1	1
Genel Ağ Adresi		3			2					3				8
Genel Ağ (Kelime)			2										2	4
Hava Fotoğrafları									1					1
Küresel Konumlama (GPS)									1					1
Navigasyon									1					1
Sosyal Medya									1					1
Tablet							1							1
Uydu		1			2				7				2	12
Uzaktan Algılama								1	2			1		4
Veri											1			1
Yazılım									1					1
Görsel		1							4				1	6
Toplam		5	2		5		4	2	28	3	4	2	6	61

Tablo 6 incelendiğinde 9. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlikle ilgili kavramların sırasıyla en fazla uydu (12 adet), CBS (10 adet), bilgisayar (6 adet), genel ağ (4 adet) ve uzaktan algılama (4 adet) kelimelerinin olduğu tespit edilmiştir. Dijital yetkinlik göstergelerinin ders kitabının en fazla metin (28 adet) ve uygulama (6 adet) bölümünde yer aldığı görülmüştür. Ayrıca bazı konularda dijitalleşmeyle ilgili metin ve görsellere birlikte yer verilirken bazılarında ise sadece dijital yetkinlik göstergesi kavramların yer aldığı tespit edilmiştir.

Bu ders kitabında 8 adet genel ağ adresine yer verilerek dijital yetkinliğe vurgu yapıldığı tespit edilmiştir. Genel ağ adreslerinin sırasıyla en fazla okuma parçaları (4 adet), bilgi havuzu (4 adet) ve görsel şekil ve tablolarda (4 adet) yer aldığı görülmüştür. Bu bölümlerde genel ağ adreslerinin yer alması bölümlerin genellikle internet tabanlı hazırlandığını göstermektedir. Ayrıca "Harita Bilgisi" bölümündeki ölçme ve değerlendirme sorularının birinde dijital teknolojilerin kullanımına yönelik kavram bulunduğu tespit edilmiştir.

Bu ders kitabında dijital yetkinlik olgusuna yönelik aşağıdaki örnekler verilebilir.

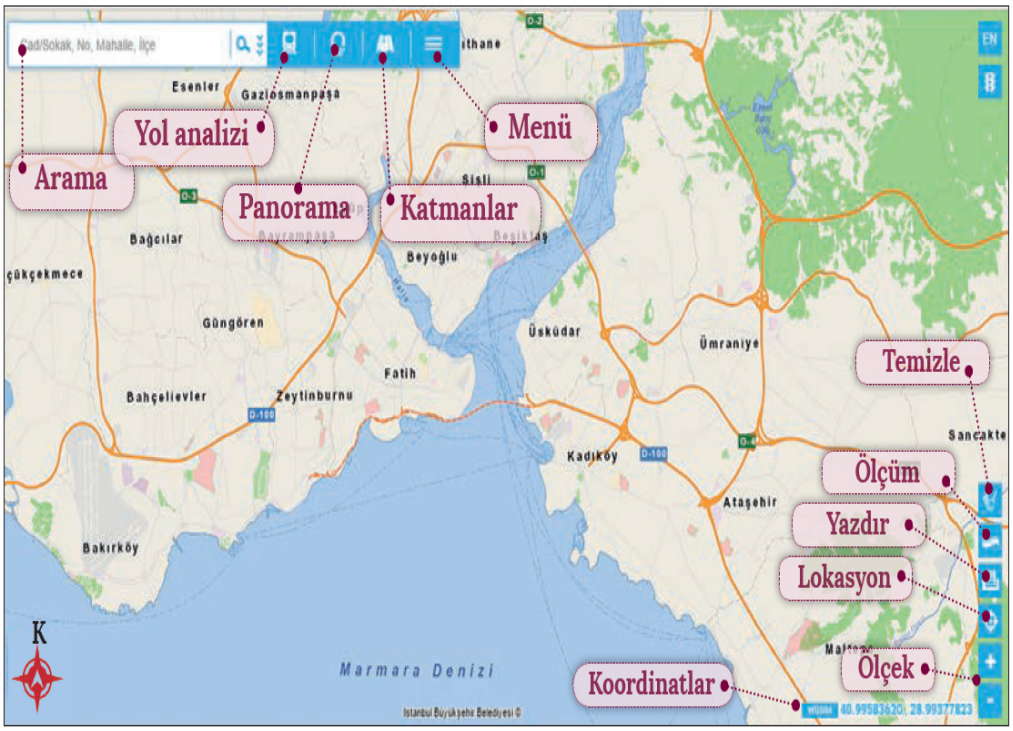
Harita Bilgisi bölümünde oryantiring sporunun tanıtıldığı bilgi havuzunda "*www.oryantiring.org.tr*" genel ağ adresine, Dünya'nın Güneş Sistemindeki Yeri adlı konudaki Güneş Sistemindeki Gezegenlerin Özellikleri başlıklı tabloda "*www.bilimteknik.tubitak.gov.tr*" genel ağ adresine yönlendirme yapılmıştır.

Yine Coğrafi Konum konusunda ders dışı uygulamada yer alan: "*Yaşadığınız yerin enlem ve boylam değerlerini Harita Genel Komutanlığının (Geoportal) Genel Ağ adresinden yararlanarak bulunuz.*" şeklindeki ifade öğrencileri bilgiye ulaşmada dijital kaynakları kullanmaya teşvik etmekte ve onların dijital yetkinlik kazanmasını sağlamaktadır.

9. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlik içeren görsellerin ise 6 adet olduğu tespit edilmiştir. Bu görseller sırasıyla en fazla metin (4 adet), uygulama (1 adet) ve bilgi havuzu (1 adet) bölümlerinde yer almaktadır.

Doğal Sistemler ünitesindeki dijital yetkinliğe yönelik görsel örneği aşağıda yer almaktadır.

Görsel 1: Coğrafya 9 Ders Kitabında Dijital Yetkinlik İçeren Görsel (MEB, 9. Sınıf Coğrafya Ders Kitabı, 2023a)



Harita Bilgisi bölümündeki uygulamada yer alan yukarıdaki görsel üzerinde arama kutucuğu ve haritayı farklı amaçlarla kullanmayı sağlayan menülerinin olduğu görülmektedir. Dijital teknolojilerin kullanımını içeren bu görsel üzerinden öğrencilere dijital yetkinlik kazandırılmasının amaçlandığını görülmektedir.

3.2.2 10. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Dijital Yetkinlik Göstergelerine Yönelik Bulgular

Tablo 7: 10. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Bölümlere Göre Dijital Yetkinlik Göstergeleri

Dijital Yetkinlik Göstergeleri	Arazi Çalışması	Beyin Fırtınası	Bilgi Kutusu	Ders Dışı Çalışma	Ders İçi Çalışma	Görsel Şekil ve Tablo Başlıkları	Konu Başlıkları	Konuya Başlarken	Metin	Okuma Metni	Ölçme ve Değerlendirme	Performans Çalışması	Diğer Alanlar	Toplam
Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS)			2						1		3			6
AHP (Analitik Hiyerarşi Proses)									1					1
Akıllı robot										1				1
Bilgi toplama, işleme									1		1			2
Bilgisayar									2	2				4
Bilişim Teknolojileri									2	2				4
CBS (Coğrafya Bilgi Sistemleri)									2	1				3
Dijitalleşme										1				1
Donanım									1					1
Erken uyarı sistemi						1			6		3			10
Genel Ağ Adresi				1						1				2
Genel ağ (Kelime)	4			1	1				1			1		8
Görsel									5	1				6
İnternet									1					1
Kablosuz Ağ									1					1
Karekod Görseli											9		13	22
Merkezi Nüfus İdare Sistemi (MERNİS)			1											1
Mobil telefon uygulamaları									1					1
Sanayi 4.0							1			3				4
T.C. Kimlik Numarası			2											2
Uydu									3	2				5
Uzaktan algılama									1					1
Uzay Teknolojileri									1					1
Veri tabanı			1						1	1				3
Yazılım					1	1			1					3
Toplam	4		6	2	2	2	1		32	15	16	1	13	94

Tablo 7 incelendiğinde 10. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlik göstergesi kavramların sırasıyla en fazla erken uyarı sistemi (10 adet), genel ağ (8 adet), Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) (6 adet) ve uydu (5 adet) kelimelerinin olduğu tespit edilmiştir. Dijital yetkinlik göstergelerinin ders kitabının en fazla metin (32 adet) ve ölçme değerlendirme (16 adet) bölümlerinde yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca bu ders kitabında 2 adet genel ağ adresine yer verilerek dijital yetkinliğe vurgu yapıldığı tespit edilmiştir. Genel ağ adreslerinin ders dışı çalışma (1 adet) ve okuma metni (1 adet) bölümlerinde yer aldığı görülmüştür.

10. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlik olgusuna yönelik aşağıdaki örnekler verilebilir.

"Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS); kişilerin yerleşim yerlerine göre nüfus bilgilerinin güncel olarak tutulduğu, nüfus hareketlerinin her an izlenebildiği, MERNİS (Merkezi Nüfus İdare Sistemi) kayıtlarındaki T. C. Kimlik Numarası'na göre kişiler ile bu kişilerin ikamet adreslerinin eşleştirildiği bir kayıt sistemidir."

Yukarıdaki ifadelerde dijitalleşmeye bağlı olarak Türkiye'de nüfus kayıt sisteminde meydana gelen değişikliğe vurgu yapıldığı ve öğrencilere dijital yetkinlik kazandırılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Yine 10. sınıf coğrafya ders kitabındaki bir arazi çalışmasında: *"Konuyla ve çalışma yapılacak bölge ile ilgili, genel ağ adresleri üzerinden, yazılı ve görsel kaynaklardan literatür taraması yapınız"* şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Bu ifade öğrencilerin araştırmalarını genel ağ adreslerinden yaparak dijital kaynaklardan bilgi edinme ve bilgiye ulaşma konusunda yetkinlik kazanmalarını hedeflendiğini göstermektedir.

Dijital yetkinlik içeren görsellerin ise 6 adet olduğu tespit edilmiştir. Bu görseller sırasıyla en fazla ders kitabının metin (5 adet) ve okuma metni (1 adet) bölümlerinde yer almaktadır. Ayrıca ders kitabındaki ünite ve bölüm tanıtım sayfaları (13 adet) ile ölçme değerlendirme bölümünde (9 adet) karekod görseli tespit edilmiştir. Bu karekodlar cep telefonu uygulamalarından okutulup çıkan bağlantılara tıklandığında ise açılan sayfaların aktif olmadığı görülmüştür. Karekod görsellerine ders kitabında yer verilmesi öğrencilere dijital yetkinlik kazandırması bakımından önemlidir.

Beşerî Sistemler ünitesindeki dijital yetkinliğe yönelik görsel örneği aşağıda yer almaktadır.

Görsel 2: Coğrafya 10 Ders Kitabında Dijital Yetkinlik İçeren Görsel (MEB, 10. Sınıf Coğrafya Ders Kitabı, 2023b)



Ekonomik faaliyetler konusundaki yazılım geliştirme görseli öğrencilerde dijitalleşmeye yönelik ilgi uyandırması bakımından önemlidir.

3.2.3 11. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Dijital Yetkinlik Göstergelerine Yönelik Bulgular

Tablo 8: 11. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Bölümlere Göre Dijital Yetkinlik Göstergeleri

Dijital Yetkinlik Göstergeleri	Arazi Çalışması	Bilgi Havuzu	Bölümden Öğrenilecekler	Ders Dışı Uygulama	Görsel Şekil ve Tablo Başlıkları	Haber Köşesi	Hazırlık Soruları	Konu Başlıkları	Metin	Okuma Parçası	Ölçme ve Değerlendirme	Temel Kavramlar	Uygulama	Diğer Alanlar	Toplam
3 Boyutlu Modelleme						1									1
Bilgi ve iletişim Teknolojileri		1													1

Bilgisayar									3						3
Bilişim									1						1
Cep telefonu									1						1
Çip									1						1
EBA	3														3
Elektronik atık (e-atık)					1				2						3
Elektronik Ürün						1							1		2
Elektro-optik kamera						1									1
Genel Ağ Adresi					6	1				7	2		2		18
Görsel									3				1		4
Karekod Görseli														4	4
Mobil Telefon									1						1
Mobil uygulama									1						1
Otomasyon									1						1
Programlama										1			1		2
Sosyal Medya											2				2
Taşınabilir bilgisayar									1						1
Uydu						3									3
Uydu fotoğrafları						1									1
Yapay zekâ						1									1
Toplam	3	1			7	9			15	8	4		5	4	56

Tablo 8 incelendiğinde 11. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlikle ilgili kavramların sırasıyla en fazla bilgisayar (3 adet), EBA (3 adet), elektronik atık (e-atık) (1 adet) ve uydu (1 adet) kelimelerinin olduğu tespit edilmiştir. Dijital yetkinlik göstergelerinin ders kitabının en fazla metin (15 adet), haber köşesi (9 adet) ve okuma parçası (8 adet) bölümlerinde yer aldığı tespit edilmiştir.

Bu ders kitabında 18 adet genel ağ adresine yer verilerek dijital yetkinliğe vurgu yapıldığı tespit edilmiştir. Dijital yetkinliği yansıtan genel ağ adreslerinin sırasıyla en fazla okuma parçası (7 adet), görsel, şekil ve tablo başlıkları (6 adet), ölçme değerlendirme (2 adet), uygulama (2 adet) ve haber köşesi (1 adet) bölümlerinde yer aldığı görülmüştür. Tablo ve grafik verilerinin sağlandığı genel ağ adreslerinin belirtilmesi öğrencilere dijital yetkilik kazandırması bakımından önemlidir.

11. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlik olgusuna yönelik aşağıdaki örnekler verilebilir.

Türkiye'de Ekonomi bölümündeki Haber Köşesi'nde geçen: "*Türkiye, insansız hava araçları teknolojisinde yeni bir boyuta geçiyor. Millî olarak geliştirilen kamikaze (vurucu drone) ve yapay zekâ algoritmalarıyla donatılan gözetleme maksatlı*

otonom "drone"ların "sürü" şeklinde hareket edip birlikte çoklu drone harekâtı yapmaları sağlanacak." ifadesinde yapay zekâya teknolojisi üzerinden öğrencilere dijital yetkinlik kazandırılmasının amaçlandığı görülmektedir.

Çevre ve Toplum ünitesindeki arazi çalışmasında *"Sınıfta paylaşılan rapor EBA'ya yüklendikten sonra ürün dosyasına yerleştirildi"* ifadesi geçmektedir. Buna göre öğrencilerin arazi gezileri sonucu hazırladıkları raporları internet üzerinden EBA'ya yükleyerek dijital yetkinlik kazanmalarının amaçlandığı söylenebilir.

Dijital yetkinlik içeren görsellerin ise 4 adet olduğu tespit edilmiştir. Bu görseller sırasıyla en fazla metin (3 adet) ve uygulama (1 adet) bölümlerinde yer almaktadır. Ayrıca ders kitabındaki ünite sayfalarında (4 adet) karekod görsellerinin yer aldığı tespit edilmiştir. Bu karekodlar cep telefonu uygulamalarından okutulup çıkan bağlantılara tıklandığında ise ünitedeki konuların etkileşimli kitap linkleri çıkmaktadır. Ancak linklere tıklandığında sayfaların aktif olmadığı görülmüştür.

Beşerî Sistemler ünitesindeki dijital yetkinliğe yönelik görsel örneği aşağıda yer almaktadır.

Görsel 3: Coğrafya 11 Ders Kitabında Dijital Yetkinlik İçeren Görsel (MEB, 11. Sınıf Coğrafya Ders Kitabı, 2023c)



Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler ünitesindeki uygulamada dijital teknolojilerin kullanıldığı sanayi üretim görseli aracılığıyla öğrencilere dijital yetkinlik kazandırılmaya çalışılmaktadır.

3.2.4 12. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Dijital Yetkinlik Göstergelerine Yönelik Bulgular

Tablo 9: 12. Sınıf Coğrafya Ders Kitabındaki Bölümlere Göre Dijital Yetkinlik Göstergeleri

Dijital Yetkinlik Göstergeleri	Anahtar Kavramlar	Ara Değerlendirme	Arazi Çalışması	Coğrafi Bakış	Ders Dışı Uygulama	Görsel Şekil ve Tablo Başlıkları	Konu Başlıkları	Konuya Giriş	Metin	Ölçme ve Değerlendirme	Uygulama	Diğer Alanlar	Toplam
Akıllı fabrika/şehirler/yerleşim alanı				3									3
Artırılmış gerçeklik									1				1
Bilgi iletişim teknolojileri									1				1
Bilgi teknolojileri				1							1		2
Bilgi ve teknoloji üretimi									1				1
Bilgisayar				4					3				7
Bilişim ağı									1				1
Bilişim teknolojileri	1	1				1			3				6
Büyük veri analitiği									1				1
Çevrim içi alışveriş				3									3
Çevrim içi oyun											1		1
Dijital (ağ, dönüşüm, içerik, ortam, oyun, teknoloji, üretim)		1		2	4		1		5		6		19
Dijitalleşme	1	1							4	1			7
e-dergi (Elektronik dergi)					1								1
e-ticaret (Elektronik ticaret)	1	1		5		5	1	1	6	1			21
Elektrikli otomobil teknolojisi									1				1
Endüstri 4.0				6		1	1		1				9
Etkileşimli telefonlar				1					3				4
Genel ağ (Kelime)			1		1			1	3	1			7
Görsel				7					5				12
GPS			1										1
İnovasyon	1	1							3		2		7

İnternet				1					1		2		4
Karekod Görseli			2		1					8		13	24
Karekod kelime			1										1
Kodlama						1			1				2
Mobil cihazlar/teknoloji				1					1				2
Mobil oyun											1		1
Otomasyon				1					1				2
Robot kullanımı						1			1				2
Robotik üretim				1									1
Siber güvenlik	1												1
Sanal alışveriş/kart				1			1						2
Sosyal ağ/medya		1		1					2				4
Tablet									2				2
Uydu görüntüsü/teknolojisi					1	4			2				7
Uzaktan algılama									1				1
Uzaktan eğitim									1				1
Yapay zekâ						5	1		1				7
Yazılım						1			1				2
Toplam	5	6	5	38	8	19	5	2	57	11	13	13	182

Tablo 9 incelendiğinde 12. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlikle ilgili kavramların sırasıyla en fazla e-ticaret (elektronik ticaret) (21 adet), dijital (ağ, dönüşüm, içerik, ortam, oyun, teknoloji, üretim) (19 adet), endüstri 4.0 (9 adet), bilgi ve teknoloji üretimi (7 adet), dijitalleşme (7 adet), genel ağ (7 adet), inovasyon (7 adet), uydu görüntüsü/teknolojisi (7 adet) ve yapay zekâ (7adet) kelimelerinin olduğu tespit edilmiştir. Dijital yetkinlik göstergelerinin ders kitabının en fazla metin (57 adet) ve coğrafi bakış (38 adet) bölümünde yer aldığı tespit edilmiştir.

12. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlik olgusuna yönelik aşağıdaki örnekler verilebilir.

"Ülkelerin kalkınma düzeyinin yükselmesinde etkili olan bir başka unsur dijitalleşmedir. Eğitim, sağlık ve enerji başta olmak üzere birçok sektörde belirleyici rol oynayan dijitalleşme; ekonomik verimliliği artırmanın yanı sıra üretim, tüketim ve istihdam açısından çeşitli yenilikler sunmaktadır."

Yukarıdaki ifadelerde dijitalleşmenin bir ülkenin kalkınmasındaki önemine vurgu yapılmaktadır. Bu ifadelerde hayatımızın her alanında karşımıza çıkan dijitalleşmenin önemine vurgu yapılması öğrencilere dijital yetkinlik kazandırması bakımından önemlidir.

Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler ünitesindeki Ara Değerlendirmede: *"İnovasyon, girişimcilik ve dijitalleşme süreçlerinin ülkelerin gelişmişlik seviyesine etkilerini açıklayınız."* şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu ifade üzerinden öğrencilerin dijitalleşmenin ülkelerin gelişmişlik seviyeleri üzerindeki etkisini ve dijital yetkinliğin önemini kavramaları amaçlanmaktadır.

Dijital yetkinlik içeren görsellerin ise 12 adet olduğu tespit edilmiştir. Bu görseller sırasıyla en fazla coğrafi bakış (7 adet) ve metin (5 adet) bölümlerinde yer aldığı görülmüştür. Ayrıca ders kitabındaki ünite tanıtım sayfası (13 adet), ölçme değerlendirme (8 adet), arazi çalışması (2adet) ve ders dışı uygulama (1 adet) bölümünde karekod görsellerinin yer aldığı tespit edilmiştir. Ünite ana sayfalarında ünite karekodu ve ünite sunusu karekodu şeklinde 2 adet karekod tespit edilmiştir. Ünite bölüm sayfalarında ise ünite sunusu şeklinde 1 adet karekod tespit edilmiştir. Bu karekodlar cep telefonu uygulamalarından okutulup çıkan bağlantılara tıklandığında açılan sayfaların aktif olmadığı görülmüştür.

Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler ünitesindeki dijital yetkinliğe yönelik görsel örneği aşağıda yer almaktadır.

Görsel 4: Coğrafya 12 Ders Kitabında Dijital Yetkinlik İçeren Görsel (MEB, 12. Sınıf Coğrafya Ders Kitabı, 2023d)



Teknolojik Gelişmelerin Kültürel ve Ekonomik Etkileri konusunda yer alan yukarıdaki görselde bilişim teknolojilerindeki gelişmelerin kültürel etkileşimde meydana getirdiği değişim vurgulanmaktadır. Bilişim teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte insanlar arasındaki kültürel etkileşimde artmıştır. Bu durumun ifade edildiği yukarıdaki görsel öğrencilere bilişim teknolojilisindeki gelişmelerin sosyokültürel sonuçları üzerine dijital yetkinlik kazandırmayı amaçlamaktadır.

4. Sonuç ve Tartışma

Günümüzde dijital teknolojiler hayatımızın birçok alanına hâkim olmuş durumdadır. Bu nedenle bireylerin günümüzün gerektirdiği dijital yetkinliklere sahip olması önem taşımaktadır. Gültekin - Özel (2024) 21. Yüzyılda bireylerin sağlık, iş ve eğitim hayatındaki fırsatlardan yaralanabilmesi için dijital okuryazarlık becerilerine sahip olmaları gerektiğini belirtmiştir. Yine öğrencilerin de dijitalleşen dünyaya ayak uydurabilmeleri ve hayatta başarılı olabilmeleri için dijital yetkinlik becerileri kazanmaları gerektiğini vurgulamıştır. Bu bakımdan bireylerin günümüzdeki teknolojik gelişmelere kolay uyum sağlayabilmeleri açısından dijital yetkinliğe sahip olmaları gerekmektedir.

Bireylere dijital yetkinlik kazandıracak en önemli aktör ise eğitim-öğretim faaliyetleridir. Dünyada yaşanan dijitalleşme sürecine bağlı olarak eğitim-öğretim faaliyetlerinde sürekli güncellemeler yapılmaktadır. Ayrıca dijitalleşmeyle birlikte eğitimin yaşam boyu devam eden bir süreç olduğu kabul görmektedir. Dünyada yaşanan dijitalleşme sürecine paralel olarak öğretim programlarında birtakım güncellemelerin yapıldığı görülmektedir. Dijitalleşmeyle birlikte dijital yetkinlik kavramı öğretim programlarında yer almıştır.

Teknolojik gelişmelere bağlı olarak öğretim programlarında yapılan güncellemeler yeni öğretim programlarına uygun ders kitaplarının hazırlanmasını da zorunlu hale getirmiştir. Yener ve Yaşar (2021) yaptıkları çalışmada "otonom robot" teknolojisinin 12. sınıf coğrafya ders kitabında yer almasının öğretmenlerin otonom robotlar hakkındaki bilgi düzeylerinin artmasında etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu sonuçtan hareketle dijital teknolojilere ders kitaplarında yer verilmesi öğretmen ve öğrencilerde dijital teknolojilere yönelik farkındalık düzeyini artıracağı ve dijital yetkinlik kazanmalarını sağlayacağı söy-

lenebilir. Ekici - Uçak, (2012) yaptıkları çalışmada ilköğretim öğrencilerinin bilgiye ulaşmada ve ödev hazırlamada öncelikle interneti kullandıklarını ancak interneti yeterli düzeyde kullanma becerisine sahip olmadıkları tespit etmiştir. Bu tespitten hareketle öğrencilerin ilköğretimden yeterli düzeyde dijital yetkinlik kazanmadan liseye geldikleri anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Geçgel (2020) Öğrencilerin internette ulaştıkları bilgileri sorgulamadığını bu nedenle doğru bilgiyle yanlış bilgiyi ayırt edemediklerini tespit etmiştir. Bu bakımdan öğrencilerin dijital ortamda doğru bilgiye ulaşabilmeleri ve dijital ortamı bilinçli kullanabilmeleri için dijital yetkinlik becerilerine sahip olmaları gerekmektedir. Bu çalışmada incelenen coğrafya ders kitaplarında dijital teknolojilerin kullanımına yönelik etkinliklerin bulunması öğrencilerin dijital yetkinlik ve doğru bilgiye ulaşma becerisi kazanmaları bakımından önem taşımaktadır.

Bu çalışmada incelenen ortaöğretim coğrafya ders kitaplarında dijital yetkinlik olgusunun ünitelere ve sınıf seviyesine göre faklı oranlarda yer aldığı tespit edilmiştir. İncelenen coğrafya ders kitapları içerisinde dijital yetkinlik olgusunun en fazla 12. sınıf coğrafya ders kitabında yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Daha sonra sırasıyla 10., 9. ve 11. sınıf coğrafya ders kitaplarında yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca 12. sınıf coğrafya ders kitabında dijital yetkinlik olgusuna yönelik bulgularının daha güçlü ve yeterli düzeyde olduğu görülmüştür. Bu sonucun ortaya çıkmasında 12. sınıf ders kitabında dijital teknolojilerin tanıtımı ve kullanımına yönelik konuların yer almasının etkili olduğu söylenebilir. Depeci - Çifçi (2023) ortaöğretim coğrafya ders kitaplarında küreselleşmenin yer alma durumunu inceledikleri çalışmalarında; küreselleşme olgusunun 12. sınıf coğrafya ders kitabında daha fazla yer aldığı ve küreselleşmeye yönelik vurguların daha güçlü olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu sonuçlar teknolojik gelişmelerle bağlantılı konuların 12. sınıf coğrafya ders kitaplarında daha fazla yer aldığını göstermesi bakımından önemlidir.

9, 10 ve 11. sınıf coğrafya ders kitaplarında ise dijital yetkinlik olgusunun yeterli düzeyde olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. 9 ve 10. sınıf coğrafya ders kitaplarında Fiziki Coğrafya konularının, 11. sınıf coğrafya ders kitaplarında ise nüfus ve ekonomik faaliyetlere yönelik konuların ağırlıkta olmasının bu sonuç üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca coğrafya ders kitaplarında dijital yetkinliğin kitabının tamamına yayılmasından ziyade teknolojik gelişmelerle

bağlantılı konularda daha fazla yer aldığı tespit edilmiştir. Bu durum dijital yetkinliğin ünite ve konulara dengeli bir şekilde yansıtılmadığı göstermektedir. Geçgel vd., (2020) yaptıkları çalışmada ders kitaplarının dijital yetkinlikler açısından geliştirilmesi gerektiği ve dijital yetkinliğin ünitelere eşit şekilde dağılmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Kurudayıoğlu ve Soysal (2020) 2018 Türkçe Dersi Öğretim Programı'nı dijital yetkinlik bakımından inceledikleri çalışmalarında dijital yetkinliklere yönelik kazanımların belirli alanlarda yoğunlaştığı sonucuna ulaşmışlardır. Bu bakımdan yapılan çalışma Geçgel vd., (2020) ve Kurudayıoğlu ve Soysal'ın (2020) çalışmalarıyla paralellik göstermektedir.

Coğrafya ders kitaplarına dijital yetkinliğin kavramlar, görseller ve genel ağ adresleri üzerinden yansıtıldığı görülmüştür. Elde edilen bulgulara göre coğrafya ders kitaplarında dijital yetkinlik olgusuna; dijital teknolojilerin tanıtılması, metinlerde dijitalleşmeye yönelik kavramlar ve konuların ele alınması, dijitalleşmenin insan hayatında meydana getirdiği değişimlerin incelenmesi ve öğrencilere dijital teknolojileri kullanmasına yönelik çalışmalar yaptırılması şeklinde yer verildiği görülmüştür. Araştırmanın bu sonucu Şimşek'in (2022) Türkçe ders kitaplarında hazırlık soruları, metin, görseller, etkinlik ve gelecek derse hazırlık soruları aracılığıyla öğrencilere dijital yetkinlik becerisi kazandırılmaya çalışılmalıdır şeklinde ulaştığı sonuçla paraleldir. Coğrafya ders kitaplarındaki arazi çalışması, ders dışı çalışma ve uygulama gibi etkinlik içeren bölümlerin bazılarında öğrencilerden araştırmalarını genel ağ adresleri üzerinden yapmaları istenmektedir. Ekmen ve Bakar'da (2019) yaptıkları çalışmada ders kitaplarında internet, bilgisayar ve tablet kullanımına yönelik içeriklerin olduğunu bulgulamıştır. Ayrıca öğrencilerin ders kitaplarındaki etkinlikleri yaparak ulaştıkları çalışma sonuçlarını dijital ortama aktarması istenerek dijital kaynakların kullandırılmaya çalışıldığı tespit edilmiştir. Coğrafya ders kitaplarındaki bu tür çalışmalar öğrencilere dijital yetkinlik kazandırması bakımından son derece önemlidir. Ancak ders kitaplarının bu bölümlerinde dijital yetkinlik kazandırmaya yönelik çalışmaların sınırlı ve görsellikten yoksun olduğu görülmüştür. Ayrıca öğrencilerinden hazırlık çalışmaları ve etkinliklerdeki bazı çalışmaları belli genel ağ adresleri üzerinden yapmalarının istendiği de tespit edilmiştir. Pala'da (2023) sosyal bilgiler öğretmenlerinin sosyal bilgiler eğitiminde dijital yetkinlik kavramına ilişkin görüşlerini ortaya koymayı amaçladığı çalışmasında; okuma parçası ve haber köşesi gibi öğrencilerin dikkatini konuya

daha fazla çekmek amacıyla kazanımlarla uyumlu bilgilerin yer aldığı metinlerde genel ağ adreslerinin kaynak olarak verildiğini tespit etmiştir. Coğrafya ders kitaplarındaki coğrafi bakış, bilgi kutusu, anahtar kavramlar gibi bölümlerde dijital kavramları ve dijital teknolojileri tanıtan metinlere ve görsellere yer verilerek öğrencilere dijital yetkinlik kazandırılmaya çalışıldığı ulaşılan sonuçlar arasındadır.

Coğrafya ders kitaplarındaki bazı bölümlerde dijitalleşmeyle ilgili metin, görsel ve ağ adreslerine birlikte yer verilirken bazılarında ise sadece dijital yetkinlik göstergesi kavram, görsel veya ağ adreslerinin yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca coğrafya ders kitaplarındaki bazı ünitelerin ilk sayfalarında anahtar kavramlar başlığı altında dijitalleşme ifade eden kavramlara yer verildiği görülmüştür. Bu durum öğrencilerde dijitalleşmeye yönelik bilinç oluşturması ve dijital yetkinliğe yönelik beceri kazandırması bakımından önemlidir. Yine ders kitaplarındaki bazı tablolarda kullanılan verilerin elde edildiği genel ağ adresleri tabloların altında kaynak olarak gösterilmiştir. Veri kaynaklarının belirtilmesi öğrencilere dijital yetkinlik kazandırması bakımından önemlidir. Şimşek'te (2022) benzer durumu yaptığı çalışmada tespit etmiştir.

Coğrafya ders kitaplarına dijital bir boyut kazandıran karekodlara ise 10, 11 ve 12. sınıf coğrafya ders kitaplarında yer verildiği tespit edilmiştir. Law (2010) yeni öğrenme deneyimine açık olan öğrenciler için karekodun eğitim potansiyeline sahip olduğu belirtmiştir. Bu bakımdan karekodlara coğrafya ders kitaplarında yer verilmesi öğrencilerin hem yeni öğrenme deneyimleri yaşaması hem de dijital yetkinlik kazanması bakımından önemlidir. Ancak Akbaş - Bozyiğit (2020) yaptıkları çalışmada öğrencilerin ders kitaplarında yer alan karekodlar hakkında yeterli bilgiye sahip düzeyinin düşük olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Turan - Karasu-Avci (2018) toplum hayatında daha fazla yer tutmaya başlayan dijital teknolojilere bağlı olarak bireylerin de değişen dünyanın gerektirdiği niteliklere sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. Bireylerin bu şekilde toplum hayatına uyum sağlayabileceklerini ve dijital dünyanın gerektirdiği yetkinliklere sahip olabileceklerini vurgulamaktadır. Benzer şekilde Scherer, Siddiq ve Teo (2015), eğitimin en önemli hedeflerinden birinin öğrencilerin yeterli

düzeyde dijital yetkinliğe sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu düşüncelerden hareketle yapılan çalışmanın sonuçlarına göre 12. sınıf coğrafya ders kitabının dijital yetkinlikler açısından yeterli düzeyde olduğu; ancak 9, 10 ve 11. sınıf coğrafya ders kitaplarının dijital yetkinlikler bakımından geliştirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Akça, Meydan, Sarıbaş (2022) CDÖP'deki kazanımlar ve coğrafi becerilerin öğrencilere kazandırılması için bilişim teknolojilerinin kullanılması gerektiğini ortaya koymuştur Ayrıca yaptıkları çalışmada öğrencilere dijital yetkinlik kazandırmada coğrafya dersinin katkısının %55 olduğunu tespit etmişlerdir. Bu bakımdan tüm sınıf seviyelerinde coğrafya dersinde dijital yetkinlik becerisi kazandıracak metin, görsel ve uygulama gibi aktivitelerin artırılması ve ünitelere eşit bir şekilde dağılımının sağlanması önem taşımaktadır.

5. Öneriler

Bu çalışmadan elde edilen bulgular göre aşağıdaki önerilerde bulunulmuştur:

- 9. ve 10. sınıf coğrafya ders kitaplarında yer alan Fiziki Coğrafya konularına, öğrencilere dijital yetkinlik kazandıracak çalışmaların eklenmesi önerilmektedir.
- Ders kitaplarının farklı bölümlerinde yer alan karekod bağlantı linklerin güncelliği sağlanarak bu karekodlar üzerinden ulaşılan ağ adreslerinin eğitim öğretim süresi boyunca aktif kalması sağlanabilir.
- Coğrafya ders kitaplarında yer alan arazi çalışması, ders içi uygulama, ders dışı uygulama gibi etkinlik bölümlerinde, öğrencilerin dijital teknolojileri ders ortamında kullanabilecekleri slayt gösterisi, sanal gezi gibi çalışmalara yer verilebilir.
- Coğrafya ders kitaplarında dijital yetkinlik içeren görsellerin daha fazla sayıda yer alması sağlanabilir.
- Öğrencilerin dijital teknolojileri daha verimli kullanmaları sağlamak için okulların dijital teknoloji kapasiteleri artırılmalıdır.
- Öğrencilere dijital yetkinliği kazandıracak temel aktör olan öğretmenlerin dijital yetkinlik seviyeleri belirlenerek tespit edilen eksiklikler doğrultusunda hizmet içi çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

Akbaş, Fatih - Bozyiğit, Recep. "9. Sinif Coğrafya Ders Kitaplarına Teknoloji Odaklı Bir Bakış: Kare Kod Uygulaması". *Toplum Bilimleri Dergisi* 27 (2020), 700-727. https://doi.org/10.29228/tbd.2007.37017

Akça, Dilek vd. "Coğrafya Öğretim Programında Dijital Okuryazarlık Becerisi ve Lise Öğrencilerinin Uygulama Düzeyleri". *Social Sciences Studies Journal* 101/101 (2022), 2622-2640. https://doi.org/10.29228/sssj.63728

Atmaca, Davut vd. "Güncel Coğrafya Dersi Öğretim Programı ve Coğrafya Ders Kitaplarında Ekonomi Kavramı". *Ulusal Eğitim Dergisi* 2/1 (28 Şubat 2022), 117-133. https://doi.org/10.5281/zenodo.6275096

Canbay, Pelin - Demircioğlu, Zübeyde. "Endüstri 5.0'a Doğru: Zeki Otonom Sistemlerde Etik ve Ahlaki Sorumluluklar". *AJIT-e Online Academic Journal of Information Technology* 12/45 (21 Mayıs 2021), 106-123. https://doi.org/10.5824/ajite.2021.02.006.x

Demir, Abdullah. "Endüstri 4.0'dan Eğitim 4.0'a Değişen Eğitim-Öğretim Paradigmaları". *Journal of Turkish Studies* 13/15 (01 Ocak 2018), 147-171. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.13480

Depeci, Celal - Çifçi, Taner. "Ortaöğretim Coğrafya Ders Kitaplarında Küreselleşmenin Yer Alma Durumu". *Eğitim Bilim ve Araştırma Dergisi* 4/2 (27 Ekim 2023), 406-443. https://doi.org/10.54637/ebad.1334969

Ekici, Selda - Uçak, Nazan Özenç. "İlköğretim Öğrencilerinin İnternet'te Bilgi Arama Davranışları". *Türk Kütüphaneciliği* 26/1 (01 Ocak 2012), 78-96. https://dergipark.org.tr/en/pub/tk/issue/48849/622340

Ekmen, Can - Bakar, Elif. "İlköğretimde Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Dijital Yetkinliğin Yeri". *Milli Eğitim Dergisi* 48/221 (15 Şubat 2019), 5-35. https://dergipark.org.tr/en/pub/milliegitim/issue/43527/532696

Eren, Emine - Dökme, İlbilge. "2018 Fen Bilimleri Öğretim Programının Dijital Yetkinlikler Açısından Değerlendirilmesi", 2021.

Garda, Betül - Temizel, Metehan. "Bilgi Çağında Eğitim". *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 12 (31 Aralık 2016), 23-43. https://dergipark.org.tr/en/pub/sosyoteknik/issue/80233/1370259

Geçgel, Hulusi vd. "Türkçe Eğitiminde Dijital Yetkinlik Kavramının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 8/3 (22 Temmuz 2020), 886-904. https://doi.org/10.16916/aded.742352

Gültekin, Vedat - Özel, Nevzat. "Üniversite Öğrencilerinin Dijital Okuryazarlık Becerileri": *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 64/1 (25 Haziran 2024), 384-420. https://doi.org/10.33171/dtcfjournal.2024.64.1.16

Karabacak, Zaliha İnci - Sezgin, Ayşe Aslı. "Türkiye'de Dijital Dönüşüm ve Dijital Okuryazarlık". *Türk İdare Dergisi* 1/488 (02 Temmuz 2019), 319-343.

Karaca, İzzet - Karaca, Nahide. "2023 Vizyon Belgesi'nin Dijitalleşme Açısından İncelenmesi". *Ulusal Eğitim Akademisi Dergisi* 5/1 (26 Nisan 2021), 1-8. https://doi.org/10.32960/uead.855514

Kocaman Karoğlu, Aslihan vd. "Toplum 5.0 Sürecinde Türkiye'de Eğitimde Dijital Dönüşüm". *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 3/3 (30 Aralık 2020), 147-158. https://doi.org/10.32329/uad.815428

Korkutan, Mümtaz vd. "Öğretmenlerin Eğitimde Dijitalleşme Eğilimlerinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma". *Social Sciences Studies Journal* 9/107 (31 Ocak 2023), 4961-4968. https://doi.org/10.29228/sssj.67546

Kurudayıoğlu, Mehmet - Soysal, Taşkın. "2018 Türkçe Dersi Öğretim Programı'nın Dijital Yetkinlik Bakımından İncelenmesi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 54 (29 Nisan 2020), 184-199. https://dergipark.org.tr/en/pub/maeuefd/issue/53827/658584

Küçükali, Rıdvan - Coşkun, Hüseyin Can. "Eğitimde Dijitalleşme ve Yapay Zekânın Okul Yöneticiliğindeki Yeri". *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/2 (05 Ağustos 2021), 124-135. https://doi.org/10.52848/ijls.852119

Law, Ching Yin. "Qr Codes in Education. Journal of Educational Technology Development and Exchange" 3 (2010), 85-100.

MEB. *Ortaöğretim Coğrafya 9 Ders Kitabı*. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2023a.

MEB. *Ortaöğretim Coğrafya 10 Ders Kitabı*. Ankara: Tuna Matbaacılık, 2023b.

MEB. *Ortaöğretim Coğrafya 11 Ders Kitabı*. Ankara: Tuna Matbaacılık, 2023c.

MEB. *Ortaöğretim Coğrafya 12 Ders Kitabı*. Ankara: Özgün Matbaacılık, 2023d.

MEB. *Ortaöğretim Coğrafya Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.

Özen, Hamit. "Endüstri 4.0 ve Eğitim: Bir Türkiye Perspektifi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/5 (07 Ekim 2019), 103-113. https://doi.org/10.18506/anemon.506826

Pala, Fatih. "Dijital Yetkinlik Kavramına İlişkin Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Görüşleri". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 21/3 (29 Aralık 2023), 1153-1176. https://doi.org/10.37217/tebd.1258640

Sadıç, Şenay. "Endüstri 5.0 ve Sürdürülebilirlik". *Endüstri 5.0 Dijital Toplum* (22 Haziran 2022).

Scherer, Ronny vd. "Becoming More Specific: Measuring and Modeling Teachers' Perceived Usefulness of Ict in the Context of Teaching and Learning". *Computers & Education* 88 (01 Ekim 2015), 202-214. https://doi.org/10.1016/j.compedu.2015.05.005

Sürer, Ali Gökhan. "Eğitimde Dijitalleşme Çağı". *Kapadokya Eğitim Dergisi* 1/1 (22 Haziran 2020), 28-34.

Şeyihoğlu, Ayşegül - Özgürbüz, İbrahim Emrah. "Coğrafya Ders Kitaplarındaki Analojilerin İncelenmesi". *Eğitim ve Bilim* 40/179 (20 Mayıs 2015), 1153-1176. https://doi.org/10.15390/EB.2015.2609

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

Şimşek, Şahin. "Türkçe Ders Kitaplarında Dijital Yetkinlik". *Turkish Studies-Educational Sciences* 17/3 (30 Haziran 2022), 469-484. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.57919

Tomal, Necati. "9. Sınıf Coğrafya Ders Kitabının Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/2 (30 Temmuz 2019), 115-130.

Turan, Saim - Karasu-Avci, Emine. "2018 Sosyal Bilgiler Öğretim Programı'nın Dijital Vatandaşlık Bağlamında İncelenmesi". *Journal of Education and New Approaches* 1/1 (2018), 28-38.

Tüfekçi, Fatma Nur - Ceylan, Melek. "Eğitimde Kalitenin Arttırılması İçin İlkokul Öğrencilerinin Dijital Yetkinlik Düzeylerini Belirlemeye Yönelik Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Izmir Democracy University Social Sciences Journal* 5/2 (28 Aralık 2022), 166-187. https://dergipark.org.tr/en/pub/idusos/issue/74386/1189122

Ünlü, Mehmet. "Coğrafya Ders Kitaplarında Hazırlık Çalışmalarının Temel Özellikleri". *Marmara Coğrafya Dergisi* 34 (29 Ekim 2016), 1-8.

Yener, İlayda - Yaşar, Okan. "Coğrafya Öğretmenlerinin Endüstri 4.0 Bilgi Düzeyleri ile Dijital Yetkinlik Seviyelerinin Belirlenmesi Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 19/2 (31 Aralık 2023), 274-287. https://doi.org/10.17244/eku.1292673

Yıldırım, Ali. "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi". *Eğitim ve Bilim* 23/112 (01 Nisan 1999). https://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5326

Yıldırım, Salih. "Alan Eğitiminde Web 2.0 Uygulamalarının Coğrafya Dersi Bağlamında Değerlendirilmesi". *International Journal of Geography and Geography Education* 49 (03 Haziran 2023), 41-58. https://doi.org/10.32003/igge.1300037

We Are Social Global. "Digital 2023 Global Overview Report". Erişim 18 Mart 2024. https://wearesocial.com/wp-content/uploads/2023/03/Digital-2023-Global-Overview-Report.pdf/

"Endüstri 4.0'dan Toplum 5.0'a". Erişim 13 Haziran 2024. https://www.endustri40.com/endustri-4-0dan-toplum-5-0a/



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 675-701

Varlığı Anlamlandıran İnsan, 'Makinedeki Hayalet'in Peşinde

Humankind Pursues the "Ghost in the Machine" in Making Sense of Existence

Filiz BAYOĞLU KINA

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Assist. Prof. Dr., Atatürk University,
Faculty of Letters, Department of Philosophy
filizof@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6244-6767

DOI: 10.56720/mevzu.1503092

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 21 Haziran / June 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Ağustos / August 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Bayoğlu Kına, Filiz. "Varlığı Anlamlandıran İnsan 'Makinedeki Hayalet'in Peşinde". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 675-701. https://doi.org/10.56720/mevzu.1503092

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Felsefe tarihinde merkezi bir sorun olan zihin-beden ilişkisi, modern dönemde yeni bir biçimde Rene Descartes ile ortaya çıkar. Descartes ve takipçilerinin zihin ve bedenin birbirine bağımlı iki cevher olduğu görüşü, sadece düşünürler arasında değil sıradan insanlar arasında da oldukça yaygındır. Bu yaygınlığından dolayı Gilbert Ryle, bu görüşü "resmi öğreti" olarak adlandırarak, öğretinin "kategori hatası" adı verilen özel bir tür hata yaptığını söyler. Ona göre mantıksal türleri bakımından ayrılık gösteren kavramlar ya da ifadelerin birleştirilmesi yanlıştır. Descartesçı düalizmin, insan davranışlarının kökenlerinin maddi bir varlığa sahip olmayan tözde yattığını iddia etmesi, bu tür bir yanlışın kapalı bir biçimde işlenmesi üstüne kuruludur. Çalışmaları ile Kartezyen ikiliğin tabutuna son çiviyi çaktığı iddia edilen Ryle'a göre felsefenin en önemli görevi, yanlış kurgu ve saçma teorilerin, bu teorilerde geçen dilsel deyimlerin sonucu olduğunu göstermektir. 1949'da yayımlanan *The Concept of Mind* adlı eseri bu düşüncesini açıklama girişimidir ve felsefi bir sorunun hangi sorularla oluşturulup çözüldüğü üzerine olan ilk dönem yazılarının "gerçekten işleyen bir yöntem örneği"ne evrilmesidir. Ryle eserinde, zihinlere ilişkin yeni bilgiler vermek yerine, insanın zaten sahip olduğu bilgisinin "mantıksal coğrafyasını" düzeltme işine girişir. Kavram analizinden oluşan felsefi argüman anlayışına ulaşarak, anlamlı olanı anlamsızdan ayıracak bir ölçüt bulmaya çalışır. Bu çalışma Descartes'ın düalistik zihin teorisini Ryle'ın bakış açısından inceler ve resmi öğretiyi reddediş gerekçelerini ve önerilerini ortaya koyar. Ancak çalışma, Ryle'ın zihin alanını yetenekler ve davranışlarla sınırlandırdığı ve bu nedenle yaratıcı düşünme, nesnelerin bütünsel vizyonu ve sanatsal hayal gücü gibi daha yüksek zihin süreçlerini açıklayamadığı, sonucuna varır.

Anahtar Kelimeler: Gilbert Ryle, İnsan, Makinedeki Hayalet, Zihin, Descartes, Düalizm.

Abstract

The mind-body relationship, a central issue in the history of philosophy, emerges with a new dimension in the modern era with René Descartes. Gilbert Ryle, who refers to the view of Descartes and his followers that the mind and body are two interdependent substances as the "official doctrine" due to

its widespread acceptance among both scholars and ordinary people, argues that this theory commits a special kind of error known as a "category fallacy". According to Ryle, it is wrong to combine concepts or propositions that differ in their logical types. He claims that Descartes' dualism erroneously locates the origins of human behavior in a non-material substance, thereby implicitly committing this type of error. According to Ryle, whose work is claimed to have definitively refuted Descartes' dualism, the most important task of philosophy is to demonstrate that false notions and absurd theories arise from the linguistic expressions used in these theories. Ryle's *The Concept of Mind*, published in 1949, aims to elaborate on this idea and represents an evolution of his earlier writings on how philosophical problems should be posed and solved, providing "an example of a method that actually works". Rather than introducing new knowledge about the mind, Ryle seeks to correct the "logical geography" of existing knowledge of humankind. Ryle attempts to establish a criterion for distinguishing the meaningful from the meaningless by developing a philosophical argument based on conceptual analysis. This study investigates Descartes' dualistic theory of mind from Ryle's perspective, outlining his reasons for rejecting the official doctrine and his proposed alternatives. The study concludes, however, that Ryle's focus on abilities and behaviors limits his account of the mind and fails to address higher mental processes such as creative thinking, holistic perception of objects, and artistic imagination.

Keywords: Gilbert Ryle, Man, Ghost in the Machine, Mind, Descartes, Düalism.

Giriş

Her şeyin anlam ya da anlamsızlığı insanın varlığı ile mümkündür. İnsan sadece nesneler dünyasında bir nesne midir? İnsanın, varlığı anlamlandıran yönü neye işaret etmektedir? Fizik dünyada zihinsel olana yer bulma, zihinsel olanın gücünü ve bilincin fenomenal hallerini açıklama sorunu zihin felsefesinin yaşayan sorunlarıdır. İnsanın zihnine, aklına Platon'a göre 'ruhtaki düşünme gücüne' işaret eden şey varlığa anlam kazandıran yön olarak ele alınır. Felsefe tarihinde evreni ve varlığı anlamlandırmak için tek kriterin insan olduğunu tescilleyen Rene Descartes'a göre ruhun ana niteliği düşünmedir. Bu

anlamda 'tarih esasen insan bilincinin serüvenidir' ve 'insanlığın esas tarihi de zihnin tarihidir.'[1] Ancak varlığını insan bilincine borçlu olan bilim, ironik bir şekilde zihnin gerçekliğini yadsımaktadır. Barrett'in ifadeleriyle 'evlat, ailesini reddetmektedir.'[2] Modern bilimle birlikte doğal dünyanın bir uzantısı olarak görülen insan, doğada olmayan bir şeyi nasıl kendisinde barındırabilir? Bu soru bir yandan insanın ne olduğunu tanımlama girişimlerinin, insanı zihinle tanımlama sonucuna götürdüğünü ortaya koyarken diğer yandan zihnin neliğini sorgulamaktadır. O halde zihin nedir? Zihinsel durum ya da süreçlerin doğası nedir? Hangi ortamda gerçekleşirler ve fiziksel dünyayla ne tür bir ilişki içindedirler? Bu tür sorular felsefi literatürde ontolojik sorun olarak adlandırılarak, yaygın bir biçimde zihin-beden sorunu olarak bilinir. Sorun, zihinsel oldukları ileri sürülen durum ya da süreçlerin sadece karmaşık bir fiziksel sistem olan beynin karmaşık durum ve süreçlerinden ibaret olduğunu söyleyen materyalist kuramlar ile zihinsel durum ve süreçlerin sadece tamamen fiziksel bir sistemin durumları ve süreçlerinden ibaret olmadıklarını, fiziksel olmayan bir doğaya sahip ayrı bir tür fenomen oluşturduklarını söyleyen düalist kuramlar arasında gözükse de aslında daha derindir.[3] Bilim, evrensellik ve garanti iddiasına rağmen zihin söz konusu olduğunda karmaşa ve anlaşmazlık içindedir.

Bir zamanlar pek çok filozof, zihni bedenden ayrı bir töz (bir ruh, can, belki de zihin maddesi) olarak düşünme konusunda Descartes'ı takip etti. Günümüzde ise çoğu filozof, fiziksel olmayan herhangi bir maddenin varlığını ürkütücü bulmaktadır. Bunun yerine çoğu kişi zihni, maddi dünyanın belirli bir kısmına, yani insan beynine yerleştirmektedir. Ancak beyin ve zihin birbirinden tamamen farklıdır. Beyin maddeden meydana gelen fiziksel bir varlıktır ve çürümeye mahkûmdur. Öyle yapılandırılmıştır ki ne olursa olsun, hiçbir şey oluşturamaz. Yalnız dışarıdan sağlanan materyali kullanabilen bir makinedir ve otomatik olarak çalışır.[4] Zihin ise metafizik bir varlıktır. Öyle ki beyin hücrelerini en güçlü mikroskopla inceleseniz dahi hiçbir zaman bir fikir

---

1 William Barrett, *Death of the Soul : From Descartes to the Computer : William Barrett* (Oxford : Oxford University Press, 1986), 10-53.

2 Barrett, *Death of the Soul*, 75.

3 Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç*, çev. Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.), 3.

4 Mark Twain, *İnsan Nedir?*, çev. Esra Damla İpekçi (İstanbul: Dedalus Kitap, 2019), 13.

ya da kavram (örneğin güzellik, hükümet, eşitlik ya da aşk) göremezsiniz. Çünkü fikirler ve kavramlar maddesel varlıklar olmayıp fiziksel bileşene sahip değildir. Peki maddesel olmayan varlıklar nerede bulunmaktadır? Maddesel olmayan zihinde...[5] Böylelikle pek çok yazar için Kartezyen zihin resminin temel yapısı bozulmadan kalır. Zihin hâlâ zihinsel durumlarımızı (inançlarımızı, arzularımızı, umutlarımızı, korkularımızı ve diğerlerini) barındıran bir tür iç dünya olarak kabul edilir. Bedenimizin durumu bu iç dünyayı etkileyebilir ve dolayısıyla bu iç dünya da bedenlerimizin hareketlerini yönlendirebilir. Elbette iç dünyamız artık kesinlikle maddesel olduğundan, bu etkileşimler eskisinden çok daha az gizemli görünür. Ancak zihnin, içsel bir alan olduğuna dair temel resim korunur. Bu nedenle böyle bir görüş, genellikle muhalifleri tarafından neo-Kartezyenizm olarak tanımlanır.[6] Bu çalışmada, Gilbert Ryle'ın *The Concept of Mind* (Zihin Kavramı) adlı eserinde yer alan görüş ve argümanlar ana odak noktası alınarak zihin değerlendirilir. Ryle'ın kitabının bir kısmı, zihin ve bedenin farklı niteliklere sahip iki farklı töz olduğu yönündeki Kartezyen görüşe yönelik bir saldırıya ayrılmıştır. Zihnin işlemleri gözlemlenemez ve tanık olunamazken, bedenin işlemleri gözlemlenebilir. Dolayısıyla Kartezyen görüşe göre, zihinsel kavramlar gizemli varlıkların ya da süreçlerin adları olarak işlev görür. Ryle'ın bu görüşe güçlü itirazları vardır. Dahası, zihinsel kavramların karakter olarak az ya da çok eğilimsel olarak ele alınmasını, böylece Kartezyen görüşün gizemlerine başvurmadan zihinsel olguları anlamamızı sağladığını savunur.

Geleneksel ruh beden anlayışının devamı niteliğinde olan Descartes'ın ontolojisi, ruh yerine zihin kavramını koyarak mevcut düalizmi derinleştirmiştir. Kesin bilgiye ulaşma adına Descartes, zihni anlatmak çabasıyla kavramları açıklama yoluna başvurmuş ve fiziksel olan ile zihinsel olanı tamamen birbirinden ayırmıştır. Ona göre zihin kendi başına var olabilen ve başka hiçbir unsura indirgenemeyen, maddi olmayan bir tözdür. Zihinsel olanın özelliği düşünmedir. Beden ise maddedir, düşünemeyen ve yer kaplayandır. Dercartes'ın ünlü önermesi düşüncenin varlığı öncelediğini ileri sürer. 'Düşü-

---

5 Vincent Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber*, çev. Çağdaş Dedeoğlu (İstanbul: Alfa Kitap, 2017), 50.

6 Adam Toon, "The Story of the Ghost in the Machine", *Art, Representation, and Make-Believe: Essays on the Philosophy of Kendall L. Walton*, ed. Sonia Sedivy (Routledge, 2021), 2.

nen bir şey olarak' insanın tecrübe ettiği şey, kendi zihni ve farkındalık halidir.[7] Descartes'ın temel kaygılarından biri zihnin ya da ruhun, bedenden bağımsız ve üstün olduğunu ispat etmektir. Ona göre insan, zihin ve beden denilen iki ayrı tözden meydana gelir. Ancak birbirinden farklı tözler nasıl birbirini etkiler? Düşünce, nasıl vücudun hareketine neden olabilir? gibi sorular eşliğinde onun düşüncesi her daim çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Fiziksel ile zihinsel olan arasındaki karşıtlığı kabul etmeyen ve anlamlı olanı anlamsızdan ayıracak bir ölçüt arayışı içinde olan Ryle, Descartes'ın öğretisini alaycı bir şekilde eleştirerek, öğretisinin yanlışlığını kanıtlamaya girişir:

> *"Ana hat olarak bu resmi kuramdır. Bu kuramdan sıklıkla 'Makinedeki Hayalet Dogması' gibi bilinçli olarak kötüleyerek söz edeceğim. Bu kuramın tümüyle hatalı olduğunu, ayrıntılar yerine ilkelerde hata olduğunu kanıtlamayı umuyorum. Bu yalnızca belirli hataların bir araya toplanması değildir. Büyük bir hatadır ve özel türde bir hatadır. Yani bir kategori hatasıdır."*[8]

Ona göre Descartes'ın öğretisi zihinsel yaşamın olgularını gerçekte olmaları gerekenin dışında, bir başka mantıksal tip ya da kategoride yer alıyormuş gibi göstermektedir.

Ryle'ın yaşadığı yirminci yüzyıl mantık ve dil çalışmalarının yoğun olduğu bir çağdır. Bu nedenle o, mantıksal davranışçılık formu ile zihni tözsel varlığından ayırarak bir kavram analizine tabi tutar. Dil felsefesi geleneğinden geldiği için zihinle ilgili kullanılan kavramların çözümlemesini yapar yani dilsel bir çözümlemeye girişir. Bu hususta zihin hakkında bilgi edinmenin engelleri ve güçlüğü üzerine yazarken Thomas Reid şöyle der:

> *"Zihnin asli yetilerinden bahsetmek için filozofların kullandıkları dil, şu anda kabul gören sisteme öylesine uygundur ki, herhangi başka bir sisteme uyamaz; aynı yapıldığı adama uyan ve onu iyi gösteren fakat en az onun kadar yakışıklı ve endamlı bir adamın üzerinde garip duran bir ceket gibi. Yeni kelimeler ve deyişler kullanmadan ya da mevcut olanlara farklı anlamlar vermeden, zihin ve işlemlerine ilişkin felsefemizde herhangi bir yenilik yapmak neredeyse imkansızdır; bu özgürlük, kullanıl-*

---

7 İbrahim Kalın, *Açık Ufuk İyi, Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine* (İnsan Yayınları, 2021), 89.

8 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London ; New York: Routledge, 2009), 5-6.

> *masının zorunlu olduğu durumlarda bile önyargı ve yanlış anlaşılmalara neden olur ve zamanın onayını beklemek zorundadır. Zira dildeki yenilikler, din ve yönetim biçimindekiler gibi, kullanım ile aşina hale getirilene ve buyruk ile meşru kılınana kadar çoğunluk tarafından her zaman şüphe ve hoşnutsuzluk ile karşılanır."*[9]

Descartes'ın dediği gibi çok uzun bir süredir alışılmış olan bir görüşten çarçabuk kurtulmak güçtür. Bu güçlüğün farkında olan Ryle, yine de zihne ait kavramların yerleşik tanımlarını değiştirmek ister. O, büyük ölçüde Descartes'ten geldiği düşünülen öğretinin dayandığı ilkelerin temelsizliğini göstermekle ilgilenir. Esas olarak zihin ve bedenin radikal bir şekilde ayrılmasından ve karşıtlığından kaynaklanan hatanın sadece Descartes'a ait olmadığının da bilincindedir. Bu hata, Platoncu ve Aristotelesçi öğretilerde, Stoik-Augustinusçu irade öğretilerinde, skolastik ve reformcu teolojide, Kalvinist günah ve inayet kuramlarında zaten içeriliyordu. Descartes, ruhun süregelen teolojik kuramlarını sadece Galileocu yeni anlatım biçimi içinde yeniden dizgeleştirmişti.[10]

Descartes'ın varlık anlayışı, gelişen bilime uygun düşecek şekilde varlık alanını madde ve ruh diye kesin çizgilerle birbirinden ayırdı. Bu ayrım bir ve bütün tek bir töz olarak kabul edilen insanı, aralarında hiç bir bağ bulunmayan iki töz olarak konumlandırdı. İnsanın ne olduğunu sorgulamasında şunları yazar:

> *"İlk olarak kendimi bir yüzü, elleri, kolları ve bir cesette de görülen ve beden adı ile belirttiğim bütün bir etten ve kemikten oluşmuş makinesi olan bir şey olarak ayrımsadım. Buna ek olarak beslendiğimi, yürüdüğümü, duyumsadığımı ve düşündüğümü ayrımsadım ve tüm bu eylemleri ruh ile ilişkilendirdim."*[11]

Descartes tarafından formüle edilen görüş, her insanın hem bir bedene hem de bir zihne sahip olduğudur. Zihin ve madde arasındaki kutuplaşmış karşıtlık şu şekilde dile getirilir: Maddesel nesneler 'uzay' olarak bilinen ortak

---

9 Thomas Reid, *İnsan Zihni Üzerine*, çev. Erdinç Boyacı (Ankara: Folkitap, 2022), 37.

10 Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik (Doruk Yayınları, 2011), 91.

11 Rene Descartes, *Kurallar Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1997), 95.

duyuya açık bir alanda yer alırlar. Uzayın bir kısmındaki bedenlerin başına gelenler, nedensel mekanik yasalar aracılığıyla uzayın başka bir yerindeki diğer bedenlerin başına gelenlerle bağlantılıdır. Ancak zihinsel olaylar 'zihinler' diye adlandırılan, birbirinden koparılmış alanlarda var olurlar ve bir zihin ile diğeri arasında doğrudan nedensel bir bağlantı yoktur. Yalnızca fiziksel dünya aracılığıyla bir insanın zihni, bir diğer insanın zihninde bir farklılık yaratabilir.[12] Yani zihin bedenden tamamen farklıdır. Tüm bireysel zihinler 'kendi kendine yetendir', zihnin özü düşünmektir ve var olmak için hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Dahası "ruhumuz veya düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimizden önce gelir."[13] Ryle, zihnin doğası konusunda bu öğretinin sadece teorisyenler arasında değil, sıradan insanlar arasında da son derece yaygın olduğunu bu nedenle 'resmi öğreti' olarak betimlenmesinin uygun olacağını belirtir.

Zihin dünyası ile beden dünyası arasındaki fark genellikle sırasıyla 'iç' ve 'dış' kavramları kullanılarak ifade edilir. İnsan bedeni de dahil olmak üzere tüm fiziksel şeyler dış dünyaya aitken, kişinin kendi zihninin durumları ve süreçleri içseldir. Ancak Ryle, bu dış ve iç dünya antitezinin metafordan başka bir şey olmadığını, çünkü eğer zihnin mekânsal varlığı inkar edilirse, o zaman zihnin mekânsal olarak bir şeyin 'içinde' olduğundan bahsetmenin mümkün olmayacağını savunur. Ancak 'iç' ve 'dış' doğru bir şekilde metafor olarak alınsa bile zihnin (madde olmayan) bedeni (maddeyi) nasıl etkileyebileceği konusunda zorluklar ortaya çıkarır. Bu durum filozofları iki farklı varoluş biçimi üzerinde düşünmeye yöneltir. Beden uzayda ve zamanda mevcuttur. Zihin zamanda vardır ama mekânda yoktur. Dolayısıyla zihin ve madde arasında kutupsal bir karşıtlık vardır. İki dünya ile sonuçlanan görüş, Descartes'e atfedilsin ya da edilmesin Kartezyenizm olarak bilinir. Diğer bedenleri biliyoruz çünkü onlar kamusaldır; objektif gözlemciler vücudun işleyişini görebilirler. Peki ya zihin bilgisi? Soru, bu görüşün ontolojik bağlantıları yanında epistemolojik ve semantik bağlantılarını da ortaya koyar. Zihinler özeldir; hiçbir nesnel gözlemci başka bir zihnin işleyişine tanık olamaz. Bir kişinin kendi zihnini gözlemleyip gözlemleyemeyeceği konusunda bazı sorular vardır. Freud bilinçte, zihnin sahibinden gizlenen kanalların bulunduğunu gösterdi.

---

12 Ryle, *Zihin Kavramı*, 78.

13 Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Meb Yayınları, 1988), 29.

Ancak resmi teorinin savunucuları, normal koşullar altında bir kişinin kendi zihninin mevcut durumunu ve işleyişini bir tür 'iç algı' olan iç gözlem yoluyla bilebileceğini ileri sürer. Öte yandan, bir kişinin başka bir kişinin iç dünyasına hiçbir şekilde doğrudan erişimi yoktur. Kendisininkine benzer bedensel hareketlerden, kendisininkine benzer zihinsel işleyişine kadar olan iddialar, herhangi bir fiziksel gözlem olanağından yoksundur. Bir kişinin başka zihinlerin var olduğuna inanmak için iyi bir nedeni yoktur.[14] Resmi öğretinin epistemolojik bağlantıları diğer zihinler sorunu olarak bilinir. Bu sorun, dilin çalışma biçimiyle ilgili verilmiş belirli kabullerden bile daha ciddi zorluklardan meydana gelir.[15] Bu, zihinsel güçler ve gözlemlerle ilgili kavramların yorumlanmasının özel bir yolunun ortaya çıkmasına neden olur. Zihinsel olaylara yalnızca kişinin kendisi erişebilir. İzleyici, başka bir kişinin zihinsel durumuna ilişkin yorumlarının herhangi bir doğruluk veya kesinlik içerdiğinden asla emin olamaz. Bu nedenle öğretinin, insanın zihninin ve bedeninin birbirini nasıl etkilediği konusunda kuramsal güçlüklerle dolu olduğunu belirten Ryle, zihin beden etkileşiminin ne salt içebakışla gözlenebileceğini ne de laboratuvar deneyleri ile araştırılabileceğini söyler. O, bu güçlüğü fizyolojistten psikolojiste, psikolojistten fizyolojiste atılan bir top oyununa benzetir.[16] Bu düşüncelerin daha derin felsefi varsayımlara dayandığının farkında olarak resmi öğretinin 'mantıksal coğrafya'sını eleştirir ve düzeltmek ister. Ona göre:

> *"Kavramların mantıksal coğrafyasını belirlemek, onların içinde yer aldığı önermelerin mantığını gün ışığına çıkarmaktır; yani onların hangi önermelerle uyuşum içinde olduğunu, hangileriyle olmadığını, onlardan hangi önermelerin çıktığını ve onların hangi önermelerden sonuç olarak çıktığını göstermek gerekir. Bir kavramın ait olduğu mantıksal tip ya da kategori, kendisiyle işlem yapmanın mantıksal olarak yasal olduğu yollar dizişidir."*[17]

---

14 Ryle, *Zihin Kavramı*, 80-81.

15 Julia Tanney, "Rethinking Ryle: A Critical Discussion of the Concept of Mind", *The Concept of Mind* (London ; New York: Routledge, 2009), x.

16 Ryle, *Zihin Kavramı*, 77.

17 Ryle, *Zihin Kavramı*, 73.

Düzeltme işine hataları tespit ederek başlayan Ryle, kategorisi hatasını açıklamaya girişir. Onun Kartezyen düalizme atfettiği kategori hatasının ayrıntılı bir açıklamasını vermek önemlidir.

1. Kategori Hatası

'Kategori hatası' kavramı, 1990'larda, farklı düşünce alanları arasındaki ciddi pratik sonuçları olan kafa karışıklığını tanımlayan genel bir terim olarak kamusal söylemde düzenli olarak kullanılır. Ancak kavramın felsefi kullanımı, Ryle tarafından 1949 yılında *The Concept of Mind* adlı eserinde Kartezyen düalizme saldırmak ve zihin-beden sorununa tekçi bir çözüm önerme amacıyla başlar. Kategori hatası, kavramların yanlış kullanılması ya da kavramların kendilerine ait olmayan kategorilerde kullanılması sorunudur. Zihinsel güç ve işlemlerin kavramların içinde yer aldığı mantıksal kategorilerin yanlış bir şekilde seçilmiş olduğudur. Yani bir kategoriye ait olan olguların bir başka kategoriye uygun olan terimler içinde sunulmuş olmasıdır.[18] O, bu terimi 'Makinedeki Hayalet Dogması'na saldırmak için kullanır. Bununla Descartes'a atfettiği ikili zihin ve beden teorisini kasteder. Makine insan bedeniyken hayalet de içsel yapısı bakımında fiziksel maddeden epey farklı ruhsal bir tözdür. Galileo, uzaydaki tüm varlıkları içine alan mekanik bir öğreti ortaya koyduğunda Descartes bir taraftan bilimsel yanı diğer taraftan dinsel ve ahlaksal yanı ile kendisini bir çatışma içerisinde buldu. İnsan doğası bir saatin çalışmasından salt bir karmaşıklık derecesi ile ayrılamazdı, zihinsel olan mekanik olanın sadece bir türü olamazdı. Bu nedenle Ryle'a göre, Descartes ve takipçileri, insan varlığının biri ruh ya da hayalet, diğeri de beden ya da makine gibi birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan, birbirinden tümüyle farklı ve ayrı iki tözden meydana geldiği görüşünü ileri sürdüler. Mantıksal türleri bakımından ayrılık gösteren kavram ya da ifadeleri birleştirerek saçma çıkarımlar ortaya koydular. Bunu kategori hatası olarak değerlendiren Ryle için ileri sürülen bu görüş, makine içindeki hayalet türünden anlaşılmaz sonuçlara, cisimsel olmayan bir ruhun nasıl olup da maddi bir cismi etkileyebileceği türünden yanıtlanması zor sorulara yol açtı.[19]

---

18 Ryle, *Zihin Kavramı*, 72-73.

19 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi* (Paradigma Yayınları, 2002), 896.

Birbirine karşıt bu iki düzlem (zihin-beden) arasındaki derin ayrım, aralarında kurulabilecek her türden mantıksal ilişki olanağını ortadan kaldırdı. Bu durum ona göre dil bilgisel bir düzensizliğin sonucu olmayıp, tanım gereği mantıksal olarak yan yana konamayacak kavramların bir araya getirilmesi gibi boş bir çabanın ürünüydü. Zihin ve zihinselliğin açıkça gözlemlenebilen etkinliklerde aranması gerektiğini söyleyen Ryle'a göre soyut, içsel bir zihin kavramı evrensel bir kategori hatasıdır.[20] Kategori hatasını herhangi bir felsefi problemle bir bağlantısı olmayan özel bir mantıksal hata türü olarak tanımlar. Onun orijinal tanımına göre,

> *"Bir kategori hatası…zihinsel yaşamın olgularını gerçekte olmaları gerekenin dışında, bir başka mantıksal tip ya da kategoride (ya da tipler ya da kategoriler dizisinde) yer alıyormuş gibi göstermektedir."*[21]

Bu tür hatalar, tikel ve evrensel terimlerin ya da sınıflar ve onların üyelerinin ilişkisi söz konusu olduğunda meydana gelir. Dolayısıyla bir kategori hatası, sınıflandırmadaki mantıksal bir hatadır. Ancak bu aynı zamanda dilsel ve mantıksal bir hatadır. Onun felsefi analiz yöntemi, mantıksal ve ayrıştırıcı ya da indirgemeci bir analiz türünden ziyade, büyük ölçüde bir haritacının görevine benzeyen birleştirici bir türdür. Eserinde kullanılan yöntem, zihin kavramlarıyla yapılan belirli türdeki işlemlerin, bu kavramların mantıksal coğrafyasına göre uyması gereken kurallara aykırı olduğunu göstermeyi amaçlar. İndirgemeci bir analiz türü kullanmayan Ryle, olguların mantıksal biçiminin daha derin düzeyinden bahsetmez ve ideal bir dil hedeflemez. Odak noktası, farklı tür kavramlar arasındaki olası ve imkânsız bağlantılar üzerinedir.

Ryle'ın öncelikli hedefi, yalnızca bir filozofun sorunu olmayıp bilimle ve gündelik hayatla da ilgili olan Kartezyen düalizmdir. Ancak o, Kartezyen düalizmin yerine ne koymak istediğini açıkça ifade etmez yani düalist düşüncenin yerini alması gereken olumlu bir konum ortaya koymaz. Eserin metafelsefi bir amaç göz önünde bulundurularak yazıldığı ve Ryle'ı bu kitabı yazmaya iten şeyin öncelikle zihinsel kavramlara yönelik teorik bir ilgi olmadığı

---

[20] Vedat Çelebi, "Gilbert Ryle'ın Düalizm Eleştirisi ve Kategori Hatası Saptaması", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (01 Temmuz 2015), 151.

[21] Ryle, *Zihin Kavramı*, 81.

anlaşılır. Onun ilgisi, zihni bir kategori olmaktan çıkarmaktır. Çünkü ona göre zihin-beden probleminin temelinde dilden kaynaklanan hatalar vardır. Ona göre henüz sahip olmadığımız şey, zihin kavramlarımızı birbirimizle ve diğer kavram türleri ile nasıl ilişkilendirebileceğimizin bilgisidir. Bu durumu, yıllardır belli bir bölgede yaşayan insanların o bölgedeki tüm yolları bilmelerine rağmen bulundukları bölgenin haritasını bile yapamamaları, hatta okuyamamaları durumuna benzetir. Bu minvalde zihinsel kavramların 'mantıksal coğrafyasını' ortaya koymayı amaç edinir. Felsefe için bu önemlidir çünkü çağlar boyunca çeşitli disiplinler (etik, epistemoloji, siyaset teorisi, estetik vb.) zihinsel kavramların kategoriler halinde kusurlu düzenlemelerini sağlar ve neredeyse tüm bu kusurlu düzenlemelerin hepsinin altında Kartezyen düalizm yatar. Bir kategoriye ait olan olguların bir başka kategoriye uygun olan terimler içinde sunulması bu düalizmin mitidir. Bu nedenle Ryle, Kartezyen mitini çürütmek ve onun yerine yeni bir zihinsel kavramlar haritası koymak ister. Çünkü ona göre, bu miti yıkmak olguları yadsımak değil onların yerini yeniden belirlemek demektir. Başka bir deyişle kullanılması gereken yöntem, kategori hatalarını ortaya çıkarmak, yani zihin kavramlarıyla yaptığımız bazı mantıksal işlemlere, bu kavramların ait olduğu mantıksal türler ya da kategoriler nedeniyle izin verilmediğini göstermektir.

Bu amaçla 'üniversite', 'tümen' ve 'takım ruhu' kavramlarını kullanarak birkaç örnek sunar. Bu örneklerin en ünlüsü Oxford ya da Cambridge'i ilk kez ziyaret eden bir yabancı örneğidir. Yabancı, kolejleri, kütüphaneleri, spor tesislerini, bölümleri vb. gezdikten sonra "peki ama üniversite nerede?" diye sorar. "Ona, üniversitenin görmüş bulunduğu, laboratuvar ve kolejlere benzer şekilde, görülmeden kalmış bir başka alt düzeyden kurum olmadığı açıklanır: Üniversite zaten görmüş olduğu şeylerin tümünün düzenleniş şeklinden başka bir şey değildir."[22] denilir. Ancak yabancı için, 'üniversite' gördüklerinden farklı bir şeydir. Üniversiteyi gördüğü halde bunun farkında değildir. Yabancının fark edemediği şey, üniversite ile gördüklerinin aynı kategoride olmadığıdır.[23] Burada bir kategori hatası yapılarak sanki 'üniversite'de sözü edilen birimlerin içinde yer aldığı sınıfın bir başka üyesi imiş gibi kabul edilmektedir. Öteki kurumların ait olduğu kategoriye üniversite de yerleştirilerek hata

---

22 Ryle, *Zihin Kavramı*, 82.

23 Şeref Günday, *Zihin Felsefesi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2002), 66-67.

yapılmaktadır. Aynı hata tümenin resmigeçidini izleyen bir çocuk tarafından da yapılır. Ona geçenlerin tabur, batarya, süvari birlikleri olduğu söylenir ancak o, hala tümenin ne zaman geçeceğini sorar. Çünkü çocuk, tümeni de gördüğü ünitelere kısmen benzeyen, kısmen de onlardan ayrılan ama onlar gibi bir ünite olarak düşünerek hata yapar. Tümen kavramına, içeriğinin üstünde bir anlam atfeder.

Ryle'ın verdiği bir başka örnekte şudur: Kriket oyununu ilk kez izleyen bir yabancı top atan, topa vuran oyuncuların, dış meydan oyuncularının, hakemlerin ve skorcuların görevlerini ne olduğunu öğrenir. Ancak şöyle der:

> *"Sahada takım ruhunun etkin elemanı diyebileceğimiz hiç kimse yok. Topu atan ve topa vuran, topu toplayan oyuncuları görüyorum ancak görevi, takım ruhunu gerçekleştirmek olan kişiyi göremiyorum."*[24]

Burada bu kişiye yanlış tipte bir şey aradığı açıklanarak 'takım ruhu'nun tüm öteki özel görevleri tamamlayan bir başka kriket işlemi olmadığı, onun kabaca gerçekleştirilen özel görevlerin, canlı ve istekli bir şekilde yapılması olduğu ifade edilmelidir. Tüm bu örneklerdeki yanlışlıkların 'üniversite', 'tümen', 'takım ruhu' kavramlarının nasıl kullanılacağını bilmeyen insanlar tarafından yapıldığına dikkat çeken Ryle'a göre aynı kategori hatası, bir zihin kabul edilip onun içinde özel zihinsel olayların olduğu farz edilerek yapılmaktadır. Bunu 'şanssız dilsel bir gelenek' görerek, bu bakışın geleneksel iki dünya mitinden kaynaklandığını söyler. Kategori hatası felsefede, bir iddia ya da kuramın yüzeysel anlamıyla alınması ve ondan mantıksal haklı sonuçlar elde edilmesiyle ortaya çıkar.

Ryle amacının olguları yadsımak olmadığını sadece onların yerini yeniden belirlemek olduğunu söyler. Ona göre kategori hatalarıyla ilgili ilginç olan şey, kavramları, en azından aşina oldukları durumlarda uygulama konusunda ustalaşmış kişiler tarafından yapılmasıdır. Ancak insanlar soyut düşünceye yöneldiklerinde bu kavramları ait olmadıkları mantıksal tiplere ayırma eğiliminde olurlar. Felsefenin görevi, sistematik olarak yanıltıcı olan bu ifadeleri ortaya çıkarmak, anlamlarını açıklığa kavuşturmak ve kafa karışıklığını ortadan kaldıracak şekilde ifadeyi yeniden formüle etmektir. Bu ne-

---

24 Ryle, *Zihin Kavramı*, 83.

denle o, zihin-beden düalizminin kaynağının kategori hatalarına dayandığını göstermek ister. Bir bireyin, bir makinenin içine, gizemli bir biçimde yerleşmiş bir hayalet olarak sunulması hatadır. Resmi teori, bir kişinin hayaletinin bir şekilde bir makinede vücut bulduğunu kanıtlamaya çalışır. Oysa Ryle bir insanın düşünmesinin, hissetmesinin ve amaçlı davranışlarının tek başına fizik, kimya ve fizyoloji deyimleriyle anlatılmasının mümkün olmadığını, bu nedenle farklı bir şekilde anlatılması gerektiğini söyler. İnsan vücudu gibi insan zihni de karmaşık organize bir birimdir ancak bu ikisi, malzeme ve yapı açısından farklılık gösterir.

> *"Nasıl ki insan bedeni, diğer herhangi bir madde parçası gibi, bir nedenler ve sonuçlar alanıysa, zihin de (Tanrıya şükür) mekanik nedenler ve sonuçlar olmasa da, başka bir nedenler ve sonuçlar alanı olmalıdır."*[25]

2. Kategori Hatası'nın Kaynağı

Ryle, resmi kategoride hatanın, bu teorinin zihin ve bedenin iki farklı türde olduğuna inanması nedeniyle ortaya çıktığını düşünür. Zihinsel ve bedensel süreçler farklı türden nedenler ve sonuçlardır. Tıpkı üniversiteyi ekstra bir bina sanan yabancının üniversiteyi ziyaret etmesi örneğinde olduğu gibi. Bu teori, şey, madde, süreç, sıfat, değişme, neden ve etki kategorilerinin ortak çerçevesinde fiziksel durumlar ile zihinsel durumlar arasında farklılıklar olduğunu savunur. O, bu teorinin 'para-mekanik' bir varsayım olarak ortaya çıktığını yazar. En başından beri resmi teorinin, zihnin bedenler üzerindeki etkisi ve bunun tersi sorununu açıklamada büyük bir zorluk yaşadığını göstermek ister. İstemek gibi bir zihinsel süreç, nasıl olur da, dilin devinimleri gibi uzaysal devinimlere yol açabilir? Benzer şekilde optik sinirdeki fiziksel bir değişimin etkileri arasında ışık dalgalanması şeklinde bir zihinsel algı nasıl yer alabilir? Bu karmaşık sorular Descartes'ın kendi zihin öğretisini dosdoğru iteklediği mantıksal bir bataklık olarak karşımıza çıkar. Ryle bu bataklığı 'benin-aynılığı bataklığı' olarak adlandırır.[26] Descartes zihnin doğasını anlatırken onun bedene zıt olduğunu söyler. Bu bağlamda Ryle şöyle yazar:

> *"Zihnin çalışmaları bedenler için verilen özel betimlemelerin salt olumsuzları ile betimlenmelidir; onlar uzayda değildir; onlar uzaysal yer de-*

---

25 Ryle, *Zihin Kavramı*, 85.
26 Ryle, *Zihin Kavramı*, 86.

> *ğiştirmeler değildir; onlar maddenin değişimleri değildir; onlara dışgözlemle ulaşılamaz. Onlar işleyen saatin vuruşları değildir; onlar tam da saat-işleyişi-olmayanın vuruşlarıdır."*[27]

Ryle, zihinlerin yalnızca vücut makinelerine yerleştirilmiş hayaletler olduğu gerçeğini reddederek; zihinlerin kendilerinin hayalet makineler olduğuna inanır. İnsan vücudunun bir motor olduğunu kabul eder ama onu sıradan bir motor gibi ele almamız konusunda da bizi uyarır. Çünkü onun içinde onun bazı çalışmalarını yöneten, başka bir motor vardır.[28] Bu içsel yönetici motoru; görülemez, işitilemez, hiçbir şekle ve ağırlığa sahip olmayan özel türden bir motor olarak görür. Bu nedenle bu özel türden motorun hareketleri ve uyduğu yasaları bilmek mümkün değildir.

Ryle'a göre resmi teori, zihinlerin ve bedenlerin aynı kategoriye ait olduğuna inanmaktadır. Pek çok teorisyenin varsayımı, bedenlerin katı mekanik yasalara tabi olması nedeniyle zihinlerin açıkça mekanik olmayan katı yasalara tabi olduğudur. Resmi teorinin savunucuları, fiziksel dünya gibi zihinsel dünyanın da determinist bir sistem olması gerektiğine inanır. Ancak Ryle, eğer hem zihinler hem de bedenler determinist yasalar tarafından yönetiliyorsa, o zaman zihin ve bedenin modifikasyonunun mümkün olamayacağını söyler. Ona göre;

> *"Bir kişinin zihninden söz etmek, ev eşyalarının içinde bulunmasına izin verilen ama 'fiziksel dünya' denilen şeyin içine girmesine izin verilmeyen bir ambardan söz etmek demek değildir. O belirli türden şeyleri yapmak ve yaşamak için, bir kişinin sahip olduğu yetenek, sorumluluk ve yönelimden konuşmak demektir."*[29]

Ryle, aynı kategoriye ait iki terim arasında evetlemeli bir önerme kurabileceğimizi ancak farklı kategorilere ait iki terimi bir araya getirmenin saçma olduğunu söyler. Bu bağlamda örnekler verir. Örneklerden biri şöyledir:

> *"Bir müşteri bir sol eldiveni ve bir sağ eldiveni satın aldığını söyleyebilir ancak bir sol eldiven, bir sağ eldiven ve bir çift eldiven aldığını söyleye-*

---

27 Ryle, *Zihin Kavramı*, 86-87.

28 Shanjendu Nath, "Ryle as a critique of Descartes' Mind-Body Dualism" 3/7 (2013), 3.

29 Ryle, *The Concept of Mind*, 199.

mez."[30]

Resmi teori bu hatayı yapar. Bu teori hem zihnin hem de bedenin varlığına inanmakta ve hem fiziksel hem de zihinsel süreçlerin meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu ve öteki analojik birlikte evetlemelerin saçma olduğunu söyleyen Ryle, zihinsel süreçlerin oluşumunu reddetmez. 'Zihinsel süreçler var olur' ve 'fiziksel süreçler var olur' gibi iki ifadenin aynı anlama gelmediğini ve dolayısıyla bu iki ifadeyi birleştirmenin veya ayırmanın anlamsız olduğunu söyler. Gilbert Ryle'ın felsefesi, Descartes'ın, kişinin bir zihin ve bir beden ya da bir zihin-beden ikiliği olduğu yönündeki iddiasının çürütülmesidir. Ryle'ın reddettiği şey, Descartes'ın kişinin hem zihin hem de beden olduğu yönündeki argümanıdır. Burada Ryle'ın dualizmden yana olmadığını belirtmek gerekir. Bilinç olgusunun beyinle bağlantılı olabileceğine inanır. Ona göre bilinçli veya zihinsel faaliyetlerden sorumlu olan maddeyi yanlış tanıtan Descartes, insan beyninin bilincin kökü olduğunu varsaymak yerine zihni icat etti. Ryle, başka bir maddeyi (zihni) icat etmeye gerek olmadığını vurgulayarak şöyle yazar:

> *"Anlatımın mantıksal bir tonunda zihinlerin var olduğunu söylemek, başka bir mantıksal tonunda da bedenlerin var olduğunu söylemek gerçekten uygun olur. Ama bu anlatımlar, varlığın iki farklı türünü dile getirmiş olmaz. Çünkü varlık 'renkli' ya da 'cinsiyetli' gibi genel bir terim değildir. Bunlar tıpkı 'yükselmek' teriminin 'met cezir yükseliyor', 'umutlar yükseliyor', 'ortalama insan ömrü yükseliyor' ifadelerinde farklı anlamlara sahip olması gibi, varoluşun iki farklı algısını dile getirirler."*[31]

Dildeki kullanımları birbirinden bu şekilde farklı olan fiziksel veya zihinsel durumlara ilişkin ifadeler ayrı kategorilere aittir. Ancak Ryle bu açıklamalarıyla gerçekten kategori hatasını başarılı bir şekilde ortaya koyabilmiş midir? Doğru düşünmenin kuralları ilk kez Aristoteles tarafından ortaya konulmadan önce, insanlar hataları nasıl ortaya çıkaracaklarını ve onlardan nasıl sakınacaklarını zaten biliyorlarsa- ki bu Ryle'ın açıklamasıdır-[32] o halde insanlar zaten somut ya da soyut her türlü varlığı simgeleyen kavramları birbirin-

---

30 Ryle, *Zihin Kavramı*, 89.
31 Ryle, *Zihin Kavramı*, 91.
32 Ryle, *Zihin Kavramı*, 99.

den ayırt edebiliyor demektir ve böylece kategori hatası kanıtlaması güvenirliliğini büyük ölçüde yitirmektedir.[33]

3. **Ryle'ın Yatkınlık Teorisi**

Ryle sadece 'makinedeki hayalet'in izini sürmez aynı zamanda yeni bir zihin modeli inşa etmeye çalışır. Ancak onun pozisyonunu karakterize etmek zordur. Zihinsel olaylar fiziksel olaylar gibi gözlemlenebilir özelliğe sahiptir ve birbirine bağlıdır dediği için kendisi kabul etmese de davranışçı olarak nitelendirilir. Eserinin davranışçı damgasını yiyeceğini bildiğinden kitabının son başlığını davranışçılık olarak düzenleyerek bir kaç söz söyleme gerekliliği duyar. Yine de bu nitelendirme birçok açıdan yanıltıcı olabilir. Ryle hiçbir zaman zihin hakkında konuşmayı davranış hakkında konuşmaya indirgemez. Kendi zihin kavramını ortaya koyarken kullandığı *disposition* (yatkınlık) kavramı davranıştan farklı, sanki davranışa muktedir olmak gibi bir anlam taşır. Bir yatkınlık şu andaki bir olgu olmamakla birlikte kendisini zaman zaman ortaya çıkan olgularla belli eden bir özelliktir. Bu kavram, eğilimleri, yetenekleri, kapasiteleri ve alışkanlıkları içine alır. Ona göre 'bilmek', 'inanmak', 'ummak', 'istemek', 'korkmak' gibi zamanla ilgili olmayan kavramlar birer *disposition*'dur.[34] Ryle bunları belirli koşullarda, belirli bir yolla hareket etmek ya da etmemek, ya da tepki göstermek ya da göstermemek, yeteneği, eğilimi, yükümlülüğü ya da yatkınlığı olarak tanımlar.[35] Bir şeyin bilgisine sahip olmanın uygulamanın ürünü olduğunu söyler. Bir kişinin bir şeyi yapma konusunda yetenekli olduğunu söylediğimizde onun bu beceriyi sürekli pratik yaparak kazandığını anlarız. Ancak Ryle hiçbir zaman bu becerinin yalnızca alışkanlıklar yoluyla kazanıldığını söylemez. Yatkınlıkların mantıksal yapısını geliştirmek, arıtmak ve aralarında ayrımlar yapmak için işe başlar. Yatkınlıklar belirlenmiş ya da belirlenebilir yatkınlıklar olabilir. Belirlenmiş yatkınlıklar, özgün bir şeyi yapma yatkınlığıdır. Örneğin herhangi birinin sigara içtiğini söylemek, o kişiye belirlenmiş bir eğilim yüklemektir. Buna karşın belirlenebilir yatkınlıklar genel kapsamlı bir etiket altında toplanan, yapılan ya da

---

[33] Sara Çelik, *Gilbert Ryle'in Zihin Kavramı* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 13.

[34] Günday, *Zihin Felsefesi*, 66.

[35] William Lyons, "Gilbert Ryle and Logical Behaviourism", *Philosophy of Mind : The Key Thinkers*, ed. Andrew Bailey (Bloomsbury Academicers, 2014), 91.

sergilenenlerin geniş yelpazesini içeren bir yatkınlıktır. 'Bilmek', 'inanmak', 'umut etmek', 'zeki', 'onurlu' gibi yatkınlıksal sözcükler, belirlenebilir türden yatkınlıksal sözcüklerdir.[36] Son olarak yatkınlıklar, yinelemelerle birlikte düşünülmelidir. Herkesin gözlemleyebileceği yinelemeler, yatkınlıkların varlığının kanıtıdır.

Ryle'a göre soyut bir zihin yerine zihinsel diye nitelenebilecek davranış vardır. Yani gözlemlenebilen bedensel davranışlarımız zihinselliği de içermektedir. Bu nedenle 'zekâ' gibi bazı zihinsel kavramlara ilişkin analizlerde bulunur. Bir şeyi zekice yapmak nedir? Kartezyen açıklama, bir şeyi zekice yapmanın, bazı dışsal faaliyetler gerçekleştirmek ve bazı içsel 'zihinsel' faaliyetler gerçekleştirmek veya bu faaliyetlere katılmak anlamına geldiğini ileri sürer. Ryle farklı bir açıklama sunarak bir palyaçonun yuvarlanması ve tökezlemesi ile beceriksiz bir adamın takla atması arasındaki farkın ne olduğunu sorar. Birincisinin akıllıca yapıldığını, ikincisinin ise yapılmadığını söylemek ister. Peki bunun anlamı nedir? Dışarıdan performanslar aynı ancak Ryle'a göre palyaçonun takılmaları ve taklaları onun becerisinin gerçekleşmesidir, beceriksiz adamınkiler böyle değildir. Yani bir aktivitenin zeki olup olmadığına, bir becerinin gerçekleştirilmesi olup olmadığına bakılarak karar verilebilir.[37] Etkinliğin bir becerinin gerçekleştirilmesi olup olmadığına, aynı şeyin farklı koşullar altında yapılıp yapılamayacağına bakılarak karar verilebilir. Yani bir palyaçonun zekâsından bahsetmek, onun çeşitli durumlarda neler yapabileceğinden ve yapacağından bahsetmek demektir. Performansını bazı iç zihinsel mekanizmaların işleyişine atfetmek değildir. Birinin zeki olduğunu söylemek, onun belirli durumlar ortaya çıktığında belirli bir şekilde hareket edeceğini söylemektir.

Zihne daha doğrusu zihinsel davranış kavramlarına yeni bir içerik kazandırma amacını taşıyan Ryle, resmi teorinin, böyle bir şey olmadığı halde, özel varlık olarak yanlış bir şekilde bir şeye atıfta bulunduğunu kanıtlamak ister.[38] İç ve dış, özel ve kamusal, fiziksel ve ruhsal olmak üzere iki paralel dünyanın varlığı varsayımı onun tarafından şiddetle eleştirilir. Makinedeki

---

36 Ryle, *Zihin Kavramı*, 218.
37 Ryle, *Zihin Kavramı*, 116.
38 Çelik, *Gilbert Ryle'in Zihin Kavramı*, 1.

hayalet doğmasının etkisiyle insanların, bir işlemin zekice uygulamasını biri yapmak ve diğeri düşünmek gibi iki süreç şeklinde anladıklarını söyleyen Ryle, 'hünerli', 'marifetli' ya da 'nükteli' gibi bir nitelemeyi kazanmanın, makinede değil ama hayalette ortaya çıkan kopya bir davranıştan geldiğini söyler. Yani bir şey yapmak, biri zihinsel öteki fiziksel iki ayrı eylemi gerçekleştirmeyi değil, sadece belirli biçimde davranmayı belirtmektedir. Dolayısıyla zihinsel işlemleri açıklamak için herhangi bir okült varlığı kabul etmeye gerek yoktur. Bir papağandan gelen salt bir sözel gürültü bizim zekâ atfedemeyeceğimiz bir şeydir. Şu halde biz işittiğimiz şeye değil, işitmediğimiz bir şeye zekâ atfediyoruz. Öyle ise işitilen ve görülen bir eylemi zeki yapan oysa başka bir görülen ve işitilen eylemi zekice diye nitelemeyi önleyen şey nedir? Ona göre, psikolojik sözcükler içeren cümleler, gizli zihinsel olaylara gönderme yapıyor gibi görünseler de, eğilimseldir. Bu nedenle zihnin hayaletimsi bir dünyası yoktur. Zihni içeren kavramlar, uygun durumlarda belirli şekillerde davranma eğilimlerini ifade eder.

Alışkanlıklar ile zekâ kapasiteleri arasında ayrım yapar. Bir çocuk satranç oyununu öğrenmek istediğinde oyunun kurallarını öğrenmesi gerekir. Sürekli teorik talimatlar alarak satrancın kurallarının farkına varır ve oyunu oynarken bunları uygulayabilir. Bu tür bilgiler alışkanlıklar yoluyla edinilir. Ancak alışılagelmiş olmayan ancak zekâ kapasitelerini yansıtan başka eylemler veya performanslar da vardır.

> *"Ayarlanmış saat, zamanı doğru gösterir; iyi alıştırma yapmış sirk hayvanı hünerlerini kusursuzca ortaya koyar; ancak biz onlara 'zeki' diyemeyiz. Biz bu başlığı edimlerinden sorumlu olan kişiler için kullanırız. Zeki olmak salt ölçüte uygun olanı yapmak değildir; ama aynı zamanda onu geliştirerek uygulamaktır, birinin eylemlerini düzenlemesi sadece, iyi düzenlenmiş olması anlamına gelmez; bir bireyin edimi, eğer o işlemlerde hatalarını görmeye ve düzeltmeye ve başarılarını geliştirerek tekrarlamaya hazır ise ancak o zaman ustalıklı ya da dikkatli olarak betimlenmeye hak kazanır. O yapılması gerekenleri doğru bir şekilde yapmaya çalışırken, ölçütü eleştirel bir şekilde uygulamaktadır."*[39]

[39] Ryle, *Zihin Kavramı*, 97-98.

Ryle, alışkanlığın alıştırma veya pratik yoluyla geliştirilebileceğini, ancak zekânın eğitim yoluyla kazanıldığını söyler. Ona göre 'ne yapıyor olduğumu düşünmek', 'hem yaptığımı düşünmek, hem de onu yapıyor olmak' gibi iki bir işlem değildir. İnsan bir şeyi zeki bir şekilde yaparken, yani yaptığı şeyi düşünerek yaparken iki değil tek bir şey yapar. O, zekânın 'nasılı bilmek' olduğunu, herhangi bir bilgiyi bilmenin bir biçimi olmadığını söyler.

Sorguladığı diğer bir kavram 'irade'dir çünkü 'iradeleri', zihnin iç dünyasından fiziksel bedene gelen eylemin başlatıcıları olarak görmek, Kartezyen mitin tuzağına düşmek demektir. Ona göre 'irade' yapay bir kavramdır. İradeyi tartışırken iki kavram daha sorgulanır: iradi ve iradi olmayan kavramları. Bir kişinin bir şeyi yapmaktan kaçınması mümkünse, yapılan eyleme iradi, yapmaktan kaçınamıyorsa yapılan eyleme iradi olmayan denir. Kartezyen dogmanın ardında, zihnin bilişsel yetisiyle birlikte çalışan, onun ne yapacağına karar veren irade vardı. Bu sayede zekanın sunduğu kuramsal bilginin en iyi ne şekilde kullanılacağı bedene iletilebiliyordu. Ryle'ın zekâ ve irade konularını ele alışı, gizemli varlıkların açıklanamayan süreçlerine başvurmadan bu kavramları nasıl anlayabileceğimizi göstermek içindir.

Ryle ayrıca Descartes'ın bir tür bireysel özel deneyim olduğunu ve bu nedenle içsel olduğunu varsaydığı duygu teorisine de karşı çıkar. Duygu sözcükleri duygulara, güdülere, ruh hallerine veya heyecanlara ilişkin sözcükleri içerir. Bazı duygu sözcükleri, örneğin 'heyecan', 'sarsıntı', 'acı', 'üzüntü' vb. bedensel duyumların adlarıdır. Bir romatizma sancısından olduğu kadar bir pişmanlık sancısından da söz edilebilir. Yani bu tür duyguların nerede olduğu konusunda gizli ya da gizemli bir şey yoktur. Bazen teorisyenler motive edici sözcükleri duygu sözcükleriyle karıştırırlar. Bu tür kafa karışıklıkları sayesinde, motive edici sözcüklerin, duygu adı verilen içsel deneyimlerin adları olduğuna inanmaya başlarlar. Örneğin 'gösteriş' terimini ele alalım. Bazı teorisyenler içimizde belirli bir kibir duygusunun olduğuna inanır. Bu özel kendini beğenmişlik duygusu, övünme, hayal kurma vb. gibi dışsal davranışlara neden olur; Ryle, bu durumu karmakarışıklığın üstesinden gelmenin bir yolu olarak görür. 'Kibir', belirli durumlarda, belirli şekillerde hareket etme eğilimlerini ifade eder. Övünmek kibirli adamda neredeyse bir alışkanlık haline ge-

lir ve alışkanlıklar içsel süreçler ya da olaylar değildir.[40] Ancak gerçek şu ki, ruh hali sözcükleri belirli zihinsel çerçevelere atıfta bulunur. Birisinin belirli bir ruh halindeyken, genellikle yapmayacağı pek çok şeyi yapması muhtemeldir. Ruh halleri ve güdüler arasında temel bir fark vardır. Kişi aynı anda birden fazla güdüye sahip olabiliyorken, aynı anda birden fazla ruh haline sahip olamaz. Ryle, duygunun üç veya dört farklı şeyi belirtmek için kullanıldığını söyler. Bunlara onun tarafından 'yatkınlıklar', 'ruh halleri', 'heyecanlar' ve 'duygular' adı verilir. Bunlardan ilk üçü fiil veya hal değildir. Bunlar daha ziyade yatkınlıklardır. Bunlar eylem olmadığından kamuya açık veya özel olarak gözlemlenemez. Ancak duyguların olaylar olduğuna inanır. Resmi teori, fiziksel dünyanın dışında bir zihinsel dünyanın var olduğuna inanarak, uzayda meydana gelen olayların duyu algısı yoluyla tespit edilebildiği gibi, zihindeki olayların da algı yoluyla ancak farklı ve incelikli bir şekilde tespit edilebileceğini düşünür. Bunun için vücut organına ihtiyaç yoktur. Bu tür bir bilgi ancak iç gözlem yoluyla mümkündür. Dış dünyada olup bitenleri bilme durumunda hata olasılığı vardır, ancak kişinin kendi zihnini bilmesinde hata olasılığı çok azdır. 'Duygu' teriminin kullanıldığı ve anlaşıldığı farklı anlamları sınıflandırıp açıkladıktan sonra Ryle, 'duygu'nun bilinç akışında hissedilen içsel çalkantıların hayaletimsi sürecine hiçbir göndermesi olmadığı sonucuna varır. O, tüm zihinsel olguları süreçler ve yatkınlıklar açısından açıklar.

Her ne kadar Ryle duyular hakkında söylediklerinden tam anlamıyla tatmin olmasa da, duyular olarak adlandırılan fiziksel olmayan nesnelerin yer aldığı özel bir alan varsaymaya gerek olmadığı konusunda ikna olmuştur. Makinedeki hayalet mitinin etkisi altındaki teorisyenler bazen fiziksel dünyayı algılama olanağının, fiziksel olmayan duyumlara sahip olmamızı gerektirdiğini ileri sürerler. Ancak bu teorisyenlerle birlikte algıdan önce en az bir duyuma sahip olunması gerektiğine inansak bile, duyuları gözlemlemiyoruz. Duyumlar asla gözlem nesneleri değildir. Gözlemlediklerimiz duyular değil nesnelerdir. Duyumlar belki fark edilir ama gözlemlenmez. Eğer duyumların gözlemlenmesi gerekiyorsa, daha önce bahsedilenlere benzer başka bir sonsuz gerileme yaratılacaktır. Ayrıca gözlemler iyi ya da kötü, dikkatli ya da dikkatsiz olarak nitelendirilir, ancak duyumlar bu şekilde nitelendirilmez. Duyu

---

40 Ryle, *Zihin Kavramı*, 173-174.

nesnelerinin boyutu, şekli, konumu, rengi veya kokusu vardır ancak duyumlar bu niteliklere sahip değildir. Bütün bunlar duyuların gözlem nesnesi olamayacağını gösterir. Dolayısıyla duyum adı verilen nesneleri barındıracak zihinsel bir alana gerek yoktur, çünkü böyle nesneler yoktur.

Ryle ayrıca bilinç ve iç gözlem teorileri olarak adlandırdığı şeyleri mantıksal karışıklıklar olarak görür. Eğer bilinç, zihinsel hayatımız hakkında bilgi edinmenin sürekli ve şaşmaz bir kaynağı olsaydı, zihinsel hayatımıza dair hiçbir şey bizim için belirsiz olmazdı. Dahası, eğer zihinsel hayatımız bilinç aracılığıyla biliniyorsa, kendisi de zihinsel olan bilinç yalnızca başka bir bilinç tarafından bilinebilir. Bu, bize bu bilgiyi veren özel bir zihinsel süreci varsayarak, zihinsel yaşamımız hakkında nasıl bilgi sahibi olduğumuzu açıklamanın anlamsızlığını gösterir. Bu nedenle 'resmi bilinç teorisi' Ryle için kabul edilemez. İç gözlem kavramı aynı zamanda zihinselliğin Kartezyen yaklaşımındaki en büyük hatalarından biridir. Eğer zihinsel olay iç gözlem yoluyla biliniyorsa, o zaman bu iç gözlemin kendisi nasıl bilinecek? Eğer iç gözlem iç zihinsel dünyayla tanışmanın şaşmaz bir kaynağıysa, neden entelektüel, dinsel ve ahlaki alanlarda bu kadar çok tartışma var? 'İç gözlem' terimi, açık bir sıradan kullanımı olmayan, yalnızca teknik bir terimdir. İç gözlem olarak sıklıkla bahsettiğimiz şey gerçekte geçmişe bakıştır ve geçmişe bakışın gizemli yanı yoktur. Böylelikle Ryle, zihinsel olaylara özel ve ayrıcalıklı erişimi reddeder. Bu reddediş kendimiz hakkında hiçbir şey bilmediğimiz anlamına mı gelir? Kendimiz ve başkalarının açık ve sessiz davranışları hakkında belirli yasa benzeri önermeleri nasıl oluşturacağımızı ve uygulayacağımızı bilirsek, kendimiz ve başkaları hakkında bilgi sahibi olabiliriz. İnsanların davranış kalıplarını gözlemleyerek karakterlerinin özellikleri hakkında kanuna benzer bazı önermeler oluştururuz. Örneğin, eğer bir adamın sık sık öfkelendiğini tespit edersek, onun hakkında genel yasaya benzer bir önermeyi 'o asabidir' iddiasında bulunabiliriz. Yani özellikler ya da yatkınlıklar davranışların gözlemlenmesiyle tespit edilir. Güdülerin, eğilimlerin veya karakter niteliklerinin oluşturulması tümevarımsal bir süreçtir. Davranışları, sözleri, jestleri vs. gözlemleyerek onlar hakkında bilgi edinmek mümkündür. Ryle, kişisel öz-bilginin olasılığını reddetmez. Olduğumuz her şey kendimize açık olmasa da, kişinin kendi benliği hakkındaki bilgisi, başkaları hakkındaki bilgisinden daha açıktır. Kendini bilmek ile başkalarının bilgisi arasında içerik açısından hiçbir esaslı fark yok-

tur. Düalistler öz-bilgiyi içebakışa dayandırırken, Ryle bunu gözlem ve tümevarıma dayandırır.

Ryle, hayal etmenin kişinin zihninde 'imgeler' ya da 'resimler' görmekten ibaret olduğu fikrini reddeder. Resimleme ya da hayal etme meydana gelir ancak bir şeyi resmetmek yalnızca onu görüyormuş gibi yapmaktır. Bu açıkça hayal etmenin, gören biriymiş gibi davranmak ya da öyleymiş gibi hayal kurmak anlamına geldiği ancak gerçekte ne bir görme eyleminin ne de görülecek bir nesnenin var olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle, hayal etmek, resmetmek veya görselleştirmek, sadece hayal etmek ya da gerçek bir izleyici gibi davranmak anlamına gelir ki aslında öyle değildir. İmgelerin durumuna ilişkin sorunlar bir kenara bırakılarak Ryle'ın hafıza ve hatırlama eylemiyle ilgili açıklamasına bakıldığında Ryle'ın 'hatırlamak' fiilinin iki anlamı arasında bir ayrım yaptığı görülür. Bir anlamda 'hatırlıyorum', 'biliyorum' veya 'şunu yapabilirim' anlamına gelir. Tren istasyonuna giden yolu hatırladığımı söylediğimde, tren istasyonuna giden yolu bildiğimi ve bilgimin doğru yolu kullanmamı veya istasyona giderken yolunu kaybetmiş birine yardım edebilmemi içerdiğini kastediyorum. 'Yapabilmek' ifadesi bir yeteneği ifade eder, bir olayı ifade etmez.[41] Bu nedenle hatırlama, zihinsel resimler veya imgeler biçiminde geçmişi bugüne getirme eylemi olarak yorumlanamaz.

Diğer anlamda 'hatırlamak' bir olaya işaret eder. 'Dünkü demiryolu kazasını hatırlıyorum' dediğimde, şu anda ne yaptığımı kastediyorum. Üreterek, eskiz yaparak, anlatarak, karikatürleştirerek hatırlayabilirsiniz. Ancak bunların hiçbiri, kazayı hatırlarken aslında geçmişte bir zamanda 'çekilmiş' bazı hayaletimsi resimleri çağrıştırdığımı düşünmem için gerekçe sağlamaz. Düşünmenin entelektüel işleyişi, geleneksel zihin tartışmalarında da yanlış anlaşılmıştır. Bunu düzeltmek için Ryle, 'düşünce' ve 'düşünme' kelimelerinin iki anlamını birbirinden ayırır.[42] Düşünce bir anlamda etkinlik, diğer anlamda ise etkinliğin ürünüdür. 'Bu adam bir şeyi düşünmekle meşgul' dediğimizde bir faaliyetten bahsediyoruz. Bu anlamda düşünce sert, kesintili, dikkatsiz vb. olabilir. Ama 'şöyle düşünüyor' dediğimizde bir faaliyetin sonucunu kastediyoruz. Bu ikinci anlamdaki düşünce doğru ya da yanlış olabilir, yayınlanmış

41 Ryle, *Zihin Kavramı*, 425.
42 Ryle, *Zihin Kavramı*, 380.

ya da yayınlanmamış olabilir. Teorisyenler sıklıkla ürün olarak düşüncenin kelime dağarcığını etkinlik olarak düşüncenin kelime dağarcığıyla karıştırırlar. Ryle, 'yargı', 'soyutlama', 'toplam', 'tümdengelim', 'tümevarım', 'tahmin' vb. terimlerinin, düşüncenin ürün olarak tanımlanması için kullanıldığına inanır. Düşüncenin çeşitli ürünleri arasında belirli amaçlarla yapılabilecek ayrımlara karşılık gelen, incelikli bir şekilde farklı bir dizi entelektüel işlemin var olduğunu varsaymanın bir hata olduğunu düşünür. Düşünmek, gizli bir odada bir şeyler yapmak gibi özel bir eylem değildir. Dolayısıyla kişinin kendi zihnindeki işlemleri kavraması, dış dünyayı kavramasından daha üstündür. Geleneksel teori filozoflar, psikologlar ve hatta sıradan insanlar tarafından güçlü bir şekilde kabul edilmektedir. Bu teori aynı zamanda bir insanın kendi zihinsel durumlarının ve süreçlerinin bilgisine doğrudan bilinç veya iç gözlem yoluyla sahip olabileceğine inanır. Bu, diğer zihinleri doğrudan bilmekle değil, bedensel faaliyetlerinden elde edilen çıkarımlarla mümkün olur.

Sonuç

Zihin felsefesi alanında ihmal edilmiş bir isim olan Ryle, genellikle Kartezyen düalizme yaptığı eleştirilerle tanınır. Ancak ünlü eseri *Zihin Kavramı*'nın ana teması yatkınlıklar teorisidir ve o, kitap boyunca zihinsel kavramların okült kurum ya da varlıklara atıfta bulunmadığını gösterme kaygısını taşır. Zihinsel ifadeleri ele alan açıklamalardaki zorluklara dikkat çekerek, zihne ait kavramların günlük dilde hangi anlamlarda kullanıldığını gösterir ve nasıl kullanılmaları gerektiğini ortaya koymayı amaçlar. Sözde 'zihinsel dünya'da hayaletimsi varlıklar yoktur. Çeşitli zihinsel kavramları kullandığımızda, sıklıkla insanların katılma eğiliminde olduğu çeşitli etkinliklerden bahsederiz. Dolayısıyla yatkınlık kavramı, çok sayıda zihinsel kavramın nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olur. Zihinsel kavramların çoğu az ya da çok yatkınlıksal kelime dağarcığıyla açıklanabilir. Karakter olarak az ya da çok yatkın oldukları için bu tür zihinsel kavramlar insanların yeteneklerini, eğilimlerini, yükümlülüklerini, alışkanlıklarını vb. tanımlamak için kullanılır. Dolayısıyla bu tür zihinsel kavramları kişilere atfettiğimizde başarıları, yetenekleri ve benzerlerini tanımlamaya çalışırız. Bu nedenle zihinsel kavramlar gizemli hiçbir şeye gönderme yapmaz. Gizemli olaylara gönderme yapıyor gibi görünen kavramların çoğu aslında insanların çeşitli şekillerde hareket etme ve tepki verme yatkınlıklarına işaret eder. Bir kişinin zihniyle özel statü-

deki herhangi bir olayın varlığını değil, hayatındaki farklı olayların farklı şekillerde düzenlenmesini kasteder. Dolayısıyla insanla zihni arasındaki ilişki veya kişinin bedeniyle zihni arasındaki ilişki hakkında soru sormanın doğru olmadığını söyler. Bilme veya seçme faaliyetlerinin kişinin zihni tarafından değil, kişinin kendisi tarafından yapıldığını ancak bu eylemlerin zihinsel eylemler olarak sınıflandırılabileceğini dile getirir. Aynı şekilde gözlerim şunu görüyor, burnum şunu kokluyor demek yerine şunu görüyorum, şunu kokluyorum dediğimize dikkat çekerek, 'zihni', gözler ya da burun gibi bir duyu organı olarak ele almayı reddeder. Zihin ve beden hakkında bağlaçlar, ayrımlar ve neden-sonuç ilişkisi kurmanın mantıksal olarak doğru olmadığını dile getirir.

O, bir kişinin zihninden bahsettiğimizde aslında onun yeteneklerinden, yükümlülüklerinden ve yapma yatkınlıklarından bahsettiğimizi söyler. Zihin; zihnin malzemesi olan duyumlardan, duygulardan ve görüntülerden oluşur. Ona göre zihin ya da bilinçten, insan davranışının bir karşılığı veya faaliyetlerin arkasında veya ötesinde bir dünya olarak bahsetmek bir hatadır. Zihin kavramının anlamlı göstergesi insanların nasıl davrandıklarının açıklamasıdır. Özetle o, zihinsel durum ve süreçlere ilişkin ifadelerin birtakım gözlemlenebilir eylemlerle ilişkili olduğunu ve maddesel olmayan bir alanla hiçbir ilgisi olmadığını savunur. Tam da bu nedenle, Descartes'ın zihni açıklama şeklini eleştirir. Ona göre, Descartes'ın niyeti ne kadar övgüye değer olursa olsun ve efsanesi bir zamanlar ne kadar üretken olursa olsun artık onun hayaletinin defedilmesi gerekir.

Ryle'ın yatkınlıklar teorisi zihin alanını yetenekler ve davranışlarla sınırlandırdığı için yaratıcı düşünme, nesnelerin bütünsel vizyonu ve sanatsal hayal gücü gibi daha yüksek zihin süreçlerini açıklayamaz. Onun yaklaşımı zihinsel kavramları açık eylemlerle özdeşleştirmekle suçlanır. Bu kısmen doğrudur ancak Ryle'a göre açık ve gizli eylemler arasındaki ayrımı kabul etmek bir tür düalizmi benimsemektir. Bir diğer ünlü itiraz ise, Ryle'ın aksine, zihinsel kavramların herhangi bir varsayımsal ifadeler listesine ayrılamayacağıdır. Ancak Ryle bu noktayı zaten kabul eder. Ryle'ın ruhsal durumla ilgili açıklamasının, daha önce zihin kavramını bulanıklaştıran gizemin çoğunu ortadan kaldırdığı oldukça açıktır. Aynı zamanda zihin-beden probleminin doğasına ilişkin daha fazla araştırma yapılmasına yönelik yeni bir yön de önermektedir.

Ryle, dualizmi desteklemek yerine, insan zihninin beyne indirgendiği bir tür indirgemeci materyalizmi tercih eder. Bunun anlamı, başka bir maddeyi (zihni) varsaymak yerine, Descartes'ın bir makinede hayalet olamayacağını görmesinin sağlanması gerektiğidir. Yani zihnin bir madde olarak var olduğunu söylemek, ancak ve ancak ondan farklı bir şey olarak değil de beyin olarak düşünülürse anlamlı olacaktır. Dolayısıyla ya benlik bir zihindir ya da beyin ya da bedendir, ama zihin ve beden değildir. Materyalizmin bir biçimini benimseyen Ryle, zihinsel bir olay olan "düşünceden" sorumlu olanın beyin olduğunu savunur. Burada zihinsel olay ayrı bir kategori olarak değil, beynin bir ürünü olarak mevcuttur. Ancak şunu sormamız gerekiyor: Ryle'ın açıklaması Descartes'ın felsefesindeki zihin-beden sorununu doğru bir şekilde ele alıyor mu? İndirgemeci materyalizmin kendisi eleştirilerden muaf mıdır? Kartezyen zihin-beden sorunu yalnızca dilsel bir sorun mudur? Biraz daha şüpheci bir tavırla beynin düşündüğünü nasıl biliyoruz? Bilimin dili her şeyi kapsayabilir mi? Bu çatışmaları çözmeye yönelik herhangi bir girişimin bilincin kökeninden başlaması gerektiğini, Ryle'ın çalışmalarının da bir anlamda bu alanın yolunu açtığını düşünüyoruz.

Kaynakça

Barrett, William. *Death of the Soul : From Descartes to the Computer : William Barrett*. Oxford : Oxford University Press, 1986. http://archive.org/details/deathofsoulfromd0000barr_m1a4

Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. Paradigma Yayınları, 2002.

Churchland, Paul M. *Madde ve Bilinç*. çev. Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

Çelebi, Vedat. "Gilbert Ryle'ın Düalizm Eleştirisi ve Kategori Hatası Saptaması". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (01 Temmuz 2015), 138-157.

Çelik, Sara. *Gilbert Ryle'in zihin kavramı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=-eRz9Qzjzs2wew7qKtdnSQ&no=-eRz9Qzjzs2wew7qKtdnSQ

Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Meb Yayınları, 1988.

Descartes, Rene. *Kurallar Meditasyonlar*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1997.

Günday, Şeref. *Zihin Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2002.

Kalın, İbrahim. *Açık Ufuk İyi, Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine*. İnsan Yayınları, 2021.

Lyons, William. "Gilbert Ryle and Logical Behaviourism". *Philosophy of Mind : The Key Thinkers*. ed. Andrew Bailey. Bloomsbury Academicers, 2014.

Nath, Shanjendu. "Ryle as a critique of Descartes' Mind-Body Dualism" 3/7 2013.

Reid, Thomas. *İnsan Zihni Üzerine*. çev. Erdinç Boyacı. Ankara: Folkitap, 2022.

Ruggiero, Vincent Ryan. *Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber*. çev. Çağdaş Dedeoğlu. İstanbul: Alfa Kitap, 2017.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London ; New York: Routledge, 2009.

Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*. çev. Sara Çelik. Doruk Yayınları, 2011.

Tanney, Julia. "Rethinking Ryle: A Critical Discussion of the Concept of Mind". *The Concept of Mind*. London ; New York: Routledge, 2009.

Toon, Adam. "The Story of the Ghost in the Machine". *Art, Representation, and Make-Believe: Essays on the Philosophy of Kendall L. Walton*. ed. Sonia Sedivy. Routledge, 2021.

Twain, Mark. *İnsan Nedir?* çev. Esra Damla İpekçi. İstanbul: Dedalus Kitap, 2019.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 703-735

The Determinants of the UK's Shifting Political Relations with China (2013-2023)

Birleşik Krallık'ın Çin ile Dönüşen Siyasal İlişkileri ve Değişimin Temel Dinamikleri (2013-2023)

Serdar ALTUN

Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset ve Sosyal Bilimler ABD,
Research Assistant, Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Economic and Administrative Sciences, Department of Public Administration
serdar.altun@dpu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3988-0263

DOI: 10.56720/mevzu.1503839

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Haziran / June 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Ağustos / August 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Altun, Serdar . "The Determinants of the UK's Shifting Political Relations with China (2013-2023)". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 703-735. https://doi.org/10.56720/mevzu.1503839

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Abstract

This study examines the United Kingdom's political relations with China. The bilateral affairs between the two were once claimed to have entered a golden era. However, just a few years after this promotion, the relations underwent a significant negative shift which has lasted in an increasingly worsening fashion until current times. The key focus of this paper is on the evolution of the relationship during the period between 2013 and 2023. Its primary objective is to provide a structured account of the relationship in the years covered there to understand better the UK's political/diplomatic position on China, a rising major power. In the first part after the introduction, the emergence and evolution of the so-called Golden Era along with the earlier signs of its transformation are offered. Later, the key political issues revolving around both China's aggression at home and abroad, and China-related influence and espionage efforts inside the UK are discussed. Lastly, the UK's new protective measures implemented in relation to the political issues it has had with China are discussed. In the conclusion, key findings are presented to make the current tide of the UK's political relations with China more comprehensible.

Keywords: United Kingdom Foreign Policy, British Foreign Policy, Chinese Foreign Policy, UK – China Relations, Golden Era

Öz

Bu çalışma Birleşik Krallık'ın Çin ile olan siyasi ilişkilerini incelemektedir. Bir dönem ikili ilişkilerin Altın Çağ'ını yaşadığı iddia edilmekteydi. Ancak, bu yüksek düzeyli söylemlerden sadece birkaç yıl sonra, ilişkiler olumsuz yönde önemli bir değişim geçirmiş ve bu değişim günümüze kadar giderek kötüleşen bir şekilde devam etmiştir. Bu makalenin temel odak noktası, 2013-2023 yılları arasındaki süreçte ilişkilerin geçirdiği dönüşümdür. Çalışma, Birleşik Krallık'ın yükselen bir büyük güç olan Çin karşısındaki siyasi/diplomatik konumlanışını daha iyi anlamak için söz konusu yıllardaki ilişkilerin sistematik bir anlatısını sunmayı amaçlamaktadır. Girişten sonraki ilk bölümde, Altın Çağ olarak adlandırılan dönemin ortaya çıkışı ve evrimi ile birlikte söz konusu dönüşümün ilk işaretleri ele alınmaktadır. Sonrasında, Çin'in yurtiçi ve yurtdışındaki agresif uygulamaları ve Birleşik Krallık içinde Çin'le bağlantılı olduğu iddia edilen nüfuz ve casusluk faaliyetleri etrafında dönen temel siyasi

meselelere değinilmektedir. Son olarak, Birleşik Krallık'ın Çin ile yaşadığı siyasi sorunlarla ilgili olarak uygulamaya koyduğu yeni koruyucu önlemler tartışılmaktadır. Sonuç bölümünde ise çalışmadaki temel bulgular Birleşik Krallık'ın Çin ile siyasi ilişkilerindeki mevcut gidişatı daha anlaşılır kılmayı hedefleyen bir yaklaşımla tartışılıp özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Birleşik Krallık Dış Politikası, İngiltere Dış Politikası, Çin Dış Politikası, İngiltere – Çin İlişkileri, Altın Çağ

Etik Beyan	This article is adapted, with some revisions, from the author's ongoing PhD thesis study on the UK's relations with China between 2013 and 2023, at the Department of International Relations, Ankara Yıldırım Beyazıt University.

1. Introduction

The UK's relationship with China was once described as undergoing a golden era where bilateral relations were expected by both sides to reach an unprecedented level of cooperation and engagement. This period began in 2015 and was boosted with the personal initiatives of then Prime Minister, David Cameron and his Chancellor of Exchequer, George Osborne. However, following the coming of Theresa May, known then for her sceptic and prudent approach to China, to the office, the British position on China showed some signs of transformation. Yet, the shift in Britain's China policy was rooted not only in May's personality. It was driven by more complicated and various dynamics that have persisted until recent times. As a result of them, the UK's relations with China transformed so significantly that the end of the so-called golden era was inevitably declared by then-Prime Minister Rishi Sunak in 2023.

The evolution and the current situation of the political/diplomatic aspect of this relationship with China will be explored here. The main research question is how and in which ways the UK's political relations with China have transformed between 2013 and 2023. In doing so, the track record of Britain's changing policy toward China will be offered. The primary objective is to render the change in bilateral relations more comprehensible and to classify these

affairs into consistent subjects according to key developments. Making such a fresh categorization that is built upon the most recent events of the UK's political relations with China is the first contribution of the paper to the literature on UK – China relations.

The next part after the introduction focuses on the emergence of the golden era between the two countries alongside of the earlier signs of the change in this cordial atmosphere. The following two parts explain the key subjects the UK sees as problematic in its political relations with China, the Chinese aggression at home and abroad, and China-related influence and espionage efforts inside the UK. Lastly, what measures the UK has adopted under the new context of its relations with China is discussed. This part constitutes the second contribution of the paper to the literature since it treats the political measures adopted by the UK as a separate issue so that the greater political trends about China that prevail inside the minds of the UK's decision-makers can be understood better. In the conclusion part, an overall assessment of the current landscape of London's political affairs with Beijing is provided.

In this study, an exploratory approach is adopted. The paper largely benefits from process-tracing which realizes and concentrates upon the contributions of description to the scientific knowledge (Collier, 2011). It also has some limitations. First, it evidently has a constrained area of focus, namely political relations. The economic and technological aspects of the relationship, for instance, are not taken into account, being left for future research. Secondly, because the main concern is to understand the UK's policy perspective, the sources utilized there are predominantly British sources. Future studies enriched with Chinese sources and perspectives can be conducted by researchers who have Chinese language skills.

2. The Golden Era and the Initial Phase of the Transformation

Though the UK – China relations were hailed for supposedly going through a Golden Era after 2015, the affairs in the early 2010s had been preoccupied with a crisis. When Cameron and Osborne met with the Tibetan spiritual leader Dalai Lama in 2012 in London, whom China accuses of seeking to separate Tibet from China, Beijing reacted strongly to the event, with quests from Britain not to meddle in China's internal affairs (The Guardian, 2012).

However, this development was followed in the next year by Cameron's visit to China, after which he accepted to avoid further meetings with Dalai Lama (Brown, 2019: 102).

Interestingly, the subsequently improved relations were advocated by the same two people, Cameron and Osborne, who had ignited the strain just a short while ago. Moreover, the desire to get closer to China was pursued despite the opposing voices within the cabinet who prioritized security concerns centered around China's interference efforts and its human rights records over potential economic benefits, something Cameron and Osborne reportedly valued so much even at the expense of turning a blind eye to human rights controversies surrounding China (Oakeshott & Grimston, 2013). Osborne's lust for improving ties with China was so great that he even suggested on one occasion that Britain had a huge dependence on the EU since half of its exports were going to the EU market and this had to be balanced by increasing the level of alignment with China. By opening the country's economy and itself to China more, he was also expecting the UK to have a greater say and influence on the world stage thanks to the increased closeness with Beijing (The Economist, 2015a).

In 2015, the British government's willingness to enhance its engagement with China resulted, with the unsurprising lead by Osborne, in the UK's joining to Asian Infrastructure Investment Bank (AIIB) (HM Treasury, 2015) which was established by China, who was judged to aim by the move at undermining the US-led Western global financial and economic system. Consequently, the decision drew heavy criticism from the US, Britain's special ally and China's global competitor. Nevertheless, despite the reactions and warnings from such traditional allies and some cabinet members, Osborne was so enthusiastic about becoming China's best partner in the West that some even claimed for his determined efforts to constitute an "Osborne Doctrine". The weirdness was that this so-called doctrine was also admitted containing some "economic, political and diplomatic gambles" that could born out of connecting Britain as firmly as never seen before to China (The Economist, 2015b). Challenges, weaknesses or dangers are inherent in doctrines since both the humans outlining them and the state resources to be employed cannot fully avoid constraints and fallacies. However, to define a policy as a doctrine de-

spite acknowledging that it was also filling a country's strategy with gambles is something that should have been questioned.

The UK's ever-getting closer approach to China in spite of all warnings and criticisms at home and abroad reached at its peak in October 2015 when Chinese President Xi Jinping made a high-level visit to the country following Osborne's prior visit to China in September that year. The extraordinary nature of the visit was symbolized by three events. The first one was the agreements signed between the two countries which included Chinese involvement in the building of the Hinkley Point C Nuclear Plant of the UK and business and investment deals amounting to tens of billions of pounds (Gani, 2015).

The second one was the UK's unwillingness to mention human rights accusations against China. On the government web page, the issues declared to be discussed during Xi's visit did not have anything related to such matters. Moreover, When Osborne was urged by the protests and criticisms from human rights activists to talk about the subject, he defined talking with China about those humanitarian matters as "megaphone diplomacy", and added that Britain's affairs with a country hosting one-fifth of the world's population would not be based solely upon human rights, albeit also not failing to express that this would not imply not standing up for Britain's values (Brown, 2019:104). The third event symbolizing the rapidly advancing relations between the UK and China was Cameron's taking Xi to a pub to have some drinking.

By providing media coverages with pictures showing the two leaders sharing a standing to have beer like two close friends who could talk and share many things with each other candidly, the Cameron government seemingly expected to pose as if there was a high level of trust and understanding between the two countries, not only in state-to-state senses but also at the leadership level. This is understandable for two reasons. The first one is the need to safeguard the new China policy against criticisms and warnings flooding upon the government then. They needed to convince those who were sceptical about the viability of the new China policy and the government's abilities to deal with such a major power effectively and affordably. They had to reassure the public that Cameron and his government were in control of the

developments and that there was no need to worry too much. The second cause is related to Cameron's ambition to be seen as an initiative-taking leader who could identify and affect the direction of big developments (Garnett et al., 2018:315).

The winds of goodwill and wishful thinking endorsed by Cameron and Osborne for greater engagement with China somehow faltered when the two left the office for Theresa May government. She was reported to have regarded Chinese investments in Britain's critical infrastructure as concerning even at the times when she had served as home secretary, resulting from a contrasting position to Osborne's, which was characterized by a blindfolded eagerness for Chinese money (Boffey, 2016). As Prime Minister, May displayed an evident difference from her predecessors' approach to China when she had delayed the approval of the nuclear deal made by the Cameron government with China for the building of the Hinkley Point C nuclear plant. Even though the postponement endured only for seven weeks and May later allowed the deal to be realized, the event still signaled that the open-armed manner appeared in the UK's relations with China during the Cameron era began to lose ground (Brown, 2019:110).

Her visit to China in 2018 was another significant event unveiling Britain's transforming position on China, which encompassed both continuities and changes. By that time, she had faced heavy pressure from the criticisms depicting her as incompetent in the transitional period of Brexit, which was set to culminate in a practical departure from the EU one year later, in 2019 (Buckley & Castle, 2018). Also, she had to navigate the country's identity and status crisis that emerged post-Brexit. In that regard, May's Britain needed to find fresh sources of commerce and investment outside the EU to convince the British public and elites that the country could compensate, thanks to those alternative sources, for possible losses that would be caused by the exit. Likewise, May had to promote the Global Britain brand that had appeared for a short while post-Brexit to describe for the country a new role on the global stage. This task unavoidably urged greater dialogue and alignment with great powers like China, rendering sharp divergences with such major powers unnecessary and undesired (Weidenfeld, 2018). Thus, May's China trip took place under such challenging circumstances.

Although the expectations were high prior to the visit, and May had made remarkable pledges, the results did not deliver satisfactory outcomes. Commerce and finance were the foremost areas the British public and politicians had been accustomed to checking first so that they could measure the level of achievement when it came to engaging with China. Yet, the consequential amount of trade and investment deals after the visit were seen as insufficient in comparison to those signed during Xi's state visit to Britain in 2015. Also, the agenda of the visit was largely dominated by educational, cultural, and environmental subjects, making the more urgent economic and political subjects underdiscussed (Elgot, 2018).

Furthermore, while she had initially promised to raise the human rights concerns during her meetings with Chinese officials, the topic was sidelined, weirdly leading to appreciation from the Chinese media (Mctague, 2018; The Week, 2018). Nonetheless, there appeared signs of her efforts to maintain the balanced posture she initially attempted to display when she resisted the compelling pressures the Chinese side put on her to sign a memorandum of understanding advocating China's Belt and Road Initiative (Weidenfeld, 2018). The years following May's service as prime minister would be characterized by greater divergences and controversies with China.

In 2019 and 2020, the Trump administration adopted a tougher stance on China, which was supported largely by other political camps in the US. Subsequently, the UK encountered heavy pressure from the US to recalibrate its mostly cordial approach to China, which was considerably boosted in the so-called golden era (Leoni, 2022:7). While these demands were influential somehow, albeit in moderate terms, to bring change, the actual drivers leading a shift in Britain's relations with China, which was wider, quicker and more consequential than the one prevailing during May's tenure, were China's repressive implementations believed to be violating fundamental human rights and freedoms, its aggressive Wolf Warrior diplomacy during the pandemic, and its influence and espionage efforts across the UK as well.

Before delving into these matters in depth, it must be mentioned that as another reason for Britain's changing China policy, it was speculated by some that Johnson's China policy in those years was also influenced by some do-

mestic needs. The post-Brexit turmoil still shaking the country had been exacerbated by the political, economic, and social troubles resulting from the pandemic. On these occasions, it was suggested, some seemingly anti-China attempts gave both the country and the prime minister the opportunity to build the national unity they urgently needed at those times (Obermann, 2021:4)

Some observers went too far in the same regard by claiming that these moves also provided the country, especially the Eurosceptic Tories who lost their basis of having an evil-other after exiting the EU, with a new sense of villain, satisfying the national identity's need for moral clarity in some regards (Crabtree, 2020). Though these comments might seem true given the current China-sceptic sentiment ever-mounting inside the UK as a consequence of the country's recently troublesome political relations with Beijing, it is hard to ground the whole change in Britain's China policy on such a simplistic argument. Like many others, the UK is a quite complex and well-organized country whose success, wealth and unity do not totally depend on having a clearly defined enemy. Moreover, as will be seen in the following pages and parts, Britain's China policy has never been driven by a wholistic sense of animosity and otherization. Rather, many of the governmental bodies have usually tried to keep the doors of and possibility for cooperation and communication with China as open as possible.

3. The Growing Chinese Aggression at Home and Abroad

In 2019, the UK's China policy, already lacking the enthusiasm of the Cameron years for greater alignment, witnessed some important developments inspired considerably by China's increasingly aggressive posture which boosted the process of deterioration almost irreversibly. The accelerating shift in this period was primarily driven by China's restrictive approach to Hong Kong protesters, which since then has been regarded by Britain as sharply incompatible with and violating the essence of universal human rights and freedoms. The negative reactions to the Chinese state in that regard increased so much that almost every month of the year was filled with several high-level governmental and parliamentary criticisms and warnings directed at China (Commons Library, 2020:16-19).

Britain has hardly refrained from its fierce opposition to China's repressive acts directed at Hong Kong protesters, and this position has had a nationwide advocacy in a bipartisan sense from all political sides. Because the UK has always seen the survival of a democratic way of life in Hong Kong, a former British colony handed over to China in 1997, as a principal pillar of its self-perceived global power and prestige. Particularly, in the times of the Global Britain narrative that was promoted to grant the country its lost sense of identity and status post-Brexit, standing firm on that topic became more important than ever. Otherwise, the UK's claims for the Global Britain to be a global force for good could severely lose its credibility and plausibility.

Around the same time, the debates over China's stance toward universal human rights and freedoms were fueled by the disclosure of further evidence of re-education camps in which the Uyghurs in Xinjiang were held against their consent by the CCP (Ramzy & Buckley, 2019). That development cast further doubt upon the prospect of greater cooperation with China within the minds of many, not only in the UK but across most of the Western countries. This further exacerbated the erosion in London's previously-held optimistic stance toward Beijing. The UK responded to China's mistreatment of the Uyghur population by pioneering an initiative alongside of 22 other countries in the UN to condemn Beijing over those acts (Foreign and Commonwealth Office, 2019).

In the meantime, as a result of Beijing's mishandling of the Covid pandemic, which was dominated by the aggression symbolized by the wolf-warrior diplomacy, suspicions over China's actions and intentions grew globally, and British public and decision-makers did not have the exceptional chance to remain unaffected by that changing weather. Unwilling to meet the demands from several nations about exploring the origins of the pandemic, China resorted to an aggressive communication strategy including denial and conspiracy stories in the face of the scepticism over the possibility of its faults that might have caused the emergence and spread of the virus (Xiaolin & Yitong, 2023).

The prevalence of the controversies around China's pandemic diplomacy continued to manifest itself with a series of incidents including then Foreign

Minister Dominic Raab's statement that the nature of bilateral relations would "not go back to business as usual" once the pandemic ended and "the international community would want answers from Beijing about its handling of the outbreak" (Commons Library, 2020:21). This indicated the climate of the time that was characterized largely by mistrust, suspicion, and anger.

In 2020, human rights concerns arising from China's acts remained high on the agenda of the UK's China policy. News that China was preparing to implement a new national security law that would enable the CCP to crack down on Hong Kong more effectively got swift reactions from the UK. In turn, Britain announced its plans to make a new Hong Kong British National Overseas Visa and the suspension of the extradition agreement with Hong Kong. This was accompanied by ever-increasingly mentioned concerns regarding the situation in Xinjiang, the area majority of the Uyghur people reside (Commons Library, 2020:20).

The tension kept increasing in 2021 as the Final Communique of the G7 Cornwall Summit, which was approved by the UK as the host country, made a call on China to respect human rights and freedoms. Despite some hesitations from Italy, Canada and the UK that they had better avoid confronting China that strongly, the US administration urged its partners to add China among the central warnings of the communique (Parker - Cameron-Chileshe, 2021). In turn, China's embassy in the UK blamed the communique for having "baseless accusations" and demanded that these countries refrain from intervening in China's internal affairs and not harm its national interests (BBC, 2021).

In April, the House of Commons defined China's moves in Xinjiang as genocide against the Uyghur people (Gallardo, 2021). Albeit non-binding for the government, the decision showed the ever-evolving anger and discontent toward China among British lawmakers. The move was followed in September by the barring of China's Ambassador to the UK from attending a reception held by the Commons. The Chinese embassy called the decision as "despicable and cowardly", also underlining its potential to damage the interests of both (Landale, 2021). Nevertheless, almost two weeks later, the same ambassador, with an effort to ease the tension and prevent the affairs from fur-

ther deterioration, urged Britain to improve communication and cooperation in such areas as trade, investment, pandemic and climate (Zheng, 2021).

Toward the end of 2022, bilateral affairs suffered another blow that seemingly reinforced the negative views towards China within the minds of the British public and political elites as it was seen as another reflection of how China badly treated humans demonstrating against it. Among protesters gathered in front of the Chinese consulate in Manchester, one man was dragged to and attacked within the consulate. Though six diplomats associated with the incident left the country, the Chinese side did not meet the government's requests for waiving diplomatic immunity of those persons and allowing the police to make interviews and an investigation. The event was reacted harshly by British lawmakers (Lau & Gallardo, 2022). Amidst these growing tensions, the House of Commons Foreign Affairs Committee insisted that the government must transform the identification of China from systemic competitor to threat, along with a well-calibrated and well-prepared policy change that must replace the ongoing "empty rhetoric". Nonetheless, they also acknowledged the need for cooperation with China on some transnational issues (Gibbons, 2022).

The disputes revolving around China's acts toward Hong Kong remained a troublesome issue between the two countries in 2023. In January, the UK parliament published its six-monthly report on Hong Kong in which Beijing was accused of not acting in accordance with the joint declaration of 1997, targeting at every aspect of daily life with the new national security law. In response, China's foreign affairs body in Hong Kong told the UK not to meddle in the city's internal affairs and called the report "a piece of wastepaper" (Lam & Kang-chung, 2023). The debate was reignited in July, bounties were put on some Hong Kong activists a number of whom are living in the UK, and the Hong Kong leader declared they would be "pursued for life". In a similar manner, China blamed the UK for putting its security and sovereignty at risk by protecting those alleged illegals. Britain's foreign minister, in turn, reacted by warning China that the UK would "not tolerate any attempts by China to intimidate and silence individuals in the UK and overseas" (Hawkins, 2023).

At this point, it must be mentioned that the Taiwan issue rose to importance in a very similar sense to the Hong Kong issue in which the UK criticizes the CCP's policies and the CCP, in turn, warns Britain not to interfere in the affairs it considers as part of its internal politics. Because of some subsequent developments, things got even worse. In April 2023, Foreign Minister Cleverly told in a speech that any attack conducted by Beijing on Taiwan would seriously damage both the global and the Chinese economies, adding that no country could refrain from the negative impacts of any conflict in Taiwan. He also urged Beijing to be more transparent with regard to its military intentions in order to avoid possible strategic miscalculations that could bring terrible results for many (Macaskill, 2023). By mid-May, a visit by the former short-winded PM Liz Truss to Taiwan deteriorated the weather even more. Chinese embassy in London defined the move as a provocation made by "an out-of-date politician… for political self-interest"(Xie, 2023).

That was followed in June by the announcement that British security minister, Tom Tugendhat, met with Taiwan's digital minister. This act was seen by many as a rare break with one tradition of Britain's China policy which meant British senior ministers used to not meet with counterparts from Taiwan though the same was not the case for junior officers. The Chinese embassy in London expressed their country's discomfort with and opposition to the development which they believed would encourage separatist sides in Taiwan in an undesired way, underlying that China would give "resolute responses" to any attempts that could undermine its national interests (Reuters, 2023b). In August, in a parliamentary report, the House of Commons Foreign Affairs Committee defined Taiwan as an independent country. Chinese Foreign Ministry spokesperson Wang Wenbin rejected the independence claim, putting the blame on the report for "confusing black and white". He also made a call on the UK to abide by the 'one China' policy and not incite pro-independence tendencies in Taiwan (Lau, 2023).

In sum, the relations in political senses are undergoing serious difficulties. A great deal of British political figures, particularly lawmakers, and the public opinion are becoming increasingly upset with further engagement and tolerance toward China while it has been displaying many instances of greater aggression at home and abroad. Therefore, the current landscape of political

relations does not seem promising. The golden era and the optimism characterizing it are absolutely over. Consequently, the UK has become more vocal against China's actions it considers unacceptable.

4. Influence and Espionage Issues

Espionage and influence efforts allegedly conducted by China have been another significantly controversial aspect of the UK's political relations with China, particularly since 2022. The year began with the shocking news that MI5 warned lawmakers against a lawyer residing in the UK, Christina Lee, who engaged in efforts of political interference on behalf of the CCP (Macaskill, 2022). Strikingly, the service suggested after an investigation that the attempts she associated with were directed at some particularly selected high-level and actual figures. Moreover, it was suggested that the CCP, believed to running the influence operation behind, also intended to cultivate both promising local figures anticipated to become prominent politicians one day and those at the beginning of their political careers (Corera, 2022b). When it came to the middle of the year, the head of MI5, Ken McCallum, announced that since Britain's official processes were tightened more to disrupt the efforts of intellectual theft from areas of sensitive research, fifty Chinese university students MI5 believed to be associated with China's People's Liberation Army (PLA), left the UK (Sabbagh, 2022).

That briefing was delivered while he was holding a joint public appearance with the head of the American FBI, in front of an audience including senior figures from business and academic circles. Emerging as an in-depth and well-prepared wake-up call on Chinese efforts of influence and interference, the move got so negative reactions from China. Its spokesman of the Ministry of Foreign Affairs said "British intelligence was trying to hype up the China threat theory" and it must "cast away imagined demons" (Corera, 2022a). The alerts from the security apparatuses followed each other as the head of MI6, Richard Moore, declared, just several days after the MI5 warnings, that China became the top priority of British intelligence, and that they would inform the ministers and decision-makers on such a complex issue so that they could deal with the subject more effectively (Stewart, 2022).

A few months later, another British senior intelligence officer, Jeremy Fleming, then head of the Government Communications Headquarters (GCHQ) which operates in the field of signal intelligence, became vocal along with warnings against the CCP's intentions and actions in tech-related areas (Fleming, 2022). As the bottom line, he argued that there had been a rapidly evolving national security issue that he thought would define Britain's future. He claimed that the CCP broadened the essence of national security by seeing technology as "a battleground for control, values and influence", and that China could export its different values through technology. Following a recently well-known behavioral pattern, the Chinese side responded to the expression by calling his statements baseless and counterfactual, maintaining that China utilizes technology only for benevolent causes and with mutually beneficial results (Volz, 2022).

These warnings heightened national security concerns and revealed that the British state's prominent security bodies saw the China issue from a more alerting perspective, giving greater priority to the subject than the policymakers and top governmental officials did. Nonetheless, some prominent British political figures began more frequently than before to reflect upon China in threatening terms. For instance, during the prime ministerial race, Rishi Sunak, later becoming PM, pledged in July to be tougher on what he described as the biggest long-term threat, China, and promised to ban the Confucius Institutes, a global soft-power instrument of the Chinese state, from the UK once he became PM. He also blamed previous governments for being too soft on China (VOA, 2022).

Although he did not act as radically as he had promised, he still displayed further signs of acting in favor of challenging and balancing in narrative and performative aspects. He, for instance, agreed with President Biden to confront China together, with mutual commitments to keeping support for Ukraine (The Guardian, 2022). Besides, in his first foreign policy speech, he decisively announced the end of the Golden Era, which he believed to be built upon naive expectations of closer economic ties. Talking of China's crackdown on Hong Kong protesters and a BBC journalist detained and beaten while covering a protest story in Shanghai, Sunak stressed the divergent and conflictual nature of both countries' values and interests as well. However, he also

showed a manifest antipathy toward any possible cold war rhetoric that might alienate China altogether, and cited Beijing's global significance (Mason, 2022).

In 2023, the influence and espionage efforts by China in the UK persisted to be an exacerbating factor for bilateral relations. The allegation that China was holding unofficial police stations in the UK staggered both the British public and policy elites. While the controversy was continuing, the British security minister Tom Tugendhat said the Foreign, Commonwealth and Development Office asked the Chinese embassy to terminate the existence and operations of those stations, and, in response, the Chinese side declared the permanent closure of all such stations (Reuters, 2023a).

The security concerns inside the country over China's moves and intentions were significantly heightened when the House of Commons Intelligence and Security Committee published its China report. The document was completely devoted to China's covert interference and influence operations within the UK, with strong assertions like that China infiltrated into almost all aspects of the British economy. The report's significance stems not only from the rich insights and records of events it provided but also from the structured framework to understand and explain the Chinese behavior as well as offering the government a strategy to counter those operations in a similarly systematical and analytical way (ISCP, 2023). This was one of the most critical developments with really huge potential to encourage the framing of China by Britain as a threat that is motivated by such objectives as constantly interfering, influencing, and disrupting Britain's security and prosperity in ways that can be met only with tighter, more robust and more confrontational manners.

However, that was not all. In September, the news that two men, one of whom was a young parliamentary researcher associated with Security Minister, Tom Tugendhat, and the Chair of Foreign Affairs Committee, Alicia Kearns, were arrested by the police over allegations of spying for China. Emerging as another blow to the relations, this development has sparked heated debates among British politicians, both ministers and MPs, and across the media. PM Sunak heard about the case while he was attending the G20 Summit in India where he later talked in high-level meetings to China's Prem-

ier Li Qiang about the unacceptability of and concerns arising from the alleged Chinese interference in British parliament (Fisher & Pickard, 2023). At the end of the day, many China sceptics in decision-making bodies and parliamentary urged the government to reconsider its China policy, and replace it with a tougher and more realistic stance (Fisher et al., 2023).

In the end, what the UK's security bodies revealed and pointed to as influence and espionage attempts made by the CCP to target the UK's security and prosperity have terrible implications for the already eroded hope inside the UK for maintaining, or building back, a largely cordial and cooperative relationship with China. Despite some thin highlights from both governmental and parliamentarian circles on China's significance as a global actor whose help is required for solving global issues, the negative views, which were boosted remarkably by China's perceived aggression toward universal freedoms and rights, are more reinforced with the influence and espionage campaigns that are seen as targeting the core of the UK's national security and sovereignty. Against such a political background, the UK also embarks on some performative and more consequential measures to counter the threat and danger it perceives from China, in addition to its expressive opposition and condemnations mentioned above.

5. The UK's Protective Measures

The UK has introduced a number of protective measures in the face of the problems it has encountered in its political relations with China. While some of these measures are directly shaped by China's relevant moves, some others display a broader coverage, being not limited solely to China's policies. The first tier of these protective measures can be described as domestic recalibrations.

In legislative senses and as part of its domestic recalibrations, the UK has enacted the National Security Act 2023 for the broader purpose of countering what it calls state-led hostile activities posing threats to its security, prosperity and values. The act is supposed to give the UK's judicial, police and intelligence agencies greater and updated authorities to identify, prosecute and eliminate such malicious efforts more effectively. The set of offences it covers includes the subjects of "espionage, sabotage, foreign interference and influ-

ence, prohibited places and financial property". It is introduced by either repealing or updating some former similarly-motivated acts (Ministry of Defence, 2024). The causes and effects of this act are not simply concerned with the deteriorating relations with China. Any power conducting the offences described under the act is subject to its authority and enforcement. However, as the level of the influence and espionage efforts associated with the Chinese state has been rising across the UK, both the Act's emergence and the inherit enforcements will heavily impact the direction of the UK's political affairs with China.

As another instance of the domestic recalibrations, the UK introduced the British National Overseas (BNO) Visa for Hong Kong residents in 2021. Following London's announcement in 2020 about the suspension of the extradition agreement with Hong Kong (Commons Library, 2020:20), the decision came amidst the controversies surrounding the protests, the Chinese crackdown on the protesters and the disputed national security law granting China with sweeping powers over Hong Kong.

BNO was a kind of British citizenship launched in 1985 in order for people living here to sustain their ties with the UK by applying to it before the territory's handover to China in 1997 was completed. People with BNOs could come to and stay in the UK for a maximum of 6 months without asking for any residence permission, though this did not mean they could live and work in the UK as if they had full citizenship (GOV.UK, n.d.). The new BNO Visa for Hong Kongers is built upon this framework. Accordingly, persons who previously obtained BNO status can apply for a visa that allows them, along with their eligible family members, to live and study in the UK for five years. Once this five-year period is spent, they can ask for a permanent settlement. Following an extra one year of staying in the UK after the application, they this time can apply for full citizenship (Home Office, 2022). As it was estimated that 5.2 million people in total met the whole criteria, a huge flow to the UK was expected. China and the Hong Kong government respectively, reacted to the decision by canceling the validity of BNO passports on their territories as travel or identification papers (Hale, 2021).

The measures aforementioned are narrowly designed and field-specific ones. However, as part of its domestic recalibrations in the face of the mounting challenges in relations with China, the UK also has sought to outline a broader strategic framework to respond to these challenges and to bring clarity to the confusion prevailing within the minds of the British government and public. As the new landscape of Britain's affairs with China became more evident in 2021, the UK published an Integrated Review (IR) on March 16 where it set out its multi-domain overarching national strategy of the actual and future times. The relatively more definitive language used there to describe China signaled a truly turning point in bilateral relations with Beijing, with hard security concerns coming to the fore. In that document, Britain identified China as "the biggest state-based threat to the UK's economic security". Moreover, the Indo-Pacific region was regarded as a new area Britain must commit greater attention, presence and resources to (HM Government, 2021).

Nevertheless, London also devoted further sentences to the areas where it sees the cooperation and collaboration between the two countries as indispensable. This assumed need for a balanced approach was expected to be characterized by neither a blind-eyed engagement nor fierce confrontation. Even then Foreign Secretary Dominic Raab, who once in 2020 asserted the UK would not go back to business as usual with China, stated that a hawkish approach tending to ignore the subjects where cooperation with China was deemed compulsory for both national interests and the global good must be avoided (Wintour & Sabbagh, 2021). Despite these efforts to have a balanced posture, some negative reactions were gotten from the Chinese side, as it was the case with an analysis appearing immediately after the publication of IR on the pro-government Global Times in which the move was described as "an immature decision to counterweight China" (Hui & Yusha, 2021).

Britain's search for a plausible and effective China strategy continued in 2023, which manifested itself with the publication of 'The Integrated Review Refresh 2023' where the UK's official China policy is set out more broadly than it was in IR 2021(HM Government, 2023). Given that the British government delivered two consecutive national strategy papers in just two years, obviously there was an urgency within the British government to be clearer-eyed and well-prepared, and to delineate a more structured roadmap about

China. For a great deal, this urgency had much to do with China's rapidly intensifying aggression, not only in the UK but in a multi-regional sense though. Due to the ongoing discord and tension with China that had been accelerated by that rising offensive, the government was forced both by domestic actors and the rapidly changing external conditions to come up with a broader and more concise China strategy. The part committed to China in IR2021 was failing to meet those expectations. Therefore, the Refresh 2023 has provided a relatively more structured and well-prepared framework for the China policy.

Besides the fresh policy outlines, the China-centered urgency also engendered extra efforts for national capacity building. In this vein, the government announced increased funding for the China Capabilities Programme which was expected to provide the governmental officers focused on China with greater skills and knowledge about the subject (FCDO, 2023). This was accompanied by the government's pledge to level up military spending by $6 billion in the following two years (Bray, 2023b).

Alongside domestic calibrations, another part of the UK's measures against China has taken the form of demonstrations of multilateral solidarity and international partnerships. Among them first comes the deployment of the UK's Carrier Strike Group, led by HMS Queen Elizabeth aircraft carrier, to the region the UK calls Indo-Pacific. Planned as a set of visits to 40 countries en route, including Singapore, Japan, South Korea and India, the move was presented by Britain as a reflection of its power and influence, and that of engagement with its friends (Royal Navy, 2021). When the desire for the deployment was announced at the beginning of 2021, China denounced the UK's plan saying that everyone should avoid making the South China Sea an area of great power rivalry dominated by weapons and warships (Wong, 2021). Besides, as the Carrier Strike Group was approaching the region, some commentaries appeared on Global Times, seen by many as a mouthpiece of the Chinese government, warned the UK against any improper moves, underlining the combat readiness of People's Liberation Army Navy (Gardner, 2021).

As another international step, in March 2021, the UK imposed sanctions, together with the US, Canada, and the EU, on senior Chinese officials in-

volved in internment camps where the Uyghurs in Xinjiang were held forcefully, and this was an unprecedentedly concerted move by such major western powers against China which had not seen before in the last several decades (Wintour, 2021a). China responded by retaliatory sanctions on some British MPs, lawyers and scholars (Wintour, 2021b).

In September 2021, Britain made its boldest move up until then for balancing China. A cooperation pact revolving mainly around the transfer of nuclear submarine technology from the US and the UK to Australia was announced. Named after AUKUS the acronym derived from the country names of all sides, the pact unveiled that Britain has really been committed to the Indo-Pacific and the concerns emanating from China in there. It is expected, on the British side, to provide greater realization of Global Britain vision in terms of serving its willingness for greater engagement with like-minded countries and the US, of offering more diplomatic leverage and say against China globally and regionally, and of granting some evidence to be used to prove and promote the viability of Britain's capability to project power in the geopolitical hotspots beyond its border (Germond, 2021).

More interestingly, this attempt came into existence at the expense of France, a close NATO and European partner for both the US and the UK, as the prior nuclear submarine deal Australia had made with it was terminated because of the realization of AUKUS. France's anger resulted in the recall of its ambassadors from Canberra and Washington. As for the Chinese reaction, Beijing adopted a relatively moderate language in official expressions, suggesting that it "may trigger the risk of nuclear proliferation, induce a new round of arms race, and undermine regional prosperity and stability" (Deng, 2021). Nonetheless, pro-governmental media outlets had maintained the use of accusative expressions and tended to depict the move as a conspiracy initiated by the US to undermine China's security and prosperity by containing and challenging it, with turning a blind eye to the role China's aggressive moves across the region played in the occurrence of the development (Girard, 2021).

Strengthening the defence relations, joint capabilities and interoperability between the parties involved are the key priorities of AUKUS. The trilateral

pacts' initial mission was defined as ensuring that Australia would get a conventionally armed and nuclear-powered submarine fleet. However, the areas of increased cooperation exceeded the sole realm of nuclear submarine capabilities. In addition to the initially declared fields of cyber capabilities, artificial intelligence, quantum technologies, and additional undersea capabilities, they were also expanded in 2022 to include hypersonic and counter-hypersonic capabilities, electronic warfare capabilities, innovation and information sharing. Later in 2023, collaboration on an advanced space radar system was put on the agenda as a further matter as well (Brooke-Holland, 2024:5-6). Given this wide-range and structured nature of AUKUS, the pact was seen by some experts as a successful step signaling that the UK, extremely preoccupied with the post-Brexit mess both in its domestic and international politics, was still capable of launching innovative and well-prepared partnerships in controversial regions beyond its borders, particularly against China (Rogers, 2022). Besides such expectations, the UK's prestige and influence appeared to be increasing more concretely thanks to AUKUS once it was heralded that the British-proposed designs would be used in building the AUKUS projects of nuclear submarines (Submarine Delivery Agency, 2023). Such rhetorical and material gains that have come with AUKUS are very likely to increase in the future.

In terms of alliance building, Britain stepped up its international efforts to have greater leverage against China in 2023. The acceptance of a major defence pact between the UK and Japan which allows both sides to deploy troops to each other's soil and to hold joint military exercises was a telling example (Commons Library, 2023). The move was reflected upon by PM Sunak as a sign of "democratic societies continuing to stand shoulder to shoulder as [the UK] navigate the unprecedented global challenges". The declaration was also seen by some as enhancing the possibility for Japan to one day join the AUKUS alliance (Bray, 2023a).

Nevertheless, despite all these events which appeared to be driven by the logic of counterbalancing and divergence, the efforts of senior British government officials to avoid a rigid disengagement with China still survived. Then Foreign Minister James Cleverly was one of the most prominent voices advocating a more nuanced and balanced China strategy. On one occasion, for ex-

ample, he warned China-sceptics within the ranks of the Conservative Party that embarking upon a cold war mentality which favored for a great alienation of China would be terribly harmful to Britain's national interests. Likewise, he suggested engagement, not isolation, would be better serving British interests (Gallardo, 2023).

A few months later, on his way to China, which was the first official high-level visit to there in five years, he reiterated the government's belief that a full-scale decoupling from China was fruitless and unnecessary. He was also frank about the direction of the relationship which he admitted would not be changed with "one phone call, one visit, one meeting", expecting that improved communications would have a positive impact anyway. Yet, he did not fail to underline the priority that was given to the security concerns over economic relations with China in the UK's agenda as well (McDonell et al., 2023). Cleverly's visit was different from May's in that he was more realistic in expectations and pledges regarding the nature and result of the expedition. Prior to arriving in China, he did not build his arguments upon grandiose hopes and slogans. Rather, he was totally realistic as he said one meeting was far from being enough to change anything. However, when it comes to the consequences of the visit, it has satisfied neither the public, nor the political and media circles across the UK.

6. Conclusion

The UK's relationship with China was declared to enter a golden era during the Cameron administration. Since 2019, however, Britain's political relations with China has been suffering from serious blows, resulting in a radical turn in the affairs. There are a number of determinants behind this shift. First of all, particularly because of China's mishandling of the pandemic and the subsequent assertiveness conceptualized as wolf warrior diplomacy, the mistrust and anger toward the CCP rose significantly. Secondly, its crackdown on Hong Kong dramatically changed the once optimistic international and British domestic weather in which the golden era was pursued. Thirdly, the insistent and constant warnings from security bodies with regard to China's covert influence and interference efforts within the UK soil and around the world have made things worse in the same regard. Currently, the relationship is in

serious trouble. Despite some high-level governmental efforts on the British side, the majority of British political figures, particularly lawmakers, and the public opinion is becoming increasingly upset with further engagement with and tolerance toward China while it has been displaying many instances of heightened aggression at home and abroad.

Therefore, the current landscape of bilateral relations does not seem promising and is dominated by growing mistrust and anger towards China on the UK's side. The golden era and the optimism characterizing it are absolutely over. The UK has become moral vocal against China's actions it considers unacceptable. Its opposition is not limited to expressive objections. Rather, it also adopts many domestic recalibrations and international engagements which will be largely influential in the actual and future direction of the relations, and in mitigating and managing the matters the UK sees problematic and dangerous in its political interactions with China.

References

BBC. 'China Denounces G7 after Statement on Xinjiang and Hong Kong' (2021). https://www.bbc.com/news/world-asia-china-57466576

Boffey, Daniel. 'Theresa May "Raised Objections to Project as Home Secretary"'. *The Observer* (2016), sec. UK news. https://www.theguardian.com/uk-news/2016/jul/30/theresa-may-delayed-hinkley-point-chinese-beijing-vince-cable

Bray, Chad. 'Britain and Japan to Sign Major Defence Pact as UK Expands Focus on Indo-Pacific | South China Morning Post'. *SCMP* (2023a). https://www.scmp.com/news/world/europe/article/3206333/britain-and-japan-sign-major-defence-pact-uk-expands-focus-indo-pacific

Bray, Chad. 'UK to Bolster Military Spending by US$6 Billion, Introduce Measures to Counter China | South China Morning Post'. *SCMP* (2023b). https://www.scmp.com/news/world/europe/article/3213284/uk-bolster-military-spending-us6-billion-introduce-measures-counter-china

Brooke-Holland, Lousia. 'AUKUS Pillar 2: Advanced Military Capabilities'. *House of Commons Library*. 2024. Accessed 8 July 2024.

https://researchbriefings.files.parliament.uk/documents/CBP-9842/CBP-9842.pdf

Brown, Scott A. W. 'Free Trade, Yes; Ideology, Not So Much: The UK's Shifting China Policy 2010-16'. *British Journal of Chinese Studies* 8/1 (3 April 2019), 92–126. https://doi.org/10.51661/bjocs.v8i1.21

Buckley, Chris - Castle, Stephen. 'As Theresa May Pursues Deals in China, Her Own Troubles Follow'. *The New York Times* (2018), sec. World. https://www.nytimes.com/2018/01/31/world/asia/theresa-may-china.html

Collier, David. 'Understanding Process Tracing'. *PS: Political Science & Politics* 44/4 (October 2011), 823–830. https://doi.org/10.1017/S1049096511001429

Commons Library. 'UK-China Relations: A Timeline'. 2020. https://researchbriefings.files.parliament.uk/documents/CBP-8988/CBP-8988.pdf

Commons Library. 'UK-Japan Defence Agreement 2023'. 2023. Accessed 22 June 2024. https://commonslibrary.parliament.uk/research-briefings/cbp-9704/

Corera, Gordon. 'China: MI5 and FBI Heads Warn of "Immense" Threat' (2022a). https://www.bbc.com/news/world-asia-china-62064506

Corera, Gordon. 'Why Did MI5 Name Christine Lee as an "Agent of Influence"?' 2022b. Accessed 22 June 2024. https://www.bbc.com/news/uk-62179004

Crabtree, James. 'Boris Johnson's Remarkable U-Turn From Sinophile to China Hawk'. *Foreign Policy*. 2020. Accessed 22 June 2024. https://foreignpolicy.com/2020/08/03/boris-johnson-sinophile-china-hawk/

Deng, Jia. 'AUKUS: Why Beijing Didn't Go Ballistic | Lowy Institute'. *The Lowy Institute*. 2021. Accessed 22 June 2024. https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/aukus-why-beijing-didn-t-go-ballistic

Elgot, Jessica. 'Theresa May's China Visit Offers Little to Silence Critics at Home'. *The Guardian* (2018), sec. Politics. https://www.theguardian.com/politics/2018/feb/02/theresa-may-china-visit-little-silence-critics-home

FCDO. 'UK Announces Increased Funding for China Capabilities Programme'. *GOV.UK*. 2023. Accessed 22 June 2024. https://www.gov.uk/government/news/uk-announces-increased-funding-for-china-capabilities-programme

Fisher, Lucy et al. 'Arrest of Alleged Spy Raises Questions around UK's China Policy | Fin…'. *Financial Times*. 2023. Accessed 22 June 2024. https://www.ft.com/content/cec7e1fa-4d79-4cb6-8a64-19af7f6d7a38

Fisher, Lucy - Pickard, Jim. 'Sunak Accuses China of Interfering in UK "Parliamentary Democracy" | …'. *Financial Times*. 2023. Accessed 22 June 2024. https://www.ft.com/content/a3b91122-3881-4a15-8f13-cb21efae8df4

Fleming, Jeremy. 'RUSI Annual Security Lecture 2022'. 2022. Accessed 22 June 2024. https://www.gchq.gov.uk/speech/rusi-asl

Foreign and Commonwealth Office. 'Joint Statement on Human Rights Violations and Abuses in Xinjiang'. *GOV.UK*. 2019. Accessed 22 June 2024. https://www.gov.uk/government/speeches/joint-statement-on-xinjiang

Gallardo, Cristina. 'Cold War with China Would "Betray" Britain's National Interests, UK Foreign Secretary Warns'. *POLITICO*. 24 April 2023. Accessed 22 June 2024. https://www.politico.eu/article/cold-war-with-china-would-betray-britains-interests-uk-minister-warns/

Gallardo, Cristina. 'UK Lawmakers Declare China's Treatment of Uyghurs "Genocide"'. *POLITICO*. 2021. Accessed 22 June 2024. https://www.politico.eu/article/uk-lawmakers-declare-china-treatment-of-uyghurs-genocide/

Gani, Aisha. 'Xi Jinping Signs Nuclear Deal as UK and China Clinch £40bn of Contracts'. *The Guardian* (2015), sec. World news.

https://www.theguardian.com/world/2015/oct/21/xi-jinping-poised-to-sign-nuclear-deal-as-uk-seeks-to-clinch-30bn-of-contracts

Gardner, Frank. 'China Warns UK as Carrier Strike Group Approaches'. *BBC*. 2021. Accessed 22 June 2024. https://www.bbc.com/news/world-asia-58015367

Garnett, Mark et al. *British Foreign Policy since 1945*. London: Routledge, 2018. https://doi.org/10.4324/9781315743394

Germond, Basil. 'AUKUS: The Realisation of "Global Maritime Britain"'. *Council on Geostrategy*. 2021. Accessed 22 June 2024. https://www.geostrategy.org.uk/britains-world/aukus-the-realisation-of-global-maritime-britain/

Gibbons, Amy. 'MPs Call for China to Be Officially Deemed a "Threat" to UK'. *Yahoo Finance*. 2022. Accessed 22 June 2024. https://uk.news.yahoo.com/mps-call-china-officially-deemed-000100001.html

Girard, Bonnie. 'China's AUKUS Response Highlights Beijing's Bunker Mentality'. *The Diplomat*. 2021. Accessed 22 June 2024. https://thediplomat.com/2021/10/chinas-aukus-response-highlights-beijings-bunker-mentality/

GOV.UK. 'Types of British Nationality'. *GOV.UK*. n.d. Accessed 22 June 2024. https://www.gov.uk/types-of-british-nationality/british-national-overseas

Hale, Erin. 'Hong Kong: China Will No Longer Recognise British National Overseas Citizens'. *The Guardian* (2021), sec. World news. https://www.theguardian.com/world/2021/jan/29/britain-launches-visa-scheme-for-hong-kong-citizens

Hawkins, Amy. 'China Accuses UK of Protecting "Fugitives" after Bounty Put on Hong Kong Democracy Activists'. *The Guardian* (2023), sec. World news. https://www.theguardian.com/world/2023/jul/04/hong-kong-activists-china-uk-protecting-fugitives-national-security-law

HM Government. 'Global Britain in a Competitive Age: The Integrated Review of Security, Defence, Development and Foreign Policy'. *GOV.UK*. 2021. Accessed 22 June 2024. https://www.gov.uk/government/publications/global-britain-in-a-competitive-age-the-integrated-review-of-security-defence-development-and-foreign-policy/global-britain-in-a-competitive-age-the-integrated-review-of-security-defence-development-and-foreign-policy

HM Government. 'Integrated Review Refresh 2023: Responding to a More Contested and Volatile World'. *GOV.UK*. 2023. Accessed 23 June 2024. https://www.gov.uk/government/publications/integrated-review-refresh-2023-responding-to-a-more-contested-and-volatile-world

HM Treasury. 'UK Signs Founding Articles of Agreement of the Asian Infrastructure Investment Bank'. *GOV.UK*. 2015. Accessed 22 June 2024. https://www.gov.uk/government/news/uk-signs-founding-articles-of-agreement-of-the-asian-infrastructure-investment-bank

Home Office. 'Media Factsheet: Hong Kong BN(O) Visa Route – Home Office in the Media'. 2022. Accessed 22 June 2024. https://homeofficemedia.blog.gov.uk/2022/02/24/media-factsheet-hong-kong-bnos/

Hui, Zhang - Yusha, Zhao. 'UK Tilting toward Indo-Pacific to Counterweight China "Immature" Decision - Global Times'. 2021. Accessed 22 June 2024. https://www.globaltimes.cn/page/202103/1218586.shtml

ISCP. 'Intelligence and Security Committee of Parliament China'. https://isc.independent.gov.uk/wp-content/uploads/2023/07/ISC-China.pdf

Lam, Jeffie - Kang-chung, Ng. 'Beijing Hits Back at Britain over Hong Kong Report, Calls It "Waste Paper"'. *South China Morning Post*. 2023. Accessed 22 June 2024. https://www.scmp.com/news/hong-kong/politics/article/3206623/britain-intends-work-constructively-hong-kong-leader-says-national-security-law-seeps-all-aspects

Landale, James. 'China's Ambassador Zheng Zeguang Banned from UK Parliament' (2021). https://www.bbc.com/news/uk-politics-58556460

Lau, Stuart. 'UK Parliament Calls Taiwan "Independent Country" as Cleverly Visits China'. *POLITICO* (2023). https://www.politico.eu/article/uk-parliament-calls-taiwan-independent-country-report-says-james-cleverly-visit-china/

Lau, Stuart - Gallardo, Cristina. '6 Chinese Diplomats Leave UK after Alleged Assault'. *POLITICO*. 2022. Accessed 22 June 2024. https://www.politico.eu/article/united-kingdom-chines-diplomats-assault/

Leoni, Zeno. 'The End of the "Golden Era"? The Conundrum of Britain's China Policy Amidst Sino-American Relations'. *Journal of Current Chinese Affairs* 51/2 (2022), 313–326.

Macaskill, Andrew. 'Britain's MI5 Spy Service Warns Lawmakers over Chinese Agent of Influence'. *Reuters* (2022), sec. United Kingdom. https://www.reuters.com/world/uk/uk-politicians-be-warned-chinese-spying-threat-sun-2022-01-13/

Macaskill, Andrew. 'UK Warns China Secrecy over Military Expansion Risks "Tragic Miscalculation"'. *Reuters* (2023), sec. China. https://www.reuters.com/world/china/uk-warns-china-secrecy-over-military-expansion-risks-tragic-miscalculation-2023-04-24/

Mason, Chris. 'Rishi Sunak: Golden Era of UK-China Relations Is Over' (2022). https://www.bbc.com/news/uk-politics-63787877

McDonell, Stephen et al. 'Disengaging with China Not Credible, Says James Cleverly'. 2023. Accessed 23 June 2024. https://www.bbc.com/news/uk-politics-66656443

Mctague, Tom. '"Auntie May" Lost in China'. *POLITICO*. 2018. Accessed 22 June 2024. https://www.politico.eu/article/auntie-theresa-may-lost-in-china/

Ministry of Defence. 'Industry Security Notice (ISN) - The National Security Act 2023'. *GOV.UK*. 2024. Accessed 22 June 2024. https://assets.publishing.service.gov.uk/media/661f87aa0a82cd0985bd3d29/ISN_2024-03_National_Security_Act_2023.pdf

Oakeshott, Isabel - Grimston, Jack. 'Cabinet Split over Bullying by Beijing'. 2013. Accessed 22 June 2024. https://www.thetimes.com/article/cabinet-split-over-bullying-by-beijing-x2r2c59zwzn

Obermann, Magnus. 'Shifting the Post-Brexit Alliances? Britain's China Policy between American Fervour, European Ambiguity, and Global British Ambition'.

Parker, George - Cameron-Chileshe, Jasmine. 'Public Bonhomie, China Nuance and Brexit Bickering Filled G7 Menu'. 2021. Accessed 22 June 2024. https://www.ft.com/content/44404717-8c97-49d7-b157-0929d9f76f03

Ramzy, Austin - Buckley, Chris. '"Absolutely No Mercy": Leaked Files Expose How China Organized Mass Detentions of Muslims'. *The New York Times* (2019), sec. World. https://www.nytimes.com/interactive/2019/11/16/world/asia/china-xinjiang-documents.html

Reuters. 'Britain Says China Has Closed Unofficial Police Stations in UK'. *Reuters* (2023a), sec. United Kingdom. https://www.reuters.com/world/uk/britain-says-china-has-closed-unofficial-police-stations-uk-2023-06-06/

Reuters. 'China "deplores" UK Security Minister's Taiwan Meeting'. *Reuters*. 2023b. Accessed 22 June 2024. https://www.reuters.com/world/asia-pacific/china-deplores-uk-security-ministers-meeting-with-taiwanese-minister-2023-06-18/

Rogers, James. 'AUKUS: Strategic Drivers and Geopolitical Implications – Britain's World'. *Council on Geostrategy*. 2022. Accessed 8 July 2024. https://www.geostrategy.org.uk/britains-world/aukus-strategic-drivers-and-geopolitical-implications/

Royal Navy. 'Carrier Strike Group Deployment to Visit 40 Countries'. 2021. Accessed 22 June 2024. https://www.royalnavy.mod.uk/news-and-latest-activity/news/2021/april/26/210426-csg21-deployment

Sabbagh, Dan. '50 Chinese Students Leave UK in Three Years after Spy Chiefs' Warning'. *The Guardian* (2022), sec. World news.

https://www.theguardian.com/uk-news/2022/jul/06/50-chinese-students-leave-uk-in-three-years-after-spy-chiefs-warning

Stewart, Phil. 'China Is Now Top Priority for British Intelligence, Spy Chief Says'. *Reuters* (2022), sec. World. https://www.reuters.com/world/china-is-now-top-priority-british-intelligence-spy-chief-says-2022-07-21/

Submarine Delivery Agency. 'British-Led Design Chosen for AUKUS Submarine Project'. *GOV.UK*. 2023. Accessed 8 July 2024. https://www.gov.uk/government/news/british-led-design-chosen-for-aukus-submarine-project

The Economist. 'An Interview with George Osborne'. *The Economist*. https://www.economist.com/bagehots-notebook/2015/09/24/an-interview-with-george-osborne

The Economist. 'The Osborne Doctrine'. *The Economist*. https://www.economist.com/britain/2015/09/26/the-osborne-doctrine

The Guardian. 'Biden and Sunak Vow to Support Ukraine and Counter China in First Call'. *The Guardian* (2022), sec. Politics. https://www.theguardian.com/politics/2022/oct/26/biden-and-sunak-vow-to-support-ukraine-and-counter-china-in-first-call

The Guardian. 'China Unhappy at Cameron's Meeting with Dalai Lama'. *The Guardian* (2012), sec. World news. https://www.theguardian.com/world/2012/may/15/china-unhappy-cameron-dalai-lama

The Week. 'China Applauds "Auntie" Theresa May for Sidestepping Human Rights Issue'. *theweek*. 2018. Accessed 22 June 2024. https://theweek.com/91374/china-applauds-auntie-theresa-may-for-sidestepping-human-rights-issue

VOA. 'UK's Sunak Vows to Get Tough on China If He Becomes Prime Minister'. *Voice of America*. 2022. Accessed 22 June 2024. https://www.voanews.com/a/uk-sunak-vows-to-get-tough-on-china-if-he-becomes-prime-minister/6671957.html

Volz, Dustin. 'Chinese Tech Threatens Future Global Security, U.K. Spy Chief Warns'. *Wall Street Journal* (2022), sec. World. https://www.wsj.com/articles/chinese-tech-threatens-future-global-security-warns-u-k-spy-chief-11665502252

Weidenfeld, Jan. 'In China, Theresa May's "Global Britain" Had a Date with Reality | Merics'. 2018. Accessed 22 June 2024. https://merics.org/en/comment/china-theresa-mays-global-britain-had-date-reality

Wintour, Patrick. 'China Imposes Sanctions on UK MPs, Lawyers and Academic in Xinjiang Row'. *The Guardian*. 2021b. Accessed 22 June 2024. https://www.theguardian.com/world/2021/mar/26/china-sanctions-uk-businesses-mps-and-lawyers-in-xinjiang-row

Wintour, Patrick. 'US and Canada Follow EU and UK in Sanctioning Chinese Officials over Xinjiang'. *The Guardian*. 2021a. Accessed 22 June 2024. https://www.theguardian.com/world/2021/mar/22/china-responds-to-eu-uk-sanctions-over-uighurs-human-rights

Wintour, Patrick - Sabbagh, Dan. 'China Is Major Threat, but UK Will Keep up Trade Links, Says Defence Review'. *The Guardian* (2021), sec. Politics. https://www.theguardian.com/politics/2021/mar/16/china-is-major-threat-but-uk-will-keep-up-trade-links-says-defence-review

Wong, Catherine. 'China Blasts Nato with British Aircraft Carrier "Heading to South China Sea"'. *South China Morning Post*. 2021. Accessed 22 June 2024. https://www.scmp.com/news/china/military/article/3116146/china-blasts-nato-british-aircraft-carrier-heading-south-china

Xiaolin, Duan - Yitong, Liu. 'The Rise and Fall of China's Wolf Warrior Diplomacy'. 2023. Accessed 22 June 2024. https://thediplomat.com/2023/09/the-rise-and-fall-of-chinas-wolf-warrior-diplomacy/

Xie, Kawala. '"Dangerous Political Show": Beijing Slams Taiwan Visit by Britain's Liz Truss'. *South China Morning Post*. 2023. Accessed 22 June 2024. https://www.scmp.com/news/china/diplomacy/article/3220895/beijin

g-slams-taiwan-visit-britains-liz-truss-dangerous-political-show-designed-provoke-tensions

Zheng, Sarah. '"Much Misperception": China's Ambassador to UK Urges "Candid Dialogue" to Repair Trust | South China Morning Post'. 2021. Accessed 22 June 2024. https://www.scmp.com/news/china/diplomacy/article/3150559/much-misperception-chinas-ambassador-uk-urges-candid-dialogue



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 737-764

Karabağ Hanları ve Şecereleri

Karabakh Khans and Their Genealogy

Elvira LATİFOVA

Doç. Dr., Bakü Devlet Üniversitesi

Tarih Fakültesi.

Assoc. Prof., Baku State University of Azerbaijan.

Department of History

eletifova@mail.ru

Azerbaycan/Azerbaijan

ORCID: 0000-0002-4218-6224

DOI: 10.56720/mevzu.1512876

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Latifova, Elvira. "Karabağ Hanları ve Şecereleri". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 737-764. https://doi.org/10.56720/mevzu.1512876

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Askeri-stratejik ve ekonomik açıdan büyük önemi haiz olan Azerbaycan Karabağ Hanlığı (1747-1822), dönemin lider devletlerinin sürekli dikkatini çekmektedir. XIX. yüzyılın başlarında Kafkasya'da işgal bölgelerini genişleten Rusya İmparatorluğu, 1805 yılında Karabağ Hanlığı'na boyun eğdirmiş, 1822 yılında ise bir devlet kurumu olarak tamamen ilga etmiştir. Bu makalemizin temel amacı Karabağ hanlarının şeceresini dönemin kaynaklarındaki bilgilerle karşılaştırmalı şekilde tahlil etmektir. Ayrıca Karabağ Hanlığı'nın diğer hanlıklarla akrabalık ve müttefiklik ilişkilerinin yanı sıra bu ilişkilerin söz konusu dönemde Kafkasya'da yaşanan olaylara etkisi araştırılarak okurlara takdimi de amaçlanmaktadır. Konuyla ilgili yapılan araştırmalar sonucunda Karabağ hanlarının komşu Gence, Şeki, Avar Hanlıkları ile sıkı akrabalık ve muttefiklik ilişkilerine sahip olduğu ve Karabağlı İbrahimhalil Han'ın ünlü Gürcü soyundan olan Knyaz Yevgeni Abaşidze'nin kızı Cavahir Hanım"la evlendiği de belirlenmiştir. Karabağ Hanlığı'nın Rus İmparatorluğu'na teslimi meselesinde Cavahir Hanım"ın Gürcü asıllı Rus generali Sisyanovla gizli yazışmaları da tarih biliminde ilk defa araştırma konusu edilmiştir. Araştırma sonucunda ayrıca Karabağ Han soyunun mensuplarının 1804-1813 yıllarında yaşanmış Rusya-Kaçar savaşındaki tutumu belirlenmiş ve tutumlarının söz konusu şahısların ve Karabağ Hanlığı'nın kaderine etkisi tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Siyasi Tarih, Karabağ Hanlığı, Kafkasya, Arkeografi Komisyonu'nun Tutanakları, Rusya İmparatorluğu, Şecere, İbrahimhalil Han.

Abstract

The Karabakh Khanate of Azerbaijan (1747-1822), which held significant military, strategic, and economic importance, became the subject of contention among the leading states of that period. The Russian Empire, expanding its conquests in the Caucasus from the early 19th century, conquered the Karabakh Khanate in 1805. In 1822, the Khanate, as a state entity, was completely abolished. The main objective of this article is to explore the genealogy of the Karabakh Khans through a comparative analysis of materials found in sources from that period. Our goals also include examining the relationships of the Karabakh Khans with neighboring Khanates based on a genealogical chart and analyzing the influence of these connections on the political events

occurring in the Caucasus during that period. The research conducted in this direction has revealed close kinship and alliance relationships between the Karabakh Khanate and neighboring Khanates such as Gaanja, Sheki, and Avar. It has also uncovered the fact that Ibrahim Khalil Khan of Karabakh married Javakhir Khanum, the daughter of the renowned Georgian nobleman Prince Eugene Abashidze. Additionally, this article, for the first time in historiography, incorporates the study of secret correspondence between Javakhir Khanum and Russian General Dmitry Tsitsianov, who was of Georgian origin, regarding the Karabakh Khanate's acceptance of Russian citizenship. As a result of the research, the positions of specific representatives of the Khanate's dynasty during the Russian-Persian War of 1804-1813 were identified, as well as the influence of their positions on both their own future and the fate of the Karabakh Khanate.

Keywords: Political History, The Karabakh Khanate, Caucasus, The Russian Empire, The Acts of the Caucasian Archaeographic Commission, Genealogy, Ibrahim Khalil Khan

Giriş

1747 yılında Nadir Şah Afşar'ın öldürülmesinden sonra Azerbaycan'da başlayan feodal bölünmüşlük döneminde ortaya çıkan 20 küsür hanlık ve sultanlık arasında Karabağ Hanlığı da bulunmaktadır. Kuzey Azerbaycan'ın merkez vilayetlerinin tamamını içine alan Karabağ Hanlığı, özel stratejik öneme sahip olup, Azerbaycan'ın kuzeyi ile güneyi arasındaki irtibatın kurulmasında mühim role sahiptir. Hanlığın stratejik önemi, XVIII. yüzyılın sonu-XIX. yüzyılın başlarında Güney Kafkasya ve Doğu'ya yönelik işgal planları çerçevesinde Güney Kafkasya'yı işgale başlayan Rusya İmparatorluğu'nun askeri-siyasi çevrelerinde özellikle vurgulanmaktaydır. Bu açıdan Kafkasya'daki Rus Orduları Başkumandanı General P. D. Sisyanov'un İmparator I. Aleksandr'a sunduğu raporu son derece ilgi çekicidir:

"Karabağ coğrafi konumuna göre Azerbaycan'ın yanı sıra İran'ın[1] kapısıdır. Bu yüzden de elde tutulması ve güçlenmesi için daha fazla çaba

[1] General Sisyanov raporunda o dönemde Türk Kaçar sülalesi tarafından yönetilen İran devletini kastediyordu.

gösterilmelidir."[2] Bu sebeple Güney Kafkasya'nın işgaline başlayan Rusya İmparatorluğu, Karabağ Hanlığı'nın iç problemlerini öğrenmek amacıyla Han ailesi ve aralarındaki ilişkilerle yakından ilgileniyordu.

XIX. yüzyılda Kafkasya'nın yanı sıra Azerbaycan'ın Rusya İmparatorluğu tarafından işgali tamamlandıktan sonra, Çar memurlarının ve askerlerin işgale dair tüm yazışmaları ve Kafkasya'nın farklı hakimliklerinin tarihi ile ilgili oluşturulan belgelerin toplanmasına başlanır. 1866-1904 yılları arasında toplanmış bu belgelere dayanarak A. Berje'nin redaktesi ile 12 ciltlik "Kafkasya Arkeografi Komisyonu Tutanakları" (Rusça kısaltması AKAK olarak geçmektedir-E.L.) yayınlanır.

12 ciltlik tutanaklarda yer alan materyaller arasında Karabağ Hanlığı'na ait olan yazışmalar ve belgeler özel önemi haizdir. Bu ise tesadüfi bir durum değildi. Bilindiği gibi Karabağ'la ilgili Çar yönetiminin özel planları bulunmaktadır.

Hanlığa ait materyaller arasında Karabağ hanlarının jeneolojik şeceresi de yer almaktadır. Bu şecere, tutanakların 1868 yılında basılmış ikinci cildinde 1415 no'lu belgede kaydedilmiştir. Karabağ hanlarının şeceresi 1804 yılında Kafkasya'daki Rus Orduları Başkumandanı General Sisyanov'un talimatıyla Şuşa Kalesi Garnizon Komutanı Binbaşı Lisaneviç'in topladığı bilgilere dayanılarak oluşturulmuş, sonraki yıllarda ise bazı eklemelerde bulunularak geliştirilmiştir.[3]

Şecere, Şuşa-Karabağ Han soyunun araştırılmasında özel öneme sahipti. Şunu da kaydedelim ki, tutanakların farklı ciltlerinde Şeki, Gence, Şirvan (Şamahı) Hanlıkları, Ilısu Sultanlığı vs. gibi diğer yerel hanlık ve hakimliklerin hükümdarlarının da jeneolojileri verilmiştir. Bunların aracılığıyla yerel hakimlikler arasında ilişkilerin kurulması ve tanziminde aileler arası diplomatik evliliklerin rolünü ortaya çıkarmak mümkündür. Bu belgeler

---

[2] "Vsepoddanneyşiy raport kn. Tsitsianova, ot 22-go maya 1805 goda". *Aktı,sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu* T.II, д.1436, s.702-705. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1868, s.703

[3] "Rodoslovnaya İbragim xana i yego detey". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.II, d.1415. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1868, s. 695.

üzerinde yapılan kompleks araştırmalar, Karabağ hanlarının diplomatik evliliklere özel önem verdiğini göstermektedir. Söz konusu jeneolojik şecerelerdeki bilgilerin araştırılması Karabağ hanlarının soyu ile bağlı bazı ayrıntıların netleştirilmesinde bize yardımcı olmuştur.

Araştırmamızı gerçekleştirmek için kullandığımız kaynaklar arasında en önemli olan Kafkasya Arkeografi Komisyonu Tutanakları'nın ikinci cildinde yayınlanan Karabağlı İbrahimhalil Han ve evlatlarının şeceresidir.[4] Bununla birlikte Gence ve Şeki hanlarının şecereleri de araştırma konusu edilmiştir.[5] Makale yazımında tutanaklarda bulunan etkili Rus general ve memurlarının Karabağ Hanlığı ile ilgili mektup ve raporlarından da geniş şekilde yararlanılmıştır. Aynı zamanda dönemin çağdaşı ve olaylara da iştirak etmiş Mirza Adıgözel Bey (öl. 1264/1848), Mirza Camal Cavanşir Garabaği (öl. 1269/1853)[6] ve Ahmet Bey Cavanşir'in (öl. 1320/1903)[7] eserleri de araştırmamızın önemli kaynakları arasında kabul edilebilir.[8] İsimlerini kaydettiğimiz yazarların yanı sıra eserleri "Garabağnameler" ismi ile bilinen Mir Mehdi Khazani (öl. 1311/1894)[9], Rzagulu Bey Mirza Camal Oğlu'nun (öl. 1269/1875)[10] eserleri de kullandığımız kaynaklar arasında önemli yere sahiptir. Kaynakların yanı sıra bu konunun araştırılmasında istinat ettiğimiz

---

4 "Rodoslovnaya İbragim xana i yego detey", s. 695.

5 "Rodoslovnaya tablitsa Gancinskix khanov". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t. VI, çast II, s.909. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1875, s. 905.

6 Mirza Camal Cavanşir Garabaği, "Garabağ tarihi", *Garabağnameler*, 1-ci kitab, Tertib edeni Akif Ferzeliyev. Bakı: Şerg-Gerb, 2006, s.117-166; Mirza Cemal Cavanşir Karabaği, "Karabağ tarihi", çev.Muhammet Kemaloğlu, *Hikmet Yurdu,* Yıl 7, C. 7, Sayı 14, Temmuz-Aralık, 2014/2, ss. 209-253

7 Ahmed Bey Cavanşir, "Garabağ xanlığının 1747-1805-ci illerde siyasi veziyyetine dair", *Garabağnameler*, 1-ci kitab.Tertib edeni Akif Ferzeliyev. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, s.167-207

8 Mirza Adıgözel Bey, "Garabağname", *Garabağnameler*, 1-ci kitab, Tertib edeni Akif Ferzeliyev. Bakı: Şerg-Gerb, 2006, s.7-116

9 Mir Mehdi Khezani, "Kitabi-tarihi-Garabağ", *Garabağnameler*, 2-ci kitab. Tertib edeni Akif Ferzeliyev. Bakı: Şerg-Gerb, 2006, s.107-234

10 Rzagulu Bey Mirze Camal oğlu, "Penah khan ve İbrahim khanın Garabağda hakimiyyetleri ve o zamanın hadiseleri Garabağ", *Garabağnameler*, 2-ci kitab. Tertib edeni Akif Ferzeliyev. Bakı: Şerg-Gerb, 2006, s.235-287

XIX. yüzyıl tarihçileri[11] ve Karabağ Hanlığı'nı araştırmış çağdaş tarihçilerin[12] eserlerini de özellikle kaydetmek gerekir.

Makalemizde, Karabağ hanlarının Kafkasya Arkeografi Komisyonu Tutanakları'nda yer alan jeneolojik şemadaki bilgilerle araştırdığımız dönemin diğer kaynaklarındaki bilgiler karşılaştırılarak, Karabağ hanları ve hanedanının diğer üyeleri ile ilgili araştırmanın yapılması hedeflenmiştir. Araştırmamızın temel amacı "Karabağ hanları kimdi?" sorusuna cevap bulmak ve gerçek portrelerini okura takdim etmektir. Ayrıca Kafkasya Arkeografi Komisyonu Tutanakları'ndaki ve dönemin diğer kaynaklarındaki bilgilere dayanarak XVIII. yüzyılın ikinci yarısı-XIX. yüzyılın başlarında Rus İmparatorluğu işgalleri sırasında Kafkasya'da yaşanan siyasi olaylara Karabağ hanları sülalesine mahsus özelliklerin etkisini belirlemek ise ikinci amacımız olarak kabul edilebilir. Şunu da ilave edelim ki Karabağ Hanlığı tarihi, sosyo-ekonomik yaşamı ve kültürüne dair yeteri kadar eserin bulunmasına rağmen günümüze kadar Karabağ hanlarının şeceresi bağımsız

---

11 Bakıhanov, A. A., Gülistan-i İrem, Baku, Elm, 1991; Butkov, İ.G., Materialı dlya novoy istorii Kavkaza. S 1722 po 1803 god. Çast Vtoraya, Sankt-Peterburg, 1869; Opisaniye Karabagskoy provinsii, sostavlennoye v 1823 qodu po rasporyajeniyu glavnoupravlyayuşego v Gruzıı Yermolova deystvıtelnım statskım sovetnıkom Mogılevskım i polkovnikom Yermolovım 2-ım. Tiflis, v Tipografii Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskogo: 1866; Dubrovin N.F. İstoriya voynı i vladıçestva russkix na Kavkaze. (Ot prinyatiya Gruzii pod pokrovitelstvo Rossii do vtorjeniya persov v 1794 godu), V 6-ti tomah. T. II Sankt-Peterburg, Tipografiya İ.N.Skoroxodova: 1886

12 Mehmet Ali Çakmak, *Hanlıklar Devrinde Azerbaycan- Türkiye Münasebetleri. (1723-1829)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, 1996; Tofig Mustafazade, *Qarabağ xanlığı*, Bakı: "Sabah", 2009; Fahri Abasov, *Karabagskoye xanstvo*, Baku: Tahsil, 2007; Haciyeva Zemfira, G*arabağ xanlığı*: s*osial-iqtisadi Münasibetler ve dövlet guruluşu*, Bakı, "Tahsil", 2007; Hüseynov Yunis, *Garabağ Tarihi Menbelerde*, Bakı: "Şuşa", 2012; Muhammet Kemaloğlu, "Azerbaycan'ın anklav ve eksklav toprakları", *Çağ Üniversitesi Uluslararası Güvenlik ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2021): 65-83; Muhammet Kemaloğlu, "Cebrayil-Büyük Mercanlı Sosyal Hayatından Örnekler: Azerbaycan – Karababağ Bölgesi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (2013), s. 1-43; Aziz, Boran, "Azerbaycan Ruhaniliyinde Şuşadakı Mescidlerin Ve İmanlı İnsanların Yeri. ("Qarabağnameler" Esasında)", *Orta Doğu ve Orta Asya-Kafkaslar Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 1, (2022): 1-20; Sadıgova Aysel, "Penahali han Cavanşir terefinden Garabağın Alban-Hristian meliklerinin merkezi hakimiyyete tabe edilmesi", *Akademik Tarih ve Düşünce*, 8/1 (2021): 426-443

olarak araştırma konusu edinilmemiş ve bu anlamda mevcut makalemiz Karabağ tarih biliminde bir ilk sayılabilir.

1. Han Şeceresinin İlk Temsilcileri

Kafkasya Arkeografı Komisyonu Tutanakları'nın ikinci cildindeki Karabağ hanlarının jeneoloji şemasına göre sülalenin temelini Penahali Bey isimli bir şahıs atmıştır.[13] Penahali Bey'in kimliğine dair Mirza Adıgözel Bey şu bilgileri vermektedir:

> *"Penahali Bey aslen Sarıcalı oymağındandır... Gence Vilayeti hanlarının işi terakkide olduğu sırada o Gence tarafına gidip onların (Gence hanlarının) hizmetinde bulundu. Yüce himmet sahibi olan Penahali Bey hizmetkarlığı kendisine yakıştıramadı. O Karabağ vilayetinin Cavanşir oymağına geldi. Aslan kadar güclü, genc kaderi kendisine yar oldu, zengin oldu. Evlendi, sevimli ve mutlu bir oğlu oldu. O yükseklik semasının parlak yıldızının ismini Ali koydu. Onun alemi nurlandıran sarı benizi anne-babasının kalbini kehribarın samanı çektiği gibi kendisine çekiyordu. Bu yüzden de ona "Sarıca Ali" deniyordu. Çok zengin ve etkili olduğuna göre, çevresine bir çok nahırcı, işçi, hizmetçi, çoban, yılkıcı toplandı ve büyük bir oba oldu. Bu obanın ismi ise "Sarıcalı" kaldı..."* [14]

Böylece Mirza Adıgözel Bey'in verdiği bilgilere göre Karabağ hanlarının soyu Sarıcalı oymağından olan Penahali Bey'den gelmiştir. Bilindiği gibi Oğuzların Afşar boyundan olan Sarıcalılar Azerbaycan, Türkmenistan, Irak, İran ve Anadolu'nun birçok bölgesine yayılmış Türk boylarındandır. Penahali Bey'in mensubu olduğu Cavanşir nesli de bahsi geçen Sarıcalı oymağındandı.[15] Mirza Adıgözel Bey'in verdiği bilgileri Mirza Camal Cavanşir Bey de onaylamaktadır:

> *"Merhum Pehan Han'ın soyu Dizag'ın Cavanşir elindendir. Bu el eski zamanlarda Türküstan'dan gelmiş Behmenli elinin bir kolu olan Sarıcalı oymağındandır. Bunların dedeleri Cavanşir eli*

13 "Rodoslovnaya İbragim xana i yego detey", s. 695.
14 Mirza Adıgözel Bey, "Garabağname", s. 37.
15 Çakmak, Hanlıklar Devrinde Azerbaycan- Türkiye Münasebetleri. (1723-1829), s. 80

arasında ünlü, namlı, ekmekli, zengin ve ihsan sahibi olmuş insanlardı."[16]

Tutanaklardaki şeceresinde Penahali Bey'in Ali isminde oğlunun olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Penahali Bey'in varisi olarak yalnızca İbrahimhalil Ağa'nın ismi kaydedilmiştir. Mirza Adıgözel Bey ise Penahali Bey'in iki oğlu olduğunu kaydetmekte, "devlet ve nüfuz"un Ali Bey'in kardeşi İbrahimhalil Ağa'ya sonradan geçtiğini ve onun döneminde Penahali Bey sülalesinin devletinin ve gücünün daha da arttığını kaydetmiştir.[17] Kaynakta İbrahimhalil Ağa'nın iki oğlunun ismiyle karşılaşılmaktadır: Fadlali Bey ve Penahali Bey. Bilgilere göre Nadir Şah, mensubu oldukları Cavanşir ilinden asker toplarken İbrahimhalil Ağa'nın büyük oğlu Fadlali Bey'i yanında götürerek kendisine naiplik ve sarayında eşikağası görevlerini tevdi etmiş, lakin kısa süre içinde Fadlali Bey vefat etmiştir.[18]

Fadlali Bey'in zamansız ölümünden sonra Nadir Şah kardeşi Penahali Bey'i yanına davet etmiş ve kardeşinin görevlerini kendisine havale etmiştir. Karabağ hanlarının şeceresinde İbrahimhalil Ağa'nın varisi olarak tekçe Penahali Bey gösterilmiş ve ismi "Penah Han" olarak kaydedilmiştir. [19] Kanaatimizce şecerede Fadlali Bey'in isminin kaydedilmemesi onun erken vefatı sebebinden Penahali Bey'in İbrahim halil Ağa'nın tek varisi olması ile ilişkili olabilir.

1736 yılında Muğan Kurultayı'nda Nadir'in Şah seçilmesine karşı çıkan ve Safevi mirasını savunan Otuz İki, Kebirli, Cavanşir boylarında Nadir Şah'ın gazabından çekinen Penahali Bey, bir süre sonra yanından kaçmıştır. Bu olayın tarihini bazı yazarlar 1738, bazıları ise "1741 yılı olarak kaydetmektedir. [20] Safevi devletine gelince şunu belirtmeliyiz ki, Boris Zahoder[21] ve Oruj Bey Bayat'ın[22] yazdığı gibi, Safevi Devleti 32 Türk boyunun

---

16 Mirza Camal Cavanşir, "Garabağ tarihi", s.125
17 Mirza Adıgözel Bey, "Garabağname", s.37
18 Mirza Adıgözel Bey, "Garabağname", s.38
19 "Rodoslovnaya İbragim xana i yego detey", s.695
20 Mustafazade, Garabağ xanlığı, s. 29.
21 Zakhoder B. N., Gosudarstvo Sefevidov v kn.: "Vsemırnaya istoriya", t.4 (gl. 4), Moskva: 1959, s. 558
22 Kniga Orudj-Beka Bayata Don Juana Persidskogo. Bakü: 1988, s. 31

birleşmesiyle oluşturulmuş bir devletti ve Türkler bu devletin omurgasını oluşturuyordu. Malum olduğu gibi, yeni bir devlet kurulurken, devletin temelini atanlar aynı soydan olan ve güvenebileceği sosyal direklere ihtiyaç duymaktadırlar. Bu yüzden de Safevilerin mevcut oldukları dönemde yalnız Türk-Kızılbaş boylarına güvenmeleri, onların aynı kökten olduğunu ispatlamaktadır[23]. Bu devletin üç başkentinden ikisi - Tebriz ve Kazvin - Azerbaycan'ın tarihi topraklarında mevcuttu ve üçüncü başkent İsfahan, Türklerin yoğun olarak yaşadığı Horasan eyaletine aitti. İskender bey Münshi'nin "Tarih-i Alem Aray-i Abbasi" adlı eserinden yola çıkılarak Safevi Devletinin İran devleti olarak sunulduğu dönemde dahi yönetiminde asıl yerin Türklere ait olduğu gözükmektedir.[24] Mirza Adıgözel Bey'in kaydettiğine göre Nadir Şah, Azerbaycan ve Şirvan hanlarına Penahali Bey'in yakalanarak kendisine teslim edilmesi ile ilgili çok sayıda emirler gönderse de bu işte başarıya ulaşamamıştır.[25]

Bilindiği gibi 1747 yılında Nadir Şah suikast sonucu öldürüldükten sonra Azerbaycan'da kurulan birçok bağımsız hanlıklardan biri de Penahali Bey'in Han ünvanını kabul ederek temelini attığı Karabağ Hanlığı olmuştur. O yaklaşık 200 kişilik atlı birliği ile birlikte Karabağ'a gelip kendisini Han ilan etmiştir. Penahali Bey hanlık iddiasını kendisinin Hülâgüler soyundan olan Argun Han neslinden olması ile temellendirimiştir.[26]

Penahali Han hakimiyeti boyunca Karabağ Hanlığı'nı Şekili Hacı Çelebi Han, Urmiyeli Fethali Han Afşar vs. gibi rakiplerinden korumak zorunda kalmış ve savunma amaçlı olarak sırasıyla Bayat, Şahbulak ve son olarak Şuşa kalelerini inşa ettirmiştir.[27]

1761 yılında Karabağ Hanlığı Urmiyeli Fethali Han Afşar'ın saldırısına maruz kalmıştır. Penahali Han oluşan tehlikeli durumda kendisine zahiren itaat ederek anlaşma yapmayı kabul etmiş, oğlu İbrahimhalil Ağa'yı rehin

---

23 Memmedova, Arzu, "Safevilerin Devlet Yöneticiliğinde Türk Dili, *III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*. İzmir, 16-18 Aralık, 2010, s.668

24 İskender bey Münşi, Tarih-i Alem Aray-i Abbasi (Abbasın Dünyanı Bezeyen Tarihi), c. I, Bakü: 2009, s.

25 Mirza Adıgözel Bey, "Garabağname", s. 38.

26 Mustafazade, Garabağ xanlığı, s. 30.

27 Mirza Adıgözel Bey, "Garabağname", s.40-48

olarak vermek zorunda kalmıştır. [28] Fethali Han kızını İbrahimhalil Han'a nikahlayarak kendisini yanında tutmuştur. A. A. Bakıhanov'un kaydettiğine göre sonraki yıl İran'da yönetim uğrunda mücadeleye başlayan Kerim Han Zend Azerbaycan'a geldiğinde Penahali Han İbrahimhalil Han'ı rehin olmaktan kurtarmak amacıyla onunla işbirliği yaparak Urmiye'nin alınmasında yardımcı olmuştur. Kerim Han ise İbrahimhalil Han'ı esirlikten kurtarmış ve onu Karabağ Han'ı olarak atayarak, sözde galibiyeti kutlamak amacıyla Penahali Han'ı kendisi ile Şiraz'a götürmüştür. [29] Penahali Bey Kerim Han Zend'e katılarak Şiraz'a gittiği zaman hanlığın yönetimini geçici olarak oğlu Mehreli Bey'e bırakmıştı.[30] Bilindiği gibi Penahali Han Şiraz'da 1763 yılında muammalı bir şekilde vefat etmiştir.[31] Kaynaklarda Penahali Han'ın ölüm tarihi birkaç yıl farkla kaydedilmektedir. Bazı kaynaklarda 1759 veya 1760 yılında vefat ettiği bildirilmektedir.[32] Lakin son yıllarda yapılan araştırmalar Penahali Han'ın 1763 yılına kadar yaşadığını söyleme imkanı vermektedir.[33]

2. İbrahimhalil Han ve Ailesi

Penahali Han'dan sonra oğlu İbrahimhalil Han Karabağ Hanı oldu (1763-1806). Jeneolojik şemada Penahali Han'ın, daha sonra onun yerine geçmiş olan İbrahimhalil Han dışında hiçbir evladının ismi kaydedilmemiştir.[34] İbrahimhalil Han Penahali Han'ın büyük oğludur. [35] Kaynaklar ise bize Penahali Han'ın en azından Mehreli Bey adında bir oğlunun daha olduğunu kaydetmektedir. Şöyle ki, yukarıda da kaydettiğimiz gibi Penahali Han,

---

28 Bakıhanov, Gülistan-i İrem, s. 158.

29 Bakıhanov, Gülistan-i İrem, s.159

30 Söz konusu dönemde Kerim Han Zend Kuzey ve Güney Azerbaycan hanlıklarını işgal etmişti ve hanlarını sadakatini temin amacıyla onları kendisi ile Şiraz'a götürmüştü. Bu olay "Şiraz Misafirliği" adı ile tarihe düşmüştür.

31 Mustafazade, Garabağ xanlığı, s. 49.

32 Mirza Adıgözel Bey, "Garabağname", s. 56.

33 Mustafazade, Garabağ xanlığı, s. 50.

34 "Rodoslovnaya İbragim xana i yego detey", s.695

35 Mirza Adıgözel Bey, "Garabağname", s. 53.

Kerim Han Zend'e katılarak Urmiye'ye gittiği zaman hanlık yönetimini geçici olarak oğlu Mehreli Bey'e vermiştir. [36]

Arkeografi Komisyonu Tutanakları'nda jeneolojik şemada şecerenin ilk temsilcilerinden farklı olarak İbrahimhalil Han'ın ailesine dair geniş bilgilere yer verilmektedir. Bu ise boşuna değildi. Çünkü İbrahim Han'ın soyuna dair bilgiler o sıralarda Rusya yönetim kademelerinde çalışmaya başlanmış ve Mirza Adıgözel Bey, Ahmed Bey Cavanşir vs. tarafından düzenlenmiştir. Onlar ise dönemin çağdaşları olduğundan İbrahim Han'ın ailesine dair daha ayrıntılı bilgilere sahiptiler.

İlk önce İbrahimhalil Han'ın eşleri şemada "sürekli nikahlı eşleri" ve "geçici nikahlı eşleri" olarak iki gruba ayrılmış ve her bir eşinden olan erkek ve kızlarının isimleri kaydedilmiştir. Bu şemaya göre İbrahimhalil Han'ın sekiz sürekli nikahlı ve altı geçici nikahlı eşi olmuştur. İbrahimhalil Han'ın sürekli nikahlı eşleri şunlardı:

1. Hanım (Cavanşir kabilesi Binbaşısının kızı)

2. Tuti Beyim (Kısa süre zarfında vefat eden bu hanım Genceli Şahverdi Han'ın kızı, Cavad Han'ın kızkardeşi idi)

3. Hurşidbeyim (Genceli Şahverdi Han'ın kızı, Cavad Han'ın kızkardeşi)

4. Bikeağa (Avar Hakimi Nutsal Han'ın kızı, meşhur Ömer Han'ın kızkardeşi)

5. Allahyar Bey Ungutlu'nun kızı (Şecerede hanımın ismi kaydedilmemiştir-E.L.)

6. Cavahir Hanım (Gürcü Knyazı Yevgeni Abaşidze'nin kızı)

7. Şahnise Hanım (Bedir Han Şahseven'in kızı) [37]

8. Tububeyim (Şekili Hüseyn Han'ın kızı ve Selim Han'ın kızkardeşi) Tutubeyim'e dair bilgiler şecerenin not kısmına sonradan ilave edilmiştir.

---

36 Mirza Adıgözel Bey, "Garabağname", s. 53.

37 "Rodoslovnaya İbragim xana i yego detey", s. 695.

Yukarıda kaydettiğimiz gibi, şecerede İbrahimhalil Han'ın sürekli nikahlı eşlerinin yanı sıra geçici nikahlı eşlerinin (hizmetçi veya cariye) isimleri de kaydedilmektedir:

1. Ruham (Nahçıvanik köyünden Ermeni)
2. Hatay Hanım (Dizak meliki Vakhtang'ın kızı)
3. Anahanım (Şuşa sakini Hacı Kerim'in kızı)
4. Sona Hanım (Tağ köyünden Ermeni)
5. Hatice (Şemşedil'in Behramlı köyünden)
6. Müresse Hanım (Sarıcalı Gülmalı Bey'in kızı)

Şunu da kaydedelim ki, Şeki Hanlığı ile Karabağ Hanlığı arasında İbrahimhalil Han döneminde karşılıklı nikah diplomasisi mevcut olmuş, İbrahimhalil Han Şeki Hakimi Selim Han'ın kızkardeşi Tububeyim'le, Selim Han ise İbrahimhalil Han'ın kızı Tutibeyimle evlenmiştir.[38]

İbrahimhalil Han'ın evliliklerine baktığımızda onun yalnızca Azerbaycan'ın değil aynı şekilde Kafkasya'nın farklı hanlıkları ve hakimlikleri (Gence Hanlığı, Şeki Hanlığı, Avar Hanlığı, Gürcü İmeretiya Çarlığı vs.) ile ilişkilerin kurulması ve geliştirilmesinde nikah diplomasisine özel yer verdiğini görmek mümkündür. Aynı şekilde İbrahimhalil Han'ın sürekli nikahlı eşleri arasında birbiriyle düşman iki ailenin kızının olduğu da bir gerçektir. Bunlar Gürcü Knyazı Yevgeniy Abaşidze'nin kızı Cavahir Hanım ve Avar Hanlığı hakimi Ömer Han'ın kızkardeşi Bikeağadır. Şöyle ki, Avar hakimi Ömer Han Gürcistan'a özellikle de Kartli Çarı II. Irakli'ye karşı 1783-1785 yıllarında düzenlediği seferler sırasında İmereti ve Kartalini'ye girerek Knyaz Yevgeniy Abaşidze'ye mahsus Vahan Kalesi'ni ele geçirmiş, Abaşidze'nin mülklerini defalarca yağmalamıştır. [39] Bu seferlerin birinde o Abaşidze'nin iki kızını esir alarak birisi ile kendisi evlenmiş, ikincisini -gelecek Cavahir Hanım'ı- ise eniştesi

---

[38] "Rodoslovnaya şekinskix khanov". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.V, Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1873 Родословная Шекинских ханов / АКАК, т.V,. Тифлис, 1873, s. 1120.

[39] Butkov, Materialı dlya novoy istorii Kavkaza. S 1722 po 1803 god, s.183-185.

İbrahimhalil Han'a vermiştir. Böylece Cavahir Hanım İbrahimhalil Han'ın sarayında sürekli nikahlı eş olarak yer almıştır. [40]

Rus yazarların şecerede "geçici nikahlı eşler" olarak kaydettikleri son altı hanım ise muhtemelen İbrahimhalil Han'ın geçici nikahla (muta nikahı[41] ile) evlendiği hizmetçi ve cariyeleridir. Yine muhtemelen bu hanımlar, hana karşı ayaklanma tehlikesi olan insanların ailelerinden olmuş ve han bu yolla, yani kızlarını sarayda esir tutarak kendilerini itaat etmeye zorlamıştır.

Şecereye göre İbrahimhalil Han'ın 13 eşinden 21 çocuğu-12 oğlu ve 9 kızı-olmuştur. Bunlardan sürekli nikahta olduğu eşlerinden:

1. Hanım isimli eşinden Muhammedhasan isimli oğlu;

2. Hurşudbeyim isimli eşinden Mehdigulu Ağa isminde bir oğlu ve Ağabeyim (sonralar Fethali Şah'la (Baba Han) evlendirilir) ve Tutibeyim isimli iki kızı;[42]

3. Bikeağa isimli eşinden Hanlar Ağa ve Ahmed Han isimli iki oğlu ve Seltenetbeyim isminde bir kızı;

4. Allahyar Bey Ungutlu'nun kızından Memmedgasım isimli bir oğlu;

5. Cavahir Hanım'dan Abbasgulu Bey isminde bir oğlu ve Gövhernise isminde bir kızı;

6. Şahnise Hanım'dan Bakhşı Beyim, Kiçikbeyim ve Tutibeyim (Şekili Selim Han'ın eşi) isminde üç kızı;

---

[40] "Vsepoddanneyşeye proşeniye vdovı İbragim xana Djavaxir khanum, ot 16-go Yanvarya 1807-go goda". *Aktı, Sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*. T.III, d..627. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1869, s. 343.

[41] İlk Müslüman toplumunda ve bazı Şii mezheplerinde uygulanan kadın ve erkeğin anlaşarak belirli bir süre ve ücret karşılığında bağlanan geçici nikah.

[42] Kaynaklarda Hurşudbeyim'in kız çocukları ile bağlı bir uygunsuzluğu burada kaydetmemiz gerekir. İbrahimhalil Han'ın nesil şeceresine Ağabeyim ve Tutibeyim kardeşlerinin annesi olarak Şahverdi Han'ın büyük kızı Tutibike kaydedilmektedir. Lakin Gence hanlarının nesil şeceresinde Tutibike'nin evlatlarının olmadığı kaydedilmektedir. Muhtemelen Binbaşı Lisaneviç Karabağ hanının şeceresinde yanlışlığa yol vermiş ve Şahverdi Han'ın iki kızını karıştırarak Ağabeyim ve Tutibeyim'in Tutibike'nin kızları olduğunu yazmıştır.

7. Tububeyim'den Ezetbeyim isimli bir kızı.

Geçici nikahlı eşlerinden olan evlatları:

1. Ruham Hanım'dan Ebülfetağa isminde bir oğlu;

2. Hatay Hanım'dan Hüseyngulu Bey ve Sefigulu Bey isminde iki oğlu;

3. Anahanım'dan Fethali Bey isminde bir oğlu;

4. Sona Hanım'dan Süleyman Bey isminde bir oğlu;

5. Hatice Hanım'dan Şeyhali Bey isminde bir oğlu;

6. Müresse Hanım'dan Şahnise isminde bir kızı.

Kafkasya Arkeografi Komisyonu Tutanakları'nın farklı ciltlerinde İbrahimhalil Han'ın sürekli nikahlı eşleri ve onların evlatları ile ilgili son derece dikkat çekici bilgiler kaydedilmiştir. Şöyle ki, VI. ciltte yer alan Gence hanlarının jeneolojik şeceresinden, aslında İbrahimhalil Han'ın Genceli Şahverdi Han'ın iki kızı ile evlendiğini görmekteyiz. İbrahimhalil Han önce Tutibeyim isimli kızı ile evlenmiş, onun ölümünden sonra 1761 yılında jeneoloji şecerede ikinci yeri alan diğer kızı-Hurşudbeyim-ile evlenmiştir. Nikah tarihinden Hurşudbeyim'le evlendiğinde İbrahimhalil Han'ın henüz han olmadığı da anlaşılmaktadır. Şunu da ilave edelim ki, Tutibeyim'in çocuğu olmamış ve Gence'de defnedilmiştir.[43]

Bilindiği gibi İbrahimhalil Han'ın hakimiyeti dönemimde 14 Mayıs 1805 yılında imzalanan Kürekçay Anlaşması'na göre Karabağ Hanlığı iç bağımsızlığını korumak şartıyla Rusya İmparatorluğu'nun yönetimine geçmiştir. Anlaşmanın imzalandığı sırada İbrahim Han Rusya'nın, hanlığın iç bağımsızlığını koruma niyetinde olmadığını anlamıştır. Bu yüzdendir ki, General Sisyanov'un raporlarında kaydedildiği gibi, o anlaşmanın 1804 yılı işgalinden sonra ismi Yelizavetpol olarak değiştirilmiş olan Gence'de imzalanması için İbrahimhalil Han'ı buraya davet etse de Han Rus generaline güvenmediğinden hanlık topraklarını terketmekten kaçınmıştır. Sisyanov onu büyük zorluklarla Rusya işgal bölgesinin Karabağ Hanlığı'na en yakın mıntıkası olan Kürekçay'da görüşmeye ikna edebilmiştir. Sisyanov'un şahsi

---

43 "Rodoslovnaya tablitsa gancinskix xanov", s.905

itirafına göre anlaşmanın Yelizavetpol'de imzalanması Rusya İmparatorluğu'nun itibarını daha da artırabilirdi. Lakin yukarıda kaydedildiği gibi İbrahimhalil Han bunu kesin bir dille reddetmiştir. [44]

Makalemizin ana konusundan uzaklaşmamak için bu tarihi olayın askeri-siyasi yönüne temas etmeyeceğiz. Söz konusu olayda İbrahimhalil Han'ın Gürcü kökenli eşi olan, şecerede sürekli nikahlı eşleri listesinde beşinci sırada yer alan Cavahir Hanım'ın rolüyle ilgili bir takım dikkat çekici ve şimdiye kadar tarih bilimimizde bazı nedenlerle gölgede kalmış durumları aydınlatmakta fayda gördük. Bu gerçekler 12 Haziran 1806 yılında İbrahimhalil Han'ın ve bazı aile üyelerinin Binbaşı Lisaneviç tarafından öldürülmesinden sonra eşi Cavahir Hanım'ın imparatora yazdığı rica mektubundan anlaşılmaktadır.[45]

Cavahir Hanım söz konusu mektubunda Avar Hanı Ömer Han tarafından esir alınarak İbrahimhalil Han'a verilmesinden sonra[46] gece gündüz bu evlilikten kurtularak geri dönmenin yollarını aradığını ve Rus ordularının Azerbaycan'a girmesinden sonra kurtuluşuna dair kalbinde ümit oluştuğunu kaydetmekteydi. O bu amaçla General Sisyanov'a (bilindiği gibi Sisyanov aslen Gürcü olan Rus generali idi-E.L.) daha 1804-1805 yıllarının başlarında gizlice mektup yazarak, kendisinden Karabağ Hanlığı'nı işgal etmesini rica etmişti. Karabağ Hanlığı'nın işgali zaten Rusya'nın işgalci planları arasındaydı. Lakin Han ailesi dahilinde kendine müttefik bulan Çar generali Sisyanov bu fırsatı kaçırmak istemedi ve mektubu aldıktan kısa süre sonra Rusya'nın himayesini kabul etmesi talebiyle İbrahimhalil Han'la görüşmelere başladı. Bu ortamda Cavahir Hanım'a, İbrahimhalil Han'ı imparatorun hakimiyetini tanıması için ikna etmek gibi önemli bir görev düşmekteydi. Cavahir Hanım

---

[44] "Otnoşeniye knyazya Tsıtsıanova k knyazu Çertorıyskomu, ot 9-go Maya 1805 goda, No 298". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu, T.II, d.1436,* Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1868, s.702-705

[45] "Vsepoddanneyşeye proşeniye vdovı İbragim xana Djavaxir xanum, ot 16-go Yanvarya 1807-go goda", s. 343.

[46] Avar hanı Ümme Han (Ömer Han) 1785 yılında Cavahir Hanım'ın babası Knyaz Abaşidze'yi esir alarak aile kasrı olan Vakhan'ı kuşatarak yıkmıştı. (Dubrovin N.F. *İstoriya Voynı i Vladıçestva Russkix na Kavkaze. (Ot Prinyatiya Gruzii pod Pokrovitelstvo Rossii do Vtorjeniya Persov v 1794 godu*), *V 6-ti tomah*. T. II Sankt-Peterburg, Tipografiya İ.N.Skoroxodova. t.2, s.147-148).

bunun için tüm araçlardan yararlandı ve sonuçta hiçbir şeyden şüphelenmeyen Han'ı ikna etmeyi başardı.[47]

İbrahimhalil Han, Rusya İmparatorluğu'nun himayesinin kabulü ile ilgili Şuşa'da topladığı divanda tüm etkili Karabağ beylerinin itirazına rağmen Rusya ile anlaşma yapmaya razı oldu.[48]

İbrahimhalil Han'ın öldürülmesi sırasında 11 yaşındaki oğlu Abbasgulu Ağa'nın da öldürülmesine rağmen Cavahir Hanım Karabağ'ı terketme düşüncesinden vazgeçmez, İmparator'dan mümkün olduğunca kısa bir sürede yerel Rus idarecilerine emretmesini, kendisinin ve kızının bu "yabancı halktan" kurtarılarak Petersburg'a, İmparator'un huzuruna gönderilmesini rica eder.[49]

Böylece mektupta da göründüğü gibi İbrahimhalil Han'ın 14 Mayıs 1805 yılında Kürekçay Anlaşması'nı imzalayarak Karabağ Hanlığı'nın Rusya İmparatorluğu'nun himayesine verilmesinde Gürcü asıllı Cavahir Hanım'ın perde arkası faaliyeti önemli rol oynamıştır.

Kürekçay Anlaşması'na göre İbrahimhalil Han'ın veliahdı ve varisi olarak büyük oğlu Muhammedhasan Ağa ilan edilmişti. Lakin o daha babası hayatta iken, 1805 yılının kasım ayında verem hastalığından vefat etti.[50] Muhammedhasan Ağa'nın İbrahimhalil Han hayatta iken vefat etmesi, General Sisyanov ve Çar hükümetini ciddi şekilde rahatsız eder. Çar hükümeti İbrahimhalil Han'ın ölümünden sonra varisleri arasında yönetim uğrunda muhtemel mücadelenin yaşanmaması için bazı önleyici tedbirler almıştır.

Şunu da kaydedelim ki, Muhammedhasan Ağa'nın Gence Hanı Şahverdi Han'ın kızı, Cavad Han'ın kızkardeşi olan Hayrunnisa Hanım ve Hoylu

---

47 "Vsepoddanneyşeye proşeniye vdovı İbragim xana Djavaxir xanum, ot 16-go yanvarya 1807-go goda"., s.343

48 Mustafazade, Garabağ xanlığı, s. 189.

49 "Vsepoddanneyşeye proşeniye vdovı İbragim xana Djavaxir xanum, ot 16-go yanvarya 1807-goda"., s.343

50 "Vsepoddanneyşiy raport kn. Tsitsianova, ot 28-go noyabrya 1805 goda". *Aktı,Sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu* T.II, d.1485, s.725. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1868, s. 725.

Ahmed Han'ın kızı, Cafergulu Han'ın kızkardeşi olan Mahişeref isimli iki sürekli nikahlı eşi bulunmaktadır. Hayrunnisa'dan Muhammedhasan Ağa'nın üç oğlu-Cafergulu Bey, Şükürullah Bey ve Hancan Ağa, Mahişeref'den ise Büyükhanım isimli bir kızı olmuştur.[51] Sisyanov İmparator'a sunduğu raporunda Muhammedhasan Ağa'nın varisi olarak büyük oğlu Cafergulu Bey'i gizlice tahta hazırlamayı ve İbrahimhalil Han'ın sağlığında Çar hükümetinin her taraflı himayesi ile taraftarlarının sayısını artırark kendisine rakip olabilecek amcaları-Mehdigulu Ağa, Hanlar Ağa ve Ahmed Bey'in etkinliğini azaltmayı önermektedir.[52]

Daha önce de kaydettiğimiz gibi İbrahimhalil Han 1806 yılının Haziran ayında Binbaşı Lisaneviç tarafından katledilir. Buna, Rusya İmparatorluğu'nun Karabağ Hanlığı ile ilgili planlarının (Karabağ Hanlığı lağvedilerek topraklarında Ermeni melikliklerinin mevkilerinin güçlendirilmesi ve bu meliklikler aracılığıyla halkın boyun eğdirilmesi, Han yönetiminin tam olarak lağvedilmesi planlanmıştı) İbrahimhalil Han tarafından öğrenilmesinden sonra, onun 1804-1813 yılları Birinci Rus-Kaçar Savaşı sırasında Fethali Şah Kaçar ve Şehzade Abbas Mirza ile görüşmelerde bulunması neden olmuştu.[53]

General Sisyanov'un önerilerine rağmen Çar Aleksandr'ın 1806 yılı eylül ayında gönderdiği özel fermanla Şuşa ve Karabağ hanı olarak İbrahimhalil Han'ın oğlu Mehdigulu Ağa atanmıştı.[54] Şunu da kaydedelim ki, Mehdigulu Han Genceli Cevad Han'ın torunu, Uğurlu Han'ın kızı Bedircahan Beyim'le evliydi.[55] Mehdigulu Han tahta çıkarken evladı olmamış, yalnız Karabağ

---

51 "Rodoslovnaya İbragim xana i yego detey", s. 695.

52 "Vsepoddanneyşiy raport kn. Tsitsianova, ot 28-go noyabrya 1805 goda", s.725

53 "Raport podpolk. Lisaneviça gen.-m. Nesvetayevu, ot 4-go sentabrya 1806 goda". *Aktı, Sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.III, d.610, Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1869, s.334. Yeri gelmişken şunu da ilave edelim ki, gelecekte Karabağ Hanlığı'nın tarıma elverişli topraklarının tamamına yakınına Rusya'ya hizmet eden köken itibariyle Hristiyan olan General Medetov tarafından el konulmuştu.

54 "Vısoçayşaya gramota gen.-m. Mexti-kuli Age, ot sentyabrya 1806 goda". *Aktı,sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, т.III, d.613. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1869, s.336-337

55 "Potomstvo Cevad xana". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arkeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t. VI, çast. II, Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1875, s.906

Hanlığı'nın lağvinden 10 yıl sonra 1832 yılında tek evladı-gelecekte ünlü şair ve hayırsever olarak tanınan-Hurşudbanu Natavan doğmuştu.

Anlaşılan Çar hükümeti hanlığın yönetimini Rusya'nın Kafkasya'daki asıl rakiplerinden olan Türk Kaçarlar sülalesine meyilli 17 yaşındaki Cafergulu Ağa'ya teslim etmekten çekinmiştir. Bu bir taraftan Rusya'nın işgalci siyasetine karşı çıkan ve savaş ortamında olduğu Kaçarlar'ın Azerbaycan'daki mevkiini güçlendirebilir, diğer taraftan ise Karabağ halkı arasında etkili olan Mehdigulu Ağa'yı da Rusya'nın karşı safına geçmeye sevkedebilirdi. Böyle bir ihtimalin yaşanmaması için Mehdigulu Ağa tercih edilmiştir. Bu atama, gelecekte Mehdigulu Han ile Cafergulu Ağa arasındaki düşmanlığın şiddetlenmesi ile sonuçlanır.

Şehzade Abbas Mirza ile uzun süren görüşmelerden sonra 1812 yılında Cafergulu Ağa Kaçarlar tarafına geçmiş ve Kaçarlar'ın Rusya'yı yenmesi durumunda hanlığın kendisine verilceği sözünü almıştı. Cafergulu Ağa İran'ın lehine saf değiştrirdikten sonra Çar hükümeti annesi Hayrunnisa Beyim'i gözaltına almış ve denetim altında tutmuştur. Hayrunnisa Beyim'in Karabağ'da kalmasını tehlikeli gören Çar yönetimi onu Tiflis'e götürmüş ve iki seçimle karşı karşıya bırakmıştır: ya o Rusya'ya gönderilecek, ya da 150 bin gümüş ruble değerinde süs eşyalarını rehin bırakarak serbest bırakılacaktı. Hayrunnisa ikinci seçeneği kabul etmiştir.[56]

İki yıl sonra yani 1814 yılında Cafergulu Ağa Karabağ'a geri dönmüş, Çar hükümeti kendisini affederek albay rütbesini iade etmiş ve yeniden hanlığın varisi olarak kabul etmiştir.[57] Böylece varisi olmayan Mehdigulu Han'dan sonra Cafergulu Ağa Şuşa ve Karabağ Hanlığı'nın sonraki hanı olacaktı. Buna rağmen Kafkasya'nın yeni Başkumandanı General Yermolov, 1817 yılında İmparator I. Aleksandr'a sunduğu raporunda selefi General Ritşev'in yanlışını düzeltmeye ve Cafergulu Ağa'yı Karabağ Hanlığı'nın varisi olarak kabul

---

[56] "Otnoşeniye markiza Paulucçi k gr. Rumyantsevu, ot 19-go aprelya 1812 goda, No 119". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.V, d.201. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1873, s.133-134

[57] "Vsepoddanneyşiy raport generala Yermolova, ot fevralya 1817 goda". *Aktı,sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VI, çast. I, d.1263. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874, s.835.

etmemeye davet eder. General Yermolov hem Karabağ hem de Şeki Hanlığı gibi zengin ve önemli hanlıklarda zamanla han yönetimini ortadan kaldırarak direkt Rusya İmparatorluğu'na bağlanmasını teklif etmekteydi.[58] Söz konusu raporda Yermolov hatta Şeki Hanlığı'nda İsmayıl Han'ın yetkilerinin zamanla sınırlandırılması ve tebaalarının gözünden düşürülmesi yöndünde işler gördüğünü kaydetmekte ve Karabağ'da da benzer ortamın hazırlanmasının mümkün olduğunu bildirmekteydi. O burada çeşitli bahaneler bularak Mehdigulu Han'ın yetkilerini sınırlandıracağını ve Cafergulu Ağa'nı da varislik haklarından mahrum edeceğini vadetmekteydi. Buna ilaveten hanların Çar yönetimine karşı muhtemel ihanetinin de Hanlık yönetiminin ortadan kaldırılması için elverişli bahane olabileceğini kaydetmekteydi.[59]

Tutanaklardaki belgelerde Cafergulu Ağa ile ilgili daha birçok ilginç gerçekle karşılaşılmaktadır. Şöyle ki, Cafergulu Ağa'nın annesi Hayrunnisa Hanım, 1819 yılında zehirlenerek öldürülen son Şeki hakimi İsmail Han'ın dul eşi ile oğlu Cafergulu Ağa'nın izdivacına izin verilmesi konusunda General Yermolov'a özel rica mektubu yazmıştır. Yermolov ise cevabında bu izdivaca karşı tarafın rızası alınmadan izin veremeyeceğini yazmış ve olumsuz cevabını şu şekilde temellendirmiştir:

> *"Bunun için General Medetov Nuha'ya gitiği zaman dul hanımın Ömer mezhebine (Sünniliğe-E.L.) mensup olduğu halde Ali mezhebine (Şiiliğe-E.L) mensup Cafergulu Ağa ile izdivaca razı olup olmadığını bizzat sormalıdır. O razı olsa bile aynı şekilde onun şu anda Heşterhan'da sürgünde olan babası, eski Şeki Hanı Muhammedhasan Han'ın da rızasını almamız lazım. Muhammedhasan Han bir zamanlar tek kızının İsmail Hanla evliliğine mezhep farklılığı nedeniyle rızasının alınmadan yapıldığı için kesinlikle itiraz etmiş ve gelecekte kızını evlendireceğimiz takdirde onun izni olmadan bunu yapmamamız konusunda bizden ricada bulunmuştur."*[60]

---

58 "Vsepoddanneyşiy raport generala Yermolova, ot fevralya 1817 goda", s. 835.

59 "Vsepoddanneyşiy raport generala Yermolova, ot fevralya 1817 goda", s. 835.

60 "Pismo gen. Yermolova k Xeyr-Nısa-Begum, ot 11-go sentyabrya 1822 goda, No 2831". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, т. VI, çast I, d.1291. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874, s.847-848.

Olayların sonraki gidişatı Yermolov'un tavsiyelerinin Çar hükümeti tarafından dikkate alınarak planlı şekilde yaşama geçirildiğini göstermektedir. Şöyle ki, Çar yönetimi ve özellikle de General Medetov Karabağ'da Han yönetimini sert şekilde sınırlamakla meşguldü.

Aynı yıl alayı ile Karabağ'a gelen General Medetov fiili olarak Hanlığın yönetimini ele geçirerek Mehdigulu Han'ı çeşitli yöntemlerle sıkıştırıp yönetimden uzaklaştırdı.[61]

Karabağ Hanlığı'nın lağvedilmesi için son bahane ise Yermolov'un yukarıda bahsettğimiz raporundan beş yıl sonra ortaya çıktı. Tüm sınırlama ve sıkıştırmalara rağmen Mehdigulu Han'ın yönetimden el çekmediğini gören General Medetov, yeni bir provokasyona el atmıştır. Şöyle ki 1822 yılının kasım ayında gece vakti Cafergulu Ağa kurşun yarası alır. General Medetov Mehdigulu Han ile yeğeni Cafergulu Ağa arasındaki düşmanlığa dikkat çekerek bu işte Mehdigulu Han'ın elinin olduğuna dair söylentiler yayar. Tamamen sıkıştırılan Mehdigulu Han Karabağ'ı terkederek Kaçarlar Devleti'ne kaçmak zorunda kalır.[62] Bununla da General Yermolov Karabağ Hanlığı'nın lağvedilmesi için elverişli bahaneyi bulmuş olur. Kısa sürede Karabağ ahalisine özel intibahnâme ile hitap eden General Yermolov, Karabağ'da Hanlık sisteminin kaldırıldığını ve direkt olarak Rusya İmparatorluğu'na bağlandığının ilan eder.[63] Kaynaklara göre Mehdigulu Han'ın eşleri de bir ay sonra aralık ayında onun yanına İran'a hicret ederler.[64]

Han'ın Karabağ'da kalan ağabeyi Memmedgasım Ağa'ya ise Rusya İmparatorluğu'na olan sadaketine göre yarbay rütbesi verilir.[65]. Mehdigulu

---

61 Mustafazade, Garabağ xanlığı, s. 203.

62 "Raport kn. Madatova gen. Velyaminovu, ot 21-go noyabrya 1822 goda". *Aktı, Sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t. VI, çast. I, d.1293. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874, s.848

63 "Proklamatsiya gen. Yermolova k jitelyam Karabagskago xanstva, ot noyabrya 1822 goda". *Aktı, Sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VI, çast. I, d. 1299. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874, s.850

64 "Raport kn. Madatova gen. Yermolovu, ot 31-go dekabrya 1822 goda, No 1088". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*. T.VI, çast. I, 1303. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874, s. 852

65 "Vısoçayşeye poveleniye gen.-adyud., baronu Dibiçu ot 24-go dekabrya 1823 goda". *Aktı,Sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t. VI, çast. I, d.1319, s.862

Han'ın İran'a kaçmasından sonra Cafergulu Ağa'nın da Karabağ'da kalmasını tehlikeli gören General Yermolov, onun da Karabağ'dan uzaklaştırılmasını sağlar. Cafergulu Ağa ve oğlu Kerim Ağa önce Tiflis'e oradan da Simbirsk Vilayeti"ne sürgün ediliriler.[66]

Arkeografi Komisyonu belgelerinden Cafergulu Ağa'nın oğlu Kerim Ağa'nın İmparator I. Aleksandr'ın izni ile sonraları Sankt Petersburg'da yaşadığı anlaşılmaktadır. Cafergulu Ağa'nın iki oğlu ise anneleri ile birlikte Tiflis'te kalmışlardır. 1827 yılında Cafergulu Ağa onların da Petersburg'a getirilmesine dair Çar'a başvurur, lakin belgelerde bu ricanin ne şekidle cevaplandırıldığı konusunda bilgi bulunmamaktadır.[67] Bir süre sonra Kerim Ağa babasının Çar hükümetine yaptığı başvuruya göre Ulan Leyb-Gvardiya Alayı'na askeri hizmete kabul edilir.[68] 1830 yılında ise Çar hükümeti Cafergulu Ağa'nın Karabağ'a dönmesine izin verir.[69].

Sonuç

Kafkasya Arkeografı Komisyonu materyallerinin başvurduğumuz diğer kaynaklardaki bilgilerle karşılaştırmalı tahlili, Karabağ Hanlarının nesli ile ilgili birtakım ilginç noktaları belirleme imkanı vermiştir. Karabağ hanlarının neslinin banisi Penahali Bey Oğuzların Afşar boyundan olan Sarıcalı oymağındandır.

Tutanaklardaki şecerede İbrahimhalil Han'ın üyesi olduğu neslin kendisine kadar olan temsilcilerine dair bilgiler yalnız kronolojiden ibarettir ve ayrıntılı bilgilerle karşılaşılmamaktadır. İlk temsilcilerden farklı olarak İbrahim-

---

66 "Pismo gen. Yermolova gen.-l. Velyamınovu, ot 26-go dekabrya 1822 goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*,t.VI, çast. I, d.1302. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874, s.851

67 "Otnoşeniye gr. Nesselrode k gen. Paskeviçu, ot 23-go aprelya 1827 goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VII, d.401. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1878, s.453

68 "Pismo Nesselrode k gen. Yermolovu, ot 9-go avgusta 1825 goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VI, çast. I, d.1323. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874, s.866

69 "Otnoşeniye gr. Nesselrode k gr. Paskeviçu, ot 10-go yanvarya 1830 goda, No 143". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VII, d.401. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1878, s.453

halil Han'ın eşleri ve evlatlarına dair ayrıntılı ve ilgiçekici bilgiler elde etmek mümkündür. Şöyle ki, İbrahimhalil Han'ın sekiz sürekli nikahlı eşi arasında Genceli Şahverdi Han'ın iki kızını (Cavad Han'ın kızkardeşleri), Avar Hanı Ümme Han'ın kızkardeşini, Şekili Hüseyn Han'ın kızını (Selim Han'ın kızkardeşi) ve Gürcü Knyazı Yevgeni Abaşidze'nin kızını görmekteyiz. Takdim edilen hususlar Karabağ hanlarının komşu hanlık ve hakimliklerle ilişkilerinin kurulmasında ve ittifakların yapılmasında nikah diplomasisine özel önem verdiklerini onaylamkatadır.

Kaynakların tahlili İbrahimhalil Han'ın Rusya İmparatorluğu'nun himayesini kabul etmesinde Gürcü asıllı eşi Cavahir Hanım'ın perdearkası etkisini de belirleme imkanı vermiştir.

Karabağ Hanlığı'nın nihayetine gelindiğinde ise ifade edelim ki, Rusya İmparatorluğu'nun yürüttüğü yoğun işgal siyaseti sonucunda ilk adım olarak 1805 yılında Kürekçay Antlaşması imzalanması ile Azerbaycan tarihinde özel role ve etkinliğe sahip olan Karabağ Hanlığı'nın bağımsızlığı elinden alınmıştır. 1822 yılınsa ise Karabağ Hanlığı bir devlet kurumu olarak tamamen lağvedilmiştir. Karabağ Hanlığı lağvedildikten sonra Rusya İmparatorluğu'nun işgal ettiği tüm arazilerde uyguladığı siyasete uygun olarak eski Karabağ Hanlığı arazisinde de düzenlenen Tahrir defterine esasen Han aile üyelerinden Karabağ'da kalanların isimleri, aile üyelerinin sayı ve şahsi mükiyetinde bulunan arazilerin tasviri takdim edilmiştir. Bu listeye Han neslinin aşağıdaki üyelerinin isimleri dahil edilmişti:

1. Albay Hanlar Ağa ve kardeşi Ağammed Han.
2. Han'ın kardeşi Memmedgasım Ağa
3. Hüseyngulu Bey.
4. Fethali Bey.
5. Süleyman Bey.
6. Büyük Han.
7. Han'ın eşi Hanhanımağa.
8. Hanhanımağa'nın kardeşi Esed Bey.

9. Rahim Han'ın oğlu Binbaşı İmamgulu Bey.

10. Nesir Bey.

11. Cavad Ağa Abbasgulu Han oğlu Nahçıvanlı.[70]

Karabağ Hanlığı'nın son hakimi Mehdigulu Han'a gelince ise Çar hükümeti 1826-1828 yıllarında yaşanmış Rus-Kaçar savaşları sırasında onu yeniden kendi tarafına çekmeyi başarmış, hatta Han'ın şahsi emlakı kendisine geri verilmiştir. General Medetov'un Han'a karşı haksızlıkları tekrar araştırılarak Mehdigulu Han'a beraet verilmiştir. Kafkasya'daki Rus orduları Başkumandanı General Paskeviç'in mektubundan anlaşılmaktadır ki, Mehdigulu Han 1827 yılında Karabağ'a geri dönse[71] de Karabağ Hanlığı'nın statüsü ihya edilmemiştir.[72] Hanlığın yerinde Karabağ eyaleti kurulmuştur. 1840 yılında ise Şuşa Kazası kurularak Kaspi (Hazar) Vilayeti'ne bağlanmıştır. 1868 yılında ise Şuşa Kazası yeni kurulanYelizavetpol Guberniyası'na bağlanır. Topraklarının bir kısmı ise ayrılarak yeni Zengezur Kazası tesis edilmiştir. 1883 yılında Şuşa Kazası'nın arazisi hesabına yeni Cavanşir ve Cebrayıl kazaları kurulmuştur. Bir süre sonra burada Karyagin (Koryagin) kazası kurulmuş ve bu idari bölümleme neredeyse hiçbir değişikiğe uğramadan 1921 yılına kadar varlığını sürdürmüştür.[73]

Kaynakça

Abasov, Fahri. *Karabagskoye xanstvo*, Baku, Tahsil, 2007.

Bakıhanov, A. A. *Gülistan-i İrem*, Baku: Elm, 1991.

---

70 Opisaniye Karabagskoy provinsii, sostavlennoye v 1823 qodu po rasporyajeniyu glavnoupravlyayuşego v Gruzıı Yermolova deystvıtelnım statskim sovetnıkom Mogılevskım i polkovnikom Yermolovım 2-ım. Tiflis, v Tipografii Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskogo: 1866, s. 12

71 "Raport gen. Paskeviça gr.Dibiçu, ot 12-go iyunya 1827 goda, No 62. Eçmiadzin". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VII, d.402. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1878, s.453

72 Abasov, Garabagskoye xanstvo, s. 214.

73 Hüseynov, Garabağ tarihi menbelerde, s. 58-59.

Boran, Aziz. "Azerbaycan Ruhaniliyinde Şuşadakı Mescidlerin Ve İmanlı İnsanların Yeri. ("Qarabağnamelər" Esasında)", *Orta Doğu ve Orta Asya-Kafkaslar Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 1, (2022): 1-20

Butkov, İ.G. Materialı Dlya Novoy İstorii Kavkaza. S 1722 po 1803 god. Çast Vtoraya, Sankt-Peterburg, 1869; Opisaniye Karabagskoy Provinsii, Sostavlennoye v 1823 qodu po Rasporyajeniyu Glavnoupravlyayuşego v Gruzıı Yermolova Deystvıtelnım Statskım Sovetnıkom Mogılevskım i Polkovnikom Yermolovım 2-ım. Tiflis, v Tipografii Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskogo: 1866.

Cavanşir, Ahmed Bey. "Garabağ Khanlığının 1747-1805-ci İllerde Siyasi Veziyyetine Dair", *Garabağnameler*, 1-ci kitab.Tertib edeni Akif Ferzeliyev. Bakı: Şərq-Qərb, 2006.

Çakmak, Mehmet Ali. *Hanlıklar Devrinde Azerbaycan- Türkiye Münasebetleri. (1723-1829)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, 1996.

Dubrovin N.F. İstoriya Voynı i Vladıçestva Russkix na Kavkaze. (Ot Prinyatiya Gruzii pod Pokrovitelstvo Rossii do Vtorjeniya Persov v 1794 godu), V 6-ti tomah. T. II Sankt-Peterburg, Tipografiya İ.N.Skoroxodova: 1886.

Garabağı, Mirza Camal Cavanşir. "Garabağ Tarihi", *Garabağnameler*, 1-ci kitab, Tertib edeni Akif Ferzeliyev. Bakı: Şerg-Gerb, 2006.

Haciyeva, Zemfira. G*arabağ xanlığı*: *sosial-iqtisadi münasibetler ve Dövlet Gurulu-şu*, Bakı, "Tahsil", 2007.

Hüseynov, Yunis. *Garabağ Tarihi Menbelerde*, Bakı, "Şuşa", 2012.

İskender bey Münşi, Tarih-i Alem Aray-i Abbasi (Abbasın Dünyanı Bezeyen Tarihi), c. I, Bakü: 2009

Karabağı, Mirza Cemal Cavanşir, "Karabağ Tarihi", çev.Muhammet Kemaloğlu, *Hikmet Yurdu,* Yıl 7, C. 7, Sayı 14, Temmuz-Aralık, 2014/2, ss. 209-253.

Kemaloğlu, Muhammet, "Azerbaycan'ın Anklav ve Eksklav Toprakları", *Çağ Üniversitesi Uluslararası Güvenlik ve Yönetim Araştırmaları Dergisi,* 1/2 (2021): 65-83

Kemaloğlu, Muhammet, "Cebrayil-Büyük Mercanlı Sosyal Hayatından Örnekler: Azerbaycan – Karababağ Bölgesi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (2013), s. 1-43

Kniga Orudj-Beka Bayata Don Juana Persidskogo. Bakü: 1988

Khezani, Mir Mehdi. "Kitabi-Tarihi-Garabağ", *Garabağnameler*, 2-ci kitab. Tertib edeni Akif Ferzeliyev. Bakı: Şerg-Gerb, 2006.

Memmedova, Arzu, "Safevilerin Devlet Yöneticiliğinde Türk Dili, *III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu.* İzmir, 16-18 Aralık, 2010, s.667-673

Mirza Adıgözel Bey. "Garabağname", *Garabağnameler*, 1-ci kitab, Tertib edeni Akif Ferzeliyev. Bakı: Şerg-Gerb, 2006.

Mirza Camal oğlu, Rzagulu Bey. "Penah khan ve İbrahim khanın Garabağda hakimiyyetleri ve o zamanın hadiseleri Garabağ", *Garabağnameler*, 2-ci kitab. Tertib edeni Akif Ferzeliyev. Bakı: Şerg-Gerb, 2006.

Mustafazade, Tofig. *Qarabağ Khanlığı*, Bakı: "Sabah", 2009.

"Opisaniye Karabagskoy provinsii, Sostavlennoye v 1823 qodu po rasporyajeniyu glavnoupravlyayuşego v Gruzıı Yermolova deystvıtelnım statskım sovetnıkom Mogılevskım i polkovnikom Yermolovım 2-ım." Tiflis, v Tipografii Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskogo: 1866.

"Otnoşeniye gr. Nesselrode k gen. Paskeviçu, ot 23-go aprelya 1827 goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VII, d.401. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1878.

"Otnoşeniye gr. Nesselrode k gr. Paskeviçu, ot 10-go yanvarya 1830 goda, No 143". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VII,

d.401. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1878.

"Otnoşeniye knyazya Tsıtsıanova k knyazu Çertorıyskomu, ot 9-go maya 1805 goda, No 298". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu, T.II, d.1436,* Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1868.

"Otnoşeniye markiza Pauluççi k gr. Rumyantsevu, ot 19-go aprelya 1812 goda, No 119". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.V, d.201. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1873.

"Pismo gen. Yermolova gen.-l. Velyamınovu, ot 26-go dekabrya 1822 goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*,t.VI, çast. I, d.1302. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874.

"Pismo gen. Yermolova k Kheyr-Nısa-Begum, ot 11-go Sentyabrya 1822 goda, No 2831". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, т. VI, çast I, d.1291. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874.

"Pismo Nesselrode k gen. Yermolovu, ot 9-go Avgusta 1825 goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VI, çast. I, d.1323. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874.

"Potomstvo Cevad Khana". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arkeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t. VI, çast. II, Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1875.

"Proklamatsiya gen. Yermolova k Jitelyam Karabagskago xanstva, ot noyabrya 1822 goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VI, çast. I, d. 1299. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874.

"Raport gen. Paskeviça gr.Dibiçu, ot 12-go iyunya 1827 goda, No 62. Eçmiadzin". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*,

t.VII, d.402. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1878.

"Raport kn. Madatova gen. Velyaminovu, ot 21-go noyabrya 1822 goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t. VI, çast. I, d.1293. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874

"Raport kn. Madatova gen. Yermolovu, ot 31-go dekabrya 1822 goda, No 1088". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*. T.VI, çast. I, 1303. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874.

"Raport podpolk. Lisaneviça gen.-m. Nesvetayevu, ot 4-go sentabrya 1806 goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.III, d.610, Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1869.

"Rodoslovnaya İbragim xana i yego detey". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.II, d.1415. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1868.

"Rodoslovnaya Şekinskix xanov". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.V, Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1873.

"Rodoslovnaya tablitsa Gancinskix xanov". *Aktı, Sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t. VI, çast II, s.909. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1875.

"Vısoçayşaya gramota gen.-m. Mexti-kuli Age, ot sentyabrya 1806 goda". *Aktı,Sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, т.III, d.613. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1869.

"Vısoçayşeye poveleniye gen.-adyud., baronu Dibiçu ot 24-go dekabrya 1823 goda". *Aktı,sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t. VI, çast. I, d.1319.

"Vsepoddanneyşeye proşeniye vdovı İbragim xana Djavaxir Xanum, ot 16-go yanvarya 1807-go Goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu*

Komissiyeyu. T.III, d..627. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1869.

"Vsepoddanneyşiy raport generala Yermolova, ot fevralya 1817 goda". *Aktı,sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu*, t.VI, çast. I, d.1263. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1874.

"Vsepoddanneyşiy raport kn. Tsitsianova, ot 22-go maya 1805 goda". *Aktı,sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu* T.II, д.1436, s.702-705. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1868.

Vsepoddanneyşiy raport kn. Tsitsianova, ot 28-go Noyabrya 1805 goda". *Aktı, sobrannıye Kavkazskoyu Arxeografiçeskoyu Komissiyeyu* T.II, d.1485, s.725. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago, 1868.

Sadıgova, Aysel. "Penahali xan Cavanşir terefinden Garabağın Alban-xristian melikliklerinin merkezi hakimiyyete tabe edilmesi", *Akademik Tarih ve Düşünce*, 8/1 (2021): 426-443.

Zakhoder B. N., Gosudarstvo Sefevidov v kn.: "Vsemırnaya İstoriya", t.4 (gl. 22), Moskva: 1959

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 765-794

Yükseköğretim Kurumları Sınavı'nda (TYT ve AYT) 2018-2023 Arasında Çıkan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi

Analysis of Religious Culture and Moral Knowledge Questions in the Higher Education Institutions Exam (TYT and AYT) Between 2018-2023 According to the Renewed Bloom Taxonomy

Hasan Sabri ÇELİKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD,
Asst. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University,
Faculty of Theology, Department of Religious Education
hsceliktas@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5404-4824

DOI: 10.56720/mevzu.1519301

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 19 Temmuz / July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 5 Eylül / September 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Çeliktaş, Hasan Sabri. "Yükseköğretim Kurumları Sınavı'nda (TYT ve AYT) 2018-2023 Arasında Çıkan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 765-794. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1519301

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışmada Yükseköğretim Kurumları Sınavı'nda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersinde çıkan soruların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne (YBT) göre incelenmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda 2018-2023 yılları arasında uygulanan Temel Yeterlik Testi (TYT) ve Alan Yeterlik Testi (AYT) sınavlarında DKAB dersinde çıkan toplam 66 sorunun YBT'nin bilişsel süreç ve bilgi boyutundaki dağılımları analiz edilmiştir. Bilişsel alanı ölçmek için kullanılan seçme testlerindeki soruların farklı seviyelerde ve dengeli bir şekilde hazırlanması gerekmektedir. DKAB sorularının da hangi seviyede olduklarının tespit edilmesi önem arz etmektedir. Soruların seviyesinin belirlenmesinde YBT kullanışlı bir taksonomidir. Nitel araştırma yöntemi esas alınarak durum çalışması desenine göre yapılandırılan çalışmada, verilerin toplanmasında ve analizinde doküman incelemesi tekniğinden yararlanılmıştır. Çalışmanın neticesinde ilgili yıllarda çıkan DKAB sorularının bilişsel süreç boyutunda hatırlama ve anlama basamaklarında yoğunlaştığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu iki basamak alt düzey bilişsel seviye olarak kabul edilmektedir. Üst düzey bilişsel seviyede çözümleme basamağı hariç diğerlerine yer verilmemiştir. Bilgi boyutunda ise olgusal ve kavramsal bilgi basamakları ağırlıktadır. Ortaya çıkan bu sonuç TYT ve AYT sınavlarında çıkan DKAB sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'nin her iki boyutunda da dengeli bir şekilde dağılmadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Yükseköğretim Kurumları Sınavı, TYT ve AYT Sınavı, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi, Yenilenmiş Bloom Taksonomisi, Bilişsel Alan

Abstract

In this study, it is aimed to examine the questions asked in the Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK)course in the Higher Education Institutions Examination (2018-2023) according to the Revised Bloom Taxonomy (RBT). In this context, the distribution of a total of 66 questions in the RCMK course in the Basic Proficiency Test (BPT) and Field Proficiency Test (FPT) exams administered between 2018-2023 in the cognitive process and knowledge dimensions of RBT were analyzed. The questions in the selection tests used to measure the cognitive domain must be prepared at different le-

vels and in a balanced manner. It is important to determine the level of the RCMK questions. RBT is a useful taxonomy in determining the level of questions. In the study, which was structured according to the case study design based on the qualitative research method, document review technique was used in the collection and analysis of data. As a result of the study, it was concluded that the RCMK questions asked in the relevant years were concentrated on the remembering and understanding steps in the cognitive process dimension. These two steps are considered lower-level cognitive levels. Except for the analysis step at the high-level cognitive level, others are not included. In the knowledge dimension, factual and conceptual knowledge steps predominate. This result showed that the RCMK questions in the BPT and FPT exams were not distributed evenly in both dimensions of the Revised Bloom Taxonomy.

Keywords: Higher Education Institutions Exam, BPT and FPT Exam, Religious Culture and Moral Knowledge, Revised Bloom Taxonomy, Cognitive Domain

Giriş

Ülkemizde yükseköğretime giriş sınavının tek merkezden yapıldığı seçme sınavlarının tarihi 1974'e kadar geri götürülmektedir.[1] Bu tarihten itibaren farklı zaman dilimlerinde lisans seviyesine öğrenci yerleştirmeye yönelik uygulanan merkezî sınav sisteminde değişiklikler olmuştur. Sınav siteminde en son 2018 yılında Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) ismi ile değişikliğe gidilmiştir. YKS sisteminde Temel Yeterlik Testi (TYT) ve Alan Yeterlik Testi (AYT) şeklinde ikili bir sınav uygulanmaktadır. TYT sınavı ile ağırlıklı olarak önlisans seviyesine, AYT ile de lisans seviyesine öğrenciler yerleştirilmektedir. TYT sınavında Türkçe, Sosyal Bilimler, Temel Matematik ve Fen Bilimleri alanlarında; AYT sınavında ise Türk Dili ve Edebiyatı, Sosyal Bilimler, Matematik ve Fen Bilimleri alanlarında testler bulunmaktadır. Her iki sınavda da Sosyal Bilimler Testi içerisinde öğrencilere Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) Dersi'nden sorular yöneltilmektedir. ÖSYM'nin yayımlamış olduğu kılavuzda DKAB testinin, öğrencilerin bu alandaki temel kavram ve ilkeleri

[1] https://www.osym.gov.tr/TR,8789/hakkinda.html Erişim tarihi: 8.2.2024.

kullanma becerilerini ölçmeye yönelik sorulardan oluşacağı ifade edilmektedir.[2]

DKAB dersi zorunlu dersler arasında sayılmasına karşın ünversiteye geçiş için daha önce yapılan sınavlarda bu dersten öğrencilere soru yöneltilmemiştir. Yükseköğretime geçiş için yapılan sınavlarda DKAB sorularının yer alacağı ilk defa 4 Ocak 2013'te Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Sistemi tarafından yayınlanan basın duyurusunda ilan edilmiş[3] ve bu dersin soruları o zamanki ismi ile Yükseköğretime Geçiş Sınavı'nda (YGS) 24 Mart 2013 Pazar günü öğrencilere yöneltilmiştir. Daha sonra YKS olarak ismi değişen sınavda da DKAB dersi testlerde yerini almaya devam etmiştir. Bu çalışmanın sınırlarını da hâli hazırda devam eden sınav sistemi olduğu için YKS'de 2018-2023 yıllarında çıkmış DKAB dersi soruları oluşturmaktadır.

Ortaöğretim kademesinin bütün sınıf seviyelerinde yer alan DKAB dersi öğrencilerin; hayatı anlamlandırmaları, yaşayan dinin kurallarını öğrenmeleri, şahsiyetlerini geliştirmeleri, toplumu oluşturan kültürel temellerin arasında din ve ahlâkın önemini kavramaları gibi farklı yönleri kendisine amaç edinen[4] ve bu doğrultuda öğrencilerin gelişimine önemli katkıları olan bir alandır.

DKAB dersine ilişkin Temel Yeterlik Testi'nde (TYT) 5; Alan Yeterlik Testi'nde (AYT) 6 soru çıkmaktadır. ÖSYM'nin yaptığı TYT ve AYT sınavlarındaki sorulara temel teşkil eden DKAB kazanımları Talim Terbiye Kurulu tarafından her sene yayımlanmaktadır.[5] Bu kazanımlar, 2018'de ilan edilen Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)[6] içerisindekilerden oluşmaktadır.

---

2 Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) Kılavuzu, ÖSYM, 2023. https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2023/YKS/kilavuz_30032023.pdf Erişim tarihi: 7.2.2024.

3 https://www.osym.gov.tr/TR,883/basin-duyurusu-2013-ygsde-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-sorularinin-yer-almasi-4-ocak-2013.html Erişim tarihi: 8.2.2024.

4 *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 8-9.

5 https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2023_02/13145908_2023_YKS.pdf Erişim tarihi 24.5.2024.

6 https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_05/15104708_201813015378536-DKAB_9-12._SYnYf__DOP__2018.pdf Erişim tarihi: 24.5.2024.

Öğretim programları hazırlanırken kazanımlarda bilişsel alan taksonomisi göz önünde bulundurulmaktadır.[7] Dolayısıyla YKS, öğrencileri ön lisans ve lisans eğitimine seçme yaparken aynı zamanda öğrencilerin öğretim programlarındaki bilişsel alan kazanımlarına ne derece ulaştıklarını da ölçmektedir. Öğretim programlarındaki bilişsel alan kazanımları ve bunlara ilişkin ölçme ve değerlendirme işlemlerinde kullanılan sorular farklı seviyelere göre belirlenmektedir. Seçme sınavlarındaki soruların seviyelerini belirlemek için kullanılan bilişsel alan sınıflamasının en yaygın kullanılanlarından biri Bloom taksonomisidir.[8] İlk defa 1956 yılında B. Bloom ve arkadaşları tarafından oluşturulan bilişsel alan taksonomisi[9] uzun yıllar eğitim öğretimin programlanma, yürütülme, ölçme ve değerlendirme alanlarında kullanıldıktan sonra 2001 yılında Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl ve arkadaşları tarafından üzerinde bir takım düzenlemeler ve değişiklikler yapılarak yeniden yayınlanmıştır.[10] İlk taksonomi bilişsel alanı tek boyutlu bir şekilde ele alarak hiyerarşik sıralamayla bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme şeklinde altı basamağa ayırmıştı. Orijinal Bloom Taksonomisi adı verilen bu ilk taksonomi Şekil 1'de görülmektedir. Bunlardan ilk üçü alt düzey, diğer üçü ise üst düzey bilişsel seviye olarak kabul edilmiştir.

---

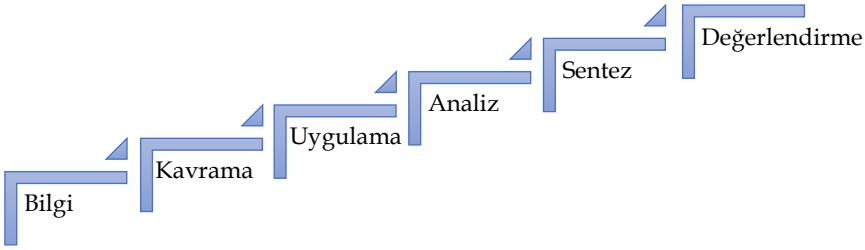
7 Nilay T. Bümen, "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi", *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3-4.

8 Bilişsel alanda kullanılan diğer taksonomiler için bkz. Asım Arı, "Bilişsel Alan Sınıflamasında Yenilenmiş Bloom, SOLO, Fink, Dettmer Taksonomileri ve Uluslararası Alanda Tanınma Durumları", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (02 Haziran 2013).

9 Benjamin S. Bloom (ed.), *Taxonomy of Educational Objectives, The Classification of Educational Goals, Handbook I: Cognitive Domain* (Michigan: Longmans, 1956).

10 Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, çev. Durmuş Ali Özçelik (Ankara: Pegem Akademi, 2021).

Şekil 1: Orijinal Bloom Taksonomisi[11]



Yenilenmiş taksonomide ise kazanım ifadelerinin bir içerik yani konu alanından ve bir davranıştan oluştuğuna dikkat çekilerek bunların ayrı ayrı hususlar olduğu ifade edilmiştir. Kazanım ifadesi bilişsel süreci belirten bir fiil ve bilgiyi belirten bir isim içermektedir. Kazanımın isim kısmı öğrencilerden öğrenmeleri beklen *bilgi boyutu*nu; fiil kısmı da *bilişsel süreç boyutu*nu oluşturmaktadır.[12] Bu sebeple davranış kısmı bilişsel süreç; konu alanı kısmı da bilgi boyutu olarak isimlendirilmiştir. Böylece yenilenmiş taksonomi Tablo 1'de görüldüğü üzere iki boyutlu bir yapıya dönüştürülmüştür. Her boyut kendi içinde alt sınıflara ayrılmıştır. Bilişsel boyut ilk taksonomiden bir takım değişikliklerle birlikte aynen alınmış, her birisi eylem şekline getirilmiş ve son iki basamağın yerleri değiştirilmiştir. Yeni şekli şöyle ifade edilmiştir: Hatırlama, anlama, uygulama, çözümleme, değerlendirme ve oluşturma. İlk taksonomide yer almayan konu alanını temsil eden bilgi boyutu da olgusal bilgi, kavramsal bilgi, işlemsel bilgi ve üst bilişsel bilgi şeklinde dört alt sınıfa ayrılmıştır.[13] Bu çalışmada da soruların analizi Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne (YBT) göre yapılmıştır.

---

11 Bloom, *Taxonomy of Educational Objectives, The Classification of Educational Goals, Handbook I: Cognitive Domain*, 18.

12 Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 7.

13 Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 17-20 ve 37-39.

Tablo 1: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu					
	1. Hatırlama	2. Anlama	3. Uygulama	4. Çözümleme	5. Değerlendirme	6. Oluşturma
A. Olgusal Bilgi						
B. Kavramsal Bilgi						
C. İşlemsel Bilgi						
D. Üstbilişsel Bilgi						

Alan yazında farklı kademelere göre yapılan merkezî seçme sınavlarındaki sorular Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre incelenmiştir. Örneğin tarih[14], fizik[15], kimya[16], coğrafya[17] ve Türkçe[18] gibi ders türlerinde çalışmalar bulunmaktadır. Merkezî yerleştirme ve seçme sınavlarındaki DKAB dersi sorularının incelendiği çalışmalar da mevcuttur. Aksakal tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde merkezî olarak uygulanan Liselere Geçiş Sistemi (LGS) sınavında çıkan DKAB dersi soruları Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre analiz edilmiştir.[19] Aksakal'ın tespitine göre soruların bilgi boyutundaki dağılımları %78 oranında kavramsal; %22 oranında olgusal bilgi basamağında olup işlemsel ve üst bilişsel bilgi basamağında soru bulunmamaktadır. Bilişsel

14 Ersin Topçu, "TEOG Tarih Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi", *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2017/9 (31 Ekim 2017), 321-335.

15 Hakan Şevki Ayvacı vd., "2016 LYS ve YGS Fizik Sorularının Bloom Taksonomisi ve Öğretim Programında Yer Alan Kazanımlar Açısından Analizi", *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47/2 (2018), 798-832.

16 Hatice Karaer, "Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Soru Analizi (KPSS/ÖABT-Analitik Kimyayla ilişkili Sorular)", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/6 (2019), 2583-2596.

17 Mücahit Coşkun - Fatih Kartal, "KPSS'de Çıkan Coğrafya Alan Bilgisi Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi", *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/2 (2020), 625-642.

18 Hamza Yaşar - Yasin Kılıç, "Temel Yeterlilik Sınavı (TYT) Türkçe Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi Açısından Değerlendirilmesi", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/1 (2024), 1-25.

19 Rumeysa Zeynep Tel Aksakal, *Liselere Geçiş Sistemi (LGS) Sınav Sisteminde Sorulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi Sorularının ve İlişkili Olduğu Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisinde Analizi (2017-2022 Yılları Örneği)* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

süreç boyutunda ise %10 hatırlama; %66 anlama ve %24 analiz basamağında soru bulunduğu ancak diğer basamaklara yer verilmediği tespit edilmiştir.[20] YKS'de çıkan DKAB dersine ait soruların incelendiği bir çalışma da mevcuttur. Uzunpolat ve Çakmak'a ait olan bu çalışmada sorular DKAB ortaöğretim programındaki kazanımlar çerçevesinde kapsam geçerliğine göre incelenmiştir. Ayrıca çalışmanın alt problemlerinden birisinde DKAB dersi sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre analizinin yapıldığı söylenmektedir.[21] Dolayısıyla burada çıkan sonuçlar bizim çalışmamızla karşılaştırılmıştır. Bu çalışmada ise YKS'de çıkan DKAB soruları YBT'nin bilişsel süreç ve bilgi boyutlarına göre incelenmiştir. Bu yönüyle çalışmanın alana bir katkı sunması umulmaktadır.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın konusu yükseköğretime geçiş sınavlarından TYT ve AYT'de çıkan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi sorularıdır. Buradaki amaç ise TYT ve AYT'de çıkan DKAB dersi sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne (YBT) göre nasıl bir dağılım gösterdiğini tespit etmektir. Bloom taksonomisindeki sınıflama yaklaşımı eğitim sürecinde karşılaşılan öğrenme, öğretim, değerlendirme ve bu üçü arasındaki uyumlulukla ilgili hususlarda ortaya çıkan sorulara yeterli cevaplar verebilecek yapıdadır.[22] Öğrencilerin geleceğini doğrudan etkileyen YKS sürecinde yöneltilen soruların niteliğini tespit etmek, lise öğrenimlerinde öğrencilere verilen eğitimin niteliğinin hangi seviyede olması gerektiğini göstereceği için önem arz etmektedir. Soruların niteliği ile eğitimin niteliği arasında doğru bir orantı olması beklenir. Bu sebeple çalışmada ulaşılan sonuçların DKAB eğitiminin niteliğine yönelik bir farkındalık oluşturması umulmaktadır.

Bu kapsamda çalışmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

---

[20] Tel Aksakal, *Liselere Geçiş Sistemi (LGS) Sınav Sisteminde Sorulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi Sorularının ve İlişkili Olduğu Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisinde Analizi (2017-2022 Yılları Örneği)*, 81.

[21] Yakup Uzunpolat - Ahmet Çakmak, "Yükseköğretim Kurumları Sınavında Çıkan DKAB Sorularının Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı Çerçevesinde Analizi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 371-393.

[22] Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 8-9.

- 2018-2023 yılları arasında TYT'de çıkan DKAB dersi soruları YBT'nin bilişsel süreç boyutunda nasıl bir dağılım göstermektedir?
- 2018-2023 yılları arasında AYT'de çıkan DKAB dersi soruları YBT'nin bilişsel süreç boyutunda nasıl bir dağılım göstermektedir?
- 2018-2023 yılları arasında TYT'de çıkan DKAB dersi soruları YBT'nin bilgi boyutunda nasıl bir dağılım göstermektedir?
- 2018-2023 yılları arasında AYT'de çıkan DKAB dersi soruları YBT'nin bilgi boyutunda nasıl bir dağılım göstermektedir?

2. Yöntem

Bu çalışma nitel araştırma yöntemini esas alarak durum çalışması desenine göre yapılandırılmıştır.[23] Çalışmada durum olarak incelenen husus her sene tekrar eden TYT ve AYT sınavlarındaki DKAB dersi sorularıdır. Durum olarak belirlenen sorular basılı bir şekilde mevcut olduğundan çalışmada verilerin toplanmasında ve analizinde doküman incelemesi tekniğinden yararlanılmıştır. Doküman incelemesi, üzerinde çalışılan olgu ya da olgulara ait yazılı belgelerin detaylı bir şekilde incelenmesini kapsamaktadır.[24] Çalışmada incelenecek belgelerdeki veriler, ÖSYM tarafından yükseköğretime geçiş için yapılan TYT ve AYT sınavlarında öğrencilere yöneltilen Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi sorularıdır.

2.1. Veri Toplama ve Kodlama Süreci

Çalışmanın verilerini 2018-2023 yılları arasında Yükseköğretim Kurumları Sınavı'nda uygulanan TYT'deki 30 ve AYT'deki toplam 36 adet Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi sorusu oluşturmaktadır. Sorulara açık kaynak olarak sunulan https://www.osym.gov.tr/ adresindeki "sınavlar" sekmesinden erişim sağlanmıştır. Çalışma, verilere açık kaynaktan ulaşıldığı için etik kurul iznini gerektirmemektedir.

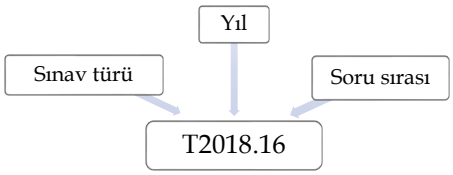
---

[23] Durum çalışması hakkında farklı düşünceler için bkz. Münevver Subaşı - Kübra Okumuş, "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 419-426.

[24] Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 187.

Verilerin kodlanması önce sınav türü, ikinci olarak sınavın uygulandığı yıl ve son olarak da sorunun sıra numarası şeklinde yapılmıştır. TYT sınavı T; AYT sınavı da A ile gösterilmiştir. Buna örnek verilecek olursa T2018.16 şeklindeki bir kodlamada T harfi, TYT sınavını; 2018, sınavın uygulandığı yılı; 16 ise sorunun testteki sıra numarasını göstermektedir. Verilerin kodlanmasına ilişkin örnek aşağıdaki Şekil 2'de gösterilmiştir:

Şekil 2: Soruların Kodlaması



2.2. Verilerin Analizi

Çalışmamızın verilerini oluşturan DKAB sorularının analizinde, Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre oluşturulan Tablo 2'deki iki boyutlu kodlama anahtarı kullanılmıştır.[25] Soruların tabloya yerleştirilmesi sürecinde yukarıdaki kodlardan yararlanılmıştır. Sorular, fiil kısmını içeren *bilişsel süreç boyutu* ve isim kısmını içeren *bilgi boyutu*nun kesiştiği noktalara yerleştirilmiştir. Bilişsel süreç ve bilgi boyutunun tespitine ilişkin soru örnekleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 2: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi kodlama anahtarı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu					
	1. Hatırlama	2. Anlama	3. Uygulama	4. Çözümleme	5. Değerlendirme	6. Oluşturma
A. Olgusal Bilgi						
B. Kavramsal		A2018.39				

[25] Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 36.

Bilgi						
C. İşlemsel Bilgi	T2020.17					
D. Üstbilişsel Bilgi						

Soruların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi kodlama anahtarına yerleştirilmesine ilişkin örnek soru çözümlemesi şu şekilde verilebilir:

A2018.39: "…Şayet onlara karşı kırıcı ve sert olsaydın, doğrusu senden koparlardı. Artık onları bağışla ve affedilmeleri için dua et. Ve toplumu ilgilendiren her konuda onlarla müşavere et; sonra bir hareket tarzına karar verince de Allah'a güven. Zira Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever." (Âl-i İmran, 3:159)

Bu ayette aşağıdakilerin hangisine <u>değinilmemiştir?</u>

A) Nezaketli davranmak

B) Tevekkül bilinciyle hareket etmek

C) Merhamet sahibi olmak

D) Danışmaya özen göstermek

E) Emanete riayet etmek

Bu soruda isim kısmı "…Şayet onlara karşı kırıcı ve sert olsaydın, doğrusu senden koparlardı. Artık onları bağışla ve affedilmeleri için dua et. Ve toplumu ilgilendiren her konuda onlarla müşavere et; sonra bir hareket tarzına karar verince de Allah'a güven. Zira Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever." ayetidir. Bu soruda öğrenciden verilen ayete göre bir davranış biçimini yorumlaması beklenmektedir. Davranış biçimleri terim bilgisi kapsamında değildir. Emanete riayet, merhamet sahibi olmak gibi hususlar emanet ya da merhamet ile ilgili daha geniş bir yapısal bilgi gerektirdiği için bu kısım Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'nin bilgi boyutunda *kavramsal bilgi*ye karşılık gelmektedir.

Sorunun bilişsel süreç boyutuna karşılık gelen fiil kısmı ise "…hangisine değinilmemiştir?" sorusunun olduğu bölümdür. Öğrenciden beklenen, ayette verilen bilgileri seçeneklerdeki davranış biçimlerine göre yorumlamalarıdır. Öğrencilerin bu soruyu çözerken birden fazla bilişsel işlem yapmaları gerekmektedir. Önce davranış biçimini tanımaları gerekir sonra da seçeneklerde

olmayanı tespit etmek için ayette verilen açıklamayı yorumlamaları gerekir. Buradaki yorumlama harici bir ölçüte dayanmadığı için bilişsel süreç boyutundaki *anlama basamağı*na karşılık gelmektedir. Sonuç olarak A2018.39 kodlu sorunun Yenilenmiş Bloom Taksonomisi kodlama anahtarındaki yeri şu şekilde olmaktadır: B2.

İkinci bir örnek olarak aşağıdaki sorunun çözümlemesi verilebilir:

T2020.17: Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed aracılığıyla tüm insanlara indirilmiş evrensel bir mesajdır. Kur'an'ın ihtiva ettiği anlamlar, derin ve çok yönlüdür. Tarih boyunca Müslümanlar onun anlaşılması ve yorumlanması için tefsir olarak isimlendirilen önemli bir faaliyet ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte bu faaliyetin, gelişigüzel yapılmaması için de bazı kurallar belirlemişler ve tefsirin bunlara göre yapılmasını gerekli görmüşlerdir.

Aşağıdakilerden hangisinin bu kurallar arasında yer aldığı <u>söylenemez?</u>

A) Her ayeti diğerlerinden bağımsız bir şekilde yorumlamak

B) Hz. Muhammed'in açıklamalarına müracaat etmek

C) Kur'an'ın indiği dönemin şartlarını bilmek

D) Her türlü ön yargıdan ve taassuptan uzak durmak

E) Başta Arapça olmak üzere pek çok alana dair bilgi sahibi olmak

Bu sorudaki isim kısmı öncülde verilen "tefsir kuralları"dır. Bu soruda öğrenciden tefsir metotları ile ilgili bilgi istenmektedir. Tefsir metotları, alana özel teknik ve yöntemlerin bilgisi kapsamında değerlendirilebileceği için Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'nin bilgi boyutunda *işlemsel bilgi*ye karşılık gelmektedir.

Sorunun bilişsel süreç boyutuna karşılık gelen fiil kısmı ise "…yer aldığı söylenemez?" sorusunun olduğu bölümdür. Soruda istenen husus öğrencilerin tefsir kurallarını bilmeleri ve bunları hatırlamalarıdır. Öğrencilerin bu soruyu cevaplarken hatırlamaya yönelik bilişsel bir işlem yapmaları yeterli olmaktadır. Dolayısıyla burada istenen husus seçeneklerden tanıma dışında başka bir işlem gerektirmediği için bilişsel süreç boyutundaki *hatırlama basamağı*na karşılık gelmektedir. Sonuç olarak T2020.17 kodlu sorunun Yenilenmiş Bloom Taksonomisi kodlama anahtarındaki yeri şu şekilde olmaktadır: C1.

Bu çalışmada sorular üzerinde yapılan analizler din eğitimi bilimi alanında uzman görüşüne sunulmuştur. Araştırmacı ve uzmanın yaptığı analizler karşılaştırılmıştır. Karşılaştırmalar sonucunda iki tarafın yaptığı analizlerin tutarlılığı Miles ve Huberman'ın kodlayıcılar arasındaki görüş birliği formülüne (güvenirlik= görüş birliği/ [görüş birliği + görüş ayrılığı])[26] göre hesaplanmış ve 0,83 güvenirlik katsayısı elde edilmiştir. Buna göre yapılan analizlerin güvenilir düzeyde olduğu ileri sürülebilir.

3. Bulgular

Burada 2018-2023 yılları arasında yapılan TYT ve AYT sınavlarındaki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersine ait soruların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre analizinde ortaya çıkan bulgulara yer verilmiştir. Sınav türlerine ilişkin yıllara göre DKAB dersi soru dağılımı Tablo 3'te görülmektedir.

Tablo 3: TYT ve AYT Sınavlarında 2018-2023 Arası Çıkan DKAB Dersi Sorularının Dağılımı

Sınav Türü	Yıllar						Toplam
	2018	2019	2020	2021	2022	2023	
TYT	5	5	5	5	5	5	30
AYT	6	6	6	6	6	6	36
Toplam	11	11	11	11	11	11	66

Tablo 3'te görüldüğü üzere TYT'de ilgili yıllarda DKAB dersinden her sene beşer soru; AYT'de ise altışar soru çıkmaktadır. Toplamda incelenen altmış altı soru bulunmaktadır. Verilerin analizinde TYT ve AYT soruları ayrı temalar olarak kabul edilip bulgular farklı tablolarda sunulmuştur. Her iki sınav türünde de bulgular önce YBT'ye göre kodlanmış soruların dağılımları, daha sonra da soruların frekans ve yüzdelik dağılımları olmak üzere iki farklı tabloda ele alınmıştır. Tablo 4'te 2018-2023 yılları arasına TYT sınavında çıkan DKAB sorularının YBT'ye göre bilişsel süreç ve bilgi boyutlarındaki dağılımları verilmiştir.

[26] Ali Baltacı, "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017), 8.

Tablo 4: 2018-2023 TYT DKAB Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu						
	1. Hatırlama	2. Anlama	3. Uygulama	4. Çözümleme	5. Değerlendirme	6. Oluşturma	Toplam
A. Olgusal Bilgi	T2021.18 T2021.20 T2022.18	T2018.19 T2019.17 T2019.18 T2019.19 T2019.20 T2020.18 T2020.20	-	-	-	-	10
B. Kavramsal Bilgi	T2018.17 T2019.16	T2018.16 T2018.18 T2018.20 T2020.16 T2020.19 T2021.16 T2021.17 T2021.19 T2022.16 T2022.17 T2022.19 T2022.20 T2023.16 T2023.17 T2023.18 T2023.20	-	T2023.19	-	-	19
C. İşlemsel Bilgi	T2020.17	-	-	-	-	-	1
D. Üstbilişsel Bilgi	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	**6**	**23**	**-**	**1**	**-**	**-**	**30**

Tablo 4'e göre TYT sorularının bilişsel süreç boyutunda anlama basamağında yoğunlaştığı görülmektedir. Çözümleme basamağında sadece bir soru yer alırken uygulama, değerlendirme ve oluşturma basamaklarında hiçbir soruya yer verilmemiştir. Soruların bilgi boyutundaki dağılımına bakıldığında ise ağırlığın kavramsal bilgi boyutunda olduğu görülmektedir. Üstbilişsel bilgi basamağında hiçbir soru bulunmazken işlemsel bilgi basamağında sadece bir soru sorulmuştur. TYT sorularının frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: 2018-2023 TYT DKAB Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre frekans dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu													
	1. Hatırlama		2. Anlama		3. Uygulama		4. Çözümleme		5. Değerlendirme		6. Oluşturma		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
A. Olgusal Bilgi	3	10	7	23,50	-	-	-	-	-	-	-	-	10	33,50
B. Kavramsal Bilgi	2	7	16	53,50	-	-	1	3	-	-	-	-	19	63,50
C. İşlemsel Bilgi	1	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	3
D. Üstbilişsel Bilgi	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Toplam	**6**	**20**	**23**	**77**	**-**	**-**	**1**	**3**	**-**	**-**	**-**	**-**	**30**	**100**

Tablo 5'e göre ilgili yıllardaki TYT sorularının %77'si bilişsel süreç boyutunun anlama; %20'si ise hatırlama basamağındadır. Toplam soruların sadece %3'ü çözümleme basamağındadır. Bilgi boyutuna bakıldığında ise soruların %63,50'si kavramsal bilgi; %33,50'si ise olgusal bilgi basamağındadır. İşlemsel bilgide ise sadece bir soru vardır ve bunun temsilinin bütün sorulara oranı %3'tür. AYT DKAB sorularının dağılımları Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: 2018-2023 AYT DKAB Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu						
	1. Hatırlama	2. Anlama	3. Uygulama	4. Çözümleme	5. Değerlendirme	6. Oluşturma	Toplam
A. Olgusal Bilgi	A2018.37 A2020.39 A2021.35 A2021.39 A2023.37 A2023.38	A2018.35 A2020.36 A2020.37 A2020.38 A2021.38	-	A2022.39	-	-	12

B. Kavramsal Bilgi	A2019.39 A2019.40 A2021.36 A2021.40 A2022.35 A2022.36	A2018.36 A2018.38 A2018.39 A2018.40 A2019.35 A2019.36 A2019.37 A2019.38 A2020.35 A2021.37 A2022.37 A2022.38 A2022.40 A2023.35 A2023.36 A2023.39 A2023.40	-	A2020.40	-	-	24
C. İşlemsel Bilgi	-	-	-	-	-	-	-
D. Üstbilişsel Bilgi	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	**12**	**22**	**-**	**2**	-	-	**36**

Tablo 6'ya göre AYT sorularının bilişsel süreç boyutunda anlama basamağında yoğunlaştığı görülmektedir. Soruların önemli bir kısmı da hatırlama basamağındadır. Çözümleme basamağında ise sadece iki soru bulunurken uygulama, değerlendirme ve oluşturma basamaklarında sorulara yer verilmemiştir. Soruların bilgi boyutundaki dağılımına bakıldığında ise ağırlığın kavramsal bilgi basamağında, ikinci olarak da olgusal bilgi basamağında yoğunlaştığı görülmektedir. AYT sorularında işlemsel ve üstbilişsel bilgi basamaklarına yer verilmemiştir. AYT sorularının frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 7'de görülmektedir.

Tablo 7: 2018-2023 AYT DKAB Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre frekans dağılımı

Bilgi Boyutu	**Bilişsel Süreç Boyutu**													
	1. Hatırlama		**2. Anlama**		**3. Uygulama**		**4. Çözümleme**		**5. Değerlendirme**		**6. Oluşturma**		**Toplam**	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
A. Olgusal Bilgi	6	16,50	5	14	-	-	1	3	-	-	-	-	12	33,50
B. Kavramsal Bilgi	6	16,50	17	47	-	-	1	3	-	-	-	-	24	66,50

C. İşlemsel Bilgi	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
D. Üstbilişsel Bilgi	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	**12**	**33**	**22**	**61**	**-**	**-**	**2**	**6**	**-**	**-**	**-**	**-**	**36**	**100**

Tablo 7'ye göre AYT sorularının %61'i bilişsel süreç boyutunun anlama basamağında; %33'ü hatırlama basamağında yoğunlaşmıştır. Uygulama, değerlendirme ve oluşturma basamağında herhangi bir soru bulunmazken soruların sadece %6'sı çözümleme basamağında gelmiştir. Bilgi boyutuna bakıldığında ise soruların %66,50'lik büyük bir oranı kavramsal bilgi ve geri kalan %33,50'lik oranı ise olgusal bilgi basamağındadır. İşlemsel bilgi ve üstbilişsel bilgi basamaklarında ise herhangi bir soruya yer verilmemiştir. Aşağıdaki Tablo 8'de TYT ve AYT sınavlarında çıkan DKAB sorularının toplu halde YBT'ye göre dağılımları verilmiştir.

Tablo 8: 2018-2023 TYT-AYT DKAB Sorularının toplu halde Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre frekans dağılımı

Bilgi Boyutu	**Bilişsel Süreç Boyutu**													
	1. Hatırlama		**2. Anlama**		**3. Uygulama**		**4. Çözümleme**		**5. Değerlendirme**		**6. Oluşturma**		**Toplam**	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
A. Olgusal Bilgi	9	13,5	12	18	-	-	1	1,5	-	-	-	-	22	33
B. Kavramsal Bilgi	8	12,5	33	50	-	-	2	3	-	-	-	-	43	65,50
C. İşlemsel Bilgi	1	1,5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1,50
D. Üstbilişsel Bilgi	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	**18**	**27,50**	**45**	**68**	**-**	**-**	**3**	**4,50**	**-**	**-**	**-**	**-**	**66**	**100**

Tablo 8'e göre 2018-2023 yılları arasında TYT ve AYT'de çıkan toplam soruların %68'inin bilişsel süreç boyutunun anlama basamağında; %27,50'sinin hatırlama basamağında olduğu görülmektedir. Toplam soruların sadece %4,50'si çözümleme basamağında iken uygulama, değerlendirme ve oluştur-

ma basamaklarında herhangi bir soru bulunmamaktadır. Bilgi boyutuna bakıldığında ise soruların %65,50'si kavramsal bilgi basamağında; %33'ü olgusal bilgi basamağında ve sadece %1,50'si işlemsel bilgi basamağındadır. Üstbilişsel bilgi basamağında soru bulunmamaktadır.

4. Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada 2018-2023 yılları arasında TYT ve AYT'de çıkan DKAB soruları Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre incelenmiştir. Birinci araştırma sorusuna ait sonuçlar şu şekilde verilebilir: İnceleme neticesinde 2018-2023 yılları arasında TYT'de çıkan DKAB dersi soruları, YBT'nin bilişsel süreç boyutunda %20 oranında hatırlama; %77 oranında anlama ve %3 oranında da çözümleme basamaklarında dağılım göstermektedir. Bilişsel süreç boyutunun anlama ve hatırlama basamağı alt düzey bilişsel seviyeyi kapsamaktadır. Alt düzey kapsamındaki uygulama basamağında hiç soru bulunmaması dikkat çekicidir. Böylelikle soruların %97'si hatırlama ve anlama basamağında yoğunlaşmıştır. İncelenen tarih aralığında üst düzey bilişsel seviyeden ise sadece %3'lük oranda çözümleme basamağına yer verilmiştir. Değerlendirme basamağında ise hiç soru bulunmamaktadır.

Bu sonuç ikinci araştırma sorusu olan 2018-2023 yılları arasında AYT'de çıkan DKAB dersi sorularının YBT'nin bilişsel süreç boyutundaki oranlarla da benzer çıkmıştır. İlgili yıllar arasındaki AYT sorularının %33'ü hatırlama; %61'i anlama ve %6'sı çözümleme basamağındadır. Alt düzey bilişsel seviye oranı toplamda %94'tür. TYT'de olduğu gibi AYT'de de uygulama ve değerlendirme basamaklarında hiç soru yoktur. Her iki test türünde uygulama basamağında sorulara yer verilmemesi, ÖSYM'nin DKAB testinin, öğrencilerin bu alandaki temel kavram ve ilkeleri kullanma becerilerini ölçmeye yönelik sorulardan oluşacağı ifadesi[27] ile çelişmektedir. Çünkü kavram ya da ilkeleri kullanma eylemi taksonomide uygulama basamağı kapsamında bilişsel işlem gerektirmektedir. Ortaya çıkan bu sonuçlar 2018-2023 yılları arasındaki TYT ve AYT sınavlarında yöneltilen DKAB sorularının YBT'nin bilişsel süreç boyutunda dengeli bir şekilde dağılmadığını göstermektedir. Bu durum ise çoktan

[27] Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) Kılavuzu, ÖSYM, 2023. https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2023/YKS/kilavuz_30032023.pdf Erişim tarihi: 7.2.2024.

seçmeli testler hazırlanırken dikkate alınması gereken bir hususun ihlal edildiği anlamına gelmektedir. Çoktan seçmeli testler hazırlanırken üst düzey düşünme becerilerini ortaya çıkaracak sorulara yer verilmesi beklenmektedir.[28] TYT ve AYT sınavlarındaki DKAB sorularının, alt düzey bilişsel seviyede yoğunlaşması sebebiyle bu beklentiyi karşılamadığı görülmektedir.

Buradaki sonuçlar DKAB ortaöğretim kazanımlarının YBT'ye göre dağılımları ile de karşılaştırılabilir. Çeliktaş'ın tespitlerine göre 2018 yılında yayınlanan DKAB Öğretim Programı'ındaki (9-12. Sınıf)[29] bilişsel alan kazanımlarının %9'u hatırlama, %63'ü anlama basamağındadır. Uygulama basamağında kazanım bulunmamaktadır. Üst düzey bilişsel seviyedeki dağılıma göre kazanımların %22'si çözümleme ve %6'sı değerlendirme basamağındır.[30] Bu sonuçlara göre her ne kadar kazanımlarda alt ve üst düzey bilişsel seviyede dengeli bir dağılım olmasa da üst bilişsel seviyedeki kazanımların oranı toplamda %28'dir. Ancak 2018-2023 yıllarındaki TYT ve AYT sınavlarındaki DKAB dersi sorularında üst bilişsel seviyedeki bu oranın dahi yakalanamadığı görülmüştür. Dolayısıyla ilgili yıllarda çıkan DKAB sorularının, Talim Terbiye Kurulu'nun her sene yayımladığı TYT ve AYT sınavlarındaki sorulara temel teşkil eden DKAB kazanımları [31] ile de tam olarak uyuşmadığı söylenebilir.

Soruların alt düzey bilişsel seviyede yoğunlaşması öğrencilerin ilgili derse çalışmalarını doğrudan etkileyecek bir özelliğe sahiptir. Çünkü alt düzey bilişsel seviyenin özellikle hatırlama ve anlama basamağı öğrenciden ileri seviyede akıl yürütme isteyecek özelliğe sahip değildir. Hatırlama basamağı, öğrencinin bir konunun temel bilgilerini hafızasına almasını, bilmesini ve gerektiğinde bilgileri hafızadan geri çağırmasını yeterli görmektedir. Anlama basamağı ise hafızaya alınan bilgi alanını öğrencinin kendine göre yorumla-

---

[28] Erkan Hasan Atalmış, "Çoktan Seçmeli Testler", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Bayram Çetin (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 202.

[29] *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar).*

[30] Hasan Sabri Çeliktaş, "Kazanımların Kazandırdıkları: Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Ortaöğretim Programı Kazanımlarının Bilişsel, Duyuşsal ve Devinişsel Alanlara Göre Değerlendirilmesi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 19.

[31] https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2023_02/13145908_2023_YKS.pdf Erişim tarihi 24.5.2024.

masını, bilgiyi başka bir şekilde ifade edebilmesini yeterli görmektedir. Bir konudaki bilgi alanını hatırlamayı ve anlamayı yeterli gören bir öğrencinin, ilgili dersin konularını öğrenmek için üst düzey bilişsel seviyeye çıkmaya çalışma noktasında güdülenmesi yetersiz olacak ve o dersi öğrenmeye yönelik ayıracağı çalışma zamanı da nispeten düşük kalacaktır. Alt düzey bilişsel seviyede olmasına karşın uygulama basamağında soruların olmaması da büyük bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Uygulama basamağı, aşina olunan işleri yapma ve yeni karşılaşılan durumlara çözüm getirme maksadıyla bir takım işlemlerden faydalanmayı içermektedir.[32] Başka bir ifadeyle uygulama basamağı, öğrenci tarafından hafızaya alınan ve anlaşılan bilgi alanının yeni bir örnek, sorun ya da olayda kullanılmasını gerektirmektedir. Bu yönüyle üst düzey bilişsel seviyeye geçiş aşamasında önemli bir basamak olduğu için uygulama basamağının sorularda kullanılmaması bir eksikliktir.

2018-2023 arasında TYT ve AYT sınavlarında çıkan DKAB sorularının alt düzey bilişsel seviyede yoğunlaşmasının sebepleri üzerinde de durulmalıdır. Çoktan seçmeli testler vasıtasıyla analiz ve değerlendirme gibi üst düzey düşünme becerilerinin ölçülmesi mümkündür. Ancak çoktan seçmeli soru hazırlamak uzmanlık gerektirmektedir.[33] Dolayısıyla çalışmamızın neticesine göre üst düzey düşünme becerilerinin son derece sınırlı kalmasının sebeplerinden birisi olarak DKAB sorularını hazırlayan kişilerin bu konuda yeterince tecrübe kazanamamış olduğu öne sürülebilir. Lisans seviyesine öğrenci yerleştirmek için yapılan sınavlarda DKAB sorularının ilk defa 2013 yılında öğrencilere yöneltildiği burada dikkate alınmalıdır. Soruların bilişsel alanın uygulama, analiz ve değerlendirme basamaklarına göre hazırlanması emek, yoğun çaba ve tecrübe gerektirmektedir. Çünkü örneğin analiz basamağında bir soru oluşturmak için birden fazla bilişsel işlemi aynı anda dikkate almak gerekir. Bunu yapabilmek de belirli bir birikim ister. Ayrıca bu çalışmadaki inceleme neticesinde 2018-2023 yılları arasında çıkan DKAB sorularının mahiyetine bakıldığında birbirini tekrar eden soru tiplerinin yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Soru kökünde genellikle bir metin sunularak cevaplarda bu

---

32 Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 100.

33 Mehtap Çakan, "Eğitim Sistemimizde Yaygın Olarak Kullanılan Sınav Türleri", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Satılmış Tekindal (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 101.

metinden ne anlaşıldığı türünden sorulara ağırlık verilmiştir. Diğerlerine göre çok sayıda bilişsel işlem gerektirmeyen anlama basamağına yönelik bu tip soruları hazırlamanın uygulama, analiz ve değerlendirme basamaklarında soru hazırlamaya nazaran daha kolay olduğu söylenebilir.

DKAB sorularının alt düzey bilişsel seviyede yoğunlaşmasının bir diğer sebebi olarak bilinçli bir tercihte bulunulmuş olma ihtimali üzerinde durulabilir. Bu ihtimali ortaya çıkaran DKAB dersinin lisans eğitimine geçiş sınavlarında sorumlu tutulmasına dair bir takım tartışmaların yaşanmasıdır. Tartışmalardan bir kısmı din dersinin meşruiyeti üzerinden yürütülmektedir. Din dersinin okullarda zorunlu olmasını eleştirenler YKS gibi merkezi sınavlarda bu dersin öğrencilere sorumlu tutulmalarını da eleştirmektedirler.[34] Dolayısıyla bu tür tartışmalar neticesinde oluşabilecek tepkiyi en aza indirmeye yönelik bir tercih olarak DKAB soruları alt düzey bilişsel seviyede tutulmuş olabilir.[35]

Çalışmanın birinci ve ikinci araştırma sorusuna ilişkin ortaya çıkan sonucu alandaki diğer çalışmalarla da kıyaslayabiliriz. Örneğin Uzunpolat ve Çakmak'ın 2019-2022 yılları arasındaki TYT ve AYT'de çıkan DKAB sorularını YBT'ye göre incelediği çalışmasında alt düzey bilişsel seviyedeki soruların oranı toplamda %97,7 çıkmıştır.[36] Bu sonucun çalışmamızdaki bulgular ile büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Koç ve arkadaşlarının YGS ve LYS sınavlarında çıkan coğrafya sorularını YBT'nin bilişsel süreç boyutuna göre incelediği çalışmasında soruların dağılımları 2010'da %79,6; 2011'de ise %81,5 oranında alt düzey bilişsel seviyededir.[37] Coşkun ve Kartal'ın KPSS'de çıkan

---

[34] Bu yöndeki tartışmalar için bkz. https://www.haberturk.com/yazarlar/pervin-kaplan/1731981-iste-liseye-geciste-yeni-sorular ; https://www.evrensel.net/haber/43888/universiteye-giriste-din-sorusu-neden-simdi ; https://www.haberturk.com/polemik/haber/804621-universite-sinavinda-din-sorusu-adil-mi Erişim tarihi 11.07.2024.

[35] Bu konudaki bir değerlendirme için bkz. Banu Gürer, "Merkezi Sınav Sisteminde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" https://www.ilkeanaliz.net/2022/12/16/merkezi-sinav-sisteminde-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi/#_ftnref6 Erişim tarihi 11.07.2024.

[36] Uzunpolat - Çakmak, "Yükseköğretim Kurumları Sınavında Çıkan DKAB Sorularının Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı Çerçevesinde Analizi", 384-385.

[37] Hakan Koç vd., "ÖSS, YGS ve LYS Sınavlarındaki Coğrafya Sorularının Bloom Taksonomisi Bilişsel Alan Düzeyi Açısından Analizi", *Karadeniz Araştırmaları* 36 (2013), 270-271.

coğrafya alan bilgisi sorularını YBT'ye göre inceledikleri çalışmalarında alt düzey bilişsel seviyedeki soruları kullanma oranının arttığı görülmektedir. Bu çalışmada coğrafya alan bilgisi soruları bilişsel süreç boyutunda %53 oranında hatırlama; %47 oranında da anlama basamağında olup diğer basamaklarda soru bulunmamaktadır. Soruların tamamı alt düzey bilişsel seviyede gelmiştir.[38] Karaer'in KPSS/ÖABT analitik kimya sorularını YBT'ye göre incelediği çalışmasında bilişsel süreç boyutunda soruların %8,4'ü hatırlama; %27,7'si anlama; %49,4'ü de uygulama basamağında çıkmıştır. Çoğunluğu uygulama basamağında olmasına karşın yine bu çalışmada da sorular alt düzey bilişsel seviyede yoğunlaşmıştır. Üst düzey bilişsel seviyede sadece %14,5'lik bir oranla çözümleme basamağında soru bulunmaktadır.[39] Başka bir merkezi yerleştirme sınav türü olan Liselere Geçiş Sistemi (LGS) sınavında DKAB dersi sorularına yönelik Aksakal'ın hazırladığı yüksek lisans çalışmasının bulgularına bakıldığında oranların biraz değiştiği görülmektedir. Aksakal'ın bulgularına göre bilişsel süreç boyutunda soruların %10'u hatırlama; %66'sı anlama basamağındadır. Uygulama basamağında TYT ve AYT'deki gibi yine soru bulunmamaktadır. Üst düzey bilişsel seviyedeki soru oranında ise kısmi bir artış olduğu görülmektedir. Bu kapsamda çözümleme basamağındaki soruların oranı %24 olarak tespit edilmiştir. Ancak LGS sınavında da değerlendirme basamağında herhangi bir soru yoktur.[40] Çözümleme basamağındaki soruların oranı artmasına rağmen LGS sınavında da üst düzey düşünme becerilerini ölçen yeterli soru bulunmamaktadır.

Çalışmamızda ulaşılan sonuçlara yakın çıkan çalışmalara karşın benzeşmeyen farklı çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin Yaşar ve Kılıç'ın 2018-2021 TYT Türkçe sorularını YBT'ye göre incelediği çalışmalarında bilişsel süreç boyutunda nispeten dengeli bir dağılım olduğu tespit edilmiştir. Türkçe sorularının dağılımı alt düzey bilişsel seviyedeki hatırlama, anlama ve uygu-

---

38 Coşkun - Kartal, "KPSS'de Çıkan Coğrafya Alan Bilgisi Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi", 638.

39 Karaer, "Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Soru Analizi (KPSS/ÖABT-Analitik Kimyayla ilişkili Sorular)", 2592.

40 Tel Aksakal, *Liselere Geçiş Sistemi (LGS) Sınav Sisteminde Sorulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi Sorularının ve İlişkili Olduğu Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisinde Analizi (2017-2022 Yılları Örneği)*, 81.

lama basamaklarında %52,5 oranındadır. Üst düzey bilişsel seviyedeki oran ise toplamda %47,5 oranındadır.[41] Bu oranlar iki seviyede dengeli bir dağılımın mevcut olduğunu göstermektedir. Bu kapsamda başka bir örnek olarak Keleş ve Karadeniz'in çalışmaları verilebilir. 2006-2012 yıllarında uygulanan ÖSS-YGS-LYS testlerindeki matematik ve geometri sorularının YBT'nin bilişsel süreç boyutuna göre incelendiği bu çalışmada alt düzey bilişsel seviyenin oranı %59,7, üst düzey bilişsel seviye ise %40,3 olarak bulunmuştur.[42] Bu çalışmaya göre de ilgili yıllarda çıkan sorularda alt ve üst bilişsel seviyede nispî bir dengeli dağılıma ulaşılmıştır. Biri sözel diğeri sayısal iki alanda verilen bu örnekler seçme sınavlarında soruların, YBT'ye göre bilişsel süreç boyutunda dengeli bir şekilde dağıtılabileceğini göstermektedir.

Çalışmamızın üçüncü alt sorusuna ait sonuçlara bakıldığında 2018-2023 yılları arasında TYT'de çıkan DKAB dersi sorularının dağılımı YBT'nin bilgi boyutunda %33,5 oranında olgusal bilgi; %63,5 oranında kavramsal bilgi ve %3 oranında da işlemsel bilgi basamağı şeklindedir. Üst bilişsel bilgi basamağında ise hiç soru bulunmamaktadır. Bu sonuç dördüncü araştırma sorusunun sonuçları ile benzeşmektedir. 2018-2023 yılları arasında AYT'de çıkan DKAB dersi soruları YBT'nin bilgi boyutundaki dağılımında %33,5 oranında olgusal bilgi, %66,5 oranında da kavramsal bilgi basamağında olmuştur. AYT'de işlemsel bilgi ve üst bilişsel bilgi basamağında herhangi bir soruya yer verilmemiştir. Ortaya çıkan sonuç bilişsel süreç boyutunda olduğu gibi bilgi boyutunda da basamaklara göre soruların dengeli bir dağılımının olmadığını göstermektedir.

Bilgi boyutunda ortaya çıkan bu sonucu alandaki çalışmalarla karşılaştırabiliriz. Coşkun ve Kartal'ın KPSS coğrafya alan bilgisi testini YBT'ye göre incelediği çalışmasında bilgi boyutunda soruların %57'si olgusal bilgi; %11'i kavramsal bilgi ve %32'si de işlemsel bilgi basamağında çıkarken üst bilişsel

---

41 Yaşar - Kılıç, "Temel Yeterlilik Sınavı (TYT) Türkçe Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi Açısından Değerlendirilmesi", 10-11.

42 Taliha Keleş - Mihriban Hacısalihoğlu Karadeniz, "2006-2012 Yılları Arasında Yapılan ÖSS, YGS ve LYS Matematik ve Geometri Sorularının Bloom Taksonomisinin Bilişsel Süreç Boyutuna Göre İncelenmesi", *Türk Bilgisayar ve Matematik Eğitimi Dergisi* 6/3 (10 Aralık 2015), 544-545.

bilgi basamağında soru bulunmamaktadır.[43] Karaer'in KPSS/ÖABT Analitik kimya sorularını bilgi boyutuna göre incelediği çalışmasında soruların %7,2'si olgusal; %31,3'ü kavramsal ve %61,5'i işlemsel bilgi basamağında dağılım göstermiştir. Karaer de üst bilişsel bilgi basamağında soru tespit edememiştir.[44] Bu sonuçlar bizim çalışmamızdan farklı olarak olgusal bilgi ve işlemsel bilgi basamaklarının daha yoğun bir şekilde çıktığını göstermektedir. Bunun yanında ulaştığımız sonuçlara benzer çalışmalar da bulunmaktadır. Şanlı ve Pınar'ın sosyal bilgiler dersi öğretmenlerinin hazırladığı başarı testlerindeki soruları inceledikleri çalışmasında çoktan seçmeli soruların bilgi boyutunda %34'ü olgusal; %62'si kavramsal ve %4'ü işlemsel bilgi basamağında çıkarken üst bilişsel bilgi basamağında soru bulunmamaktadır.[45] Bu oranların bizim bulgularımızla büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Aksakal'ın çalışmasında ise LGS'de çıkan DKAB sorularının %22'si olgusal bilgi, %78'i ise kavramsal bilgi basamağındadır. İşlemsel bilgi ve üst bilişsel bilgi basamağında ise soru bulunmamaktadır.[46] Bu sonuç, kavramsal bilgi basamağının ağırlıkta olması; işlemsel bilgi ve üst bilişsel bilgi basamağında sorunun bulunmaması açısından bizim çalışmamızla kısmen benzerlik göstermektedir.

Üstbilişsel bilgi, "genelde bilişle ilgili bilgi, kişinin kendi bilişinin farkında olması ve onunla ilgili bilgi sahibi olması" şeklinde tanımlanmaktadır.[47] Bu tanıma bakılarak kişinin kendi bilgisi hakkındaki bilgisinin ölçülmesi için kendini serbest ifade edebilecek açık uçlu, sözlü ve performans değerlendirme gibi ölçme araçlarının kullanılması daha isabetli olmalıdır. Bu sebeple TYT ve AYT gibi cevapların serbestçe ifade edilemediği çoktan seçmeli testlerde bilgi boyutunda üst bilişsel bilgi basamağının kullanılmaması makul karşılanabilir.

---

43 Coşkun - Kartal, "KPSS'de Çıkan Coğrafya Alan Bilgisi Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi", 638.

44 Karaer, "Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Soru Analizi (KPSS/ÖABT-Analitik Kimyayla ilişkili Sorular)", 2593.

45 Cennet Şanlı - Adnan Pınar, "Sosyal Bilgiler Dersi Sınav Sorularının Yenilenen Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi", *İlköğretim Online* 16/3 (2017), 955.

46 Tel Aksakal, *Liselere Geçiş Sistemi (LGS) Sınav Sisteminde Sorulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi Sorularının ve İlişkili Olduğu Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisinde Analizi (2017-2022 Yılları Örneği)*, 82.

47 Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 37.

Ancak bilgi boyutundaki işlemsel bilginin kullanılmaması bir eksiklik olarak görülmelidir. İşlemsel bilginin açıklamasına bakıldığında bu basamağın; bir şeyin nasıl yapılacağına, teknik ve yöntemlerden nasıl ve ne zaman yararlanılacağına ilişkin ölçütleri içerdiği görülmektedir. Ayrıca uygun yöntemlerin hangi durumlarda kullanılacağının belirlenmesine ilişkin ölçütlerin bilgisini de kapsamaktadır.[48] DKAB öğretim programının içeriğindeki özellikle ibadet öğrenme alanının içeriği işlemsel bilgi kapsamına girebilir. Örneğin namazın nasıl kılınacağı, zekat verilecek malların nasıl hesaplanacağı, hac ve umrenin nasıl yapılacağı gibi konuların içeriği ağırlıklı olarak işlemsel bilgi türündendir. İşlemsel bilginin, bilişsel süreç boyutundaki uygulama basamağı ile yakından irtibatlı olduğu da ifade edilmektedir.[49] Bu sebeple TYT ve AYT sınavlarında uygulama basamağında sorulara yer verilmemesi, işlemsel bilgi boyutunun kullanımını da son derece sınırlandırmıştır denilebilir.

5. Öneriler

Ortaya çıkan sonuçlardan görülmektedir ki gerek TYT gerekse AYT sınavlarındaki DKAB dersi sorularının büyük çoğunluğu alt düzey bilişsel seviyede yoğunlaşmaktadır. Üst düzey bilişsel seviye ise yok denecek kadar azdır. Buradaki tartışma ve sonuçlardan hareketle aşağıdaki öneriler getirilebilir:

- Lisans seviyesinde öğrenci seçiminde uygulanan TYT ve AYT gibi sınavlarda DKAB testinde üst düzey bilişsel seviyeyi ölçecek sorulara yer verilmelidir.
- Alt düzey bilişsel seviyede olmasına karşın uygulama basamağında soruların olması üst düzey bilişsel seviyeye geçiş için önem arz etmektedir. Bu sebeple merkezi yerleştirme sınavlarında DKAB testinde uygulama basamağında sorulara yer verilmelidir.
- Merkezi yerleştirme sınavlarında DKAB testinde bilgi boyutundaki işlemsel bilgi basamağında soruların sayısı arttırılmalıdır. Çünkü

---

48 Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 67.

49 Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 100-101.

işlemsel bilgi, bir konudaki yöntem ve tekniklere ilişkin ölçütlerin bilgisini içerdiği için önem arz etmektedir.

- Üst düzey bilişsel seviyeyi ölçecek soruları hazırlamak yoğun emek ve tecrübe gerektirdiği için soru hazırlayanlara bu yönde eğitimler verilmelidir.

Kaynakça

Arı, Asım. "Bilişsel Alan Sınıflamasında Yenilenmiş Bloom, SOLO, Fink, Dettmer Taksonomileri ve Uluslararası Alanda Tanınma Durumları". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (02 Haziran 2013). https://doi.org/10.12780/UUSBD164

Atalmış, Erkan Hasan. "Çoktan Seçmeli Testler". *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Bayram Çetin. 187-213. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.

Ayvacı, Hakan Şevki vd. "2016 LYS ve YGS Fizik Sorularının Bloom Taksonomisi ve Öğretim Programında Yer Alan Kazanımlar Açısından Analizi". *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47/2 (2018), 798-832.

Baltacı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017), 1-15.

Bloom, Benjamin S. (ed.). *Taxonomy of Educational Objectives, The Classification of Educational Goals, Handbook I: Cognitive Domain*. Michigan: Longmans, 1956.

Bümen, Nilay T. "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi". *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3-14.

Coşkun, Mücahit - Kartal, Fatih. "KPSS'de Çıkan Coğrafya Alan Bilgisi Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi". *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/2 (2020), 625-642.

Çakan, Mehtap. "Eğitim Sistemimizde Yaygın Olarak Kullanılan Sınav Türleri". *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Satılmış Tekindal. 87-

122. Ankara: Pegem Akademi, 6. Basım, 2020.

Çeliktaş, Hasan Sabri. "Kazanımların Kazandırdıkları: Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Ortaöğretim Programı Kazanımlarının Bilişsel, Duyuşsal ve Devinişsel Alanlara Göre Değerlendirilmesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 1-27.

Karaer, Hatice. "Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Soru Analizi (KPSS/ÖABT-Analitik Kimyayla ilişkili Sorular)". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/6 (2019), 2583-2596.

Keleş, Taliha - Karadeniz, Mihriban Hacısalihoğlu. "2006-2012 Yılları Arasında Yapılan ÖSS, YGS ve LYS Matematik ve Geometri Sorularının Bloom Taksonomisinin Bilişsel Süreç Boyutuna Göre İncelenmesi". *Türk Bilgisayar ve Matematik Eğitimi Dergisi* 6/3 (10 Aralık 2015), 532-552. https://doi.org/10.16949/turcomat.48130

Koç, Hakan vd. "ÖSS, YGS ve LYS Sınavlarındaki Coğrafya Sorularının Bloom Taksonomisi Bilişsel Alan Düzeyi Açısından Analizi". *Karadeniz Araştırmaları* 36 (2013), 257-275.

Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl. *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*. çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Akademi, 4. Baskı., 2021.

Subaşı, Münevver - Okumuş, Kübra. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 419-426.

Şanlı, Cennet - Pınar, Adnan. "Sosyal Bilgiler Dersi Sınav Sorularının Yenilenen Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi". *İlköğretim Online* 16/3 (2017), 949-959.

Tel Aksakal, Rumeysa Zeynep. *Liselere Geçiş Sistemi (LGS) Sınav Sisteminde Sorulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi Sorularının ve İlişkili Olduğu Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisinde Analizi (2017-2022 Yılları Örneği)*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Lisan-

süstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Topçu, Ersin. "TEOG Tarih Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2017/9 (31 Ekim 2017), 321-335.

Uzunpolat, Yakup - Çakmak, Ahmet. "Yükseköğretim Kurumları Sınavında Çıkan DKAB Sorularının Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı Çerçevesinde Analizi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 371-393.

Yaşar, Hamza - Kılıç, Yasin. "Temel Yeterlilik Sınavı (TYT) Türkçe Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi Açısından Değerlendirilmesi". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/1 (2024), 1-25.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar). Milli Eğitim Bakanlığı, 2018. http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319

Atalmış, Erkan Hasan. "Çoktan Seçmeli Testler". *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Bayram Çetin. 187-213. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.

Ayvacı, Hakan Şevki vd. "2016 LYS ve YGS Fizik Sorularının Bloom Taksonomisi ve Öğretim Programında Yer Alan Kazanımlar Açısından Analizi". *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47/2 (2018), 798-832.

Baltacı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017), 1-15.

Bloom, Benjamin S. (ed.). *Taxonomy of Educational Objectives, The Classification of Educational Goals, Handbook I: Cognitive Domain*. Michigan: Longmans, 1956.

Bümen, Nilay T. "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi". *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3-14.

Coşkun, Mücahit - Kartal, Fatih. "KPSS'de Çıkan Coğrafya Alan Bilgisi Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi". *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/2 (2020), 625-642.

Çakan, Mehtap. "Eğitim Sistemimizde Yaygın Olarak Kullanılan Sınav Türleri". *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Satılmış Tekindal. 87-122. Ankara: Pegem Akademi, 6. Basım, 2020.

Karaer, Hatice. "Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Soru Analizi (KPSS/ÖABT-Analitik Kimyayla ilişkili Sorular)". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/6 (2019), 2583-2596.

Keleş, Taliha - Karadeniz, Mihriban Hacısalihoğlu. "2006-2012 Yılları Arasında Yapılan ÖSS, YGS ve LYS Matematik ve Geometri Sorularının Bloom Taksonomisinin Bilişsel Süreç Boyutuna Göre İncelenmesi". *Türk Bilgisayar ve Matematik Eğitimi Dergisi* 6/3 (10 Aralık 2015), 532-552. https://doi.org/10.16949/turcomat.48130

Koç, Hakan vd. "ÖSS, YGS ve LYS Sınavlarındaki Coğrafya Sorularının Bloom Taksonomisi Bilişsel Alan Düzeyi Açısından Analizi". *Karadeniz Araştırmaları* 36 (2013), 257-275.

Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl. *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*. çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Akademi, 4. Baskı., 2021.

Şanlı, Cennet - Pınar, Adnan. "Sosyal Bilgiler Dersi Sınav Sorularının Yenilenen Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi". *İlköğretim Online* 16/3 (2017), 949-959.

Tel Aksakal, Rumeysa Zeynep. *Liselere Geçiş Sistemi (LGS) Sınav Sisteminde Sorulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi Sorularının ve İlişkili Olduğu Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisinde Analizi (2017-2022 Yılları Örneği)*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Topçu, Ersin. "TEOG Tarih Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2017/9 (31 Ekim 2017), 321-335.

Uzunpolat, Yakup - Çakmak, Ahmet. "Yükseköğretim Kurumları Sınavında Çıkan DKAB Sorularının Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı Çerçevesinde Analizi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 371-393.

Yaşar, Hamza - Kılıç, Yasin. "Temel Yeterlilik Sınavı (TYT) Türkçe Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi Açısından Değerlendirilmesi". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/1 (2024), 1-25.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar). Milli Eğitim Bakanlığı, 2018. http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319

https://www.haberturk.com/yazarlar/pervin-kaplan/1731981-iste-liseye-geciste-yeni-sorular

https://www.evrensel.net/haber/43888/universiteye-giriste-din-sorusu-neden-simdi

https://www.haberturk.com/polemik/haber/804621-universite-sinavinda-din-sorusu-adil-mi

https://www.ilkeanaliz.net/2022/12/16/merkezi-sinav-sisteminde-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi/#_ftnref6

https://www.osym.gov.tr/TR,883/basin-duyurusu-2013-ygsde-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-sorularinin-yer-almasi-4-ocak-2013.html

https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2023/YKS/kilavuz_30032023.pdf

https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2023_02/13145908_2023_YKS.pdf

https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_05/15104708_201813015378536-DKAB_9-12._SYnYf__DOP__2018.pdf

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 795-826

Program Tasarımı Yaklaşımları Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı

Türkiye Century Education Model Religious Culture and Moral Knowledge Course Curriculum in the Context of Program Design Approaches

Muzaffer ÜZÜMCÜ
Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD,
Assoc. Prof. Dr., Tekirdag Namik Kemal University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
muzumcu@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7181-2351

Süleyman ABANOZ
Dr. Öğretim Üyesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD,
Asst. Prof., Selcuk University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
abanoz_s@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-4466-7080

DOI: 10.56720/mevzu.1495250

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 3 Haziran / June 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Eylül / September 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Üzümcü, Muzaffer, Abanoz, Süleyman. "Program Tasarımı Yaklaşımları Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 795-826. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1495250

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Eğitim programı okullardaki eğitsel uygulamaların temelini oluşturur. Bu programlar öğrenen, konu veya problemden biri veya birkaçı temel alınarak tasarlanmaktadır. Nitekim 2024 yılında yayımlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi öğretim programında öğrenci, problem ve beceri merkezli bir program tasarımının esas alındığı görülmektedir. Bu çalışmanın amacı söz konusu DKAB dersi öğretim programı hazırlanırken dikkate alınan program tasarımı yaklaşımlarının programdaki yansımalarının sosyal ve psikolojik faktörler ekseninde değerlendirilmesidir. Bu çerçevede araştırmanın temel problemi öğrenen ve problem merkezli program tasarımı modellerinin sosyal ve psikolojik açıdan DKAB dersi öğretim programında ne ölçüde belirleyici olduğunu ve nasıl uygulandığını ortaya koymaktır. Bu çalışma nitel olarak kurgulanmış ve doküman analizi yöntemine başvurulmuştur. Çalışmanın temel dokümanı 2024 tarihli DKAB Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programı'dır. Aslında 2000'li yıllardan itibaren DKAB Dersi Öğretim Programı tasarlanırken konu merkezli yerine öğrenen ve problem merkezli yaklaşımların tercih edilmesi sosyal ve psikolojik faktörleri daha belirleyici hâle getirmektedir. En son 2024 yılında değiştirilen DKAB dersi öğretim programının bütüncül eğitim yaklaşımını temele alması öğrenen ve problem merkezli program tasarımlarının din derslerindeki yansımalarının artacağının önemli bir işareti olarak görülebilir. Ayrıca öğretim programının felsefesini ve kuramsal temellerini açıklayan ortak bir metin hazırlanması yeni ve olumlu bir uygulamadır. 2024 programında bilmeye değil becerilere odaklanılmış; öğrenme çıktıları ile yapabilmeye önem verilmiştir. Bu süreçte de öğretmenin rehber rolü sürdürülmüş öğrenciyi aktif kılacak çalışmalar planlaması ve öğrencinin dikkatini çekecek etkinlikler organize etmesi hedeflenmiştir. 2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nın içeriğinde günlük yaşamdan örnekler verilmesi problem merkezli tasarımın; öğrencinin gelişim seviyesi ve ihtiyaçlarına odaklanılması öğrenen merkezli tasarımın dikkate alındığını göstermektedir. Ayrıca her üniteye eklenen okul temelli planlama ile öğretmenin sadece öğrenme-öğretme ve ölçme değerlendirme aşamalarında değil programın oluşturulmasında da aktif bir rol alması; öğrencilerin ve eğitim çevresinin özelliklerini programa yansıtması beklenmektedir. Bu çalışmada bir yandan öğrenen ve problem merkezli tasarımların DKAB dersi öğretim programına yansımaları

tartışılırken diğer taraftan bu tasarımların din öğretiminde daha verimli bir şekilde nasıl uygulanabileceğiyle ilgili önerilere yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Psikolojisi, Öğretim Programı, Program Geliştirme, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı.

Abstract

The educational program forms the foundation of instructional practices in schools. These programs are designed based on one or several of the learner, subject, or problem. Indeed, the 2024 Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) course curriculum reflects a program design centered on the student, problem, and skills. The purpose of this study is to evaluate the reflections of the program design approaches considered in the preparation of the RCMK course curriculum in terms of social and psychological factors. In this context, the main problem of the research is to reveal the extent to which learner-centered and problem-centered program design models are influential in the RCMK course curriculum from social and psychological perspectives and how they are implemented. This study is designed qualitatively, utilizing the document analysis method. The primary document of the study is the 2024 RCMK Course Curriculum (Grades 4-8). Since the 2000s, the preference for learner-centered and problem-centered approaches over subject-centered approaches in the design of the RCMK Course Curriculum has made social and psychological factors more decisive. The most recent revision of the RCMK course curriculum in 2024, which is based on a holistic educational approach, can be seen as an important indicator that the reflections of learner-centered and problem-centered program designs in religious education courses will increase. Additionally, the preparation of a common text explaining the philosophy and theoretical foundations of the curriculum is a new and positive development. The 2024 program focuses on skills rather than knowledge, emphasizing the importance of doing rather than merely knowing through learning outcomes. During this process, the teacher's role as a guide is maintained, with the aim of planning activities that will engage students and organizing events that will capture their attention. The inclusion of examples from daily life in the content of the 2024 RCMK Course Curriculum indicates the consideration of problem-centered design, while the focus

on the student's developmental level and needs demonstrates the attention to learner-centered design. Furthermore, with the addition of school-based planning to each unit, it is expected that the teacher will take an active role not only in the teaching-learning and assessment stages but also in the development of the curriculum, reflecting the characteristics of the students and the educational environment in the program. This study discusses the reflections of learner-centered and problem-centered designs in the RCMK course curriculum while also providing suggestions on how these designs can be more effectively implemented in religious education.

Keywords: Religious Education, Psychology of Religion, Curriculum, Program Development, Religious Culture and Ethics Course Curriculum.

Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study:* MÜ (%50), SA (%50) Veri Toplanması / *Data Collection:* MÜ (%50), SA (%50) Veri Analizi / Data Analysis: MÜ (%50), SA (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: MÜ (%50), SA (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MÜ (%60), SA (%40)

Giriş

Bir işi istenilen zamanda ve özellikte gerçekleştirmek için öncelikle ne yapılacağına, nasıl yapılacağına, neden yapılacağına ve hedefe ulaşma düzeyinin nasıl tespit edileceğine karar vermek gerekir. Bu amaçla bir işe karar verilirken öncelikle amaç belirlenmeli sonra amaca ulaştıracak olan malzeme ve imkânlar gözden geçirilmeli ve amaca ulaşmanın yollarına karar verilmelidir. Son olarak da tüm bunların amaca ulaştırmadaki rolünü tespit etmek için sonucun değerlendirilmesi gerekir. Öğretimde program geliştirme de tam olarak bu faaliyete karşılık gelmektedir. Yani program geliştirme; öğretimde hangi amaçlarla, neyin, nasıl öğretileceği ve sonuçta yapılan öğretimin hangi ölçme araçlarıyla ölçülüp değerlendirileceğinin tespit edildiği aşamayı ifade etmektedir.

Farklı isimlendirmeler olmakla birlikte uzmanların çoğu program geliştirmenin dört aşaması olduğunu dile getirir. Bunlar hedef (amaç/kazanım)

belirleme, içerik tespiti, öğrenme-öğretme süreçlerine karar verme ve ölçme değerlendirme aşamalarıdır.[1] Eğitimin öznesinin de nesnesinin de insan olduğu düşüncesini destekler şekilde Millî Eğitim Bakanlığının 2024 yılında hazırladığı Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin de temelinde insan olduğu vurgulanmaktadır.[2] İnsanın bir yandan içinde yaşadığı topluma uyum sağlaması yani kültürlenmesi ve sosyalleşmesi diğer taraftan kendini tanıması, ilgi, yetenek ve sınırlılıklarını bilmesi yani bireyselleşmesi beklenir. Nitekim Öğretim Programları Ortak Metni'nde de bu konuyla ilgili "Türk eğitim sistemi … ahlaklı, erdemli; milleti ve insanlık için iyi, doğru, faydalı ve güzel olanı yapmayı ideal edinmiş bilge nesilleri hedefler. Ayrıca eleştirel düşünen, problem çözen, karar veren, mesuliyet ve ülkü sahibi; yalnızca medeniyete uyum sağlamakla yetinmeyip etkin olarak medeniyet kurucusu ve geliştiricisi nesiller yetiştirmek de eğitim sistemimizin ilkeleri arasındadır." ifadeleri yer almaktadır.[3] Program geliştirme faaliyetlerinde bu amaçlara ulaşmak için farklı disiplinlerden yararlanılır. Özellikle din dersleri söz konusu olduğunda din eğitimi ve din psikolojisi bilim dalları en çok katkı sunan alanlardandır.

Eğitim programı okulların temelini oluşturur. Okuldaki tüm etkinlikler bu program doğrultusunda düzenlenir.[4] Varış tarafından program geliştirme "okul içinde ve dışında, Millî Eğitimin ve okulun amaçlarına uygun etkinlikler geliştirmek ve gerçekleştirmek üzere düzenlenen içerik ve etkinliklerin uygun yöntem, teknik, araç ve gereçler geliştirilmesine yönelmiş çabaların tümü" olarak tanımlanmaktadır.[5] Başka bir tanımda ise eğitimde program geliştirme, "program öğeleri olan hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme boyutları arasındaki dinamik ilişkiler bütünü" olarak ifade

---

1 Marc Demeuse – Christine Strauven, *Eğitimde Program Geliştirme Politik Kararlardan Uygulamaya*, trc. Yusuf Budak (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 2-5; Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme: Teori ve Teknikler* (Ankara: Alkım Yayıncılık, 1976), Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 20. Basım, 2013).

2 Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2024), 4.

3 Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*, 4.

4 Münire Erden, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş* (İstanbul: Alkım Yayınları, 2001), 52.

5 Varış, *Eğitimde Program Geliştirme: Teori ve Teknikler*, 21.

edilir.[6] Hedef boyutunda; bireylerin neden eğitildiği sorusuna, içerik boyutunda ne öğretelim sorusuna, öğrenme-öğretme süreci boyutunda nasıl öğretelim sorusuna ve değerlendirme boyutunda da ne kadar öğretildiği sorusuna yani hedeflere ulaşma miktarına cevap aranır. Eğitim programları, okullardan beklentiler, eğitimcilerin felsefi bakış açıları ve sosyal baskılar sebebiyle değişiklik göstermesine rağmen program geliştirme süreci genellikle değişmemektedir.[7]

Türkiye'nin cumhuriyet tarihi eğitim politikalarına bakıldığında 1924 yılında çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile program geliştirme faaliyetlerinin de başladığı söylenebilir. Eğitim sistemimizde uzun süre dersler ve konular listesi anlamında kullanılan "müfredat programı" anlayışı 1950'li yıllardan sonra yerini 'eğitim programı' anlayışına bırakmıştır."[8] 1990'lara gelindiğinde, eğitimde program geliştirme ve ölçme değerlendirmeye ayrı bir önem verildiği görülmektedir. 2000'li yıllardan itibaren MEB program geliştirme konusuna ağırlık vermiş ve çağdaş gelişmeleri takip ederek hem ilköğretim hem de ortaöğretimde programlar geliştirilmiştir. Geliştirilen bu programlar da durağan kalmamış; ihtiyaçlar ortaya çıktıkça eklemeler yapılmış hatta yeri geldikçe yeni programlar hazırlanmıştır. 2000 yılından itibaren hazırlanan programlarda ve DKAB dersi öğretim programlarında öğrenci merkeze alınmaya başlanmış ve yapılandırmacı yaklaşımla birlikte bireyin psikolojik özellikleri dikkate alınmıştır.[9] 2024 yılında yayımlanan DKAB Dersi Öğretim Programı'nda (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) din ve ahlak öğretimi süreçlerinde insanı merkeze alan, beceri temelli, probleme dayalı, proje tabanlı ve anlamlı öğrenme modellerine dayanan bir öğretim programı tasarlanmıştır.[10]

---

6 Özcan Demirel, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme Öğretme Sanatı* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2004), 34.

7 Geniş bilgi için bakınız. Bülent Güven, "Öğretim İlke ve Yöntemleriyle İlgili Temel Kavramlar", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 13. Basım, 2016), 17-19;İsa Korkmaz, "Eğitim Programı: Tasarımı ve Geliştirilmesi", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Ahmet Doğanay (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2013), 5.

8 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 12.

9 Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Tebliğler Dergisi* (Ekim 2000), 915.

10 Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2024). 4.

Her eğitim programının bir felsefesi vardır. Eğitim felsefesi bir eğitim kurumunun düşünce tarzını, görüşlerini, inançlarını yansıttığından ve hedef ile içeriği etkilediğinden program geliştirmede yön belirleyici bir konumdadır. Dahası eğitim felsefesi kişisel inanç ve değerlerimizle ilgilenmemize; kim olduğumuzu, var olma nedenimizi ve bir ölçüde nereye gideceğimizi anlamamıza yardımcı olmaktadır.[11] Eğitim felsefesi, eğitimcilere, özellikle program geliştirme uzmanlarına okul ve sınıf ortamlarını düzenlemede bir yapı ve taban sağlar. Yine okulların ne için olduğunu, hangi konuların değerli olduğunu, öğrencilerin nasıl öğrendiğini, hangi yöntem ve tekniklerin kullanıldığını yanıtlamayı sağlayan temel bakış açısı verir. Ayrıca eğitimin hedeflerini, içeriğin seçilmesini ve örgütlenmesini, öğrenme-öğretme sürecini, genel olarak okulda ve sınıfta üzerinde durulmak istenen etkinlikleri belirlemede bir hareket alanı ve zemini sunar.[12] Bilindiği üzere eğitimde genel olarak farklı felsefi yaklaşımların etkisiyle daimicilik, esasicilik, yeniden inşacılık ve ilerlemecilik olmak üzere dört yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlardan öğretmen merkezli eğitim felsefeleri idealist ve realist bir bakış açısından hareket eden daimici ve esasici (özcü) yaklaşımlardır. Öğrenci merkezli eğitim felsefeleri ise pragmatizm, varoluşçuluk ve eleştirel pedagoji anlayışından hareket eden ilerlemeci ve yeniden inşacı eğitim felsefesi görüşleridir.[13] Günümüz eğitim anlayışı, öğrenen bireyi merkeze almakta ve bireyin toplumsallaşmasına ve bireyselleşmesine katkı sağlamayı ve bireyi geleceğe hazırlamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda ilerlemecilik akımının ülkemizin eğitim anlayışında hâkim felsefe olduğu söylenebilir.[14]

---

11 Emine Şenyuva, "Hemşirelik ve Hemşirelik Eğitimi Felsefesi", *Hemşirelikte Eğitim Süreci*, ed. Hülya Kaya (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2020), 40.

12 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 16-17.

13 Seyit Çoşkun – Pervin Oya Taneri, "Öğretmen Adaylarının Eğitim Yaklaşımlarının Eğitim Felsefeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *Dört Öge* 19 (2021), 29; Turan Akman Erkılıç, "Eğitim Felsefeleri Açısından Köy Enstitüleri", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (Nisan 2013), 2; Hasan Hüseyin Bircan, "Eğitim ve Felsefe -Eğitimin Doğal/İnsanî, Toplumsal ve Felsefî Temeli", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40 (2018), 168.

14 Davut Hotaman, "Eğitim Programlarının Geliştirilmesinde Felsefenin Rolü", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/2 (2017), 430.

Program geliştirme çalışmalarının en önemli faktörü insandır. Tüm aşamalarda program geliştirmenin odağında insanın yer alması beklenir. Bundan dolayı çalışmaların her aşamasında psikolojiden yararlanılmalıdır.[15] Hedeflerin belirlenmesi ve hedeflerin eğitimle uygulanabilir ve ulaşılabilir olup olmadığı tespit edilmek istendiğinde ilk başvurulan kaynaklar arasında felsefenin bakış açısıyla sosyoloji ve psikolojinin bulguları olmaktadır. Program geliştirmenin çeşitli aşamalarında sadece öğrenme psikolojisine değil; gelişim psikolojisi gibi psikolojinin çeşitli alt alanlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Din öğretiminde program geliştirmede de inanan insanın psikolojik özelliklerini işe koşmak amacıyla din psikolojisinin verilerine başvurmanın yararlı olacağı düşünülmektedir. Bu ifadelerden hareketle psikolojinin öğrencinin derse hazırlanmasından, hedef davranışı belirlemeye ve öğretim hizmetinin niteliğini artırıcı çalışmalara kadar program geliştirmenin ve öğrenme-öğretme sürecinin hemen her aşamasında eğitimin temeli olma özelliği taşıdığı ifade edilebilir. Batı'da son birkaç yüzyılda ortaya çıkan eğitim anlayışlarıyla ve eğitimde öğrenci özelliklerinin dikkate alınmaya başlanmasıyla ilgili süreçlere dikkat edildiğinde bunların eğitimden ziyade psikolojideki gelişmelerle ilgili olduğu görülmektedir. Eğitim, bir anlamda psikolojinin insanla ve insanın öğrenme süreçleriyle ilgili elde ettiği bilgilerin uygulandığı ve test edildiği bir laboratuvar işlevi görmektedir. Nitekim psikoloji, özellikle öğrenme psikolojisi, temelde öğrenmenin nasıl olduğu ve insanın nasıl öğrendiği sorularına cevap aramaktadır. Dolayısıyla program geliştirme çalışmalarında öğrenme-öğretme süreci ne kadar önemliyse psikoloji de o kadar önemli görülmektedir.[16] Yine ölçme değerlendirme çalışmalarında psikolojinin bir alt dalı olan psikometrinin çok önemli katkı sağladığı bilinmektedir.

Toplumsal değişme yönelimlerinin eğitim programlarında etkisini göstermesi gerekmektedir. Bu etki görülemiyorsa eğitimle toplum arasında kopukluk olduğu söylenebilir. Bu kopukluğun olmaması için eğitim programları bireyin sosyal gelişimini ve topluma uyumunu sağlayacak biçimde hazırlanmalıdır.[17] Buna göre din eğitiminde program geliştirmede en fazla dikkat

---

15 Yapıcı, "Program Geliştirmenin Psikolojik Temelleri", 88.

16 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 24; Yapıcı, "Program Geliştirmenin Psikolojik Temelleri", 85-112.

17 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 38.

edilmesi gereken hususların başında toplumun dinî değerleri, dinî inanç, tutum ve davranışları yer almaktadır. Din eğitimi hem toplumdaki mevcut dinî durumu gözden geçirip dikkate almalı hem de toplumdaki yanlış dinî düşünce ve davranışları düzelterek doğru bir din anlayışı kazandırmayı hedefleyecek şekilde planlanmalıdır.

DKAB dersi bireyin bilişsel ve kişilik gelişimi için önemli bir potansiyele sahiptir. Dinin birçok boyutu bulunmaktadır. Bu boyutlardan inanç ve bilgi dinin teorik boyutunu oluştururken ibadet, duygu ve ahlak pratik boyutunu oluşturmaktadır. Bu boyutlar DKAB dersinde de dikkate alınmış; müfredata ve öğretim programına da yansıtılmıştır. DKAB derslerinde teori ve pratik bütünlüğü hedeflenmiş ve öğrenciye her iki boyuta dair yetkinlik ve becerilerin birlikte kazandırılmasına çalışılmıştır. 2024 DKAB programında yer alan "Din ve ahlak öğretiminin en önemli hedeflerinden biri, söylem ile eylem arasındaki tutarlılığa dayalı kişilik bütünlüğünü sağlamaktır. Beceri temelli eğitim, bu kişilik bütünlüğü için önemli imkânlar sunmaktadır. Beceri temelli eğitim bilgi, duygu ve davranış arasındaki uyuma odaklanarak öğrencileri sahip olduğu teorik bilgileri kullanma ve yeni durumlara uyarlama konusunda desteklemektedir. Bu bakımdan yeni programı din ve ahlak hakkındaki teorik bilgileri kendi hayatı için nasıl anlamlı hâle getireceği konusunda bireye rehberlik etmektedir."[18] ifadeleri hem öğrencilerin kişilik özellikleri hem de DKAB dersi bağlamında teori-pratik, düşünce-duygu-davranış bütünlüğüne verilen önemi göstermektedir.

Eğitim programının başarıya ulaşması için toplumla uyumlu olması, istenilen hedefleri karşılayacak içeriğe sahip olması ve hedef kitlenin özellikleriyle uyumlu olması gerekmektedir. Toplumun ve çevrenin önemsenmesi sosyal faktörleri, hedef kitlenin önemsenmesi psikolojik faktörleri öne çıkarmaktadır. Bu hassasiyetin hem program tasarımında hem de program geliştirme aşamasında dikkate alınması gerekmektedir. 2024 yılında yayımlanan programın bu amaca sahip olduğu anlaşılmakla beraber bunu ne oranda başardığı bir tartışma konusudur.

---

18 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 5.

Çalışmanın Amacı, Problemi ve Yöntemi

Bu çalışmanın amacı DKAB dersi öğretim programı hazırlanırken dikkate alınan program tasarımı yaklaşımlarının programdaki yansımalarının sosyal ve psikolojik faktörler ekseninde değerlendirilmesidir. Bu çerçevede araştırmanın temel problemi öğrenen ve problem merkezli program tasarımı modellerinin sosyal ve psikolojik açıdan DKAB dersi öğretim programında ne ölçüde belirleyici olduğunu ve nasıl uygulandığını ortaya koymaktır. Çalışma nitel olarak kurgulanmış ve çalışmada doküman analizi yöntemine başvurulmuştur. Çalışmanın temel dokümanı 2024 tarihli DKAB Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programı'dır. Bilindiği gibi nitel araştırmalar belli bir programın derinlemesine izah edilmesini sağlamak için kullanılmaktadır. Bu yapılırken herhangi bir hipotez kurulup test edilmez, araştırmanın hipotezlerine ve varsayımlarına araştırma sürecinde ulaşılır.[19] Nitekim bu araştırmada da nitel araştırma geleneğinin bu ilkesine riayet edilerek söz konusu dokümanda hangi program tasarımına yer verildiği betimlenerek program tasarımı yaklaşımlarının ne ölçüde uygulandığı ve daha nitelikli bir şekilde uygulanabilmesi için neler yapılması gerektiği ile ilgili tartışmalar yapılmaktadır. Çalışmanın bu yönüyle DKAB dersi öğretim programıyla ilgili değişikliklere katkı sağlaması beklenmektedir.

1. Program Tasarımı Yaklaşımları ve DKAB Öğretim Programı

Genel olarak öğretim programları öğrenen, konu veya problemden biri veya birkaçı temel alınarak hazırlanmaktadır. Program tasarımı yaklaşımları şu şekilde sıralanabilir:

1- Konu merkezli tasarımlar

2- Öğrenen merkezli tasarımlar

3- Problem merkezli tasarımlar

Program tasarımı tarihine bakıldığında konu merkezli tasarımların eğitim uygulamalarında en yaygın kullanılan tasarımlardan olduğu görünmektedir. Bu tasarımda programın her bir öğesi bir bütün olarak algılanmaktadır.

---

[19] Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2012), 37.

Geçmişte okullarda uygulanan eğitim programlarının büyük çoğunluğu bu tasarım yaklaşımıyla düzenlenmektedir. Ancak son yıllarda konu merkezli program tasarımlarının, yerini öğrenen ve problem merkezli tasarımlara bıraktığı söylenebilir. Öğrenen merkezli tasarımlar ise programın merkezine öğrencinin konduğu, hedef, içerik ve öğrenme-öğretme sürecinin buna göre düzenlendiği yaklaşımdır.[20]

Bireyin ve toplumun problemlerini merkeze alan yaklaşım ise problem merkezli tasarımlar olarak ifade edilmektedir. Toplumun geleneksel kültürünü ve ihtiyaçlarını dikkate alan problem merkezli tasarımlar önceden planlanır. Problemler, öğrencinin ihtiyaçlarını, düşünce ve yeteneklerini dikkate alarak sınırlandırılır. Problem merkezli tasarımlar toplumsal ihtiyaçlardan bireysel ihtiyaçlara kadar uzanan farklılıklar göstermektedir. Bu tasarımda sosyal problemler ile öğrencilerin yetenekleri, ilgileri ve ihtiyaçları birlikte düşünülür.[21]

Uygulamadaki DKAB öğretim programı belli bir sistem çerçevesinde yapılmıştır. Nitekim alan uzmanları tarafından öğrencinin psikolojik ve dinî durumunu merkeze alan ve öğrencilere eleştirel, yaratıcı, bilimsel düşünme, akıl yürütme gibi beceriler kazandıracak, eğitim teknolojilerinin kullanılmasına imkân sağlayacak çağdaş bir program anlayışının esas alındığı vurgulanmaktadır.[22] 2024 yılında yayımlanan DKAB dersi öğretim programları incelendiğinde öğrenci, problem ve beceri merkezli bir yaklaşımla geliştirildiği anlaşılmaktadır.[23]

DKAB dersi öğretim programı söz konusu olduğunda program tasarımı yaklaşımı dışında programa rengini veren başka unsurlar da bulunmaktadır. Mesela din öğretiminde kullanılabilecek çeşitli modeller bulunmaktadır. Bunlardan bazıları mezhebe göre, mezhepler üstü,[24] mezhepler arası,[25] dinler arası

---

20 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 44.

21 İsa Korkmaz, "Eğitim Programı: Tasarımı ve Geliştirilmesi", 27.

22 Recai Doğan - Cemal Tosun, *İlköğretim 6. 7. ve 8. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2003), 31.

23 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*.

24 Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 134-135.

ve fenomenolojik[26] din öğretimi yaklaşımlarıdır. Türkiye'de 2018 DKAB programlarında mezhepler üstü modelin belirleyici olduğu,[27] 2024 programında eğitim bilimsel ve din bilimsel bir yaklaşım ve din ve inançların öğretiminde disiplinler arası bakış açısı ve dinler açılımlı olgusal bir yaklaşım esas alınmıştır.[28] Bunların yanında söz konusu programın geliştirilmesinde yapılandırmacı öğrenme modelini destekleyen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımlar da dikkate alınmaktadır. Yine 2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nda bilimsel bir yaklaşımla hareket edildiği ve betimleyici bir tutum sergilendiği ifade edilmektedir. Bu yaklaşımların ve modellerin program tasarımı yaklaşımlarıyla olan ilişkisi bu çalışmanın sınırlarını aştığından ayrı bir çalışma konusu olarak incelenmesi uygun olacaktır. Çalışmanın ikinci başlığında program geliştirme sürecinde etkili olan faktörler sosyal ve psikolojik boyutlarıyla irdelenmektedir.

2. Program Geliştirme Sürecinde Sosyal ve Psikolojik Faktörler

Eğitimin öznesi de nesnesi de insan olduğundan dolayı başarılı bir eğitim için insanı doğru tanımak onun sosyal ve psikolojik özelliklerini dikkate almak şarttır. Bundan dolayı 2024 DKAB Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) program geliştirme sürecinin dört ana unsuru olan hedef, içerik, öğrenme-öğretme ve ölçme değerlendirme alt başlıklarına ayrılarak sosyal ve psikolojik yönden irdelenmektedir. 2010 ve 2018 yıllarında yayımlanan DKAB dersi öğretim programlarındaki kazanım, değer, beceriler ve yetkinlikler üzerine kurulu tasarımlar[29], 2024 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Öğretim Programı'nda yerini öğrenme çıktıları (kazanım), içerik çerçe-

---

25 Beyza Bilgin, "Din Öğretiminde Yeni Modeller", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, ed. Fahri Unan ve Yücel Hacaloğlu (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999), 32.

26 Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 137-138.

27 Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı Dersi (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018), 8.

28 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 5-6.

29 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı Dersi (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (2018), 8; Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2010).

vesi, öğrenme-öğretme yaşantıları ve öğrenme kanıtlarına (ölçme değerlendirme) bırakmıştır.[30]

2.1. Hedef (Öğrenme Çıktısı) Belirlemede Sosyal ve Psikolojik Faktörler

Okulda yapılacak olan eğitimin zamanının sınırlı olması, eğitimle kazandırılması istenen amaçların en önemlilerinin belirlenerek uygun yöntemlerle öğrenciye kazandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı da neden öğretileceğine önceden karar vermek yani hedefleri belirlemek gerekmektedir. Eğitimde hedefler öğretimi yönlendirmesi, öğrenme-öğretme sürecini şekillendirmesi ve ölçme-değerlendirmeye rehberlik etmesi açısından gereklidir. Hedefler, yetiştirilecek bireyde bulunması uygun görülen, eğitim yoluyla kazandırılabilir özelikleri ifade etmektedir. Bu özelikler; bilgi, yetenek, beceri, tutum, alışkanlık gibi farklı başlıklarda kendisini gösterebilir. Aslında hedef kısaca; planlanmış ve düzenlenmiş yaşantılar vasıtasıyla kazandırılması istenen davranış değişikliği ya da davranış olarak ifade edilmeye uygun olan bir özellik olarak betimlenebilir.[31] 2024 yılında yayımlanan programda kazanım yerine öğrenme çıktıları ifadesi kullanılmaktadır.

Eğitsel hedeflerin bazı özellikleri bulunmaktadır. Hedefin bilişsel, duyuşsal veya davranışsal bir öğrenme ürünü içermesi, öğrenci davranışına dönüşebilecek veya öğrenme özelliğini belirtecek nitelikte olması hem kapsamlı hem de sınırlı olması, hangi konu ve içerikle ilgili olduğunun belirtilmesi, öğretmenin yapacaklarını değil öğrencinin yapacaklarını ifade etmesi, birbiri-

---

30 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 7.

31 Demirel, *Eğitimde program geliştirme*; Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*; Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020); Hasan Hüseyin Şahin, *Eğitimde Program Geliştirme ve Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020); Leyla Küçükahmet, *Program Geliştirme ve Öğretim* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2009); Ali Gurbetoğlu, "Eğitimde Program Geliştirme" (Erişim: 24 Nisan 2021); Şeref Tan, "Öğretim Hedeflerinin Belirlenmesi", *Öğretim İlke ve Yöntemleri,* ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 39-57.

ni destekler nitelikte olması, diğer hedeflerle mantıksal açıdan tutarlı olması bu özelliklerden bazılarıdır.[32]

Din eğitiminin öğrenciye sağlaması beklenen sosyal ve psikolojik kazanımlar din öğretimi uygulamalarının hedefi olarak düşünülebilir. Bunlar aynı zamanda hedefler belirlenirken dikkate alınması gereken hususlara da işaret etmektedir. Kendini gerçekleştirmede dinin katkısından yararlanma, toplumsal hayatın dinî boyutuna uyum sağlama, dinin evrensel boyutunu kavrayabilme, dini aslına uygun öğrenme, kültürün dinî boyutunu algılayıp benimseyerek onu ilerletecek güce sahip olma, ahlaki alanda dinin katkılarından faydalanma[33] olarak sıralanabilecek hususlar din öğretiminin hedefleri ve dikkate alınması gereken hususlarının başında gelmektedir.

Din eğitiminde hedef belirlemede etkili olan belli bir felsefeye dayanan bazı sosyal ve psikolojik unsurlar bulunmaktadır. Aslında din öğretiminde hedeflerin belirlenmesinde etkili olan felsefi anlayış devlet ve rejim anlayışı, insan anlayışı, bilgi anlayışı, din anlayışı ve eğitim anlayışı olarak beş bölümde incelenebilir.[34] Bunların tamamı birbiriyle iç içedir ve hepsi birlikte ülkenin eğitim felsefesini oluşturmaktadır. Eğitim felsefesinin yanında devletin dünya devletleri arasındaki yeri de program geliştirmede oldukça belirleyicidir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak din eğitiminde program geliştirmede, programın geliştirileceği ülke veya devletin dünya milletleri arasındaki konumu ve yönelişleri de önemli bir rol oynamaktadır.[35] Örneğin devletin veya toplumun dünyaya açık olması durumunda eğitimde farklı mezhep ve dinlere daha nesnel bir yaklaşım sergilenirken içe kapanık, dünyayla ilişkileri zayıf olan toplumlarda ise belli bir dinin veya mezhebin merkeze alındığı ve diğerlerinin buna göre değerlendirildiği bir eğitim yaklaşımı öne çıkmaktadır.

Bireylerin toplumsallaştırması eğitimin evrensel, genel-geçer hedeflerinden biridir. Program geliştirme açısından kısaca değinilecek olursa toplumsal-

---

32 Demirel, *Eğitimde program geliştirme*, 99; Tuğba Yanpar Yelken – Gamze Yavuz Konokman, "Program Geliştirmede Hedefler", *Eğitimde Program Geliştirme ve Değerlendirme*, Ed. Behçet Oral ve Taha Yazar (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 281-284.

33 Recai Doğan - Cemal Tosun, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2003), 55-56.

34 Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 116-118.

35 Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 121.

laşma, bireyin içinde yaşanılan toplumun uyumlu bir üyesi hâline gelmesidir. Buna göre din eğitimi ve öğretiminden bireylerin toplumun dinî boyutuna uyumlu hâle gelmesine katkı sağlaması beklenebilir. Böyle bir katkı, topluma uyum sağlamada gerekli olan ve toplumda yaşayan dinî bilgi, duygu ve beceri düzeyli davranışların yetişmekte olan nesillere kazandırılması ile gerçekleşecektir. Bu davranışlar aynı zamanda dinî-kültürel özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır.[36] Nitekim toplumdaki dinî toplumsal farklılıklar da hedeflerin belirlenmesinde etkili özellikler arasında yer almaktadır.

Öğrenciye görelik, genel olarak eğitimin olduğu gibi din eğitiminin de her aşamasında aranılan bir şart durumundadır. Öğrenci özellikleri denilince akla iki husus gelebilir: olgunlaşma ve hazır bulunuşluk düzeyi ile ihtiyaçları. Olgunlaşma ve hazır bulunuşluk düzeyi konusunda öğrenme psikolojisi, eğitim psikolojisi, gelişim psikolojisi[37] ve din psikolojisinin verilerine ihtiyaç duyulur. Her birey ayrı bir olgunlaşma ve hazır bulunuşluk düzeyine sahip olmakla birlikte bütün bireylerin evrensel bazı özellikleri vardır. Eğitimde program geliştirilirken bunlara dikkat edilmelidir. Öğrencinin ihtiyaçları da din eğitiminde program geliştirilirken özellikle de hedefler belirlenirken dikkate alınan hususlardan biridir. Bundan maksat öğrencinin yaşadığı ve yaşaması muhtemel olayların programa yansıtılmasıdır. Nasıl bir toplumda ve nasıl bir din eğitimi vermenin amaçlandığına göre yani hangi din eğitimi yaklaşımının merkeze alındığına göre de hedefler değişiklik gösterebilir. Türkiye'deki 2024 DKAB dersi din ve inançların öğretiminde dinden öğrenme ve din hakkında öğrenme yaklaşımlarının ilkelerini temel alan bir anlayışla gerçekleştirilmiştir.[38] Bu yaklaşımda öğrenci ve eğitim ön plandadır. Din, öğrencinin eğitilmesine katkıda bulunabilecek bir unsur olarak görülmektedir. Yani bu yaklaşımda eğitim bilimleri ön plandadır.[39]

Din eğitiminde program geliştirmede öğrenciye, inanç açısından nasıl yaklaşılacağı da önemli faktörlerden biridir. Günümüzde din eğitimi alanlar arasında inanmayan veya inanca kayıtsız olanlar da bulunmaktadır. Bundan dolayı okuldaki din dersinin aynı okul veya sınıfta bulunabilecek öğrencilerin

---

36 Doğan – Tosun, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin,* 45.

37 Gürsen Topses, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009).

38 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)* 5,-6.

39 Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 119-120.

tamamına hitap edecek şekilde tasarlanması beklenir. Ayrıca din eğitimi dersinin inanana destek sağlayacak, arayış içinde olana yol gösterecek, kayıtsıza ve inançsıza ise doğru bir dünya görüşü kazandıracak şekilde tasarlanmasının uygun olacağı söylenebilir.

2024 yılında yayımlanan programın kazanımlarının belirlenmesinde öğrencilerin gelişim düzeyleri, programın amaçları ve içeriğinin dikkate alındığı ifade edilmektedir.[40] Ayrıca programın geliştirilmesinde bireysel farklılıklara verilen önem gösterilmiştir. Bu konuda gerekli uyarlamaların yapılması konusunda öğretmene de önemli bir görev yüklenmiştir. Programda yer alan kazanımların öğrencilerin hazır bulunuşluklarına uygun olduğu ve mümkün olduğunca günlük hayatla ilişkilendirildiği görülmektedir.

2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nda (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) farklılaştırılmış öğretim uygulamalarıyla ilgili zenginleştirme ve destekleme bölümüne yer verilmesi önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Öğrenme ortamlarının farklılaştırılmış öğretim uygulamaları ile güçlendirilmesi özel gereksinimli öğrencilerin de ihtiyaçlarının karşılanmasına yardımcı olacaktır. Bunun yanında programda sınıf içi uygulamalarda öğretmene esneklik sağlanmıştır. Esneklik her öğrencinin kendi öğrenme hızında ilerlemesi, bireysel ve grup beklentileri dengesi gibi hususlar açısından oldukça değerlidir. Bu yenilikler söz konusu programda öğrencilerin sosyal ve psikolojik özelliklerine riayet edildiğine ve öğretmene de önemli bir sorumluluk yüklendiğine işaret etmektedir.

2.2. İçerik Belirlemede Sosyal ve Psikolojik Faktörler

Öğretim hedefleri belirlendikten sonra sıra öğrencileri bu hedeflere ulaştıracak öğretim durumlarının tasarlanmasına gelmektedir. Ancak bu aşamada, öncelikle hedeflere ulaştırıcı içeriğin saptanmış olması gerekmektedir. Daha sonra da içeriği kazandırmada yararlanılacak yöntem ve tekniklerle öğretim materyallerinin belirlenmesi aşamasına geçilmektedir. İçerik öğretim hedeflerine yönelik bilgi, beceri ve süreçlerin tümünü kapsamaktadır. Öğrenme-öğretme faaliyetlerinde temel alınan içerik çoğunlukla kavramlar, ol-

40 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 7.

gular, ilkeler, kurallar, işlemler, tutumlar ve sosyal yetenekler olarak karşımıza çıkmaktadır.[41]

Eğitim programının asıl amacı hedeflerin yani kazanımların gerçekleştirilmesidir. İçerik aslında bu hedeflere ulaşmada bir araç işlevi görmektedir. Eğitimde istenen başarının sağlanması için amaç ile araç arasında tam bir uyum sağlanmalıdır. Bilindiği gibi amaçları gerçekleştirmek üzere seçilen bilgilerin belirli ölçütlere göre organize edilmesi gerekmektedir. Söz konusu içeriğe ilişkin temel kavramlar belirlenmeli, kavramlar arasında nasıl ilişkiler kurulacağı, bir başka ifadeyle hangi genellemelerin geliştirileceği ortaya konmalıdır. Bu kapsamda, öğrencileri düşünmeye sevk edecek temel sorular ve tüm bunları dikkate alan öğrenme etkinliklerinin neler olabileceği belirlenmelidir. Bilgilerin etkinlik aracılığıyla ya da problem yoluyla sunulması içeriğin öğrenciler için daha anlamlı hâle gelmesini sağlamaktadır.[42] Bu durum 2024 yılında yürürlüğe giren DKAB programının içeriğinin öğrenci merkezli tasarlandığını, öğrencinin gelişim özelliklerini önemsediğini ve çağdaş gelişmeleri takip etmeye çalıştığını göstermektedir.

2018 İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı'nın öğrencileri merkeze almaya çalıştığı görülmektedir. Bu açıdan söz konusu programa bakıldığında Hz. Muhammed'le ve ahlakla ilgili ünitelerde yer yer tekrara düşülmesine; mezhep konusunda zaman zaman öğrenci seviyesinin üstüne çıkılmasına rağmen öğrencilerin ihtiyaç duyacağı konuların ihtiyaç duyacakları zamanda ve gelişim seviyeleri dikkate alınarak verildiği; içeriğin öğrenci ve yaşam merkezli olarak düzenlendiği söylenebilir.[43] 2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nda (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) ise içeriğin, öğrenciyi daha fazla merkeze aldığı, öğrencinin ilgi ve ihtiyaçlarını karşılayacak ve gelişimine katkı verecek nitelikte hazırlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında programın öğrenci için anlamlı olduğu söylenebilir.

---

41 Fatma Nur Köksal, "Öğretim İçeriğinin Seçimi ve Düzenlenmesi", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 79.

42 *Ahmet Doğanay – Mediha Sarı, "Öğretim Amaçlarının Belirlenmesi, İfade Edilmesi ve Uygun İçeriğin Seçimi"*, Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Ahmet Doğanay (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 74.*

43 Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018).

Yine içeriğin belirlenmesinde temel alınması gereken basitten karmaşığa, kolaydan zora, somuttan soyuta gibi ilkelere uyulduğu ünitelerin sıralanışından ve muhtevalarından anlaşılmaktadır. Mesela dördüncü sınıfta "Günlük Hayat ve Din" gibi somut ve temel üniteler öne çıkarken ilerleyen sınıflarda "İslam Düşüncesinde Yorumlar", "Kader İnancı" gibi daha soyut ve karmaşık üniteler gelmektedir. Yine dördüncü sınıfta "Allah Sevgisi", Peygamberlerin Sevgisi", "Ahlaki Değerlerimiz gibi basit ve kolay ünitelere; sekizinci sınıfta ise "Kur'an ve İnsan", "Din ve Sosyal Hayat" gibi karmaşık ve zor ünitelere yer verilmiştir.[44] Programın içerik çerçevesi bölümünde ünite kapsamında öğretilecek konuların ana başlıkları bulunmaktadır. Programda içerik; öğrenme çıktılarından bağımsız birer bilgi yığını olarak değil; öğrenmeyi gerçekleştirmek, öğrencilerin konuya ilişkin bilgi, beceri ve değer kazanmasını sağlamak için sistemli bir şekilde kullanılması gereken araçlar ve süreçte yararlanılacak konular olarak ele alınmaktadır. Programın içerik çerçevesi oluşturulurken konu alanındaki geleneksel yaklaşımlar, öğrencilerin ihtiyaçları ve yeni gelişmeler temel alınarak konularda öğrencilerin gelişimsel özelliklerine dikkat edilerek uygun yaş/kademelere göre ele alınmaya çalışılmıştır. 2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nın (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) içeriği oluşturulurken hem önceki kademelerdeki ders içerikleri hem de ortaöğretim kademesindeki diğer derslerin içerikleri de göz önünde bulundurulmuştur.[45] Programın içerik çerçevesi kısmına öğrenci merkezlilik elden geldiğince yansıtılmış olmakla birlikte dinin temel konularına ve öğrencilerin ihtiyaç hissettiği veya günlük hayatında gereksinim duyacağı konulara ağırlık verilmiştir. Programın öğrenci ve beceri merkezli olması özellikle bir sonraki başlıkta, öğrenme-öğretme uygulamalarında daha belirgindir. 2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'ndaki *farklılaştırma* başlığı ve her sınıfın programında %6 oranında yer ayrılan *okul temelli planlama* başlığı programın öğrenci ve beceri merkezli olduğunu göstermektedir.[46]

2.3. Öğrenme-Öğretme Sürecinde Sosyal ve Psikolojik Faktörler

---

44 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 8-13.
45 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 8.
46 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 11-13.

Program tasarımının üçüncü boyutunu öğrenme-öğretme aşaması oluşturmaktadır. Bireyin öğrenmesi bu boyutta gerçekleşir. Bu boyut Millî Eğitim Bakanlığının öğretim programlarında öğrenme-öğretme etkinlikleri/uygulamaları, işleniş gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Öğrenme-öğretme faaliyeti öğreten açısından öğretme faaliyeti, öğrenen açısından ise öğrenme faaliyeti olarak görülebilir. Ancak her durumda sürecin merkezinde öğrenci vardır. Zira bu faaliyetin amacı bireylere istendik davranış kazandırmaktır. Başka bir ifadeyle bu boyut, eğitimden beklenen hedeflere ulaşmak için seçilmiş içeriğin uygun şekilde öğrenciye kazandırılması işlemidir. Öğrencilerin psikolojileri, hedef ve içerik belirleme aşamasında daha genel anlamda bu bölümde ise daha özel olarak dikkate alınmaktadır. Zira program geliştirmenin bu aşaması oldukça esnek olarak tasarlanmakta ve daha çok genel çerçeve belirlenmektedir. Öğrencilere eğitimin hangi yöntem ve tekniklerle gerçekleştireceği öğretmenin becerisi, yeteneği, tecrübesi, ilgisi ve çabasıyla yakından ilgilidir.

Din öğretiminde öğrenme-öğretme sürecinin başarısını etkileyen psikolojik faktörlere bakıldığında öğrenciyle sağlıklı bir iletişim kurulması, hazır bulunuşluk, öğrenciye görelik, öğrencinin motivasyonunun sağlanması, teknolojiye aktif bir şekilde başvurulması ilk akla gelen hususlardır. Bilindiği gibi öğretmenin iyi iletişim kurması, öğrencinin kendine inanmasını ve güvenmesini sağlamaktadır. Ayrıca öğretmenin verdiği değer sayesinde öğrencinin ilgisi derslere ve öğretmene yönelmekte ve öğrencinin başarısı artmaktadır. İkinci husus olarak hazır bulunuşluğa gelindiğinde öncelikle öğretimin öğretmene göre değil, öğrenciye göre düzenlenmesi gerektiği zikredilebilir. Öğrencinin konu hakkında ön bilgileri, öğrenmeye duyduğu ilgi ve istek oldukça önemlidir. Öğretmen öğrencinin hazır bulunuşluğunu artırmak için mümkünse onun ilgi duyduğu konuları, ilgi duyduğu zaman öğretir. Bu mümkün olmadığında ise öğretmen, konuyu öğrenci için ilginç kılmaya ve öğrencinin ilgisini çekmeye çalışmalıdır. Ayrıca öğretim etkinliklerinin öğrenene uygunluğu mutlaka sağlanmalıdır. Şüphesiz öğrenciler farklı yeteneklere, ihtiyaçlara, karakterlere, geçmiş yaşantılara, güçlü ve zayıf yönlere, motivasyona, kişisel özellik ve beklentilere sahip oldukları için farklı şekillerde öğrenmektedir-

ler.[47] Bu farklılıkları tespit etmek ve dikkate almak etkili öğretim için önemlidir. Öğrenciler arasında bireysel farklılıklar da öğrenme-öğretme sürecinde dikkate alınmalıdır. Öğretmenin bu farklılıkları göz önünde bulundurarak içerik, öğretim yöntem ve etkinliklerini çeşitlendirmesi ve öğretim ortamını ayarlaması gerekmektedir. 2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nda öğrencilerin bireysel özelliklerinin dikkate alınması amacıyla farklılaştırma isimli bir başlığa yer verilmiştir. Bu başlık her öğrencinin kendine özgü yetenek, ilgi ve öğrenme stillerini tanıyarak kapsayıcı bir eğitim ortamı oluşturmak amacıyla hazırlanmıştır. Bu bölümde öğrencilerin bireysel farklılıkları ile esnek gruplandırma, sürekli değerlendirme ve uyarlama yaklaşımlarının ön plana çıkarılması hedeflenmektedir. Program okul içi ve okul dışı uygulamalarda öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal gelişimleri ile bireysel farklılıkları dikkate alınarak yapılandırılmıştır. Bu nedenle program uygulanırken özel gereksinimli ve akranlarına göre farklı özellikleri olan öğrenciler için gereken esneklik gösterilmeli; öğrencilerin ilgi, istek ve ihtiyaçları doğrultusunda etkinlikler hazırlanmalı ve planlamalar yapılmalıdır. Ayrıca programda akranlarına göre daha ileri düzeyde olan öğrencilerin potansiyellerini en üst düzeye çıkarabilmeleri ve öğrenme-öğretme uygulamalarında zorluk yaşayan öğrencilere gerekli ek zaman ve desteğin verilebilmesi için öğretmene öneriler sunulmaktadır.[48] 2024 yılında yayımlanan müfredatta sosyoekonomik farklılıkların göz önünde bulundurularak okul merkezli bir planlamanın esas alınması olumlu bir gelişmedir. DKAB öğretmenleri, zümre öğretmenler kurulunda okulun ve öğrencilerin ihtiyacına uygun eğitim planlaması yapabilir. Bu durum, öğretmenin görev yaptığı bölgelerdeki imkân ve şartlara göre uygulamada esnekliğe gitmesine ve öğrencilerin farklılaştırılmış öğretim uygulamaları ile buluşmalarına imkân sağlayabilir. Oldukça yenilikçi ve değerli olan bu adım, öğretmeni ve okul yöneticilerini güçlendirecektir.

Öğrencinin motivasyonunun sağlanması, derse aktif olarak katılımının desteklenmesi, derse güdülenmesi, dikkatinin çekilmesi ve pekiştireçlerle teş-

---

47 Aynur Pala, "Öğretme ve Öğrenme Etkinlikleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 113.

48 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 11.

vik edilmesi öğrenci açısından başarıyı artıran faktörler arasında sayılabilir.[49] Son olarak konunun sunumunda teknolojiye aktif bir şekilde başvurulması, zengin bir içeriğin kullanılması, aşamalılık ilkesine riayet edilerek ve daha fazla duyu organına hitap edilerek sunulması öğrencinin ilgisinin derse yönelmesini sağlayarak öğrenme-öğretme sürecinin başarısını artıran önemli faktörler arasındadır.

Öğrenci merkezli bir din öğretimi yaklaşımında strateji, yöntem ve teknik kullanırken göz önüne alınması gereken pek çok husus bulunmaktadır. Örneğin dersin içeriğine göre öğrencilerin birbirlerine yardımcı olmalarını ve iş birliğini artırmaları için gruplar oluşturularak akran öğrenme ve iş birlikli öğrenme gibi grupla eğitim yöntem ve tekniklerine yönelmek gerekmektedir. Yine öğrencilerin farklı mezhep ve dinlerin görüşlerini öğrenmelerini ve bunlara karşı hoşgörülü olmalarını sağlamak amacıyla her birine farklı roller verilerek drama yaptırılmalı veya tartışma yöntemlerine başvurulmalıdır. Kur'an-ı Kerim gibi bireysel öğrenmelerin önemli olduğu dersler ve konular için öğrencilerin mevcut durumları tespit edilerek hazır bulunuşluk düzeylerine uygun yöntem ve teknikler kullanılmalıdır. Öğrenciler arasında bireysel farklılıklar belirlenerek gerektiğinde bir ders içerisinde farklı öğrenciler için birden fazla yöntem ve teknikten yararlanılmalıdır. Son olarak özel gereksinimli öğrenciler söz konusu olduğunda bireyselleştirilmiş eğitim programı hazırlanarak bu tür öğrenciler için gerektiğinde özel ders programı, yöntem ve tekniklere müracaat edilmelidir.

2024 DKAB Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programı öğrenme-öğretme uygulamaları açısından şu yönlendirme ve tavsiyelerde bulunmaktadır: Öğrenci merkezli etkinlikler aracılığıyla öğrencilerden ders kapsamında edindiği bilgi, beceri ve değerleri çoklu bakış açısıyla ele almaları beklenmektedir. Öğrenme-öğretme uygulamalarında öğrencilerin hem bağımsız öğrenmelerine hem iş birliği içinde çalışmalarına imkân tanıyan öğretim strateji, yöntem ve teknikleri kullanılmalıdır. Kavram ve beceri öğretimine önem verilmiş değerler öğretimine yönelik önerilerde de bulunulmuştur. Öğretmenler; gerektiğinde öğrencilere kaynaklık eden bir "uzman", öğrencilerin kendi öğrenmelerini

---

[49] Şükran Tok, "Öğretme-Öğrenme Strateji ve Modelleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Ahmet Doğanay (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 131-137.

izlemeye ve yönlendirmeye yardımcı bir "rehber" olmalı ve uygun öğrenme ortamlarını sağlamada etkin görev üstlenmelidir. Öğrenme-öğretme uygulamaları, öğrencilerin çevreleriyle daha fazla etkileşime girerek zengin öğrenme yaşantıları edinmelerine imkân sağlayacak şekilde kurgulanmalıdır.[50] Bu amacın gerçekleşmesi için öğretmen, özel öğretim yöntemleri arasında yer alan çeşitli strateji, yöntem ve teknikleri işe koşabilir. Özetle öğrencilerin tamamının belli bir seviyeye gelmesi için tam öğrenme modelinin verilerinden, birlikte ve birbirine yardımcı olarak ilerlemesi için akran öğrenme ve iş birlikli öğrenme yaklaşımlarından, ibadet ve ahlakla ilgili konuları içselleştirebilmelerine yardımcı olması için farklı drama türlerinden, öğrendiklerini hayatta uygulamalarına yol göstermek için problem çözme yönteminden, kendi düşüncelerini uygun şekilde savunma ve karşısındakinin duygu ve düşüncelerini dikkate alma yeteneği kazanması için grup tartışma yöntemlerinden, yeni fikirler edinmesi ve farklı fikirlere saygı duymayı öğrenmesi için beyin fırtınası vb. tekniklerden yararlanılabilir.

2.4. Ölçme ve Değerlendirmede (Öğrenme Kanıtları) Sosyal ve Psikolojik Faktörler

Program değerlendirme, programın etkililiği hakkında karar verme sürecidir. Böylece programa dayalı eğitim kaynaklarını kabul etme, değiştirme ya da ortadan kaldırma kararının verilebilmesi mümkün olur. Bir eğitim programının başarılı olabilmesi için tüm öğrencilerin programda amaçlanan hedeflere ulaşmış olması gerekmektedir. Ancak bu her zaman gerçekleşmeyebilir. Bu nedenle programın uygulanması sonucunda, yetersiz kalan ya da ters işleyen ögelerin olup olmadığını; varsa aksaklıkların programın hangi ögelerinden kaynaklandığını belirlemek ve gerekli düzeltmeleri yapmak amacıyla programın değerlendirilmesi gerekmektedir. Program değerlendirme yapılırken programın tüm ögelerine ve aşamalarına tek tek bakmak bir zorunluluktur."[51]

Öğrenci değerlendirmede, öğrencilere kazandırılmak istenen davranışların ne kadarının kazandırıldığı ve hedeflere ne ölçüde ulaşıldığı saptanmaya çalışılır. Bu kapsamda amaçlarına göre üç tür değerlendirme faaliyeti vardır.

---

50 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 9-10.
51 Demirel, *Kuramdan Uygulamaya*, 192-193.

Birincisi programın başında öğrencinin mevcut durumunu tespit etmeye ve ihtiyaç hâlinde seviyesine göre yerleştirme yapmaya yarayan tanılayıcı değerlendirme. İkincisi program sürecinde eksiklik ve aksamaların olup olmadığını tespit etmeyi varsa bunları öğrenme-öğretme süreci içerisinde telafi etmeyi amaçlayan biçimlendirici değerlendirme. Sonuncusu ise programın sonunda öğrencinin hedef davranışları kazanma düzeyini belirlemek ve öğrenci hakkında genel bir sonuca varmak için yapılan düzey/sonuç belirlemeye yönelik değerlendirme.[52]

Din öğretiminde uygulanan geleneksel değerlendirme yöntemlerinde konu merkeze alınıyor, genelde düzey/sonuç belirleme amaçlanıyor ve öğrencinin programın başındaki durumu, zekâ, yetenek ve kapasitesi gibi kişisel, psikolojik özellikleri dikkate alınmıyordu. Ancak son zamanlarda tüm eğitim alanlarında olduğu gibi din eğitiminde de psikolojinin verilerinden yararlanarak öğrenci merkezli alternatif değerlendirmeler artmıştır. Bu değerlendirmelerde öğrenciler ölçme değerlendirme sürecinde aktif olarak rol alırlar ve burada sürece ve ürüne dayalı ölçme değerlendirme yapılması önerilir.[53] Bu değerlendirmelerin ve yapılandırmacı yaklaşımların da etkisiyle alternatif değerlendirme metotları günümüzde daha fazla kullanılmaya başlanmıştır.

Alternatif değerlendirme metodunun gerçek yaşamla ilişkili ve öğrenci merkezli olması, öğrencinin bilgi ve becerilerini aynı biçimde okulun dışındaki gerçek dünyada da kullanabilmesi üzerine yoğunlaşması, öğrencilerin kendi öğrenme biçimlerini ve düşüncelerini analiz etmelerini sağlayarak öğrenciye kendine dönük düşünmeyi, kendini değerlendirmeyi ve sorumluluk almayı öğretmesi, ürün kadar sürecin de değerlendirilmesini dikkate alması, öğrencilere kendi kendini değerlendirme, sınav saatleriyle sınırlandırılmaksızın daha geniş bir zaman diliminde çalışma ve tekrar yapma, oluşturulan ölçütlere göre yeterlik derecelerini ortaya koyma gibi olanaklar sunabilmesi ve öğ-

---

52 Behçet Oral, "Öğretimde Verimlilik", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 414; Demirel, *Kuramdan Uygulamaya*, 194.

53 Yükseköğretim Kalite Kurulu (YÖKAK), *Öğrenci Merkezli Öğrenme-Öğretme ile Ölçme ve Değerlendirme* (Erişim 27 Nisan 2021).

rencileri birbiriyle iş birliği yapmaya teşvik etmesi onu ön plana taşımaktadır.[54]

Öğretim programlarının ve buna bağlı olarak ölçme ve değerlendirme sürecinin herkese uygun, herkes için geçerli ve standart olması insanın doğasına terstir. Bu sebeple ölçme ve değerlendirme sürecinde azami çeşitlilik ve esneklik anlayışıyla hareket edilmesi şarttır. Öğretim programları bu açıdan bir yol göstericidir. 2024 DKAB Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) bu sorumluluğu, öğrenciyi en iyi tanıyan kişiye yani öğretmene yüklemekte; ölçme ve değerlendirme uygulamalarının etkililiğini sağlamada öğretmenin öncelikli olduğunu dile getirmektedir. Programda öğrencilerin performanslarının dikkate alınıp değerlendirilebileceği, öğrenciyi öğrenmeye motive edecek, öğrenme-öğretme kuram ve yaklaşımlarıyla uyumlu, zamana ve öğrenciye göre esneklik gösterebilen ölçme ve değerlendirme araçları kullanılmıştır. Ölçme ve değerlendirme uygulamaları yapılandırılırken bu uygulamaların programın tüm bileşenleriyle uyum sağlamasına dikkat edilmiştir. Ayrıca programda ölçme değerlendirme araç ve yöntemlerinin çeşitliliğine önem verilmiş, bunlara yönelik önerilerde bulunulmuştur. Bu doğrultuda "Öğretmenler; açık uçlu, kısa cevaplı, eşleştirme, çoktan seçmeli, doğru-yanlış madde türleri, gözlem formları, kontrol listesi, dereceleme ölçekleri, dereceli puanlama anahtarları (rubrik), çalışma yaprakları ve yapılandırılmış grid gibi tamamlayıcı ölçme araçlarından yararlanabilirler. Ayrıca çıkış kartı, T diyagramı, karşılaştırma tabloları gibi araçlar ile performans görevi, proje ve yazılı-sözlü sınavlar kullanılabilir; öz, akran ve grup değerlendirme formları aracılığıyla öğrencilerin de değerlendirme sürecine etkin katılımı sağlanabilir."[55] ifadelerine yer verilmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Küreselleşmenin eğitim programlarını etkilediği, eğitimin daha çok iş dünyasının ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde düzenlendiği, geleneksel içerik

---

[54] Erol Karaca, "Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar", *Eğitimde ölçme ve Değerlendirme*, ed. Müfit Gömleksiz – Serdar Erkan (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 27-28; Oğuz Erbil vd., "Öğrenci Merkezli Eğitim Uygulama Modeli", *İzmir İktisat Kongresi Eğitimde Uygulamalar Bölümü Tebliği* (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, 2004).

[55] MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 9.

ve yöntemlerin bir kenara atıldığı, eğitim programlarının standartlaştırılması yoluyla merkezî kontrolün sağlanmaya çalışıldığı bir zeminde[56] 2024 Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli DKAB Dersi Öğretim Programı'nın eğitim bilimsel açıdan öncekilere nazaran daha titiz bir şekilde hazırlandığı söylenebilir. Nitekim programın içeriğine bakıldığında daha fazla günlük yaşamdan örnekler verildiği, öğrencinin gelişim seviyesinin ve ihtiyaçlarının daha fazla dikkate alındığı görülmektedir. İbadet ve ahlak alanlarında da bireyin hayatında daha sık karşılaştığı ve seviyesine uygun konulara programın ilk kısımlarında yer verilmiş ve öğrencinin ihtiyaçları dikkate alınmıştır. DKAB dersi öğretim programının felsefesinin ve kuramsal temellerinin içerisinde yer aldığı ortak bir metin hazırlanması önceki dönemlerde olmayan yeni bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir ortak metnin hazırlanmış olması da olumlu bir adım olarak değerlendirilmektedir.

2024 programında 2018 tarihli programa göre daha dengeli bir yol takip edilmekte ve bilmeye değil becerilere odaklanmış öğrenme çıktıları ile yapabilmeye önem verilmektedir. 2004 yılında bilgi aktarımına odaklanmış davranışçı eğitim anlayışından bilginin öğrencinin zihninde inşa edildiğini savunan yapılandırmacı yaklaşıma geçilerek konu merkezli program tasarımından vazgeçilmiş öğrenen ve problem merkezli program tasarımı esas alınmıştı. Aradan geçen 20 yılda gelişim odaklı eğitim programlarına devam edildiği ve bilgi aktarımını esas alan programların döneminin kapandığı söylenebilir. Ancak öğretmen adaylarının yetiştirilmesi sürecinde öğrenci merkezli program tasarımına yönelik etkinliklerin nasıl uygulanacağı konusundaki çalışmaların yeterli olmaması yeni dönemde sürecin yavaş ilerlemesinin nedenlerinden biri olarak görülebilir.[57]

2024 yılında yayımlanan DKAB dersi öğretim programında öğrenci ve problem merkezli bir tasarımın esas alınması sosyal ve psikolojik faktörlerin dikkate alınmasını da beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda programın geliştirilmesinde öğrencilerin gelişim ve hazır bulunuşluk düzeylerine, bireysel farklılıklarına, konuların günlük yaşam problemleriyle ilişkisine özen göste-

---

56 Fahrettin Korkmaz, "Küreselleşmenin Eğitim Programlarına Etkileri", *Küreselleşen Dünyada Eğitim*, ed. Özcan Demirel - Serkan Dinçer (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 178.

57 Serkan Ünsal - Fahrettin Korkmaz, "Eğitim Programı Tasarımı Tercihlerine Yönelik Öğretmen Görüşleri", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (16 Nisan 2017), 286.

rilmiştir. Program bu konuda öğretmene geniş bir hareket alanı sunmuş ve esneklik sağlamıştır. Programda farklılaştırılmış öğretim uygulamalarıyla ilgili zenginleştirme ve destekleme bölümüne yer verilmesi de sosyal ve psikolojik özelliklere riayet edildiğini göstermektedir. Böylece öğretmen, öğrencilerin durumlarına ve seviyelerine uygun uygulamalara yer verecek sosyal ve psikolojik özelliklerini dikkate alacaktır. Programın içerik çerçevesi kısmına öğrenci merkezlilik elden geldiğince yansıtılmış, dinin temel konularına ve öğrencilerin ihtiyaç hissedeceği ve günlük hayatında gereksinim duyacağı konulara ağırlık verilmiştir. Öğrenme-öğretme uygulamaları, öğrencilerin çevreleriyle daha fazla etkileşime girerek zengin öğrenme yaşantıları edinmelerine imkân sağlayacak şekilde kurgulanmıştır. Ölçme ve değerlendirme sürecinde sosyal ve psikolojik faktörlerin dikkate alınması için azami çeşitlilik ve esneklik anlayışıyla hareket edilmesi gerekir. Program bu sorumluluğu öğretmene yüklemiştir. Programda öğrencilerin performanslarının dikkate alınıp değerlendirilebileceği, öğrenciyi öğrenmeye motive edecek, öğrenme-öğretme kuram ve yaklaşımlarıyla uyumlu, zamana ve öğrenciye göre esneklik gösterebilen ölçme ve değerlendirme araçları önerilmiştir. Ancak bu konuda öğretmene geniş bir sorumluluk yüklenmekle birlikte her öğretmenin bu sorumluluğu yerine getirememesi öğrenciler arasında farkların oluşmasına yol açabilir. Ayrıca öğretmenin bu sorumluluğu yerine getirmek için hem lisans eğitimi sırasında hem de sonrasında iyi yetişmesini zorunlu hâle getirmektedir.

Günümüze gelince, 2024 programı gelişim odaklı olarak tasarlanmakla birlikte eklektik bir görüntü sunmaktadır. Bu eklektik yapının neden olduğu karmaşayı aşabilmek için içeriğin detaylandırılması tercih edilmiş ve program sade ve anlaşılır olmaktan uzaklaşmıştır. Ayrıca programın felsefesinde Türkiye'nin gerçekliğine işaret eden ruh, irfan, irade ve kalp kelimeleri kullanılırken gövde metinde beceri, eğilim, değer, okuryazarlık vd. kavramlara yer verilmekte ve eklektik görüntü pekiştirilmektedir. Asıl problemli nokta bu kavram ve kelimeler arasında köprüler kurulmamaktadır. Aslında bu eklektik görüntüden kurtulmanın yolu Türkiye'nin tarihî, kültürel, toplumsal ve eğitsel gerçekliğini ve birikimini daha fazla esas almak olmalıydı. Böylece bu programı uygulayacak olan öğretmen ve öğrenciler kavram kargaşası yaşamayacak ve programa göre hareket etmek daha mümkün hâle gelecekti.

Programla ilgili dikkat çekilmesi gereken bir nokta da derslerde öğrenci katılımının artırılmaya çalışılması, öğrencinin beceri temelli bir şekilde yaparak-yaşayarak öğrenmesinin hedeflenmesi öğretmeni pasif hâle getirmemektedir. Öğretmenin rehber rolü devam etmekte bunun yanında öğrenme çıktılarına ulaşabilmesi için öğrenciyi aktif kılacak çalışmalar planlaması ve öğrencinin dikkatini çekecek etkinlikler organize etmesi gerekmektedir. Ayrıca her üniteye eklenen okul temelli planlama ile öğretmenin sadece öğrenme-öğretme ve ölçme değerlendirme aşamalarında değil programın oluşturulmasında da aktif bir rol alması; öğrencilerin ve eğitim çevresinin özelliklerini programa yansıtması beklenmektedir. Özetle insanı merkeze alan, beceri temelli, probleme dayalı ve anlamlı öğrenme modellerine dayanan bir programın başarılı olması her şeyden önce dersin planlanmasından değerlendirilmesine, derste kullanılacak yöntemin belirlenmesinden sınıf yönetimine kadar ki her aşamada öğretmenin aktif olmasını, çaba göstermesini gerektirmektedir.

Din eğitimi ve öğretimi bireyin gelişimine katkı sağlarken içinde bulunduğu gelişimsel özellikleri, doğuştan getirdiği potansiyeli dikkate alan ve bunları sosyokültürel faktörlerle birleştirerek yararlı hâle getirmeye çalışan bir süreçtir. Ayrıca din eğitimi, eğitimle iş birliği yaparak bireyin toplumsallaşmasına, kültürlenmesine ve bireyselleşmesine katkı sağlar. Başka bir ifadeyle din eğitimi, bireyin doğuştan getirdiği din duygusunun geliştirilerek hayatına olumlu katkı yapabilmesine yardımcı olacak davranışları sistemli bir şekilde geliştirme faaliyetidir. Böylece din eğitimi, bireylerin dengeli ve sağlıklı bir hayat sürmelerine yardımcı olur. Bu çalışmanın temel dokümanı olan 2024 DKAB Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programı'nın yukarıda ifade edilen hedeflere ulaşılmasında önemli ölçüde katkı sunduğu ifade edilebilir. Programın bu katkıyı sunmasında beceri ve problem merkezli bir program tasarımı modelini esas almasının etkili olduğu söylenebilir.

Maarif Modeli temelde bilgiyi etkin bir şekilde kullanma becerilerini kazandırmayı merkeze almaktadır. Bu durum akademik açıdan önemli bir adım olmakla birlikte bu becerileri edinecek olan insan kavramına bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşılmadığı görülmektedir. Her ne kadar Erdem-Değer-Eylem modeline program içerisinde yer verilse de burada yer alan değerlerin hangi ilkelere göre belirlendiği anlaşılamamaktadır. Dahası her değerin altında ya da bağlamında yer alan çok sayıda alt ya da ilişkili değer modeli oldukça

karmaşık hale getirmekte ve istifade edilmesini zorlaştırmaktadır. Halbuki değerler söz konusu olduğunda son derece basit ve uygulanabilir bir model ortaya konması beklenmektedir.

Bu çalışma çerçevesinde şu öneriler sıralanabilir:

◊ Din öğretimi program geliştirme uzmanları kendi eğitimsel kuramlarını belirlemeli ve bu doğrultuda ülkenin farklı bölgelerini de göz önünde bulundurarak alternatif eğitim durumları planlamalıdır.

◊ Din öğretimi program geliştirme uzmanları toplumun ihtiyaçlarının neler olduğunu bilmeli, bunlara göre programın hedeflerini ve içeriğini belirlemeli ve bu ihtiyaçları karşılayacak biçimde program geliştirmelidir.

◊ 2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nın başarısı her şeyden önce öğretmenin yetkinliğine ve çabasına bağlıdır. Bundan dolayı öğretmenin donanımını ve motivasyonunu artıracak faaliyetler gerçekleştirilmeli ve imkânlar sağlanmalıdır.

◊ Programın öğretmene geniş bir alan sunması hem bir risk hem de bir fırsattır. Öğretmenin bu konuda başarılı olmasında yeni uygulamaya giren öğretmen akademileri önemli katkılar sunabilir.

◊ Program tasarımında öğrenci ve konu merkezliliğin daha iyi sağlanması için öğretmene farklı bölgelerdeki dinî-toplumsal-kültürel özellikle hakkında bilgi verilmesi faydalı olabilir. Bu kapsamda programlara görev yapacakları bölgeye göre öğretmene yol gösterebilecek bazı ilave bilgi ve yönlendirmeler eklenebilir.

◊ Öğretmenin öğrenciler arasındaki fiziksel, bilişsel, duygusal ve kültürel farklılıkları göz önünde bulundurarak din öğretiminde kullandığı öğretim yöntem ve tekniklerini çeşitlendirmesi; içerik ve öğretim ortamını ayarlaması gerekmektedir.

◊ Öğrencinin ilgisinin derse yönelmesi dolayısıyla başarısının artması için din öğretiminde konunun aktarımında teknolojiye aktif bir şekilde başvurulması, zengin bir içeriğin aşamalılık ilkesine riayet edilerek ve daha fazla duyu organı dikkate alınarak sunulması gerekir.

Din öğretiminde psikolojinin/din psikolojisinin verilerinden yararlanarak öğrenci merkezli alternatif değerlendirmelere başvurulmalı, sürece ve ürüne dayalı ölçme değerlendirmeler merkeze alınmalıdır.

Kaynakça

Bilgin, Beyza. "Din Öğretiminde Yeni Modeller". *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*. Ed. Fahri Unan ve Yücel Hacaloğlu. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999.

Bircan, Hasan Hüseyin. "Eğitim ve Felsefe -Eğitimin Doğal/İnsanî, Toplumsal ve Felsefî Temeli". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40 (2018), 157-172.

Çoşkun, Seyit – Taneri, Pervin Oya. "Öğretmen Adaylarının Eğitim Yaklaşımlarının Eğitim Felsefeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Dört Öge* 19 (2021), 29-48.

Demeuse, Marc – Strauven, Christine. *Eğitimde Program Geliştirme Politik Kararlardan Uygulamaya*. trc. Yusuf Budak. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.

Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 20. Basım, 2013.

Demirel, Özcan. *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme Öğretme Sanatı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 7. Basım, 2004.

Doğan, Recai – Tosun, Cemal. *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2. Basım, 2003.

Doğan, Recai – Tosun, Cemal. *İlköğretim 6. 7. ve 8. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2003.

Doğanay, Ahmet – Sarı, Mediha. "Öğretim Amaçlarının Belirlenmesi, İfade Edilmesi ve Uygun İçeriğin Seçimi". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. Ahmet Doğanay. 37-82. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 8. Basım, 2013.

Erbil, Oğuz vd. "Öğrenci Merkezli Eğitim Uygulama Modeli". *İzmir İktisat Kongresi Eğitimde Uygulamalar Bölümü Tebliği*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, 2004.

Erden, Münire. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınları, 2001.

Erkılıç, Turan Akman. "Eğitim Felsefeleri Açısından Köy Enstitüleri". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (Nisan 2013), 1-19.

Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan Yayınları, 1994.

Gurbetoğlu, Ali. "*Eğitimde Program Geliştirme*". Erişim: 24 Nisan 2021. http://www.agurbetoglu.com/files/3.%20Program%20Geli%C5%9Ftirmenin%20Kuramsal%20Temelleri.pdf

Güven, Bülent. "Öğretim İlke ve Yöntemleriyle İlgili Temel Kavramlar". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. Şeref Tan. 2-37. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 13. Basım, 2016.

Hotaman, Davut. "Eğitim Programlarının Geliştirilmesinde Felsefenin Rolü". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/2 (2017), 430-437. DOI: 10.17860/mersinefd.302409

Karaca, Erol. "Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar". *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ed. Müfit Gömleksiz – Serdar Erkan. 2-37. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2. Basım, 2010.

Korkmaz, Fahrettin. "Küreselleşmenin Eğitim Programlarına Etkileri". *Küreselleşen Dünyada Eğitim*. ed. Özcan Demirel - Serkan Dinçer. 168-184. Ankara: Pegem Akademi, 2017. https://doi.org/10.14527/9786053188407

Korkmaz, İsa. "Eğitim Programı: Tasarımı ve Geliştirilmesi". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. Ahmet Doğanay. 2-37. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 8. Basım, 2013.

Köksal, Fatma Nur. "Öğretim İçeriğinin Seçimi ve Düzenlenmesi". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. Şeref Tan. 77-108. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 8. Basım, 2012.

Kula, Mustafa Naci. *Kimlik ve Din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.

Küçükahmet, Leyla. *Program Geliştirme ve Öğretim*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2009.

Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma, 3*. Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2012.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2024.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2010.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Tebliğler Dergisi* (Ekim 2000), 915. http://tebligler.meb.gov.tr/index.php/tuem-sayilar/viewcategory/64-2000

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2024.

Oral, Behçet. "Öğretimde Verimlilik". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. Şeref Tan. 399-432. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 13. Basım, 2016.

Pala, Aynur. "Öğretme ve Öğrenme Etkinlikleri". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. Şeref Tan. 109-134. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 13. Basım, 2016.

Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 19. Basım, 2020.

Şahin, Hasan Hüseyin. *Eğitimde Program Geliştirme ve Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 4. Basım, 2020.

Şenyuva, Emine. "Hemşirelik ve Hemşirelik Eğitimi Felsefesi". *Hemşirelikte Eğitim Süreci*. Ed. Hülya Kaya. 22-51. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2020.

Tan, Şeref. "Öğretim Hedeflerinin Belirlenmesi". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. Şeref Tan. 35-78. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 13. Basım, 2016.

Tok, Şükran. "Öğretme-Öğrenme Strateji ve Modelleri". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. Ahmet Doğanay. 129-160. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 8. Basım, 2013.

Tok, Türkay N. "Etkili Öğretim İçin Yöntem ve Teknikler". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. Ahmet Doğanay. 161-237. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 8. Basım, 2013.

Topses, Gürsen. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 3. Basım, 2009.

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 5. Basım, 2011.

Ünsal, Serkan - Korkmaz, Fahrettin. "Eğitim Programı Tasarımı Tercihlerine Yönelik Öğretmen Görüşleri". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (16 Nisan 2017), 275-289. https://doi.org/10.17860/mersinefd.305977

Varış, Fatma. *Eğitimde Program Geliştirme: Teori ve Teknikler*. Ankara: Alkım Yayıncılık, 1976.

Yanpar Yelken, Tuğba –Yavuz Konokman, Gamze. "Program Geliştirmede Hedefler". Eğitimde Program Geliştirme ve Değerlendirme. Ed. Behçet Oral ve Taha Yazar. 273-298. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.

YÖKAK, Yükseköğretim Kalite Kurulu. *Öğrenci Merkezli Öğrenme-Öğretme ile Ölçme ve Değerlendirme*. Erişim 27 Nisan 2021 https://portal.yokak.gov.tr/makale/ogrenci-merkezli-ogretim-olcme-ve-degerlendirme/

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 827-851

Mesnevi'de Nübüvvet: Vahiy ve Mucize Açısından Bir Değerlendirme

The Prophethood in Masnavi: An Evaluation in Terms of Revelation and Miracle

Fikret Soyal

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
Assoc. Dr., İstanbul University,
Faculty of Theology, Department of Kalam
fikret@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5549-9791

DOI: 10.56720/mevzu.1513135

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 9 Temmuz / July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Eylül / September 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Soyal, Fikret. "Mesnevi'de Nübüvvet: Vahiy ve Mucize Açısından Bir Değerlendirme". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 827-851. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1513135

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Kur'an'da belirtildiği üzere Allah insanı "vahiy, perde arkasından konuşma ve elçi göndermek" olmak üzere üç ayrı şekilde muhatap almaktadır. Birincisi herhangi bir elçi bulunmadan doğrudan peygamberin kalbine vahyin bırakılması şeklinde gerçekleşir. İkinci yol olan "perde arkasından konuşmada", peygamberin vahyi perde arkasından işittiği kabul edilir. "Allah'ın bir melek göndermesi" yoluyla gerçekleşen vahiy ise elçi görevlendirilmesidir. Öte yandan Kur'an'ın buyruklarına göre vahiy, peygamberler dışında bazı şahıslarla alakalı olarak da gündeme gelmektedir. Hz. Musa'nın annesine yapılan tebliğ bunlardan biridir. Yine Kur'an'da geçtiği gibi Allah Hz. İsa'nın havarilerine vahyetmiştir. Nübüvvet bağlamında vahiy, Allah'ın kullarına yönelik emir ve yasaklarını tebliğ etmekle görevlendirilen peygamberlere mahsus olmakta; diğer insanlarla ilgili zikredilen vahiy ise ilham manâsına hamledilmekte/yorumlanmaktadır. İnsan için en somut delil ve gösterge, hiç şüphesiz vahye delalet eden ve onun açık sonuçları olan kutsal metinlerdir. Vahyin bu özelliğinden ötürü insanların onu kabul etmesini kolaylaştırmak ve bu noktada peygamberin iddiasının doğruluğunu onaylamak ve teyid etmek maksadıyla peygamberler bazı mucizelerle desteklenmiştir. Buna göre İslâm inancı açısından vahiy ve mucize birbirini tamamlayan iki unsurdur. Bu çalışmada nübüvvet açısından önemli iki konunun birbiriyle olan irtibatı ve bu ilişkinin önemi öncelikle İslâm düşüncesi açısından ortaya konulacak, ardından meselenin Mesnevî'de nasıl anlaşıldığı üzerinde durulacaktır. Konuyla ilgili farklılıklar ve benzerlikler tespit edilmeye çalışılacak, dile getirilmeyen hususlar ve onların sebepleri tespit edilerek değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mevlânâ, Mesnevi, Nübüvvet, Vahiy, Mucize

Abstract

As stated in the Qur'an, Allah addresses people in three channels: "revelation, speaking from behind the scenes, and sending messengers". The first is the release of revelation directly into the heart of the prophet without the presence of any messenger. As a second way, in speaking from behind the scenes, it is accepted that the prophet heard the revelation from behind the scenes. The revelation that takes place through "Allah sending an angel" is the appointment of a messenger. On the other hand, according to the command-

ments of the Qur'an, revelation comes to the fore in relation to some persons other than the prophets. The notification made to the mother of Moses is one of them. In addition, as mentioned in the Qur'an, Allah sent revelations to the disciples of Jesus. In the context of the prophethood, the revelation is for the prophets who are tasked with communicating the commands and prohibitions of Allah to his servants; the revelation mentioned about other people is interpreted as inspiration. The most concrete evidence and indicator for humans is undoubtedly the sacred texts that signify a revelation and have clear consequences. Because of this feature of the revelation, the prophets were supported by some miracles to make it easier for people to accept it and to approve and confirm the truth of the prophet's claim in this regard. Accordingly, in terms of Islamic belief, revelations and miracles are two complementary elements. In this study, the connection between the two important issues in terms of prophethood and the importance of this relationship will be demonstrated first in terms of Islamic thought, and then how the issue is understood in Masnavi will be emphasized. Differences and similarities related to the subject will be tried to be determined, and issues not addressed and their causes will be determined and evaluated.

Keywords: Kalam, Mevlana, Masnavi, Prophethood, Revelation, Miracle.

Giriş

Kelâm kitaplarında üç ana inanç ilkesinden biri olan nübüvvet, ilgili sıralamada uluhiyet bölümünden sonra gelir. Nübüvvetin gerekli ve önemli olduğunu ispat etmek üzere aklî delillere başvuran kelâm âlimleri, bir taraftan nübüvvetin kurumsal yapısına ilişkin önemli bilgileri de ortaya koyarlar. Allah'ın varlığına akıl yoluyla ulaşan insan, kendi imkanlarıyla ilahî bilgiye/vahye ulaşmaktan mahrum olarak yaratılmıştır. Bu noktada Allah'ın seçtiği bir elçinin varlığına duyulan ihtiyaç, aynı zamanda insanın akıl açısından mümkün gördüğü ve aklın reddetmeyeceği bir durum olarak kabul edilmektedir.

Nübüvvetle alakalı en önemli alt başlıklardan ikisi "vahiy" ve "mucize" konusudur. Vahiy, ilahî bilginin insana onun zihin ve mantık yapısına uygun formatta ulaşması bakımından önemlidir. Mucize ise bu ulvî ve kutsal görevi yerine getiren elçinin yaptığı vazifenin Allah tarafından teyid edilmesini sağ-

lar. Bu yönüyle vahiy ve mucize ilişkisini ve aralarındaki kuvvetli bağlantıyı dikkate almak önemlidir.

Bu makale temelde iki bölümden oluşmaktadır. Birinci kısımda vahiy ve mucize konularının kelâm ilmi açısından yeri ve önemi hakkında bazı bilgiler verilerek kelâm âlimlerinin üzerinde durdukları noktalara dikkat çekilecektir. İkinci kısımda ise Mesnevî'de vahiy ve mucizenin ele alınma biçimi örneklerle gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Mesnevî'de vahiy ve mucizeye dair farklı değerlendirme ve yorumlar üzerinde durulacak, kelâmcıların genel yaklaşımlarından ayrılan hususlar ve buna ilişkin analizler yapılacaktır.

Mesnevî hakkında farklı ilim dallarında çeşitli çalışmalardan söz etmek mümkündür. Ancak nübüvvet ile alakalı herhangi bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu makale nübüvvet açısından ayrı bir önemi haiz olan vahiy ve mucize konusuna odaklanmakta, iki kavramın ve konunun Mesnevî'de nasıl ele alındığına dair bir perspektif yakalamaya çalışılmaktadır. Bu maksadı gerçekleştirmek üzere nübüvvet açısından vahiy ve mucize ilişkisi temel kaynaklardan hareketle incelenecek ardından Mesnevi'de geçen nübüvvete ilişkin pasajlar taranarak özellikle vahiy ve mucizeyle alakalı yorumlar ve değerlendirmeler tespit edilecek, bu tespitlere göre bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. Nübüvvetin Gerekliliği ve Önemi

Nübüvvetin imkânı ve temellendirilmesi, her şeyden önce nübüvvetin hem ilahî hem de beşerî açıdan mümkün olmasından hareketle savunulur. İlâhî olarak peygamberlerin gerekliliği konusu öncelikle Kur'an'da[1] ifade edilen bir hakikattir.

Birincisi genel olarak nübüvvet meselesi, ikincisi ise daha özel anlamda Hz. Muhammed'in peygamberliği olmak üzere Kelâm kitaplarında nübüvvet konusunda iki yönlü bir değerlendirme ortaya çıkmaktadır.[2] Hz. Muham-

---

1 el-Araf 7/43.

2 Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn,* thk. Claude Salam (Dımeşk: y.y. 1990), 443-481.

med'in son peygamber olması (hatm-i nübüvvet), kelâm ilmi açısından nübüvvet bağlamında önemli bir konu haline gelmektedir.[3]

İlk dönem kelâm kitaplarında daha az yer verilen nübüvvet konusu, sonraları çeşitli amillerin etkisiyle daha fazla ele alınmaya başlanmıştır.[4] Kelâm bilginlerince nübüvvetin ispatı (isbât-ı nübüvve) meselesi, öteden beri mühim bir yere sahip olmuştur.[5] Bu önem, Allah'a imân başta olmak üzere diğer itikadî esasların kabulünün nübüvvet aracılığıyla mümkün olmasıyla bağlantılıdır.[6] Tarihte zaman zaman imânı sadece Allah'a inanmayla sınırlandıran deizim[7] gibi bazı anlayışların ortaya çıkması, nübüvvetin ispatını zorunlu kılan sebeplerden biridir. Bu konuda Dehriyye ve Berâhime gibi dinî-felsefî gruplarla Müslümanlar arasında bazı tartışmalar meydana gelmiştir.[8] Yine XVIII. yüzyıldan itibaren aydınlanma çağının bir sonucu olarak Pozitivist ve Seküler anlayış sahipleri, nübüvvet aleyhine birtakım görüşler ortaya atmışlardır.

İlk dönemlerde Berâhime gibi konuyla ilgili sapkın görüşlere sahip gruplara yönelik cevap verme çabası[9] konunun bir yerde bu çerçevede ele alınmasını zorunlu hale getirmiş olabilir. Bu kaygıyla eser kaleme alanlara önemli örneklerden biri Bâkillânî'dir (ö. 403/1013). Nübüvvet aleyhine söylenenlere ve yazılanlara karşı kelâmcılar konuyla ilgili savunmalarını yaparken naklî ve aklî birçok delil kullanmışlardır. Bu çerçevede sünnî kelâmcıların "a'lâmü'n-

---

3 İlyas Çelebi, *İslâm'ın İnanç Esasları,* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 135.

4 Hüdaverdi Adam, "Nübüvvete Dair İki Mesele: Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 57.

5 Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 27-55.

6 Recep Önal, "Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin Nübüvvet Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2008), 678.

7 Hüsameddin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109-111.

8 Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkandi, *es-Sahâifü'l-ilahiyye,* thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 419; en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille,* 443-446.

9 Metin Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 119-134.

nübüvve, delâilü'n-nübüvve, şevâhidü'n-nübüvve" adlarıyla yazdıkları eserler, ayrı bir literatürü oluşturmuştur.

Konuyla ilgili reddiye türü eserlerinde öncelikle vahyi inkâr ederek peygamberliği hiçe sayan akımlar hedef alınmaktadır. Örneğin *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eserin yazarı Ebû Hatim er-Râzî (ö. 322/933-34), Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) nübüvvete ilişkin görüşlerini eleştirmek ve reddetmek maksadıyla hareket etmiştir.[10] Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ise *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve* adlı eserinde Hz. Peygamber'in peygamberliğini savunurken aslında nübüvveti inkâr edenlere cevaplar vermiştir.[11]

Genel olarak "nübüvvetin gerekliliği" kelâm ekolleri arasında ihtilafa konu olmasa da[12] nübüvvet müessesesinin Allah'a nispeti konusunda bazı ayrılıklar meydana gelmiştir.[13] Buraya kadar kelâm kitaplarında nübüvvetin yerini ve ehemmiyetini ana hatlarıyla görmeye çalıştık. Şimdi vahiy ve mucize konusunu daha yakından anlamaya çalışalım.

1.1. Nübüvvet ve Vahiy

1.1.1. Vahiy Kavramı

Sözlükte "bir şeyin başka bir yere veya kişiye aktarılması[14] anlamına gelen vahiy, "Kesin bilginin ortaya çıkması"[15] demektir. Peygamberin insanlara ulaştırması noktasında karşılıklı bir iletişimi ifade eden vahiy,[16] Kur'an'da insan,[17] bal arısı,[18] yeryüzü[19] ve gökyüzü[20] ile alakalı kullanılmaktadır. Bu

---

10 Ramy Mahmoud, "Dâi Ebû Hâtim er-Razi'nin A'lamu'n-nübüvve Adlı Eserinde, Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Nübüvvetle İlgili Düşünceleri Hakkındaki İddiaları", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 9 (2019), 269–289.

11 Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/116.

12 Osman Aydınlı, "Mutezilî Düşüncede Nübüvvet Meselesi ve Hz. Muhammed", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/1 (2006), 25.

13 en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille,* 467.

14 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab,* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 15/382.

15 Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *el-Hudud fi'l-usûl: (hudud ve'l-muvazaat),* thk. Muhammed Süleymani (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999) 129.

16 Ayhan Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize,* (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 307.

17 el-Kasas 29/7.

18 en-Nahl 16/68.

durum vahyin Peygamberlik dışında mecazî anlamda da kullanıldığını göstermektedir. Ancak "Allah'ın insanları muhatap kabul etmesi bakımından vahiy" ayrı bir yere sahiptir.[21] Tabi bu düşünce, İslâm'da peygamberlerin beşer kabul edilmeleriyle doğrudan ilgilidir.[22] Dolayısıyla vahiy Allah'ın insanlarla irtibatını sağlayan bir vasıta niteliğindedir.

Vahiy bağlamında Kur'an'da geçen kavramlardan biri de "kavl" sözcüğü ve türevleridir. Bununla meleklere,[23] Hz. Âdem başta olmak üzere[24] diğer peygamberlere[25] hitap edilir. Canlı ve aktif bir iletişimi ifade eden "De ki:…" formuyla aslında vahyin Allah'a aidiyeti ve peygamberin vahyin mahiyetiyle ilgili bir etkisinin ve yetkisinin bulunmadığı ortaya konulur.[26] Allah'tan peygamberine intikal eden vahiy, sadece İslâm'a özgü olmayıp Yahudilik[27] ve Hıristiyanlık'ta[28] da bir tür vahiy algısı bulunur. Ancak İslâm, zihinlerdeki yanlış vahiy anlayışlarını tashih ederek nazil olmuştur.[29] Sonuç olarak İslâm düşüncesi açısından vahiy bir bilgi türünü oluşturur.

1.1.2. Vahiy Türleri

Vayhin farklı türlerinin olduğunu bizzat Kur'an âyetleri ortaya koymaktadır.[30] Söz konusu âyetlerde peygamberin vahye aracılık yaparak onu insan-

---

19 ez-Zilzal 99/5.

20 el-Fussilet 41/12.

21 Abdulgaffar Aslan, *Kur'ân'da Vahiy,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 47-48; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440-443.

22 Şaban Ali Düzgün, "Kur'ân'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 7.

23 el-Bakara 2/30; el-A'raf 7/11.

24 el-Bakara 2/35; el-A'raf 7/24.

25 el-Bakara 2/36, 124; el-Mâide 110; el-Mâide 7/110; el-İsrâ 17/60.

26 Muhsin Cevâdî, *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet,* trc. Sedat Baran (İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2012), 74.

27 Ebû İmran Maimonides Musa b. Meymun b. Yusuf, *Delaletü'l-hairin,* haz. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 420-421.

28 Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık,* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 72.

29 Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu usûli'l-hamse,* thk. Abdülkerim Osman 2. bs. (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 565-566.

30 eş-Şûrâ 42/51; el-Kasas 28/30.

lara ulaştırdığı ifade edilir.[31] Sözü edilen vahiy türlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Sâdık Rüya: Doğrudan veya melek aracılığıyla Allah'ın peygamberlere veya bazı insanlara çeşitli bilgileri vermesi anlamında kullanılmaktadır.

2. Perde Arkasından Gelen Vahiy: Doğrudan olmasa da bir ses olarak ortaya çıkan bu vahiy türünde işitme organına yönelik bir durumdan söz edilmektedir. Allah'ın Hz. Musa ile konuşması şeklinde gerçekleşen vahiy bu çeşit vahyin örneği olarak kabul edilir.

3. Peygamberin Kalbine Bırakılan Vahiy: Bir hadis çeşidi olan kutsî hadisler buna örnek olarak verilmektedir.

4. Cebrail'in Asli Suretinde Getirdiği Vahiy: Sayısı az olsa da peygamberimize gelen bazı vahiy türünü de Cebrail'in kendi suretinde getirdiği vahiy oluşturur.

5. Cebrail'in İnsan Suretinde Getirdiği Vahiy: Cebrail'in ashaptan Dihye b. Kelbî (ö. 50/670 [?]) suretine girerek vahiy getirmesi bu duruma örnektir.

1.2. Nübüvvet-Mucize İlişkisi

Vahye aracılık yapan peygamberlerin getirdiklerine inanmak için onu destekleyen bir delilin olması önemlidir. Nitekim hemen bütün peygamberlerin muhataplarının onlardan mucize istedikleri bilinmektedir.[32] Bu bakımdan insanların bu anlamdaki taleplerinin karşılanmasını sağlayan mucize, İslâm'da olduğu gibi diğer dinlerde de üzerinde durulan bir husustur.[33]

Peygamberin seçilmiş bir elçi olduğunu kanıtlamaya yardımcı olan ve onu destekleyen[34] mucizenin ortaya çıkması, ancak Allah'ın kudretiyle mümkündür.[35] Allah'ın fiili olarak olağanüstü bir niteliğe sahip olarak tezahür

---

31 Yavuz, "Vahiy", 42/440-443.

32 Cevâdî, *Vahiy ve Nübüvvet,* 76.

33 Mustafa Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995) 406-407.

34 Sa'düddin Teftazânî, *Şerhu'l-mekâsıd,* thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 3/273.

35 el-Hûd 11/103; eş-Şuarâ 26/67, 121; el-Kasas 28/36; es-Sebe' 34/15; ez-Zâriyât 51/37; el-Kamer 54/2, 15.

eden[36] mucizeyi Allah'ın varlığının da alameti olarak değerlendiren Mâtürîdî'nin yorumu[37] dikkat çekicidir.

Eş'arî kelâm bilginleri İbn Fûrek (ö.406/1015) ve Teftazânî (ö.792/1390), peygamberliğin ispatında mucizeye ayrı bir değer atfederler.[38] Mu'tezile'ye göre mucize olarak bilinen olaylar reddedilmemeli, ancak nübüvvet için temel bir delil olarak da görülmemelidir.[39] Buna göre Mu'tezile'nin mucizeye yaklaşımı Ehl-i sünnet'in yaklaşımına yakın olmakla birlikte kısmi de olsa bir farklılık söz konusudur. Mu'tezile'nin meseleye böyle yaklaşmasında mucizeyle birlikte aklî delillendirmeye de önem vermesinin[40] etkisinden söz edilebilir.

Mucizeler çeşitli tasniflere tabi tutulmaktadır. Bunlardan biri de "Kur'an'ın i'câzı", "hissî mucizeler" ve "gayba ait haberler" olmak üzere üçlü bir tasniftir.[41] Hz. Muhammed'in peygamberliği açısından Kur'an'ın i'cazının ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu konuda önemli olan husus, insanın aklına hitap edilmesidir.[42]

Görüldüğü gibi nübüvvetin ispatı noktasında mucize önemli bir yer tutmaktadır. Hissî ve haberî mûcizeler dışında başka delillerin de olabileceği, örneğin peygamberlerin kendileri dışında başka insanlarda bulunmayacak derecedeki ahlâkî ve erdem üstünlüklerinin, doğruluklarına birer delil teşkil edeceği vurgulanmaktadır.

Buraya kadar İslâm düşüncesi açısından vahiy-mucize ilişkisinin çerçevesi ortaya konulmaya çalışılarak ilahî bilginin/vahyin insanlara ulaştırılmasını sağlayan peygamberlerin mucizeyle desteklenmesi nedeniyle

---

36 Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhurin mine'l-ulema,* haz. Taha Abdürrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.) 207.

37 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd,* haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 271, 291-292.

38 Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *el-Hudud fi'l-usûl: (hudud ve'l-muvazaat),* thk. Muhammed Süleymani (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999) 177; Teftazânî, *Şerhu'l-mekâsıd,* 3/275.

39 Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: rü'yetü'l-bari,* thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963) 15/168-170.

40 Aydınlı, "Mutezilî Düşüncede Nübüvvet Meselesi", 12.

41 İbn Fûrek, *Mücerred makalati'ş-şeyh,* 178; Râzî, *Muhassal,* 208.

42 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse,* 586 vd.

iki konunun birbiriyle olan irtibatı üzerinde duruldu. Şimdi her iki konunun Mesnevî'de nasıl ele alındığını görelim.

2. Mesnevî'de Vahiy ve Mucize

2.1. Mesnevî'de Vahiy

Nübüvvet meselesinde en önemli noktalardan biri kuşkusuz peygamberlerin kul olmalarıdır. Nübüvvet açısından peygamberin kul olma/beşerî vasfının önemi açıktır. Mevlânâ onun kul ancak peygamber olmasına dikkat çeker.[43] İslâm inancı açısından peygamberlerin beşerîlik vasfının ayrı bir önemi haiz olmasından ötürü bu beşer olma özelliğine rağmen onların gaybî alanla iletişim kurmalarını yani vahye aracılık yapmalarını bu yönüyle kaydetmek gerekir.[44] Böylece vahiy, Allah'ın insanlarla irtibatını sağlayan tek vasıta niteliğinde olmalıdır.[45] Gayb'a muttali olmanın yegâne aracı olan vahyin insanda makes bulması insanın akıl ve gönül boyutuyla ilgilidir. Bu durumu dikkate alan Mevlânâ, vahyin kabulünde ilhamla birlikte ilahi vahyin kabulünün bu gönül sayesinde mümkün olduğunu beyan eder: *…İlham, vahiy ve sır lezzeti yine o gönülden ibarettir.*[46]

Gaybın bilinmesi konusunda vahiy dolayısıyla peygamberin rolü inkâr edilemez. Peygamberin gayb ile olan ilişkisi "gaybı bilen" değil "gaybtan haber veren" şeklinde tezahür etmektedir. "*Bununla beraber Allah, size gaybı da bildirecek değildir. Fakat Allah, elçilerinden dilediğini ayırdeder*[47] âyeti, Allah'ın izin verdiği ve haberdar kıldığı kadarıyla peygamberlerin gaybı bilebileceklerini bildirmektedir. O halde Peygamberin Allah'ın elçisi olarak beşer üstü bazı durumlara vakıf olmasını sağlama noktasında vahyin önemli bir işlevi olduğu aşikardır. Peygamberler sırf peygamber olduğu için değil, vahye elçilik yapması bağlamında bu duruma muttali olmaktadır.[48] Vahiy sayesinde Peygamber, bir güneş gibi parıldayarak insanlığın yolunu ve ufkunu aydınlatmaktadır. İnsanlığa sunduğu bu hayat ışığı öncelikle ve özellikle sahabîler üzerinde makes bulmaktadır. *O ay, vahiy güneşinin ardına düşmüş, sahabe de yıldızlar gibi*

---

43 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/3655.
44 Düzgün, "Kur'ân'ın Oluşumu", 7.
45 Işık, *Vahiy ve Mucize,* 13-171.
46 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/2080.
47 Ali İmrân 3/179.
48 Mevlânâ, *Mesnevî,* 6/1150.

onun ardınca gitmedeydi. Ay "Sahabem yıldızlara benzer. İyilere, doğru yolu gösterirler, azgınları taşlarlar" diyordu.[49] Burada sened ve metin açısından tartışmalı olan hadise vurgu yapılmaktadır.

Aklın ve duyuların tek başına insan için yeterli olmadığı hususu kelâmcılar tarafından nübüvvetin ve vahyin gerekliliği bağlamında ele alınır. *Ki Allah'ın o muammalarını anlayasın, gizlice ve açıkça söylenen sözleri idrak edesin. Böyle yaparsan can kulağı, vahiy yeri olur. Vahiy nedir? Zâhiri duygudan gizli söz…*[50] Mesnevî'deki bu pasajla vahyin, insanın sahip olduğu beşerî bilgi kaynaklarının üstünde olmak vasfına dikkat çekilmektedir.

Vahiy, insanlık için kurtuluş reçetesi sunan ilahi kaynağa ait ulvi bir olay olarak kaydedilmektedir. Bu noktada Mevlânâ, insanın vahiyden faydalanabilmesini ona kulak vermesine ve değer atfetmesine bağlamaktadır.[51] Kaynağı itibariyle vahyin "mutlak doğru" olduğunun kabul edilmesi gerekir. Zira onun beşerî birtakım noksanlıklardan ve eksikliklerden arınmış bir hali vardır. Mesnevî'de bu durum şöyle aktarılır: *Allah tarafından vahiy ve cevaba nail olan kişi her ne buyurursa o buyruk, doğrunun ta kendisidir.*[52] Mevlânâ tarafından dile getirilen, *Ben de yaratılışta sizin gibi karanlıktım. Fakat vahiy güneşi, bana böyle bir nur verdi…*[53] beyti, vahyin peygamber için önemli bir kaynak olmasını ifade etmesi bakımından önemlidir.

Kur'an'da geçen "kavl" sözcüğü ve onun türevleri, vahiy bağlamında kullanılmaktadır. Bununla meleklere,[54] Hz. Âdem başta olmak üzere[55] diğer peygamberlere[56] hitap edilirken esasen onun yüce ve ulvî bir makamdan gelmesine işaret edilir. Vahyin Allah katından gelen mezkûr niteliğine işaret eden Mevlânâ, insanın vahiy karşısında aciz kalmasını ve benzerini getire-

---

49 Mevlânâ, *Mesnevî,* 6/1155.
50 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/1460.
51 Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Celaleddin-i Rumî, *Mesnevî,* trc. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 6/105.
52 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/225.
53 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/3660.
54 el-Bakara 2/30; el-A'raf 7/11.
55 el-Bakara 2/35; el-A'raf 7/24.
56 el-Bakara 2/36, 124; el-Mâide 110; el-İsrâ 17/60.

memesini, onun bu özelliğine bağlar.[57] Vahiy Allah katından geldiği için onun ulviliğine ve yüceliğine başka bir beyitte şöyle dikkat çekilir: *Bil ki gökten inen mübarek su, gönüllere gelen vahiydir, dillere gelen doğru sözlülüktür.*[58]

Vahiyle ilgili önemli bir konu ona uymaktır. Bu maksatla gayb'a ait bilginin kaynağı olan vahyin anlaşılmasını sağlamak üzere öncelikle ona kulak verilmesi ve gönlün devreye girmesi önemlidir. Bu noktada vahyi algılamaya ve anlamaya dair hazır bulunma hali elzemdir. Aksi takdirde alıcıların kapalı olma durumu söz konusu olur. Bu da inat olarak tezahür eder. İnada bağlı olarak gerçekleşen vahye karşı olma duruşunu ilk sergileyen varlık İblis'tir. İnsanın vayhi duymak ve algılamak için bununla ilgili duyumunun açık olmasının önemi Mesnevî'de de dile getirilir.[59] Vahye açık ve alıcı konumda olan bir kulağa ve dinleyiciye ihtiyaç olduğu, *Gayb haberlerini dinleyen bir kulak olmasaydı hiçbir muştucu gökten vahiy getirmezdi*[60] ifadeleriyle ortaya konulur. Burada ifade edilen şey, vahyin gönderilmesinin ön şartı olarak insanın hazır olması, yani Allah'ın gönderdiği vahyin kabulünün ancak ona kulak vermekle ve inat etmemekle bağlantılı olmasıdır.

İtikadî açıdan peygamberin davetine icabet önemlidir. Burada mühim olan, vahiyle iletişim kurulduktan sonra karşılaşılan bazı şüphe ve müşkil hallerin ortadan kalkmasıyla gerçekleşecek olan ilahî varlığın ve nübüvvetin gerçekliğinin anlaşılmasıdır. *Vahiy ve vesveselerin ıstırapları, binlerce kişiden gelir, bir kişiden değil. Şüphe ediyorsan sabret, duyguların değişince onları görürsün, müşkül hallolur.*[61]

Vahyin özel bir seçime tabi tutulan peygambere hâs olduğunu göstermek üzere Mevlânâ, Allah Rasûlü'nün vahiy katipliğini yapan birisinin herhangi bir şüphe içinde bulunmasının mümkün olmadığını savunur. *Mamafih bir vahiy kâtibi içine doğan düşüncelerin (belki buna ilham denebilir) Allah Rasûlü'ne vahiy olarak indirildiğini iddia etmesi onun dinden çıkmasına neden olur.*[62]

---

57 Mevlânâ, *Mesnevî,* 2/2885.
58 Mevlânâ, *Mesnevî,* 3/4315.
59 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/3390.
60 Mevlânâ, *Mesnevî,* 6/1655.
61 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/1035.
62 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/3225-3230.

Vahyin ilahi bir sır ve mesaj olması yani vahiydeki gaybi unsur kelâmî açıdan oldukça önemlidir. Mesnevî'de bu duruma şöyle dikkat çekilmektedir. *Vahyi kabul eden ruhsa akıldan da gizlidir. Çünkü o gayptır, gayp âlemindendir. Ahmed'in aklı kimseden gizli değildir, herkes onun akıl ve kemal sahibi olduğunu bilirdi. Fakat vahiy ruhunu her can anlayamadı.*[63] Vahiydeki gaybî unsurun varlığı nedeniyle gayb alanına ait bazı hususların akıl tarafından anlaşılamamasının anlamlı olduğunu savunan Mevlânâ, bu durumu şöyle açıklar: *Vahiy ruhuna münasip şeyler de var; fakat onları akıl anlayamaz. Çünkü o ruh pek yücedir. Akıl, o ruhun işlerine gâh delilik diye bakar, gâh şaşkınlık diye. Çünkü onu anlamak, o olmaya bağlıdır. Hızır'a göre alelâde olan işler Musa'nın aklını şaşırttı, Musa onları görünce bulandı. O işler Musa'ya aykırı göründü…*[64] Vahyin yüce ve ulvi olduğunu Mesnevî'de şu ifadelerde de görmek mümkündür. *…Şuayb'ın nefesleri yüzünden adamın gönlünde güller açıldı. Canı, gökyüzünden gelen vahiy sesini duydu. Dedi ki. "Eğer bizi cezalandırdıysa nişanesi nerede?"*[65]

Kur'an'da peygamberlerin elçilik vazifesi çerçevesinde kullanılan vahyin bunun dışındaki anlamlara gelecek şekilde de kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da vahiy; insan,[66] bal arısı,[67] yeryüzü[68] ve gökyüzü[69] hakkında kullanılmaktadır. Vahiy, peygamberlik bağlamı dışında kullanıldığında mecazî anlamına alınmaktadır.[70] Peygamberler dışındaki bazı varlıklarla ilgili olan vahiy kavramının kullanıldığı yerlerden biri de Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesidir. Sözü edilen bu anlam Mesnevî'de de kullanılmaktadır. *İtimat et, onu Nil'e at… ben, onu yüzü ak olarak sana kavuşturuyum" diye vahiy geldi*.[71]

Vahye muhatap olan peygamberlerin bu ağır görev karşısındaki konumları ve içine düştükleri duruma ilişkin siyer, tarih ve kelâm kaynaklarımızda bazı bilgiler verilir. Mesnevî'de bu durum seven ile sevilen arasındaki vasıf itibariyle meydana gelen farklılığa benzetilerek anlatılır. Vahyin gerçekten

---

63 Mevlânâ, *Mesnevî,* 2/3255.
64 Mevlânâ, *Mesnevî,* 2/3260.
65 Mevlânâ, *Mesnevî,* 2/3385.
66 el-Kasas 29/7.
67 en-Nahl 16/68.
68 ez-Zilzal 99/5.
69 Fussilet 41/12.
70 Aslan, *Kur'ân'da Vahiy*, 181.
71 Mevlânâ, *Mesnevî,* 3/960.

beşerin idrakinin üstünde ve dışında olduğuna dikkat çeken Mevlâna bu durumun onun için yakıcı bir ağırlıkta olduğunu ifade eder. Çünkü vahiy kadîm olan Allah'a ait bir olaydır.[72] Peygamberlerin çektikleri çeşitli sıkıntılara karşı vahiy onlar için adeta bir teselli edici niteliğe sahip olur. Vahiyde bulunan bu husus Mesnevî'de "vahyin sırları" olarak ifade edilir.[73]

Kelâm ilminde peygamberler için ismet, onlar hakkında vâcib sıfatlar arasında sayılır. Allah'ın murat etmediği bir şeyi yapmak istemesi durumunda peygamberin onu yapmaması için vahiyle müdahale edilecektir. Bu duruma dikkat çekilen Mesnevî'de böylece peygamberlerin bir murakabe altında oldukları ifade edilerek[74] ismet sıfatına atıfta bulunulduğu anlaşılmaktadır.

Kelâm ilminde özellikle Mu'tezile'nin adâlet prensibi içinde gündeme gelen önemli konulardan biri de hüsün ve kubuhtur. Bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilme ve öğrenme noktasında kaynak olarak aklı görenler olduğu gibi vahyi kabul edenler de mevcuttur. Hüsün ve kubuh, âlemde kötülüğün varlığı, ubudiyetin akılla ilişkisi, vahyin ve vahiy bilgisinin akılla bilinebilirliği açılarından ele alınır.[75] Peygamberlerin insanlar için faydalı ve güzel bilgilerin kaynağı olduğuna dair kelâmcılar arasında farklı argümanlar dile getirilmektedir. Mesnevî'de hüsün ve kubuh kapsamında değerlendirilmesi mümkün olan bazı beyitlerle karşılaşmak mümkündür. Ona göre insan aklının cüz'î olması ve hüküm çıkarma konusunda sınırlılıklara sahip olması sebebiyle öğrenmeye muhtaç olması bu noktada önemli bir niteliktir. Nitekim vahyin sahibi olan Allah insana aklı ölçüsünde bazı şeyler öğretir. En büyük sanatkâr yaratıcı olduğu için akıl bu fevkalade sanatkârane işler üzerinde bazı tasarruflarda bulunma imkanına sahip olarak yaratılır. Bu müthiş sanat eseri, sadece akılla meydana gelemez. Allah büyük sanat eseri olan kâinatı yaratmasaydı sanata konu olan kâinat da aklın ona ilişkin tasarrufu da olmayacaktı.[76] Nitekim Hz. Süleyman'ın bir doktor edasıyla otlardan ilaç yaptığını belirten Mevlânâ, tabipler bundan sonra bazı şeyleri geliştirebildiler. Bu durumda

---

72 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/390.
73 Mevlânâ, *Mesnevî*, /2035.
74 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/390.
75 İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63.
76 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1295.

kâinat bağlamında tıpla ilgili gelişmelerin kaynağı gerçekte vahiy olmaktadır. Zira akıl tek başına bu konularda nasıl yol bulacaktır?[77]

Vahyin yol göstericiliği, insanlık için bir nur kaynağı olmasıyla alakalı olup peygamberler tarihi her bir peygamberin aynı zamanda insanları karanlıktan aydınlığa çıkarma mücadelesini içermektedir. Bu duruma dikkat çekmek üzere vahyin ışık saçan mum gibi nur kaynağı olduğunu belirten Mevlânâ'ya göre mumun gece karanlığında işlevini göstermesi gibi vahiy de karanlık ve buhranlı ortamlarda kıymetli olacaktır. Öte yandan peygamberin vahye aracılık görevinin olmaması durumunda vahiyden mahrum kalan insanlar için apaçık ve aydınlık bir gündüz bile gece niteliğinde olacaktır. Vahiyden uzak kalan insanın durumunu aslanın bile tavşan kesilmesi örneğiyle izah eder. Ayrıca Hz. Muhammed'in bu misyonu nedeniyle ikinci Nuh'a benzediğini beyan eder.[78] Burada görüldüğü gibi vahiy, insanlık açısından karanlıktan aydınlığa, sefaletten asalete geçişin ve yükselişin vesilesi olan ulvî bir olaydır. Vahyin bu özelliği bir de şöyle ifade edilir: *Nefislere de bu alçaklar topluluğu lâyıktır... ölüye mezarın ve kefenin layık olduğu gibi! Zekidir, ince şeyleri bilir... bilir ama değil mi ki kıblesi dünyadır, onu ölü bil sen! Allah'ın vahiy suyu bu ölüye isabet etti de ölü topraktan bir diri zuhur etti. Fakat sen vahiy gelmedikçe sakın o yüzüne sürdüğün ömrü uzun olasıca kırmızılığa güvenip aldanma, gururlanma ha!*[79]

Vahye ilişkin hakikatlerden biri de vahiy ile elde edilen bilginin aynı zamanda dinî bilgiyi ifade etmesinden ötürü insanlığın her daim bu bilgiye muhtaç olmasıdır.[80] Vahyin dinî anlamda temel bir unsur olmasından hareketle bir insanın buna göre itikad ortaya koyması kolay bir şey değildir. İnsanın vahiyle tatmin noktasına erişmesi çocuğun annenin sözüne olan ihtiyacıyla örneklendirilerek anlatılır. Zira mü'min birisi kulağını vahye verir ve ona can kulağıyla bağlanır. Böylece annesinin sözüyle kulağı dolan bir insanın

77 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1290.
78 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1455.
79 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1655.
80 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1415.

buna göre konuşması gibi vahiyle kulağı ve gönlü dolan bir Müslümanın da vahiy penceresinden her şeye bakması gerekir.[81]

Burada vahyin önemi, vahye ait türevler ve ilgili diğer kavramları da içeren vahye ilişkin birçok husus, Mesnevî'de yer aldığı biçimiyle ortaya konuldu. Şimdi de peygamberin iddiasını destekleyen niteliği bağlamında mucize konusunun Mesnevî'de yer alış şeklini inceleyelim.

2.2. Mesnevî'de Mucize

Mucize, tabiatın olağan akışı içinde bir farklılığın ortaya çıkmasıdır. Kâinatın işleyişi açısından kurulan sebep-sonuç ilişkisinin ve var olan düzenin aksine bir durumun meydana gelmesidir. Peygamberlerin eliyle gerçekleşen mucizenin sebepler açısından değerlendirilmesi için insanın insaflı olması gerekir. Mucize, olağanüstülük vasfına sahip olmakla birlikte bu yönünün ve vasfının inkârının mümkün olmadığını belirten Mevlânâ Hz. Peygamber'in müşrikler karşısındaki bazı mucizelerine atıfta bulunur.

Vahyin insanın beşer olarak aklıyla ulaşabileceği sınırların ötesinde bir kaynak olduğunu belirten Mevlânâ'ya göre, onun bu özelliği nedeniyle peygamberin mucizeyle teyid edilmesine ihtiyaç duyulur. Mesnevî'de buna ilişkin bazı tespitler yer alır. Bu bağlamda Hz. Adem, Musa ve Muhammed (s.a.v.)'in mucizeleri örnek olarak verilir. Mevlânâ adı geçen peygamberlere ait mucizeleri saydıktan sonra mucizelerin insanın ikna olması noktasındaki etkisine dikkat çeker. Ona göre din tamamıyla akli olsaydı bu kadar mucizeye gerek kalmazdı.[82] Burada insan için kapalı ve gizli bir tarafı olan vahyin gizeminin ortadan kalkmasının mucizeyle mümkün olduğuna dikkat çekilir.

Kelâmcılara göre peygamberlik iddiasında bulunan şahsın peygamberliğinin ispatını sağlayan mucize,[83] Peygamberler için birer vesika niteliğinde olduğu halde mucizelere rağmen bazıları inkara devam ederler. Mesnevi'de geçtiği üzere mucizenin bu yönünü inkar eden bazı Felsefeciler dilleriyle bunu izhar etseler de hakikati inkar edemeyeceklerdir. Nitekim Hz. Musa'nın

---

81 Mevlânâ, *Mesnevî,* 4/3035.
82 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/2140.
83 en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille,* 468;

mucizeleriyle muhatap olan İsrailoğulları, bunun gerçek olduğunu bildikleri halde mucizelere yönelik inkardan geri durmamışlardır.[84]

İslâm literatüründe mucize "harikulade olaylar" başlığı altında ele alınır. Bu harikuladelik, peygamber olduğunu açıklayan şahsın iddiasında doğru olduğunu desteklemeye yarar. Akabinde irhas, keramet, meunet, istidrâc ve ihanet gibi diğer harikulade olaylar sıralanır. Kelâm bilginleri bu tür olağan olmayan olaylara yer vererek mucizenin konumunu ve önemini göstermek isterler. Mesnevi'de zahir itibariyle sihir ile mucize arasındaki bağlantının yanıltıcı olduğu ifade edilir. Hatta bazı inkarcıların sihirdeki hilelere bakarak Hz. Musa'nın mucizelerinin de sihir gibi birtakım hileler olduğunu zannederler.[85] Mesnevî'de Hz. Musa'ya verilen mucizelerle toplumun yoğun bir şekilde ilgilendiği sihir arasındaki farka dikkat çekilir. Mevlânâ, Hz. Musa'nın mucizesi esnasında insanların sihir ile mucize arasındaki farkı göremeyeceğine dair bir kaygı taşıdıklarını ifade eder. Ancak Allah'ın ona sekinet vermesiyle insanların doğru ile yanlışı ayırt edeceğini, böylece kendisinin üstün olacağını ona müjdeler. Firavun'un sihirbazlarının yaptığı sihirlerin ölümle son bulacağı ifade edilmek ve sihirbazların fâni olmalarına dikkat çekilmek suretiyle onlarda bir olağanüstülüğün olmadığı ortaya konulur.[86] Tabi bu durum kelâm geleneğinde mucizenin gerçekte Allah'ın fiili olduğu durumunu bir kez daha hatırlatmaktadır.

Bir peygamberin elçilik görevinden önce çocukken konuşması maksadıyla kullanılan irhas için Hz. İsa'nın beşikteyken konuşması örnek verilir. *Kâfir karısının, süt emer çocuğuyla Mustafa aleyhisselâm'ın yanına gelmesi ve çocuğun, Rasûl sallallâhu aleyhi vesellem'in mucizesiyle İsa gibi dile gelip konuşması*[87] ifadelerini kullanan Mevlânâ'nın, bu duruma işaret ederken sözü edilen olayın adını Mesnevî'de zikretmediği görülmektedir. Burada Hz. İsa'nın çocukken konuşması ifade edilirken, Allah Rasûlü'nün muhatap olduğu bir olaya dikkat çekilmektedir.

---

84 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/865.
85 Mevlânâ, *Mesnevî,* 1/275.
86 Mevlânâ, *Mesnevî,* 4/1670.
87 Mevlânâ, *Mesnevî,* 3/3215.

Mucizeyle mucizeye benzeyen diğer bazı haller arasındaki farklardan biri de mucizenin sonuç itibariyle kalıcı bir etki bırakmasıdır. Bu anlamda Mevlânâ'ya göre mucizenin ilk andaki tesiri, sonrasında da devam etmektedir. [88] Sözü edilen durumun Hz. Muhammed ile irtibatına dikkat çeken Mevlânâ, onun adının ve mesajının sürekliliğini vurgulamaktadır. Allah Rasûlü'ne ecel geldiğinde de sonrasında da onun adı (Mesnevi'nin ifadesiyle yanmadan) hep devam etmiştir.[89]

Mucizeye bakarak peygamberin yalan söylemediğini anlamak zorunda kalmak istemeyen inkârcılar mucizeden yüz çevirmek ve onu karalamak yolunu tercih ederler. Bu durum Mesnevî'de tasvirî bir üslupla anlatılır. Bazı hayvanların insandan ürkmesi ve korkması sonucu kaçışması gibi inkarcılar da peygamberlerin mucizelerinden korkup kaçarlar.[90]

Peygamberlerin mucizelerinin bir kısmı zatî bir kısmı ise zatının dışındaki mucizeler olarak tasnif edilir. Örneğin peygamberimizin zatıyla ilgili olan mucizeler daha çok fiziksel bazı özellikleri olarak karşımıza çıkar. Peygamberin sahip olduğu ahlâkî mertebenin üstünlüğü aynı zamanda insanların onun davetine icabet etmelerini kolaylaştırma özelliğine sahiptir.[91] Mesnevî'de de bu duruma yer verilir. Peygamber'in onca güzel huylarına vâkıf olmalarına rağmen yüzlerce şüphe içinde olan inkarcılar bu şüphelerinin peşinden koşarlar.[92] Hz. Musa'nın Firavun'un gazabından korumak maksadıyla denizi yararak kurtulmasına şahid olan Firavun ve avanesi, bu ve buna benzer yüzlerce mucizeye rağmen şüphelerinden ve vehimlerinden uzaklaşamamışlardır.[93] Burada İsrailoğulları'nın, Hz. Musa'nın elçiliği hakkındaki şüphe ve inatlarının çeşitli mucizelere rağmen geçmediği vurgulanmaktadır.

Mucize, elbette peygamberlik iddiasında bulunan Allah'ın elçileri için önemli vesikalar niteliğindedir. Bununla birlikte insanda ilah tasavvuru o kadar bedihidir ki, mucize olmasa da insanın bu inanca sahip olması gerekir.

---

88 Mevlânâ, *Mesnevî,* 4/1675.
89 Mevlânâ, *Mesnevî,* 4/2865.
90 *Mesnevî,* 1/2145.
91 en-Nesefi, *Tebsıratü'l-edille,* 2/51-57.
92 *Mesnevî,* 2/2035.
93 *Mesnevî,* 2/2040.

İşte bu duruma şu sözlerde dikkat çekilir: Yahut *"Kadehtekinin su, o içilen güzel, berrak su olduğuna dair bana bir delil göster!" der mi? Ana, süt emer çocuğuna "Gel yavrum, süt em, ben senin ananım" dese, Çocuk "Ana, sütünü emersem karnım doyacak mı bir delil göster!" der mi? Her ümmetin gönlünde Hak'tan bir tat vardır. Peygamberlerin yüzü ve sesi de mucizedir. Peygamber, dışardan seslendi mi ümmetin canı, içerden secde eder.*[94]

Hz. Muhammed'in peygamberliği açısından Kur'an'ın i'cazının ayrı bir yeri bulunmaktadır.[95] Zira mucize sayesinde vahyin gerçekleştiğine şahit olunmaktadır. [96] Kur'an'ın korunmuşluğu aynı zamanda onun mucizevi boyutunu temsil etmektedir. Bu bakımdan Kur'an'ın yüceliği, korunması ve onu insanlara tebliğ eden peygamberin gösterdiği mucizelerin kıymeti ve değeri bütünüyle Allah'a ait olarak Mesnevî'de şöyle anlatılır: *Kur'an'ı, değiştirmek isteyenler de Musa'yı uyur bulup asâyı çalmak isteyen o iki küçük sihirbaza benzer. Allah'nın lûtufları, Mustafa'ya vaitlerde bulundu da dedi ki: "Sen ölsen bile bu din, bu iman ölmez. Senin kitabını, mucizeni ben yüceltirim. Kur'an'dan bir şey eksiltmeye, ona bir şey katmaya yeltenen kişiye ben mâni olurum. Ben seni iki cihanda da korurum. Sözünü kınayanları terk eder, onları hor hakir bir hale korum.*[97] Bu yönüyle Kur'an, nazım ve üslup olarak Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu gösteren mühim bir mucizedir. *Hadi bunu mucize sayma! Peki bir de güneş gibi apaydın olan ve adına Ümmül Kitap denen yüz dilli Kuran'a bak! Kimsenin ondan bir harfi çalmaya yahut sözüne bir söz katmaya ne haddi var, ne kudreti! Üstünün dostu ol ki üstün olasın... kendine gel be hey azgın, mağluplara dost olma!*[98]

Mesnevî'de ilk insan ve peygamber olan Hz. Adem'in mucizelerinin sayısal bakımdan hayli fazla olduğu da beyan edilir. *…Sesine dağlar da ses veriyor, kuşlar da. Onun davetine ikisi de mahrem. Onun, bunun gibi ve daha buna benzer yüzlerce mucizeleri var.*[99] Bir yerde Hz. Davud'un mucizelerinin başlangıçta görülmediği ancak görülmeye başlandığında da etkisinin iki kat arttığı ifade edilerek mucizenin peygambere tabi olma noktasındaki etkisine dikkat çekil-

---

94 *Mesnevî*, 2/3595.

95 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Hafaci (Kahire: Mektebetu Muhammed Ali Sabih, 1951), 328 s.

96 Cevâdî, *Vahiy ve Nübüvvet*, 83.

97 *Mesnevî*, 3/1195.

98 *Mesnevî*, 4/2875.

99 *Mesnevî*, 3/1470.

mektedir. *O adamın gizli sırrı meydana çıkınca Davud'un mucizesi halka yayıldı; bu mucize bir dereceyken halk tarafından âdeta iki derece meşhur oldu. Herkes baş açık gelip yerlere secde etmekte…*[100]

Peygamberin vazifesiyle ilgili nihai gaye, insanların hakkı ve hakikati görerek sahih bir inanca kavuşturulmasıdır. Öyle ki insanların ebedî hayatın varlığını bilerek imân etmeleri ve sonuçta bu hayata hazır hale gelmeleri peygamberler için en büyük mucize olarak değerlendirilmektedir: *Senin sözünle yüz binlerce kişinin can gözü açıldı, gayb âlemine hazırlandı. Fakat onların hepsinden kuvvetli mucizen bu: Sen, insana hayat bağışlamaktasın, bu bağışlaman daimî, zaten bütün mucizelerin canı da bu… ölüye ebedî hayat bağışlamak!" demekteydi. Zalim öldürüldü, bütün bir dünya dirildi. Halkın hepsi de yeni baştan Allah'a kul oldu.*[101]

Kelâm ilmi açısından mucizeler gerçekte peygamberlere ait olmayıp Allah'ın fiili olarak değerlendirilir. Bu yönüyle mucize aslında Allah'ın varlığına da işaret etmektedir.[102] Zira Allah'ın elçilerinden istenen ve onların eliyle meydana gelen mucizelere bakıldığında bunun gerçekleşmesi ancak Allah'ın kudretiyle mümkündür. [103] Mucizenin gerçekte Allah'ın fiili olduğunu gösteren bir delil de onun her halükârda olağanüstü bir özellik taşımasıdır.[104] *İsa "Benim" dedi. Adam dedi ki: "A güzel yüzlü, topraktan kuşlar yapan sen değil misin?!" İsa. "Evet benim" dedi. Adam "Peki, öyleyse ey tertemiz ruh, dilediğini yaparken kimden korkuyorsun? Âlemde bu kadar mucizelerin varken senin kullarından olmayan kim?" İsa dedi ki: "Seni eşsiz örneksiz yaratan, canı ezelden halk eden Allah'ın tertemiz zatına ant olsun… Onun pak zatiyle sıfatları hakkı için… felek bile yenini, yakasını yırtmış, ona âşık olmuştur.*[105] *Âlemde bu kadar mucizelerin varken senin kullarından olmayan kim?* ifadesiyle kastedilen mucizenin ilahi fiil olmasıyla alakalı olmalıdır. Hz. İsa ile ilgili bir kasıt var ise bu durumda ona tabi olma ve inanma manâsında kullanılması muhtemel olur.

---

100 *Mesnevî,* 3/2490.
101 *Mesnevî,* 3/2500.
102 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd,* 291-292.
103 Hûd 11/103; Şuarâ 26/67, 121; Kasas 28/36; Sebe' 34/15; ez-Zâriyât 51/37; el-Kamer 54/2, 15.
104 Râzî, *Muhassal,* 207.
105 Mevlânâ, *Mesnevî,* 3/2580.

Mucizelerle ilgili önemli hususlardan biri de mucizenin tehaddi karşısında gelmiş olmasıdır. Bu noktayla alakalı olarak Mevlânâ'ya göre, peygamber istediği zaman mucize gösteremez, mucizenin faili olan Allah dilediği anda ve yerde mucize gerçekleşmektedir.[106] Ayrıca mucizenin insanları hayrette bırakarak dikkat uyandırıcı bir özelliği üzerinde durulmaktadır. Mesnevî'de mucizenin bu yönüne şöyle işaret edilmektedir. *Senin kötü ahdine bakmam, madem ki şimdi bana niyaz ediyorsun, keremimden sana ihsan eder, muradını veririm" der.*[107]

Her peygambere ayrı bir mucize verilmiştir. Bu mucizeler çoğunlukla muhatap olunan toplumun gelişmişlik gösterdiği konularla bağlantılı olmuştur. Buna göre her peygamberin mucizesi kendine özgü bir durum oluşturduğu gibi her mucize ayrı bir peygamberin eliyle gerçekleşmiştir. Bir peygamber başka bir peygamberin mucizesinin aynısını göstermemiştir. Üstelik iki peygamberin mucizelerinin birbirinin aksine bir durumu ortaya çıkarmadığını birinin diğerinin mucizesini almadığını görüyoruz.[108] Bu, mucizenin aktüel yaşamla olan ilgisini de göstermektedir. Peygamberlerin iddialarını destekleyen ve güçlendiren mucize, her bir peygamber için geçerli bir durumdur. Bu, nübüvvet-mucize ilişkisini göstermesi bakımından önemli bir nokta olmalıdır. *Her peygamber, bu düz yolda mucize gösterdi, yoldaşları aradı…*[109]

Mucizenin gerçekleşmesinde esas maksat insanların doğrudan imâna girmeleri değil, imâna giden yolun kolaylaştırılmasıdır. Aslında inkarcıların inatlarının kırılması ve onlara meydan okuyarak aciz olduklarının izharı burada asıl maksadı oluşturmaktadır. *Mucizeler, imâna sebep olmaz, sıfatları çeken cinsiyet kokusudur. Mucizeler, düşmanı kahretmek içindir.*[110]

Mucizenin ruha tesirinin sürekliliği önemli bir husustur. Peygamberlerin gösterdiği mucizelere bakıldığında Hz. Musa'nın sopasının ejderhaya dönüşmesi örneğinde olduğu gibi cansız varlıklar üzerinde gerçekleşenler bir süre sonra kaybolup gitseler de neticede insanların gönül dünyalarında bıraktığı etki devamlılık arz eder. Mevlânâ'ya göre mucizenin gerçekleştiği eşya ve

---

106 Mevlânâ, *Mesnevî,* 3/2665; *Mesnevî,* 4/310.
107 Mevlânâ, *Mesnevî,* 3/3160.
108 Mevlânâ, *Mesnevî,* 4/1650.
109 Mevlânâ, *Mesnevî,* 6/515.
110 Mevlânâ, *Mesnevî,* 6/1175.

olay geçici olsa da insanın ruhu ve gönlü üzerindeki etkisi süreklilik arz eder.[111]

Sonuç

Vahiy, insanlık için kurtuluş reçetesi sunan ilahi kaynağa ait ulvi bir durumdur. Bütün İslâm âlimleri vahyin bu özelliğine dikkat çekerler. Onun bu yönünün fayda vermesi insanların ona tabi olmasına bağlıdır. Vahyin insanlığa ulaşmasına aracılık eden peygamberlerin bu görevini desteklemesi ve iddialarında sâdık olduklarını göstermesi bakımından mucizenin rolü önemlidir.

Vahiy ve mucizenin İslâm kaynaklarında ele alınan birçok yönüyle Mesnevî'de de değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Mesnevî'de özellikle vahyin Allah katından gelmesi ve yüce bir mertebeye sahip olması üzerinde durulmuş, gayb bilgisine ulaşmanın yegâne yolu olarak vahiy gösterilmiştir. Yine vahyin sadece peygambere hâs bir olay olduğunu işleyen Mevlânâ, peygamberin beşer olmasının önemine dikkat çekmiştir.

Öteden beri önemsenen bir konu olan akıl-vahiy ilişkisi, aynı şekilde Mesnevî'de ele alınmaktadır. Kur'an'da geçtiği üzere peygamberler dışındaki varlıklarla ilgili kullanımına rastlanan vahiy kavramının bu yönü üzerinde Mesnevî'de de önemle durulmuştur. Kurumsal anlamda nübüvvete insanlığın duyduğu ihtiyaç, Mesnevî'de de kabul edilmiştir.

Vahyin insanlık üzerindeki etkisinin tezahür etmesi noktasında önemli bir işleve sahip olan mucizenin gerekliliğini savunan Mevlânâ, mucizeyi de mucizeye benzeyen diğer olağanüstü bazı olayları da değerlendirmiştir. Buna göre mucizeyi diğerlerinden ayıran en önemli fark, mucizenin etkisinin asırlarca sürmesidir.

Son peygamber Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat sadedinde çeşitli mucizeleri değerlendiren Mevlânâ, Kur'an'ın korunmuşluğuna ve mucizevî boyutuna ayrı bir önem atfederek Allah Rasûlü'nün risâletini savunur. Özetle söylemek gerekirse peygamberlerin eliyle gerçekleşen mucizenin gerçekte Allah'a ait bir fiil olduğu konusu, Mesnevî'de kelâm geleneğine uygun

111 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/1300-1305.

olarak ele alınır. Son olarak Mevlânâ'nın ilgili meseleleri kendine özgü bir üslupla değerlendirdiğini özellikle ifade etmek gerekir.

Kaynakça

Adam, Hüdaverdi. "Nübüvvete Dair İki Mesele: Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 57-105.

Aslan, Abdulgaffar. *Kur'ân'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Aydınlı, Osman. "Mutezilî Düşüncede Nübüvvet Meselesi ve Hz. Muhammed". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (2006), 7-26.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülmün' Hafaci. Kahire: Mektebetu Muhammed Ali Sabih, 1951.

Cevâdî, Muhsin. *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.

Çelebi, İlyas. *İslâm'ın İnanç Esasları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Çelebi, İlyas. "Hüsün ve kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Düzgün, Şaban Ali. "Kur'ân'ın Oluşumu (Vahiy Sürеci)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 1-13.

Erdem, Hüsameddin. "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.

Işık, Ayhan. *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Ankara: Elis Yayınları, 2006.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *el-Hudud fi'l-usûl: (hudud ve'l-muvazaat)*. thk. Muhammed Süleymani. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.

İbn Meymun, Ebû İmran Maimonides Musa b. Meymun b. Yusuf. *Delaletü'l-hairin*. haz. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.

İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 27-55.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Mugni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: rü'yetü'l-bari*. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 16 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Basım, 1988.

Mahmoud, Ramy. "Dâi Ebû Hâtim er-Razi'nin A'lamu'n-nübüvve Adlı Eserinde Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Nübüvvetle İlgili Düşünceleri Hakkındaki İddiaları". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 9 (2019), 269–289.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.

Mevlânâ, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Celaleddin-i Rumî. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

Nesefî, Ebu'l-Muin. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Salam. Dımeşk: Institut Français de Damas, 1990.

Özdemir, Metin. "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 119-134.

Önal, Recep. "Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin Nübüvvet Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2008), 675-707.

Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin. *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhırin mine'l-ulema*. haz. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.

Semerkandi, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni. *es-Sahâifü'l-ilahiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.

Sinanoğlu, Mustafa. *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

Teftazânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-mekâsıd*. thk. İbrahim Şemsüddin. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Tümer, Günay. "Brahmanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Uludağ, Süleyman. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilü'n-nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 853-880

Apartheid Suçları ve Etnik Ayrımcılık: İsrail Örneği

Apartheid Crimes and Ethnic Discrimination: The Case of Israel

Ayhan SARI

Dr. Öğr. Üyesi, Türk-Alman Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul/Türkiye

Assoc. Prof, Turkish-German University, Faculty of Economic and Administrative Sciences, Department of Political Science and International Relations, İstanbul/Türkiye

ayhan.sari@tau.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8752-7205

DOI: 10.56720/mevzu.1517061

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 5 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Sarı, Ayhan. "Apartheid Suçları ve Etnik Ayrımcılık: İsrail Örneği". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 853-880. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1517061

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

İsrail'in 7 Ekim 2023 tarihinde gerçekleşen Aksa Tufanı Operasyonu'na verdiği karşılık, soykırım suçları kapsamında değerlendirilebilecek uygulamalar ve müsebbibi olduğu katliamlar sonucunda apartheid rejimi kavramı dünya genelinde ciddi bir biçimde tartışılır hale geldi. Bu makalenin amacı uluslararası sözleşmeler ışığında apartheid suçu ve bu suçun temelini oluşturan ırksal ayrımcılığın kökenlerini İsrail örneği üzerinden incelemektir. Öncelikle sosyal psikoloji alanında yapılan çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda etnik kimliğe dayalı gruplaşmaların özünde maksimum faydadan ziyade diğer grupla maksimum ayrışmanın ön plana çıktığı görülmektedir. Elde edilen bulgular İsrail-Filistin meselesi özelinde incelendiğinde İsrail'in 'makbul Yahudi' kimliğini teşvik ettiği ve bu kimliğin dışında kalan tüm etnik gruplara ayrımcılık uyguladığı anlaşılmaktadır. İsrail'de uygulanan etnik ayrımcılığa sadece Filistinliler değil, Afrika ve Sefarad Yahudileri de muhatap olmuştur. Başta Birleşmiş Milletler olmak üzere uluslararası kurum ve kuruluşların hazırladığı raporlar ve kararlar ışığında Filistin'e uygulanan ayrımcılık incelendiğinde, Filistinlilerin İsrail anayasasına yerleşmiş sistematik bir ayrımcılığın muhatabı olduğu görülmektedir. Filistinliler, İsrail'de yaşayan İsrail vatandaşları, Doğu Kudüs'te yaşayan süresiz oturuma sahip Filistinliler ve işgal altında Batı Şeria ve Gazze'de yaşam mücadelesi veren Filistinliler olarak üç farklı nüfuz bölgesinde çeşitli düzeylerde apartheid rejimine muhatap olmaktadırlar. Bilhassa Doğu Kudüs, Batı Şeria ve Gazze'de yaşayan Filistinliler uluslararası sözleşmelerde apartheid suçları olarak tanımlanan suçların neredeyse tamamına maruz kalmaktadırlar. İsrail'in uyguladığı toprak politikası, Yahudiler ve Filistinliler olarak özetlenebilecek iki yapılı hukuk sistemi ve Filistinlileri bölmeye ve sürgün etmeye odaklı çeşitli işgal politikaları apartheid suçlarının ana omurgasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İsrail, Filistin, Apartheid Rejimi, İnsan Hakları, Etnik Ayrımcılık, Soykırım

Abstract

Israel's response to the Operation Al-Aqsa Flood on October 7, 2023, which includes practices that could be considered genocide and massacres, has led to serious global debates on the concept of apartheid regime. This article examines

the origins of racial discrimination, which forms the backbone of the apartheid crime, considering international conventions. Initially, considering the studies in the field of social psychology, it was understood that ethnic-based groupings are more about maximizing the distinction from other groups rather than maximum benefit. When the findings are examined specifically in the context of the Israel-Palestine issue, it is understood that Israel promotes the identity of the 'accepted Jew' and discriminates against all other ethnic groups outside of this identity. Not only Palestinian Arabs but also Jews of African and Middle Eastern origin have been subjected to ethnic discrimination in Israel. In light of the reports prepared by international institutions and organizations, especially the United Nations, when the discrimination against Palestinians is examined, it is seen that Palestinians are subjected to systematic discrimination enshrined in the Israeli constitution. Palestinians face various levels of apartheid regime in three different spheres of influence: Palestinian citizens living in Israel, Palestinians with permanent residency living in East Jerusalem, and Palestinians struggling to live in the occupied West Bank and Gaza. Especially Palestinians living in East Jerusalem, the West Bank, and Gaza are subjected to almost all the crimes defined as apartheid crimes in international conventions. Israel's land policy, the dual legal system that can be summarized as Jews and non-Jews, and various occupation policies focused on dividing and exiling Palestinians constitute the main backbone of apartheid crimes.

Keywords: Israel, Palestine, Apartheid Regime, Human Rights, Ethnic Discrimination, Genocide

1.Giriş

İnsanlığın yeryüzüne adım attığı ve tarih sahnesinde boy göstermeye başladığı ilk andan ‘modern ’zamanların içinde tutunamaya çalıştığımız bu son evresine kadar insanların dünya serüvenine ışık tuttuğumuz zaman bu yolculuğun cinayetler, katliamlar ve savaşlarla bezendiğini idrak etmemiz fazla uzun sürmez. Tarihin ilk çağlarından, kadim dinlerin insanları ıslah etme amacıyla ortaya çıktığı zamanlardan bu yana masum insanları öldürmek, mallarına ve ırzlarına dokunmak, sebepsiz yere yerinden yurdundan etmek suç sayılmasına, yasaklanmasına ve vicdan, bilinç düzeyinde ayıplanmasına rağmen insanların ekseriyeti yanlış olanı tercih etmiştir.

Çağlar boyu süren savaş ve katliamlar teknolojinin gelişimi, barutun keşfedilmesi, sanayi devrimi ile birlikte ivme kazanmış, sistematik, demire ve baruta yaslanan katliamların önü açılmış ve insanlığa karşı işlenen suçlar farklı bir ölçeğe evirilmiştir. Özellikle Amerika'nın keşfi, Afrika'nın sömürgeleştirilmesinde Avrupa'da yaşanan bilimsel keşiflerin katkısı epey büyüktür.

Eskiden yüzlerle, binlerle ifade edilen katliamlar, köleleştirme ve sürgünler yüzbinlerle, hatta milyonlarla ölçülmeye başlanır hale gelmiştir. Mütecaviz İspanyol *conquistador*'lar elleriyle binlerce Amerikalı yerliyi katlettiklerinin bilincine en nihayetinde vardıklarında, Katolik inancında bu katliamların yeri olup olmadığını sorgularlar. Katolik din adamlarının verdiği cevap bu varlıkların ''barbar ''oldukları ve insan kategorisinde değerlendirmenin lüzumu olmadığı yönündedir (Akal, 2023).

Karanlık çağ olarak tasvir edilen Orta Çağ'dan yeni çıkmış, 'aydınlanma' çağına girmiş, bilimsel ve coğrafi keşifler alanında benzersiz bir sıçrama yakalamış Avrupa'nın Amerika, Afrika ve Asya'da karşısına çıktığı yerel halklara yakıştırdığı tanımlama 'barbar 'olmuştur. İnsan kategorisinde olmayan barbarlara karşı ırkçı bir bakış açısı geliştiren Avrupalılar 'insan olmayan 'bu varlıkların toplu ve sistematik bir şekilde katledilmesi, ticari meta haline getirilmesi ve köleleştirilmesinde herhangi bir beis görmemiştir (Brunstetter - Zartner, 2011).

Batılı 'doğrusal tarih anlayışı' çerçevesinde değerlendirildiğinde giderek daha medenileşen, aydınlanan ve gelişen bir insanlık beklentisinin Avrupa tarihi incelendiğinde ne denli yetersiz kaldığı rahatlıkla anlaşılabilir. Gerçekte hüküm sürenin 'döngüsel tarih 'anlayışı olduğu, insanların her ne kadar zenginleşse, teknolojik anlamda benzeri görülmemiş seviyelere çıksa dahi barbarlığından, katilliğinden zerre ödün vermediği, aksine sanayileşme ve teknolojik gelişmelerin de etkisiyle daha önce benzeri görülmemiş boyutlarda katliamlara, soykırımlara ve insanlık suçlarına imza attığı görülmektedir. I. ve II. Dünya Savaşları bunun en çarpıcı örneğidir. Bu bölümün konusu olan 'apartheid suçu 'da yine gelişmiş, medeni Batılı toplum ve insanlar tarafından Güney Afrika ve Filistin'de uygulamaya konulmuştur.

İsrail'in Filistinlilere uyguladığı zulüm, soykırım ve insanlığa karşı işlenen suçların son ve en şiddetli örneklerinden bir tanesi tüm dünyanın gözleri önünde 7 Ekim 2023 tarihinden günümüze devam eden İsrail saldırılarıdır. Bu

saldırıda makalenin kaleme alındığı Ağustos 2024 tarihine gelindiğinde çoğu sivil olmak üzere 40 binden fazla insanın hayatını kaybettiği, binlercesinin enkaz altında teşhis edilmeyi beklediği ve on binlerce Filistinlinin ise çeşitli saldırılarda yaralandığı görülmektedir (Khatip – Mckee – Yusuf, 2024). İsrail'in 7 Ekim sonrasında Gazze'de gerçekleştirdiği katliamların boyutu bizzat Birleşmiş Milletler'in düzenlediği raporda 'Bir Soykırımın Anatomisi' başlığında kayıtlara geçirilmiştir (Albanese, 2024).

Fakat bu çalışmanın asıl amacı 7 Ekim 2023'ten sonra İsrail'in gerçekleştirdiği saldırı, katliamlar ve işlediği soykırım suçu ile insanlığa karşı işlenmiş suçları incelemek değil, 7 Ekim'e gelinen süreçte İsrail'in sadece Gazze'de değil, Filistin'in diğer bölgelerinde, hatta İsrail'in kendi sınırları içerisinde Filistinlilere yönelik uyguladığı sistematik etnik ayrımcılığın ve işlediği soykırım suçlarının açığa çıkarılmasıdır. Amaç, İsrail'in iddia ettiği gibi çatışmaların 7 Ekim Aksa Tufanı Operasyonu sonrasında değil, İsrail'in on yıllardır şiddeti artarak devam eden apartheid rejiminin bir sonucu olarak yaşandığının açığa kavuşturulmasıdır.

Bu makalede apartheid suçu ırkçılık ve insanlığa karşı işlenen suçlar çerçevesinde ele alınacak ve İsrail apartheid rejimi vakası özelinde de incelemeye tabi tutulacaktır. İsrail'in apartheid suçlarını incelemeden önce, apartheid suçunun özünü teşkil eden ırkçılık, ırksal ayrımcılığın kavramsal boyutta analizi ve etnik kimliğe dayanan ayrımcılığın sosyal psikolojik nedenlerini anlatacağım. Bu minvalde öncelikle etnik kimlik nedir sorusuna cevap arayacağım. Akabinde etnik kimliklerin sosyal alanda nasıl inşa edildiğini sosyal kimlik teorisinden faydalanarak açıklamaya çalışacağım. Sonrasında İsrail'in Filistin'de göçmenler olarak varlık göstermeye başladığı ilk anlardan günümüze apartheid suçunu nasıl işlediğini detaylarıyla birlikte İsrail-Filistin özelinde inceleyeceğim.

2. Etnik Ayrımcılık ve Bir İnsanlık Suçu: Apartheid

Apartheid suçunun tanımlandığı uluslararası sözleşmeler incelendiğinde, ilgili suçun etnik ayrımcılıkla yakın bir ilişkisi olduğu gözlemlenmektedir. Bir ülke ve toplumun diğer bir ülke veya topluma yönelik işlediği apartheid suçunun temel motivasyonları arasında ilkinin ikincisini etnik boyutta 'aşağıda 'görmesi, kendisini üstün bir pozisyonda algılaması yer almaktadır (BM, 1969).

Dolayısıyla, apartheid suçunun uluslararası sözleşmelerde nasıl yer aldığını, nasıl tanımlandığını incelemeden ve ırksal ayrımcılıkla bağlantılı diğer uluslararası sözleşmeleri mercek altına almadan önce etnik ayrımcılığın kökenlerini incelemek faydalı olacaktır. Bu minvalde öncelikle etnik kimliğin ne olduğunu tanımlamak gerekmektedir. Sonrasında etnik kimliğin doğuştan gelen bir özellik mi yoksa sonradan inşa edilen bir sıfat mı olduğu tartışılmalıdır. Son olarak ise, eğer etnik kimliğin insana doğumundan itibaren etiketlenen bir nitelik olmadığı, insanın yaşamı boyunca sosyal bir şekilde inşa ettiği, seçtiği bir özellik olduğu varsayılıyorsa bu inşa sürecinin nasıl seyrettiği açıklanmalıdır.

Uluslararası sözleşmelerde etnik (ırksal) ayrımcılığın ve insanlığa karşı suçlar kategorisinde yer alan apartheid suçunun nasıl işlendiğine ve apartheid suçunun İsrail-Filistin özelinde İsrail tarafından tarihsel perspektiften güncel olana nasıl işlendiğini incelemeden önce etnik kimlik kavramı ve etrafında yapılan akademik tartışmalar incelemeye tabi tutulacaktır.

2.1. Etnik Kimlik Nedir?

Etnisite ya da etnik kimlik hakkında genel olarak yanlış bilinen bir husus, etnik kimliğin ırka dayalı kimlik ile karıştırılmasıdır. Etnik kimlik denildiğinde insanların aklına ilk gelen Türk, Alman, İngiliz, Rus vb. ırki kimliklerdir. Halbuki etnik kimliğin daha yaygın kullanımı, ırk, din, dil, renk, milliyet ve sınıfları içeren ve 'çatı kavram 'olarak kullanılan biçimidir. Bu anlayışa göre etnik kimlik, insanın kendisinde doğuştan bulunan ya da yaşamı boyunca kendi iradesiyle kabullendiği veya iradesinden bağımsız bir biçimde üstüne yapışan birtakım özellikler bütünüdür (Horowitz, 1985).

Horowitz'in 'çatı kavram 'yaklaşımından yola çıkan Chandra, etnik kimlikleri insanın kökenlerinden gelen özelliklerin üyelik için gerekli olduğu alt kategoriler bütünü olarak yorumlar. İnsanlar ırk, dil, din, renk vb. kategorilerden oluşan etnik kimliklerini kolay bir biçimde değiştiremez. Fakat sahip olduğu alt kimlik kategorilerinden hangisini ön plana çıkarabileceğini, kendisini hangi etnik kimliğiyle tanımlayabileceğini seçebilir (Chandra, 2012). Örneğin Afrikalı ve siyah deri rengine sahip ve İslam inancına mensup bir kişi, Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleştiğinde, kendisini Afrikalı ya da siyahi ya da Müslüman olarak tanımlayabilir ve bu kimliklerden herhangi birini ön plana çıkartarak ilgili topluğa, cemaate bağlanabilir. Benzer bir şekilde bu insan, her ne

kadar kendisini siyahi insanlarla aynı toplulukta sınıflandırmak istemese de, içinde yaşadığı toplumda bir kesim (mesela ırkçı beyazlar) onu isteği dışında 'siyahi etnik kimliğe mensup 'biri olarak etiketleyebilir.

Sonuç olarak insanların kökenlerinden gelen birtakım özellikleri kısa sürede değiştirmeleri mümkün değildir. Böyle bir değişim uzun sürede, mesela farklı bir dilin ana dil olarak öğrenilmesi ve konuşulması ya da dinin veya birtakım ameliyatlar sonucunda deri renginin değiştirilmesi mümkündür. Kısa süre içerisinde ise hangi alt etnik kimlik kategorisinin ön plana çıkartılacağına karar vererek değişim gerçekleştirilebilir (Chandra, 2012, 16-18). Bunların yanı sıra insanların kendi özgür seçimlerinden bağımsız bir biçimde içinde bulundukları toplum da ona bir takım etnik kimlik etiketleri yapıştırabilir. Etnik kimliklerin sosyal olarak inşa edilmesi, farklı etnik kimlik alt kategorilerin zamana ve mekâna bağlı olarak aktif hale getirilmesi, ön plana çıkarılmasının arkasında yatan nedenler 'sosyal kimlik teorisi 'tarafından açıklanmaya çalışılmıştır.

2.2. Sosyal Kimlik Teorisi ve Etnik Kimliklerin İnşası

Sosyal kimlik teorisine ve etnik kimliklerin inşası ile ilgili deneylerin sonuçlarına geçmeden önce etnisitenin nasıl işlediği, hangi unsurlar üzerine kendisini inşa ettiği ve etnik kimlik sınırlarının nasıl çizildiğine değinmek gerekmektedir. Etnik kimliklerin, daha doğru bir ifade ile etnik kimlik sahibi bireylerce oluşturulan etnik grupların inşa süreci ve sınırlarının belirlenmesi etnik gruplar arasındaki çatışmaları ve apartheid benzeri etnik kimlik ayrımcılığına dayalı insanlık suçlarının altında yatan motivasyonları anlamlandırabilmek adına önemli bir yer tutmaktadır.

Konuyla ilgili en önemli ve alanın öncü çalışmalarını gerçekleştiren Fredrik Barth'ın öne sürdüğü görüşler göz önüne alındığında, etnik grupların oluşmasında etnik gruplar içerisinde var olan kültürel benzerliklerden ziyade, diğer etnik gruplar ile mevcut olan 'farklılıklar 'grupların sınırlarını çizme ve diğerlerinden farklılaşma hususunda ana rolü oynamaktadır (Barth, 1998). Barth bu yaklaşımıyla etnik grupları statik, değişmez ve etkileşime kapalı oluşumlar olarak değil, diğer etnik gruplarla etkileşim içerisinde olan ve bizzat bu etkileşim ve diğerinden farklı olan özellikler sayesinde "biz – onlar "dikotomisini oluşturarak kendi sınırlarını çizen bir gerçeklik olarak yorumlamıştır (Brubaker, 2009).

Barth'ın genel hatlarını çizdiği ve kavramsal çerçevesini çizdiği bu yaklaşım, 'biz – onlar 'karşıtlığı üzerine inşa edilmiş görüş kısa bir süre sonra sosyal kimlik teorisinin konusu olmuş ve bu alanda çalışmalar yürüten uzmanların deneyleriyle 'biz – onlar 'karşıtlığının kökenleri ve nedensel mekanizması gün yüzüne çıkartılmıştır.

Tajfel ve Turner'ın yürüttüğü çalışmalara göre salt bir gruba üye olmanın zamanla grup üyelerinin diğer grup üyelerine karşı tercih edilmesi sonucunu doğurmuştur (Tajfel - Turner, 1986) Tajfel ve Turner yaptıkları deneylerde daha önce bir araya gelmemiş, birbirini tanımayan insanları iki farklı gruba ayırmış ve grup üyelerine verilen para ödüllerinin grup içi ve grup dışındaki üyelere dağıtmaları istenmiştir. Üyeler bu para ödüllerini dağıtırken grup üyelerinin maksimum ödül almasından ziyade, diğer grubun daha az ödül almasına ve dolayısıyla iki grup arasındaki farkın artmasına yönelik seçimlerde bulunmuşlardır. Diğer grup ile bir nevi iş birliğine giderek kendi grup içi karlarını arttırmak varken, kendi gruplarının da daha az kazanma ihtimalini seçerek iki grup arasındaki farkın maksimum seviyeye çıkması için hamleler yapmışlardır (Tajfel - Turner, 1979)

Sonuç olarak daha yeni bir araya gelmiş, saatler öncesinde diğer grup üyelerini tanımayan insanlar, kısa bir süre içerisinde kendilerini gruplarıyla özdeşleştirerek maddi anlamda çıkarlarına aykırı olmasına rağmen diğer grubun daha az kazanması, kendilerinden daha geride bir durumda olması adına seçimlerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla Barth'ın öne sürdüğü 'biz – onlar 'ayrımı bu deneyle tasdiklenmiş ve etnik grupların oluşumunda etnik gruplar arası rekabetin, farklılıkların önemi vurgulanmıştır.

Apartheid insanlık suçu işlenirken etnik kimliklerin ne olduğu, etnik grupların nasıl oluştuğu, etnik gruplar arası rekabetin grup üyeleri için (kendi materyal çıkarlarına aykırı olduğu senaryolar dahil) ne kadar ciddiye alındığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sayede etnik ayrımcılığa dayanan apartheid suçunun sosyal alanda köklerinin ne kadar derinde olduğu, insan psikolojisinin bu suçu işlemeye yönelik meyillerinin ne denli kuvvetli olduğu anlaşılabilir. Ancak bu bilinçlenme ve meselenin künhüne varılması sonucunda İsrail'in işlediği suçun boyutları ve derinliği daha iyi anlaşılabilir ve çözümün zorluğuna dair gerçekçi bir fikir edinebilir.

3. Uluslararası Sözleşmelerde Apartheid Suçu

Apartheid suçu tanımlanırken ve uluslararası sözleşmelerde nasıl ele alındığı işlenirken üç temel metne, uluslararası sözleşmeye atıf yapmak gerekmektedir. Bunlardan ilki, apartheid suçunun uluslararası sözleşmelerde hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiğini açıklayan 1998 Roma Statüsü'dür (BM, 1998). Roma Statüsü'nün 7. maddesinde yer alan '*insanlığa karşı işlenen suçlar*' başlığı altında 'j 'maddesinde apartheid suçu yer almaktadır. Roma Statüsü'nün 7. maddesi insanlığa karşı işlenen suçların madde madde nelerden oluştuğunu açıklamadan önce insanlığa karşı işlenen suçları tanımlar (BM, 1998, 4):

> "*insanlığa karşı suçlar, herhangi bir sivil nüfusa karşı yaygın veya sistematik bir saldırının parçası olarak işlenen aşağıdaki eylemleri kapsamaktadır…*"

Bu girişin altında yer alan eylemler arasında cinayet, yok etme, köleleştirme, zorunlu göç/sürgün, hapsetme, işkence, tecavüz gibi suçların akabinde apartheid suçu yer almaktadır. Fakat Roma Statüsü apartheid suçunun tanımı, içeriği ile ilgili detaylı bir bilgi sunmamaktadır. Apartheid suçunun tanımı ve kapsamı için bir başka uluslararası sözleşmeye, ' *Apartheid Suçunun Engellenmesi ve Cezalandırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme (1976)* "bakmamız gerekmektedir.

II. maddenin girişinde tanımlanan apartheid suçu, etnik bir grubun diğer bir etnik gruba sistematik bir biçimde insanlık dışı muameleler eşliğinde üstünlük ve hakimiyet kurma çabası olarak açıklanmaktadır. Maddenin devamında bahse konu olan apartheid suçları şu şekilde tanımlanmaktadır (BM, 1976, 2):

> *"a) Herhangi bir etnik grubun üyesi veya üyelerinin yaşama ve özgürlük haklarının reddedilmesi:*
>
> *i) Etnik bir grubun üyesi veya üyelerini katletme*
>
> *ii) Etnik bir grubun üyesi veya üyelerini fiziksel ve/ya psikolojik şiddete maruz bırakmak; işkence, kötü muamele, insanlık dışı davranışlar sonucu özgürlüklerine ve onurlarına tecavüz etmek.*
>
> *iii) Etnik grup veya grupların üyelerinin keyfi şekilde tutuklanması ve yasadışı bir biçimde tutuklanması.*

b) Herhangi bir etnik grubun veya grupların kasti bir biçimde yaşam koşullarının hedef alınarak fiziki varlıklarının toptan ya da parça parça yok edilmesi.

c) Bir ırk grubunun veya gruplarının ülkenin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamına katılımını önlemeye yönelik olarak hesaplanan her türlü yasal önlem ve diğer önlemler, aynı zamanda bir ırk grubunun veya gruplarının tam gelişimini engelleyen koşulların kasti olarak yaratılması; özellikle bir ırk grubu veya gruplarının üyelerine temel insan hakları ve özgürlükler, iş hakkı, yasal sendikaları kurma hakkı, eğitim hakkı, ülkelerinden ayrılma ve dönme hakkı, ulusal kimliğe sahip olma hakkı, serbest dolaşım ve ikamet özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü ile barışçıl toplantı ve birlikte dernek kurma hakkı da dahil olmak üzere, bu hakların reddi yoluyla gerçekleştirilen her türlü yasal önlem.

d) Bir ırk grubuna veya gruplarına mensup kişiler için ayrı rezervler ve gettolar oluşturarak nüfusu ırklar arası çizgilerle bölmeyi amaçlayan her türlü önlem, yasal önlemleri de içeren; çeşitli ırklara mensup kişiler arasındaki karışık evlilikleri yasaklamayı, bir ırk grubuna veya gruplarına ait olan arazi mülklerini veya bu grupların üyelerine ait olanları kamulaştırmayı içeren her türlü önlem.

e) Bir ırk grubunun veya gruplarının üyelerinin, özellikle onları zorla çalıştırmak suretiyle, emeğinin sömürülmesi.

f) Apartheida karşı çıkan örgüt ve kişilere, onları temel hak ve özgürlüklerinden mahrum bırakarak zulmetmek."

Apartheid suçunun genel tanımına bakıldığında, etnik gruplar arası ayrımcılığın önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu sebeptendir ki giriş bölümünde etnisitenin anlamı, etnik kimliğin tanımı ve etnik gruplar arası sınırların nasıl çizildiğine dair literatür ele alınmıştır. Buradan anlaşıldığı üzere apartheid suçu akla geldiğinde ilk bakılması gereken meselelerden bir tanesi, etnik ayrımcılık olgusudur. Bu minvalde, bir başka değerli uluslararası sözleşme, *'Her Türlü Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme (1969)* "etnik ayrımcılığın tanımlanması hususunda önem teşkil etmektedir. Bu sözleşmeye göre etnik ayrımcılığın tanımı aşağıdaki gibidir (BM, 1969, 2):

"Irkçı ayrımcılık terimi, ırk, renk, soy, ulusal veya etnik köken temelinde yapılan herhangi bir ayrımı, dışlamayı, kısıtlamayı veya tercihi ifade eder ki bu, insan haklarının ve temel özgürlüklerin siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel veya herhangi bir kamu alanında tanınmasını, tasarruf hakkını veya eşit bir zeminde kullanılmasını yok etme veya kısıtlama amacına veya etkisine sahiptir."

Uluslararası sözleşmelere ek olarak konuyla alakalı atıfta bulunulması gereken bir diğer önemli karar ise Uluslararası Adalet Divanı'nın İsrail hakkında Güney Afrika'nın başvurusu sonrası başlattığı soykırım suçuna ilişkin mahkemedir. Soykırım suçunun önlenmesi görevini yerine getirmediği suçlamasıyla ve soykırım suçu işlediği iddiasıyla İsrail'i yargılayan Uluslararası Adalet Divanı, 19 Temmuz'da '*danışma görüşünü*' açıkladı. Bu açıklamada İsrail'in Gazze'de, Batı Şeria'da ve Doğu Kudüs'te işgal gücü otoritesini kullandığı, Gazze'yi işgal ettiği, Filistin topraklarını hukuka aykırı bir biçimde ilhak ettiği ve İsrail'in yeni yerleşim politikalarının Cenevre Sözleşmesi'ni ihlal ettiği vurgulandı (Aksünger – Demirci, 19 Temmuz 2024). Böylece Birleşmiş Milletlerin ana yargı organı olan Uluslararası Adalet Divanı'nda da İsrail'in uluslararası hukuku çiğneyen işgalci bir devlet olduğu kayıtlara geçmiş oldu.

Uluslararası sözleşmeler çerçevesinde apartheid suçunu tanımladıktan, etnik ayrımcılıkla yakın ilişkisini, etnik ayrımcılığın apartheid suçunun temelini teşkil ettiğini vurguladıktan ve etnik ayrımcılığın siyaset bilimi literatüründe hangi veçheleri ile tartışıldığını inceledikten sonra somut bir vaka analizine, İsrail'in Filistinlilere karşı işlediği apartheid suçunun araştırılmasına geçebiliriz.

4. İsrail'in Apartheid Uygulamaları

İsrail'in hem İsrail devleti sınırları içerisinde yaşayan 'makbul 'olmayan Yahudiler ve Filistinli Araplara yönelik, hem de Gazze, Batı Şeria, Doğu Kudüs ve bu sınırların dışarısında kalan, yıllar içerisinde zorunlu göç sonucu ülkelerinden ayrılmak zorunda kalan Filistinlilere yönelik apartheid suçları işleyip işlemediğini incelemeden önce, uluslararası sözleşmelere kısaca tekrar değinmek gerekmektedir. Apartheid suçunu özetle üç maddede toplayabiliriz: (1) Bir etnik grubun diğer bir etnik gruba hakimiyet kurma çabası. (2) Dominant etnik grubun marjinalize edilmiş etnik gruba sistematik bir biçimde baskı kurması. (3) Marjinalize edilmiş etnik grubun zorunlu göçe sürüklenmesi ve mülkiyetlerinin istimlak edilmesi (Fakih - Shakir, 5 Aralık 2023).

İsrail örneğini incelediğimizde makbul kabul edilen Yahudi ırkının hem makbul olmayan Etiyopyalı Yahudiler, Sefarad Yahudileri ve Mizrahi Yahudilerine (Yerday, 1 Şubat 2018) hem de Filistinli Araplara karşı üstün tutulduğu anlaşılmaktadır.

Etiyopya kökenli Afrikalı Yahudiler İsrail'de ayrımcılığa maruz kalmış ve toplumdan dışlanmışlardır. Dahası iddialara göre Etiyopyalı kadınlara bilgileri ve rızaları dışında doğum kontrol iğneleri yapılmış ve bunların neticesinde Etiyopya kökenli Yahudilerin doğum artış oranı %50 azalmıştır (Sayegh, 15 Temmuz 2019). Benzer bir şekilde makbul olarak kabul edilen ve İsrail devletinin kurucu etnik grubu olarak ön plana çıkan 'Aşkenazi Yahudileri' kendileri gibi Batı ve Kuzey Avrupa'dan göç etmeyen diğer Yahudi gruplarına da ayrımcılık uygulamıştır. Nitekim Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgelerinde yaşayan ve İsrail'e göç eden Mizrahi Yahudileri de 'makbul 'Yahudi ırkı Aşkenazilerin ayrımcılıklarına maruz kalmıştır. Bu gruplar kurucu elitler tarafından eğitilmesi gereken gruplar olarak görülmüş ve 'hazmetme politikası' çerçevesinde asimile edilmeye çalışılmışlardır (Karatay, 2019).

İsrail'in Yahudiler arasındaki makbul ve makbul olmayan alt ırklar meselesi ve alt etnik gruplar arası ayrımcılık başka bir tartışmanın konusu olduğu için bu konuyu derinlemesine incelemeden İsrail devletinde var olan yapısal ırkçılığa odaklanılacaktır. İsrail'in Yahudi ırkını önceliediği ve Yahudi ırkının üstünlüğü iddiası üzerine bina edildiğinin en önemli delillerinden bir tanesi olarak, 2018 yılında Knesset (İsrail devletinin yasama organı, meclisi) tarafından onaylanan ve yürürlüğe giren kanun gösterilebilir. Bu kanuna göre İsrail devleti bir Yahudi ulus devletidir ve ülkenin kaderin tayin etme hakkı sadece Yahudilere mahsustur (BL, 2018).

2018 yılında yasalaşan bu ulus devlet yasasına göre İsrail Yahudilerin yurdu olarak kabul edilen, Yahudilere ait ve kaderini sadece Yahudilerin belirlemeye hakkı olan bir devlettir. Alt Yahudi gruplar arasında var olan makbul ve makbul olmayan Yahudi tartışmasından azade, bu kanunun bizzat kendisi İsrail'in demokratik bir ülke olmadığının kanıtıdır. İsrail devleti temellerini ve var oluşunu Yahudi ırkının yüceltilmesine ve diğer etnik grupların ikinci, üçüncü sınıf insanlar olarak kabul edilmesine inşa etmiştir.

İsrail'in Yahudi etnik grubunu başta Filistinli Araplar olmak üzere diğer makbul olmayan etnik gruplara karşı üstün tuttuğunun ve etnik ayrımcılık yaptığının en somut kanıtlarından bir tanesi de toprak politikasıdır. İsrail devleti 1948'den önce Filistinlilere ait olan %65-75 oranında toprağı farklı yöntemlerle ele geçirmiş, işgal etmiştir. Bu işgal politikalarının sonucunda İsrail sınırları içerisindeki toprakların %93'ünü bizzat devlet eliyle, 'İsrail Toprak Otoritesi-Israel Land Authority' kontrol etmektedir (HRW, 2021). Bu kurumun yöneticilerinin yarısı, İsrail'deki toprakların %13'ünün kontrolünü elinde bulunduran Jewish National Fund (JNF) isimli fona bağlıdır. Bu fonun da temel amacı elinde bulundurdukları toprakları Yahudi yerleşimcilerinin kullanımına sunmaktır. Bu politikaların sonucu olarak, birazdan detaylarına değineceğimiz üzere, İsrail vatandaşı olan ve nüfusun %21'ini teşkil eden Filistinli Araplar İsrail topraklarının sadece %3'ünün yönetiminde söz hakkına sahiptir (HRW, 2020).

Özetlemek gerekirse, İsrail'in makbul kabul edilen Yahudi ırkının diğer etnik gruplardan üstün olduğu anlayışı üzerine bina edildiği daha işgal altındaki Gazze, Batı Şeria ve Kudüs örnekleri incelenmeden dahi rahatlıkta anlaşılabilir. İsrail 2018 yılında çıkarttığı ulusal yasa ve toprak kanunu örneklerinde görüldüğü üzere faili olduğu etnik ayrımcılığı gizlemek bir tarafa, bu ayrımcılığı yasalarına dayandırarak sistematik hale getirmiştir. İsrail'in '*makbul Yahudi*' ve '*makbul vatandaş*' anlayışı tam olarak yukarıda detaylarını verdiğimiz, Chandra (2012) ve Horowitz'in (1985) kavramsallaştırdığı etnik kimlik tanımına uymaktadır. İsrail devleti, devleti oluşturan '*makbul Yahudi*' kimliğini tanımlamış ve bu tanımın dışında kalan Etiyopya, Sefarad ve Mizrahi Yahudilerini ve Filistinli Arapları kabul edilen etnik kimliğin dışında bırakarak çeşitli düzeylerde etnik ayrımcılığa maruz bırakmıştır.

Bölümün devamında İsrail'in Filistinli Araplara uyguladığı ayrımcılık Human Rights Watch, Amnesty International ve Birleşmiş Milletler'in İsrail'in apartheid suçlarını işlediği raporlarda kullanılan yöntem takip edilerek üç ana nüfuz sahasına bölünerek incelenecektir. Buna göre öncelikle İsrail vatandaşı Filistinli Arapların maruz bırakıldığı ayrımcılıklar; sonrasında Doğu Kudüs'te yaşayan İsrail vatandaşı olmayan fakat süresiz oturum hakkı bulunan Filistinli Arapların yaşadığı ayrımcılıklar ve son olarak Gazze ve Batı Şeria gibi işgal altında varlığını devam etmeye çalışan ve İsrail tarafından işgal askeri hukukuna

tabi bırakılan Filistinli Arapların muhatabı olduğu ayrımcılık ve suçlar ele alınacaktır.

4.1. İsrail Vatandaşı Filistinli Araplar

BM'in yaptığı sayıma göre 1.2 milyona varan Yahudi-olmayan insanların sayısı (Müslüman ve Hristiyan asıllı Araplar) 1948 yılında İsrail devleti kurulduğunda 150.000'e kadar düşmüştür. 1952 yılına gelindiğinde İsrail vatandaşı kabul edilen bu insanlar sayısı güncel olarak yaklaşık 1.9 milyon civarındadır (AI, 2022). Arap etnik grubuna ait bu insanlar her ne kadar İsrail vatandaşı olsalar da hem hukuken hem de fiilen (uygulamalar boyutunda) açık bir şekilde etnik ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar. İsrail kuruluşundan ve bu insanları vatandaş kabul ettiğinden itibaren Yahudi olanlar ve olmayanlar sınıflandırmasına gitmiştir (Rouhana, 1998).

Öncelikle, hukuki anlamda ve en bariz örnek olarak hasebiyle yukarıda bahsettiğimiz ve 2018 yılında yürürlüğe giren ''Yahudi Ulus Devlet Yasası'' gösterilebilir.



Şekil: 1 (Yiğit, 2018)

Bu yasada çok sarih bir biçimde görüldüğü üzere İsrail vatandaşları Filistinli Araplar ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmektedir. İsrail apartheid rejiminde Yahudiler millet (*le'um*) addedilirken Araplar vatandaş (*ezrahut*) olarak sınıflandırılmaktadır. Yahudi milletinden bir kişi yabancı bir eşle evlendiğinde eşi İsrail'de oturum izni alabilirken Arap bir vatandaş yabancı biriyle evlenmesi durumunda eşini İsrail'e getirememektedir (Falks - Tilley, 2017).

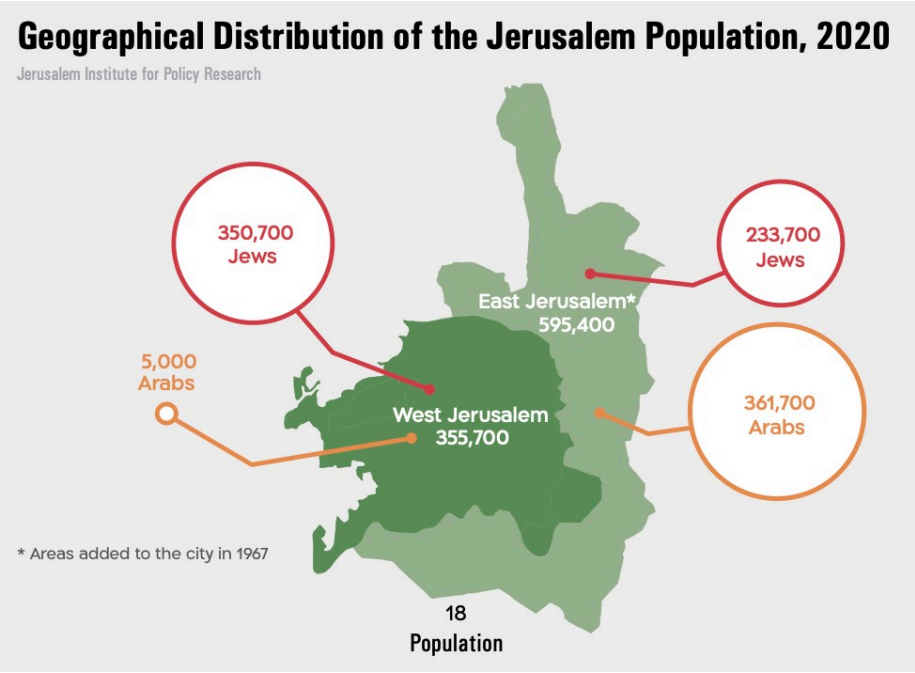
Yasalara yansıyan bu ayrım aynı zamanda toplumsal katmanda da karşılık bulmaktadır. Yahudilerin önemli bir kısmı İsrail'de yaşayan Arapları 5.kol ve tehdit olarak algılamaktadır (ACRI, 2024). İsrail'de Arap vatandaşların hem devlet hem de toplum nezdinde ayrımcılığa maruz kalmasının en açık kanıtlarından bir tanesi 1.9 milyon Arap asıllı vatandaşın %90'ının Galilee ve Triangle bölgelerindeki yoğun nüfuslu 139 köy ve kasabada yaşıyor olmasıdır (AI, 2022, 76; Shafir, 2018).

Bunların yanı sıra Arap vatandaşlar hem siyasi hem ekonomik hem de eğitimden yerel hizmetlere farklı alanlarda da Yahudi asıllı İsrail vatandaşlarına karşı dezavantajlı durumdadır. Arapların ekseriyeti yoksul yerleşim birimlerinde yaşamakta, eğitime erişimleri kısıtlanmakta ve İsrail meclisinde, bilhassa hükümetlerinde nüfusun %21'sini teşkil etmelerine rağmen çok az temsil edilmektedir (Robinson, 26 Ekim 2023). 7 Ekim 2023'den itibaren, Hamas'ın Aksa Tufanı Operasyonu sonucunda zaten ikinci sınıf muamelesi gören ve yoksulluk, eğitimsizlik vb. çeşitli sıkıntılarla boğuşan Filistinli Araplar üzerinde baskı artmış, yaşam koşulları daha da kötüleşmiş ve uğradıkları ayrımcılık ayyuka çıkmıştır (Gantus, 2024).

Sonuç olarak ilk nüfus bölgesi, İsrail sınırları içerisinde yaşayan ve İsrail vatandaşı olan Filistinli Arapların durumu incelendiğinde *'Apartheid Suçunun Engellenmesi ve Cezalandırılmasına İlişkin Sözleşmesinin*' c ve d bentlerinin çok açık bir şekilde ihlal edildiği anlaşılmaktadır.

4.2. Doğu Kudüs'te Yaşayan Süresiz Oturuma Sahip Filistinliler

2018 yılında çıkan ve detaylarını dördüncü görseldeki infografikde verdiğimiz yeni anayasa maddesi ile Kudüs topyekûn olarak (Doğu Kudüs'ü de içerecek şekilde) İsrail'in başkenti ilan edilmiştir. 1967 Altı Gün Savaşı sonrasında İsrail'in işgal ettiği Doğu Kudüs'ü de içeren Kudüs demografik yapısına baktığımızda Batı Kudüs'te %99 oranda Yahudilerin yerleştiğini, Doğu Kudüs'ün ise işgal sonrasında Yahudileştirme politikaları çerçevesinde Yahudi nüfusunun artırılması için sistematik bir biçimde demografik yapısıyla oynandığı görülmektedir.



Şekil 2: 2020 Tarihli Kudüs'ün Demografik Yapısı (Yaniv vd., 2022).

Doğu Kudüs'ün toplam nüfusunun hala çoğunluğu Araplardan oluşmakta fakat işgalci Yahudi yerleşimciler 13 yerleşim biriminde uluslararası hukuka aykırı olacak bir şekilde Doğu Kudüs'ü işgalleri devam etmektedir. Uluslararası düzeyde, buna Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi ve Avrupa Birliği dahil olmak üzere Doğu Kudüs'teki işgalci yerleşimcilerin varlığı uluslararası hukuka aykırı kabul edilmektedir (AI, 2022, 78).

Doğu Kudüs ve birazdan bahsedeceğimiz Batı Şeria özelinde Filistinlilerin yaşadıkları ayrımcılık ve apartheid rejiminin izdüşümleri konu edildiğinde ön plana çıkar ilk unsur kuşkusuz bu iki bölgenin yıllar içerisinde sistematik bir biçimde parçalanması ve geri dönülmez bir biçimde Yahudi yerleşimciler ve İsrail devletince, BM Güvenlik Konseyi'nin 242 ve 338 numaralı kararlarında da (Topuz – Arafat, 2023) ve Uluslararası Adalet Divanı'nın 19 Temmuz'da yayınladığı görüşte de (Aksünger – Demirci, 19 Temmuz 2024) görüleceği üzere, uluslararası hukuka aykırı bir biçimde işgal edilmesidir. 2020 ve 2021 yılından

itibaren hız kazanarak bizzat İsrail ordusunun emriyle Doğu Kudüs'te Filistinlilerin evleri yıkılmakta ve bizzat polis ve diğer güvenlik birimlerinin gözetiminde yerleşimci işgalci Yahudilerin Filistinlilerin topraklarına ve evlerine yönelik saldırıları artmaktadır. Diğer taraftan Yahudi İsraillilere yeni yerleşim yapma, kurma izni kolay bir şekilde verilirken Filistinlilerin ev inşa etmeleri neredeyse imkânsız hale getirilmiştir (BM, 2022).

İsrail resmi devlet politikası olarak Kudüs'te %70'e %30 Yahudilerin çoğunlukta olacağı şekilde bir nüfus planlaması yapmaktadır. Bu planlarına özellikle Filistinliler arasında doğum oranının daha yüksek olması sebebiyle ulaşamayacağını idrak İsrail beklentilerini 60-40 oranına indirmiştir (ICG, 2019). Doğu Kudüs'te İsrail'in gizlemediği ve tüm dünyanın gözleri önünde sistematik bir demografik mühendisliğe giriştiği aleni bir şekilde ortadadır ve İsrail'in apartheid suçu işlediğinin en sarih delillerinden bir tanesini oluşturmaktadır.

Doğu Kudüs'te Filistinlilere karşı işlenen bir başka apartheid suçu ise yüz yıllardır yerlisi oldukları topraklarda Filistinlilerin yabancılara özgü bir biçimde "oturum izni "ile oturmaları, Doğu Kudüs'ten belli bir süre ayrılmaları halinde oturum izinlerinin iptal edilmesi ve İsrail hükümetine karşı gelmeleri durumunda Doğu Kudüs'ten sürülmeleridir. Nitekim 1996-2014 yılları arasında 11.000 Filistinlinin oturum izinleri iptal edilmiştir (Falks - Tilley, 2017, 42-43). Tüm bunlar, Birleşmiş Milletler ve diğer saygın uluslararası insan örgütlerinin oluşturduğu raporlar bir bütün olarak ele alındığında İsrail'in çeşitli devlet organlarını kullanarak Yahudi toplumu ile de iş birliğine giderek Doğu Kudüs'ün geri dönülemez bir biçimde işgal edilebilmesi için çeşitli yöntemlere başvurduğu görülmektedir. Doğu Kudüs'te süresiz oturum iznine sahip Filistinliler İsrail vatandaşı Yahudilerden ve Doğu Kudüs'te yaşayan işgalci Yahudi yerleşimcilerden farklı bir hukuka tabi olmaya mecbur bırakılmakta ve yaşamın farklı alanlarında bariz bir ırkçılığa ve ayrımcılığa muhatap olmaktadırlar.

1976 tarihli Apartheid Suçunun Engellenmesi ve Cezalandırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme Doğu Kudüs özelinde incelendiğinde a, b, c, d ve f maddelerinde bahsedilen apartheid suçlarının İsrail tarafından uzun senelerdir sistematik bir biçimde incelendiği anlaşılmaktadır.

4.3. Batı Şeria ve Gazze'de İşgal Hukukuna Tabi Filistinliler

Filistin'de yaşanan insan hakları ihlalleri hakkında akademik araştırmalar ve çeşitli kurumların oluşturduğu raporlar incelendiğinde geneli itibariyle Doğu Kudüs ve Batı Şeria'nın yerleşimci işgali sebebiyle bir arada değerlendirildiği görülmektedir. Bu çalışmada ise Falks ve Tilley'ye (2017) dayanarak ilgili sınıflandırma hukuki boyut ön plana çıkarılarak yapılmıştır. Dolayısıyla Batı Şeria (Doğu Kudüs hariç) ve Gazze İsrail tarafından işgal hukuki ile yönetilmesi sebebiyle bir arada değerlendirilmektedir.

Batı Şeria ve Gazze'de gerçekleşen apartheid suçları incelendiğinde göze çarpan ilk husus kuşkusuz bu iki bölgenin sivil İsrail yasalarıyla değil, İsrail askeri yasalarıyla yönetildiğidir. Bu bölgelerde İsrail tarafından yasaların yürütülmesinde ve uygulanmasında İsrail ordusu IDF ve onun yetkilendirdiği komutanlar sorumludur (Falks - Tilley, 2017, 43). Irksal ayrımcılığın en ciddi boyutlarda yaşandığına dair en çarpıcı örnek, Batı Şeria'da konuşlanan ve sayıları 450 bine varan (AI, 2022, 78) işgalci Yahudi yerleşimcilerin sivil İsrail yasaları ile yönetilmesidir. Aynı bölgede, yan yana yaşayan Yahudiler, ki bu Yahudilerin İsrail vatandaşı olması da gerekmemektedir, İsrail vatandaşı gibi kabul görüp İsrail yasalarına tabi tutulurken diğer taraftan Filistinliler askeri yasalara ve mahkemelere muhatap bırakılmaktadır (a.mlf., 2022, 44-45).

Doğu Kudüs'ü hariç tutarak Batı Şeria'da yaşanan hukuksuzluğun boyutunu incelediğimizde öncelikle sayıları 450 bine yaklaşan ve İsrail'in uluslararası hukuku yok sayarak bizzat devlet eliyle oluşturduğu 132 yerleşim birimi ve İsrail'in resmi izni olmaksızın 1990'dan günümüze kurulan 140 yerleşim birimi dikkat çekmektedir (a.mlf., 2022, 78). İsrail menşeili Peace Now örgütünün sorularına İsrail Sivil Yönetimi'nin verdiği cevaba göre 1967 yılından günümüze Batı Şeria'da İsrail devletinin dağıttığı toprakların %99.75'i Yahudilere verilirken, sadece %0.25'i Filistinlilere verilmiştir (Peacenow, 2018). Batı Şerialı Filistinlilerin bir taraftan hukuksuz yöntemlerle toprakları ellerinden alınır, etrafları günden güne işgalci Yahudi yerleşimcileriyle çevrilirken, diğer taraftan da İsrail hükümetinin göz yumduğu ve sürekli artan işgalci Yahudi şiddetine maruz kalmaktadırlar (Hareuveni, 2021).

1995 II. Oslo sözleşmesi sonucunda A, B ve C bölümlerine ayrılan Batı Şeria'nın yıllar içerisinde gerçekleşen işgalci Yahudi yerleşimleri ve haksız toprak dağıtımı sonucunda giderek parçalı bir hal aldığı görülmektedir. Batı Şeria'nın

%22'sini kapsayan ve Filistinlilerin %90'ının yaşadığı (yaklaşık 3 milyona yakın) A ve B bölgelerinde Filistin Otoritesi kısmen hüküm sahibidir. Batı Şeria'nın %60'ını kapsayan C bölgesinde ise İsrail devletinin tam bir hakimiyeti söz konusudur. Bu bölgede 300.000 Filistinli yaşarken Doğu Kudüs haricinde 441.000 işgalci Yahudi yerleşimci bulunmaktadır. C bölgesinde bulunan boş toprakların kullanım yetkisi İsrail'dedir ve bu topraklar yukarıda belirtildiği üzere askeri ve Yahudi yerleşimcilerine yer açma amacıyla kullanılmakta ve Filistinlilerin erişimine fiilen kapatılmış durumdadır (AI, 2022, 79).

Batı Şeria'nın tamamında var olan bir bölgeden diğer bölgeye erişim sorunu, kısa mesafelerin güvenlik kontrolleri ve güvenlik çitleri sebebiyle saatlerce geçilememesi problemi C bölgesinde en üst noktaya ulaşmıştır. C bölgesinde yaşayan Filistinliler eğitim, su, sağlık gibi temel ihtiyaçlara ulaşım hususunda güvenlik noktaları ve işgalci yerleşim birimlerinin virüs gibi Filistinliler arasına serpiştirilmesi sonucunda büyük sıkıntılar yaşamaktadır. Çocukların okullarına varması ya da en yakın sağlık kurumuna gitmek saatlerce sürebilmektedir (*Anera*, 15 Temmuz 2024).



Şekil 3: Batı Şeria. Açık Kahverengi A ve B, Koyu Kahverengi C Bölgesi (BM-OCHA, 2011).

Batı Şeria A, B ve C bölgesi olmak üzere ve Doğu Kudüs'ü de dahil ederek tam manasıyla bir yerleşimci işgali altında olduğu anlaşılmaktadır.[1] Bu işgal bizzat İsrail devleti eliyle sistematik bir biçimde siyasi ve hukuki boyutlarda uygulanmaktadır. Sonuç olarak Batı Şeria'nın her yönüyle, hem hukuki, hem insani hem de uluslararası hukuk boyutuyla tam manasıyla bir işgal içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim 1976 tarihli Apartheid suçu ile ilgili sözleşmede yer alan tüm suçların, f maddesi haricinde, bu nüfus alanında İsrail tarafından işlendiği görülmektedir. Güney Afrika'daki apartheid rejiminin sona erdiğini düşünürsek dünya üzerinde apartheid rejimi tanımlamasına en uygun devletin bu bilgiler ışığında İsrail olduğu rahatlıkla iddia edilebilir.

Diğer bir işgal bölgesi, Gazze'ye gelindiğinde Batı Şeria'dan tek farkının burada işgalci Yahudi yerleşimcilerin olmamasıdır. Batı Şeria, Doğu Kudüs ve Gazze bir arada işgal edilen topraklar olarak değerlendirildiğinde 7 Ekim 2023'te gerçekleşen Aksa Tufanı Operasyonu öncesinde Filistinlilerin maruz bırakıldıkları ayrımcılık ve apartheid rejimi uygulamalarının şiddetlenerek nüksettiği bizzat Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Konseyi'nin raporlarına da yansımaktadır (BM, 2022, 2):

''İsrail'in işgalini sürdürmek için kullandığı şiddetin miktarı sürekli artmakta ve Filistinlilerin yaşamlarını çeşitli şekillerde etkilemektedir. Filistinliler, fiziksel ve idari olmak üzere keyfi güç kullanımının yüksek olduğu günlük ve sürekli devlet şiddetiyle karşı karşıya kalmaya devam etmektedirler. Sonuç olarak, bazen hiçbir belirgin sebep olmaksızın, bazen de zayıf güvenlik gerekçelerine dayanarak günlük taciz ve kötü muameleye maruz kalmaktadırlar."

Gazze'de yaşanan zulmün detaylarına inildiğinde işgal altındaki toprakların çeşitli şekillerde tekrar tekrar işgal edildiği görülmektedir. 2.3 milyon Filistinlilerin yaşam mücadelesi verdiği 'açık hava hapishanesi 'hem denizden hem de karadan ablukaya alınmıştır. Karada hapishane duvarlarının Gazze tarafı 300 metreden 1500 metreye kadar güvenlik önlemleri adı altında kullanıma

---

[1] Batı Şeria'da yaşanan işgalin boyutları ve uluslararası hukuka tamamen aykırı bir şekilde İsrail'in keyfi işgal uygulamaları sonucunda işgalci Yahudi yerleşimcilerin Batı Şeria'yı nasıl ele geçirmeye çalıştığını Birleşmiş Milletler İnsani Yardım Koordinasyon Ofisi'nin hazırladığı (UN-OCHA, 2023) haritadan detaylı bir şekilde incelenebilir: https://www.ochaopt.org/content/west-bank-access-restrictions-may-2023

kapatılmıştır. Gazze Şeridinin %17'sine tekabül eden bu alan Gazze'de tarım yapılabilen toprakların %35'ine tekabül etmektedir. Deniz tarafından uygulanan abluka sebebiyle ise balıkçılık yapılabilecek deniz alanının %85'i Gazzeliler tarafından kullanılamamaktadır (AI, 2022, 24).

365 kilometre karelik bir alanda ve dünyanın en yoğun, kilometre başına en fazla nüfusun düştüğü yerleşim birimlerinden birinde yaşam mücadelesi veren Gazzeliler 2005 yılından bu yana sayısız İsrail bombardımanının hedefi olmuş ve neredeyse her iki senede bir İsrail'in saldırılarına maruz kalmıştır (*Aljazeera*, 7 Ağustos 2022). Batı Şeria'daki Filistinliler gibi Gazzeliler de İsrail'in askeri yasalarına maruz bırakılmakta ve keyfi uygulamaların hedefi olmaktadırlar. Yukarıda detaylarını verdiğimiz üzere 7 Ekim 2023'ten sonra keyfi uygulamaların, işgalin, kadın, çocuk, yaşlı ve sivilleri gözetmeyen orantısız kuvvet kullanımının hedefi haline geldiler. Nitekim işledikleri bu suçlar sonucunda İsrail Uluslararası Adalet Divanı'nda soykırım suçuyla yargılanmaktadır. Başsavcı Karim Khan İsrail Başbakanı Netanyahu ve Savunma Bakanı Gallant'ın savaş suçu işledikleri iddiasıyla Uluslararası Ceza Mahkemesine yargılanmaları için talepte bulunmuştur.

Sonuç

Bu makalede ise 7 Ekim'in öncesi, bilhassa 1948'de başlayan ve yıllar geçtikçe tam teşekkül bir apartheid rejimine dönüşen süreç konu edildi. Başta Birleşmiş Milletler olmak üzere dünya genelinde ağırlığı olan birçok insan hakları örgütü ve İsrail menşeili kurumların yaptıkları incelemeler ve sundukları raporlara göre İsrail'in uluslararası sözleşmelerde yer alan apartheid suçları çerçevesinde değerlendirildiğinde tartışmaya mahal vermeyecek bir şekilde apartheid rejimi olduğu görülmektedir. İsrail bizzat devlet eliyle, kamuoyundan ve dünyadan gizlemediği bir biçimde Filistinlilere ırksal ayrımcılık yapmaktadır. İsrail devletine göre hem sınırları içerisinde hem de işgal ettiği Filistin topraklarında asıl söz sahibi 'makbul 'Yahudilerdir. Bu sınıflandırmanın dışarısında kalan hem İsrail vatandaşı Araplar hem de işgal altında yaşamlarını sürdüren Filistinliler ikinci sınıf insan konumuna indirgenmiştir. İsrail'in ırksal ayrımcılık yaptığı bizzat anayasalarında Yahudileri üst sınıf vatandaş ve ülkenin sahibi konumuna koymalarıyla sabittir.

Araplar ve Filistinliler ise farklı nüfus alanlarında ve bölgelerde çeşitli derecelerde ayrımcılığa maruz bırakılmıştır. Bilhassa Batı Şeria ve Gazze örneği incelendiğinde İsrail'in uluslararası sözleşmelerde yer alan apartheid suçlarının neredeyse tamamını işlediği görülmektedir. Filistinliler seneler içerisinde 'makbul 'Yahudilerin Filistin topraklarını uzun vadede tamamen işgal etmesine yönelik planlar çerçevesinde fiziki olarak bölgelere ayırılmıştır. Gazze haricinde diğer bölgelerde Birleşmiş Milletler kararları yok sayılarak işgalci Yahudi yerleşimciler eliyle bu işgalin kalıcı hale getirilmesi için İsrail hukuki ve siyasi alanda devletin kurumlarının tam desteğini alarak çeşitli uygulamalara gittiği görülmektedir.

Sonuç olarak tüm dünya, en basitinden en detaylı, sistematik araştırmayı yapan kişi ve kurumlar İsrail'in bir apartheid rejimi olduğunun idrakindedir. Eğer uluslararası sözleşmelerin ve uluslararası kurumların mevcut uluslararası siyasette bir ağırlığı ve otonomisi varsa İsrail çeşitli yaptırımlar yoluyla işlediği suçların karşılığını bulmalıdır. Fakat 7 Ekim sonrası yaşananlar uluslararası sistemin hala bu tarz krizleri çözmeye, adaleti sağlamaya mahir olmadığı görülmektedir. ABD gibi sistemin hegemon güçleri İsrail'i desteklemeye devam ettikçe uluslararası bir adalet mekanizmasından bahsetmek mümkün olmayacaktır. Filistinlilerin yaşadığı soykırım ve muhatabı oldukları adaletsizlik yalnız Filistinliler açısından değil, aynı zamanda uluslararası sistemin karar alma mekanizmasının dışında kalan tüm dünya ülkeleri açısından da menfur bir olay olarak eleştirilmesi ve düzeltilmesi için çaba gösterilmesi gereken bir durum olarak göze çarpmaktadır.

Kaynakça

AI, Amnesty International. *Israel's apartheid against Palestinians: A cruel system of domination and a crime against humanity*. Londra: Amnesty International Ltd, 2022.

Akal, Cemal Baki, *Modern Düşüncenin Doğuşu (İspanyol Altın Çağı)*. Ankara: Dost Kitabevi, 2023.

Aksünger, Selman – Demirci, Zuhal. "Uluslararası Adalet Divanı: İsrail, Gazze'de işgalci güç konumundadır". *Anadolu Ajansı* (17 Temmuz 2024). https://www.aa.com.tr/tr/dunya/uluslararasi-adalet-divani-israil-gazzede-isgalci-guc-konumundadir/3279968

Albanese, Francesca. *Anatomy of a Genocide*. Cenevre: Birleşmiş Milletler, 2024.

Aljazeera. "Timeline: Israel's attacks on Gaza since 2005' (7 Ağustos 2022) https://www.aljazeera.com/news/2022/8/7/timeline-israels-attacks-on-gaza-since-2005

Anera. "What are Area A, Area B, and Area C in the West Bank?" (15 Temmuz 2024) https://www.anera.org/what-are-area-a-area-b-and-area-c-in-the-west-bank/

Barth, F. (ed.). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference; [essays presents the results of a symposium held at the University of Bergen, 23rd to 26th February 1967*. Illinois: Waveland Press, 1998.

BM, Birleşmiş Milletller. *Her Türlü Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme*. Cenevre: Birleşmiş Milletler, 1969.

BM, Birleşmiş Milletler. *Apartheid Suçunun Engellenmesi ve Cezalandırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme*. Cenevre: Birleşmiş Milletler, 1976.

BM, Birleşmiş Milletler. *Rome Statute of the International Criminal Court*. Roma: Birleşmiş Milletler, 1998.

BM, Birleşmiş Milletler. *Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in the Palestinian Territories Occupied Since 1967*. Cenevre: Birleşmiş Milletler, 2022.

BM-OCHA Birleşmiş Milletler. *Occupied Palestinian territory West Bank: Area C Map*. Cenevre: Birleşmiş Milletler, 2011.

Brubaker, Rogers. "Ethnicity, Race, and Nationalism". *Annual Review of Sociology 35*/2 (2009), 21–42. https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115916

Brunstetter, D. R., - Zartner, D.. "Just War against Barbarians: Revisiting the Valladolid Debates between Sepúlveda and Las Casas". *Political Studies*, *59*/3 (2011), 733–752. https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2010.00857.x

Chandra, K. (ed.). *Constructivist Theories of Ethnic Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2012 https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199893157.001.0001

Yerday, Efrat. "They Didn't Want Ethiopian Jews in Israel, Either". *Haaretz* (1 Şubat 2018). https://www.haaretz.com/opinion/2018-02-01/ty-article-opinion/.premium/they-didnt-want-ethiopian-jews-in-israel-either/0000017f-db43-df9c-a17f-ff5b895d0000

Falks, Richard - Tilley, Virginia. *Israeli Practices towards the Palestinian People and the Question of Apartheid*. Cenevre: Birleşmiş Milletler, 2017.

Gantus, Layla. *The Many Civil and Human Rights Challenges Facing Israel's Palestinian Citizens*. Washington Dc.: The Carnegie Endowment for International Peace, 2024.

Hareuveni, Eyal. *State Business: Israel's misappropriation of land in the West Bank through settler violence*. Jerusalem: B'Tselem, 2021.

Horowitz, D. L. *Ethnic groups in conflict*. Berkeley: Univ. of California Press, 1985.

HRW, Human Rigths Watch. *Israel: Discriminatory Land Policies Hem in Palestinians*. New York: Human Rights Watch, 2020.

HRW, Human Rigths Watch. *A Threshold Crossed Israeli Authorities and the Crimes of Apartheid and Persecution*. New York: Human Rights Watch, 2022.

ICG, International Crises Group. *Reversing Israel's Deepening Annexation of Occupied East Jerusalem*. Brussels: International Crises Group, 2019.

BL, Basic-Law: Israel—The Nation State of the Jewish People. İsrail: Knesset, 2018. 15 Temmuz 2024. https://main.knesset.gov.il/EN/activity/documents/BasicLawsPDF/BasicLawNationState.pdf

Fakih, Lama - Shakir, Omar. "Opinion: Does Israel's treatment of Palestinians rise to the level of apartheid?" *Los Angelas Times* (5 Aralık 2023). https://www.latimes.com/opinion/story/2023-12-05/apartheid-israel-palestinians-gaza-west-bank-international-law

Karatay, Murat. *Yahudi Uluslaşma Sürecinde Öteki Kavramı ve Mizrahi Yahudileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2019.

https://acikerisim.cumhuriyet.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12418/12443/10281223.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Khatip, Rasha & Mckee, Martin & Yusuf, Salim. "Counting the dead in Gaza: difficult but essential". *Correspondence,* 404/10449 (2024), 237-238. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(24)01169-3

Sayegh, Nadine. "Racism: In Israel some Jews are more equal than others". *TRT World* (15 Temmuz 2019). https://www.trtworld.com/opinion/racism-in-israel-some-jews-are-more-equal-than-others-28109

Peacenow, Peacenow. (2018). *State Land Allocation in the West Bank – For Israelis Only*. Jerusalem: Peacenow, 2018.

Robinson, Kali. "What to Know About the Arab Citizens of Israel". *Council on Foreign Relations* (26 Ekim 2023) https://www.cfr.org/backgrounder/what-know-about-arab-citizens-israel

Rouhana, Nadim. "Israel and Its Arab Citizens: Predicaments in the Relationship between Ethnic States and Ethnonational Minorities". *Third World Quarterly*, *19*/2 (1998), 277–296, https://doi.org/10.1080/01436599814460.

Shafir, Gershon. "From Overt to Veiled Segregation: Israel's Palestinian Arab Citizens in the Galilee". *International Journal of Middle East Studies*, *50*/1 (2018), 1–22. https://doi.org/10.1017/S0020743817000915

Tajfel, H. & Turner, J. "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior". *Psychology of Intergroup Relations*. ed. ed. Austin, William G. - Stephen Worchel. 7–24. IL: Nelson-Hall, 1986.

Tajfel, H. & Turner, J. "An Integrative Theory of Intergroup Conflict". In *The Social Psychology of Intergroup Relations.* ed. Austin, William G. - Stephen Worchel. 33–37. CA: Brooks/Cole, 1979.

Topuz, Zuhal Çalık – Arafat, Mohammed. "Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyini Kararlarının Filistin-İsrail Barış Sürecine Etkisi". Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, *78*/2 (2023), 357–380. https://doi.org/10.33630/ausbf.1065955

Yaniv, Omer - Haddad, Netta - Shapira, Yasir Assaf. *Jerusalem – Facts and Trends 2022: The State of the City and Changing Trends*. The Jerusalem Institute for Policy Research Jerusalem: Jerusalem Institute for Policy Research, 2022.

Yiğit, Muhammet Ali. "İsrail'de Yahudi ulus devlet yasası kabul edildi". *Anadolu Ajansı* (19 Temmuz 2018). https://www.aa.com.tr/tr/info/infografik/10843

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 881-922

İlk Dönem İslam Tarihinde Hz. Peygamberin Şehir Hayatına Yönelik Uygulamaları

The Prophet Muhammad's Practices Regarding City Life in Early Islamic History

Abdulaziz KIRANŞAL

Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
Asistant of Professor, Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Studies, Department of Islamic History
abdulazizkiransal@artuklu.edu.tr
ORCID: 0009-0009-0642-8423

DOI: 10.56720/mevzu.1517396

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 16 Temmuz / July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 5 Eylül / September 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Kıranşal, Abdulaziz. İlk Dönem İslam Tarihinde Hz. Peygamberin Şehir Hayatına Yönelik Uygulamaları". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 881-922. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1517396

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Hz. Peygamber'den önce şehir hayatı, şirk inancının ürettiği cahiliye kültürüne göre şekillenmiştir. Cahiliye kültürünün sosyal yapısı, toplumu hürler ve köleler şeklinde bir ayrıma tabi tutan sınıf sistemine, insani ilişkiler ise genel olarak asabiyet duygusuna göre şekillenmiştir. Şehir hayatının tamamına etki eden cahiliye kültürü, şehirdeki temizlik, güvenlik, ahlak ve mesken mahremiyeti gibi birçok alana etki ettiği gibi o şehirde yaşayan fertlerin komşuluk, akrabalık ve aile ilişkileri başta olmak üzere insani ilişkilerin bütününe etki eden en belirleyici faktör olmuştur. Hz. Peygamber'le birlikte İslam inanç esaslarına göre şekillenen şehir hayatında sosyal yapı, sınıfsal sistem yerine şehirdeki tüm insanların can, mal ve namus güvenliğini muhafaza ve temel insan haklarını güvence altına alan bir yapıya dönüşmüş, asabiyete göre şekillenen insani münasebetler ise evrensel İslam ahlakının temel ilkelerine göre düzenlenmiştir. Hz. Peygamberin güvenlik temizlik ve huzura yönelik uygulamalarıyla şehir, bir yandan tüm inanç mensuplarının insan onuruna yaraşır bir şekilde yaşayabilecekleri bir mekâna dönüşürken bir yandan da İslam medeniyetine merkezlik edebilecek bir konuma yükselmiştir.

Anahtar Kelimler: İslam tarihi, Hz. Muhammed, Şehir hayatı, Medeniyet

Abstract

Before the advent of the Prophet Muhammad, city life was shaped by the Jahiliyyah culture, which was based on the belief in polytheism. The social structure of the Jahiliyyah culture was characterized by a class system that divided society into freemen and slaves, and human relationships were generally governed by the feeling of tribalism. The Jahiliyyah culture, which had a pervasive impact on all aspects of city life, influenced areas such as cleanliness, security, morality, and privacy of homes, and it was the most significant factor affecting human relationships, including those among neighbors, relatives, and within families. With the arrival of the Prophet Muhammad, city life transformed according to the principles of Islamic faith. The social structure shifted away from a class system towards one that ensured the safety of all individuals' lives, property, and honor, guaranteeing fundamental human rights. Human interactions, previously driven by tribalism, were reoriented based on the universal principles of Islamic morality. The Prophet Muham-

mad's practices related to security, cleanliness, and peace brought about a city that served as a place where all believers could live with dignity while simultaneously becoming the center of Islamic civilization.

Keywords: Islamic history, Prophet Muhammad, City life, Civilization.

Etik Beyan	Bu çalışma, 22 Haziran 2023 tarihinde tamamladığımız "İslam Medeniyetine Kaynaklık Etmesi Bağlamında Hadis ve Sünnet" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Hadith and Sunna in the Context of Contributing to Islamic Civilization", (PhD Dissertation, Çukurova University, Adana/Turkey, 2023)

Giriş

Bir toplumun siyasi, ekonomik, kültürel ve ahlaki bütün imkânlarının ortak bir birikime ve menfaate dönüşmesiyle ictimai hayat meydana gelir. İctimai hayat medeniyetin ve şehirli hayatın bizzat kendisidir. İslam dininin insana ve onun sosyal hayatına yönelik esaslarının bütünsel olarak uygulanması için şehir hayatı ve kentsel mekânlar bir zarurettir.[1] Zira peygamberler de çoğunlukla şehirlere ve insanların yoğun olarak yaşadığı merkezlere gönderilmiştir.[2] Bu nedenle İslam, bir yandan bir din olarak yayılırken bir yandan da barındırdığı değerler manzumesi ile ortaya çıktığı ve ulaştığı coğrafyalardaki şehri ve şehir hayatını da etkilemiştir. İnsanlık tarihi boyunca şehirler ve şehir hayatı çoğunlukla şehri oluşturan insanların dini inançları doğrultusun-

1 İsmail Lütfi Çakan, "Bireysel ve Toplumsal Gelişmede Sünnetin Yeri ve Sahîh-i Buhârî", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Yeri* (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008), 41; Yunus Macit, "Sünnet Ve Değişim Olgusu: Tehditler Kuşağında Sünnetin Toplumsal Yapıyı İnşa Keyfiyeti", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Haziran 2012), 6.

2 el-Meydânî Abdurrahman Hasan Habenneke, *Meâricü't-tefekkür ve dekâiki't-tedebbür*, (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1420–2000), V/439-440.

da şekillenmiştir.[3] Hz. Peygamber'in gönderildiği cahiliye toplumunun şehir hayatı da Hz. Peygamber'le birlikte İslam dininin esasları doğrultusunda bir değişim geçirmiştir. Bu bağlamda İslam dinini tebliğ etmek için gönderilen Hz. Peygamber'in şehir hayatına yönelik uygulamalarının incelenmesi ve bu uygulamaların hangi fonksiyonları icra ettiğinin ortaya çıkarılmasına katkı sunmak, araştırmamız esnasında ana hedeflerimiz arasında olacaktır.

Konunun önemine binaen Hz. Peygamber ve onun şehir tasavvuruna dair birçok akademik çalışma yapılmıştır. Ancak bu çalışmalarda ya genelde Mekke ve Medine örneğinde şehir hayatına ve insani münasebetlere yer verilmeden şehirlerin genel durumuna odaklanılmış[4] ya da mescit ve temizlik gibi müstakil konular bağlamında değerlendirmelerde bulunulmuştur.[5] Biz bu araştırmamızda Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği uygulamaların özellikle şehir hayatını ve şehirde yaşayan fertlerin insani münasebetlerini nasıl şekillendirdiğine odaklanacağız.

Değerlendirmelerimizi yaparken öncelikle okuyucuya bir karşılaştırma imkânı sunması bakımından cahiliye toplumunun şehir hayatını ana hatlarıyla ele alacağız. Ardından Hz. Peygamber'in tasavvurunda şehir hayatının yeri ve önemi nedir sorusuna cevap arayacağız. Daha sonra ise Hz. Peygamber'in şehir hayatına dair düzenlemelerini bütünsel bir bakış açısıyla sunabilmek için mescit, eğitim, ahlak, temizlik, güvenlik ve huzur gibi öne çıkan başlıkları incelemeye çalışacağız. Bu alanda Ramazan Önal'ın "Hz. Peygamber'in Hayatında Kişisel Bakım"[6], Yasin Yılmaz'ın "Hz. Peygamber Dönemi Eğitimine

---

3 Süleyman Narol, "Kur'an'da Medeniyet, Nübüvvet Ve Şehir İlişkisi", *Doğu-Bati Medeniyetlerinin İnşasinda Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe Ve Din*, 13 Cilt (Konya: Timav Yayınları, 2019), 128-142.

4 Bkz: Tahsin Koçyiğit, "-Medine'deki Uygulamalarından Hareketle Hz. Peygamber'in Şehir Tasavvuru Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/31 (2013), 73-88; Fatih Açık, "Hicret Sonrasi İlk İslam Medeniyetinin İnşa Sürecinde Toplumsal Kurumlarin Yapisi", *Akademik Bakış Dergisi* 52 (Aralık 2015).

5 Bkz: Karataş Mustafa, "Hz. Peygamber'in Yerleşim Ve Şehirleşmeye Yönelik Çabalari: Medine Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 28 (2013), 59-84; Mustafa Ağırman, "Hz. Peygamber'in Medine'yi İslamlaştırması ve Hicret Projesi", *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 57-85.

6 Bkz: Ramazan Önal, "Hz. Peygamber'in Hayatında Kişisel Bakım", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* Sonbahar Özel Sayısı (Ekim 2020), 54-63.

Genel Bir Bakış"[7], Mahmut Dündar'ın "Bir Din Eğitim Kurumu Olan Mescidin İslam'ın İlk Dönemlerindeki Fonksiyonları"[8], M. Asım Yediyıldız'ın "Hz. Peygamber (S.A.S)'in Güvenlik Politikası"[9], Ünal Kılıç'ın "Hz. Peygamber'in Ahlak'ı ve Güzel Ahlaka Verdiği Önem"[10] başlıklarıyla müstakil bir konuyu ele aldıkları çalışmaları bulunmaktadır. Bizim çalışmamız ise müstakil olarak ele alınan bu başlıkların Hz. Peygamber dönemi şehir hayatına etkisi bağlamında olacaktır. Araştırmamız esnasında İslam tarihi alanında yazılmış ana kaynaklardan yararlanacağımız gibi Hz. Peygamber'in özellikle şehir hayatını düzenlemeye yönelik tekliflerinin incelenmesi için başta Buhârî ve Müslim olmak üzere temel hadis kitaplarından da çokça istifade edeceğiz. Böylece hadis içeriklerinden de faydalanarak bahsi geçen vasatta Hz. Peygamber'in şehir hayatını düzenleyici uygulamalarını değerlendirmeye gayret edeceğiz.

1. Cahiliye Toplumu ve Şehir Hayatı

Hz. Peygamber'in gönderildiği cahiliye toplumu[11] Allah'a ortak koşmak anlamında kullanılan şirk[12] inancının hâkim olduğu putperest bir toplumdur. Doğal olarak bu toplumun insani ilişkileri, sosyal hayatları, ekonomik ve siyasi münasebetleri de bu inanç çerçevesinde şekillenmiştir.[13] Bu inanç biçiminin şekillendirdiği şehirler ise, Farâbi'nin ifadesiyle "el-Medînetu'l-Cahile"[14] denilen[15] ve şehir hayatının tamamıyla şirk inancının ve bu inançtan kaynaklanan

---

7 Bkz: Yasin Yılmaz, "Hz. Peygamber Dönemi Eğitimine Genel Bir Bakış", *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 203-221.

8 Bkz: Mahmut Dündar, "Bir Din Eğitim Kurumu Olan Mescidin İslam'ın İlk Dönemlerindeki Fonksiyonları", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (ts.), 191-236.

9 Bkz: M. Asım Yediyıldız, "Hz. Peygamber (S.A.S)'in Güvenlik Politikası", *Hz. Muhammed (SAV) ve Mesajı*, ed. Mahfuz Söylemez (İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2014), 641-648.

10 Bkz: Ünal Kılıç, "Hz. Peygamber'in Ahlak'ı ve Güzel Ahlaka Verdiği Önem", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 79-97.

11 Yaşar Kutlay, "İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/I-IV (1957), 98-99.

12 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1990), X/448-449.

13 Aydın Temizer, "Kur'ân'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (Bişkek 2013), 12.

14 Farâbi, *Medinetü'l-Fâzıla,* s. 117-124.

15 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâżıla* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, Nşr, Ali Bû Mulhim, 1995), 117-124.

cahiliye kültürünün[16] etkisi altında olduğu şehirlerdir. İslam öncesi Arap toplumlarının genel karakteristiğini ifade eden cahiliye kavramı, Arapça "cehl" kökünden türeyen, bilgisizlik,[17] barbarlık[18] ve hak olanın zıddına inanmak gibi anlamları barındıran bir kavramdır. Cahiliye toplumunun şehir hayatı, genel olarak bu kavram çerçevesinde şekillenmiştir. Bu kültürün etkisiyle şekillenen şehirlerde başta Mekke olmak üzere toplumsal hayat, sınıf sistemine dayanmaktadır. Bu sınıflar genel olarak köleler, hürler ve bu iki sınıf arasında yer alan azat edilmiş köle ve cariyelerin oluşturduğu mevali[19] olarak adlandırılan katmanlardan oluşmuştur.[20] Bu çok katmanlı yapının varlığı, ahlak, adalet, merhamet, kardeşlik ve birlikte yaşama kültürü gibi birçok alanda şehir hayatını ve insani münasebetleri olumsuz olarak etkilemiştir. Örneğin İbn Baṭṭâl, (ö.449/1057), cahiliye toplumunun bu sınıfsal yapı nedeniyle kendilerinden daha düşük gördükleri toplumsal tabakalarla evlilik yapmadığını bildirmiştir.[21] Ayrıca bu toplumunda kadın miras dâhil hiçbir hakkı gözetilmeyen, kimi zaman fuhuşta kullanılan,[22] çocukluk evresinde ise utanç vesilesi sayılan bir konumda görülmüştür.[23]

Sınıfsal sistemin şehrin belli elitlerini, kabilelerini ve ailelerini üstün ve ayrıcalıklı bir konuma getiren düşünce kalıpları nedeniyle yemekli davetlere, düğünlere ve toplantılara yalnızca sınıf bakımından üstün görülen soylular davet edilmiş,[24] zayıflara, kölelere ve alt sınıf olarak görülen toplumsal kesimlere uygulanan hukuk kuralları güçlü, zengin ve soylu olarak nitelendirilen

---

16 Kutlay, "İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı", 98-99.

17 Ebû'l-Ḳâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ḳalem, ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), 209.

18 Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), I/131.

19 Kapar Mehmet Ali, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri* (İstanbul: İlim Yayınları, 1987), 70-71.

20 İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 28-29.

21 Ebû el-Ḥasan Alî b. Ḫalef b. Abdulmelik İbn Battâl İbn Battal, *Şerḥu Saḥîḥi'l-Buḫârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), I/33.

22 M. Ali Mevlana, *Peygamberimiz Aleyhisselâm*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1925), 13.

23 Mahmud Esad Seydişehir, *İslam Tarihi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 224-225.

24 Muhammed b. Alî Şevkânî, *Neylu'l-evtâr min esrâri Multeka'l-ahyâr*, thk. M. Subhî b Hasen Hallâk (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), VI/212.

sınıflara uygulanmamıştır.[25] Bu durum, aynı şehirde yaşayan toplumsal kesimler arasındaki uçurumu iyice arttırmış, insanların birbirlerine karşı sürekli kin ve öfke biriktirmesine neden olan bir sürecin oluşmasına da zemin hazırlamıştır.

Bu şehirlerdeki insani ilişkiler ise Cündeb b. Anber b. Temîm'in cahiliye dönemine ait bir şiirine atfedilen ve bir Arap atasözü olan "Kardeşin zalim de olsa, mazlum da olsa yardım et."[26] düşüncesini merkeze alan asabiyet anlayışı bağlamında şekillenmiştir. Hz. Peygamber bu anlayışı "(Eğer kardeşin zalimse) onu zulümden uzaklaştırırsın veya onun zulmüne engel olursun. İşte bu ona yapacağın yardımdır."[27] şeklinde değiştirmiştir. Asabiyet anlayışı, aynı kan bağına sahip olanların haklılık ya da haksızlığa bakmadan her durumda beraber hareket etmelerini gerektiren ırkçı bir düşünce yapısıdır. [28] Bu nedenle toplumda genel kanı, haklılık ya da haksızlığa bakmadan herkesin kendi asabesini desteklemek olmasının bir zorunluluk olduğu fikridir.[29] Toplumun geneline hâkim olan bu fikri yapı dolayısıyla kabilenin herhangi bir üyesinin başka bir kabile ile düşman olması durumunda kabilenin diğer üyeleri de o kabile ile düşman olmak zorunda kalmışlardır. Bu durum ister istemez her an herkesin herkesle düşman olabileceği büyük bir güvenlik sorununun yaşandığı bir sosyal ortam oluşturmuştur. Bu güvensiz ortam ticari ve ekonomik ilişkiler için de geçerlidir. Zira cahiliye toplumunun ticaret hayatında aldatma,[30] belirsiz bir ticari malın satışı,[31] ölçü ve tartı işlemlerinde sahtekârlık,[32]

---

25 Süleyman Nedvi, *Asrı Saâdet Peygamberimizin Tebligat ve Tâlimatı* (İstanbul: Sinan Matbaası, 1967), I/273-277.

26 el-Meydânî Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî, *Mecmau'l-Emsâl*, nşr. Muḥammed Muḥyi'd-Dîn Abdulḥamîd (Beyrut: Dâru el-Marife, ts.), II/334; Ebû Hilâl el-Askerî Ebû Hilâl el-Ḥasen b. Abdullâh, *Cemheretu'l-Emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), I/58.

27 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh,* haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "İkrah", 7.

28 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I/605-606.

29 Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004), 153-156.

30 Ebû Dâvûd es-Sicistânî Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd* s. 1223-1608; el-Kütübü's-Sitte, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz. Sâlih b. Abdulazîz, Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Buyu", 24.

hile,[33] çöllerden ticaret için gelenlerin kandırılması[34] gibi davranışlar oldukça yaygındı. Bu nedenle cahiliye toplumun sosyal hayatında olduğu gibi ekonomik ilişkilerinde de genel olarak bir güvensizlik atmosferi hâkimdi.

Bu güven krizini çözebilecek bir hukuk sisteminin de olmadığı toplumda hukuk kuralları çoğu zaman Kâhinler tarafından belirlenir,[35] adaleti sağlayacağına inanılan cezalar ise yine onların cinlerden veya gök cisimlerinden aldıkları haberlere göre uygulanır[36] veya kabilelerin belirlediği hakemlerin hükmüne razı olunurdu.[37] Cahiliye toplumu önemli işlerine karar verirken ya putlarının önünde fal okları atarak[38] ya da kâhinlere başvurarak karar verirlerdi.[39] Günlük hayatta şehrin belli merkezlerinde putların önünde fal okları atan, ya da "Sâdin" veya "Kâhin" denilen insanların yönettiği mabetlerde onlara hayatları ile ilgili sorulan soran insanlara rastlamak hayatın olağan görüntülerden olmuştur. Bu kâhinler, aynı zamanda cahiliye toplumundaki bilgiye de kaynaklık etmişlerdir. Çünkü "İrafet" denilen ve güneşe ya da küre biçiminde bir cisme bakarak yorum yapma,[40] "İyafet" denilen bir kuşu uçurup onun hareketlerine göre yorum yapma,[41] "Kitfe" olarak nitelendirilen ve

---

31 İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, *es-Sünen* s. 2477-2741; el-Kütübü's-Sitte, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz. Sâlih b. Abdulazîz, Arabistan: Dâru's-Selâm, ts.), "Ticaret", 23.

32 İbn Mâce, "Ticaret", 35.

33 Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisâbûrî Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* s. 673-1202; el-Kütübü's-Sitte, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz. Sâlih b. Abdülazîz, Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Buyu", 11-12.

34 Müslim, "Buyu", 21-22-23.

35 Cevad Ali, *el-Mufassal fî Târîḫi'l-Arab Ḳable'l-İslâm*, (Bağdat: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955) VI/221.

36 Ali, *el-Mufassal fî Târîḫi'l-Arab Ḳable'l-İslâm*, VI/210.

37 Ali, *el-Mufassal fî Târîḫi'l-Arab Ḳable'l-İslâm*, III/111.

38 el-Ezraḳî Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Abdullâh el-Gassânî, *Aḫbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr*, nşr. Ruşdî es-Sâliḥ Mulaḥḥas (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403–1983), I/117.

39 Ali, *el-Mufassal fî Târîḫi'l-Arab Ḳable'l-İslâm*, VI/221.

40 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX/238.

41 Mahmûd Arefe Mahmûd, *el-Arabkable'l-İslâm* (İskenderiye: Aynûnli'dDirâsâtve'l-Bûhûsi'l-İnsâniyyeve'l-İctimâiyye, 1995), 303.

bir koyun kesip onun kemikleri üzerinden yorum yapma[42] gibi işlemlerin tamamına bu kâhinler öncülük etmiştir.

Ahlaki açıdan da bir değerin üretilemediği cahiliye toplumunda başta içki olmak üzere zina, faiz, kumar kan davası gibi günahlar, halk tarafından normal karşılanan günlük şehir hayatının bir parçası olarak görülen işler arasında sayılmıştır.[43] Bu toplumun şehir hayatında düğün merasimleri dışında da çalgılı aletlerin kullanıldığı ve bolca şarabın tüketildiği eğlencelere ve bu eğlencelerin düzenlendiği meyhane denilebilecek mekânların var olduğu da rivayet edilmektedir.[44] İbn Ḳuteybe'nin (ö.276/890) *Te'vîlu Muḫtelifi'l-Ḥadîs* adlı eserinde bildirdiğine göre etkin bir ahiret inancına sahip olmayan[45] bu toplumun şehirlerinde intikam vakalarına,[46] zamana söven insanlara,[47] sihir ve büyü ile uğraşanlara,[48] fuhuş için pazarlanan cariyelere,[49] kadın, at ve ev gibi bir takım şeylerde uğursuzluk olduğuna inananlara[50] sıkça rastlamak mümkündür. el-Ḫaṭṭâbî (ö.388/998), ise bu toplumun fertlerinin bilgi edinmek için çoğu zaman kahinlerin kurduğu mekanlara gittiğini,[51] bedenlere dövme yaptırdıklarını ve tefecilikle uğraştıklarını bildirmiştir.

Cahiliye toplumunun şehir hayatında özel hayatın gizliliği ve mesken mahremiyetine[52] dair yerleşik ilkelere de rastlanmazdı. Kur'an'daki "Ey iman edenler! Kendi evinizden başka evlere, sahiplerinin sizi istekle karşılayacakla-

---

42 Kadir Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili,* (İstanbul: Sarkaç Yayınları, 2010), 18.

43 Ali, *el-Mufassal fî Târîḫi'l-Arab Ḳable'l-İslâm*, X/321; Ebû Muḥammed Abdulmelik b. Hişâm el-Ḥimyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-sakka (Mısır: Mektebetu Muṣṭafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1375), I/206.

44 Mohammed Maraoten, "İslâm Öncesi Arabistan'da Şarap İçme Alışkanlığı ve Şarap Yasağı", çev. Hakan Temir, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 9 (Ocak 2021), 1-22.

45 Ebû Muḥammed Abdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muḫtelifi'l-Ḥadîs* (b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî - Muessesetu'l-İşrâḳ, 1420–1999), 325.

46 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muḫtelifi'l-Ḥadîs*, 363.

47 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muḫtelifi'l-Ḥadîs*, 324.

48 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muḫtelifi'l-Ḥadîs*, 187.

49 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muḫtelifi'l-Ḥadîs*, 451.

50 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muḫtelifi'l-Ḥadîs*, 508.

51 Ebû Suleymân Ḥamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḫaṭṭâb el-Bustî el-Hattâbi, *Me'âlimu's-Sünen* (Halep: el-Maṭba'atu'l-İlmiyye, 1351–1932), 228.

52 Nevzat Aydın, "Hadislerde Mesken Mahremiyetini Tehdit Eden Unsurlara Karşı Alınan Önlemler", *Ekev Akademi Dergisi* 63 (Yaz 2015), 290.

rından emin olmadan ve selam vermeden girmeyin. Bu sizin için daha hayırlıdır. Umulur ki öğüt alırsınız."[53] ayeti bir anlamda cahiliye toplumundan kalan ve mesken mahremiyetini ihlal eden davranışların yasaklandığını bildirmektedir. Cahiliye toplumunda şehrin evlerinin açık olan pencerelerinden ya da bahçe duvarlarından içeri bakmak izin alınması gereken ya da ayıp karşılan bir davranış olarak görülmemiştir. Nitekim İslam dini geldikten sonra da cahiliyeden kalma bu davranışlara devam eden Hakem b. Ebu'l As[54] Hz. Peygamber tarafından şehirden sürgün etmiştir.[55] Temizlik açısından da en temel toplumsal ilkelerin oldukça gerisinde olan toplumun şahsi mülkleri, evlerinin önleri ve kişisel temizlikleri de olması gereken seviyeden oldukça uzak olan toplumda[56] ortak kullanım alanlarının, su kaynaklarının, gölgeliklerin, yolların ve dinleme alanlarının temizliğine de çok dikkat edilmezdi.[57] Bu durum ister istemez bir bütün olarak şehrin genel temizliğini de oldukça olumsuz bir şekilde etkilemiştir.

Görüldüğü gibi cahiliye toplumunda şehir hayatını oluşturan temel dinamikler, başta sınıf sistemi, asabiyet fikri, bilgi kaynakları, komşuluk ve akrabalık münasebetleri, ahlak, mahremiyet ve temizlik gibi birçok unsur, şirk inancının ürettiği cahiliye kültürü çerçevesinde şekillenmiştir.

2. Hz. Peygamber ve Şehir Hayatı

Hz. Peygamber'in şehre ve şehir hayatına verdiği önemi ve gerçekleştirdiği değişimleri zikretmeden önce şunu özellikle belirtmeliyiz ki, Kur'an'da "Biz peygamber gönderip uyarmadığımız şehirleri (Kurâ) helak etmeyiz."[58] ayetinde de belirtildiği gibi Allah'ın mesajlarını insanlara iletmekle görevli olan peygamberler, genellikle şehirlere gönderilmiştir. Nitekim el-Meydânî

---

53 en-Nur, 24/27.

54 Buhârî, "Libas", 75.

55 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (Beyrut: b.y., 1991), II/104.

56 Buhârî, "Vudû", 52.

57 Ebû Dâvûd, "Taharet", 14; Müslim'de ise "Lanet edilen (Zarar verip, sövgüye, hakarete ve lafa maruz kalacağınız) iki şeyden sakının!" buyurdular. Ashab, "Lanet edilen iki şey nedir?" diye sordular. Hz. Peygamber de, "İnsanların gelip geçtikleri yolu ve gölgelendikleri yeri tuvalet ihtiyacını gidermek için kullanmaktır" şeklinde rivayet edilmiştir. Müslim, Taharet 68.

58 el-Kasas 28/59.

(ö.1978) ve İbn Aṭiyye (ö.542/1148)[59] ilahi mesajların insanlara daha kolay ve hızlı bir şekilde ulaşması için peygamberlerin özellikle şehir merkezlerine gönderildiğini ifade etmiş,[60] el-Mâturîdî, (ö.333/945) peygamberlerin şehir merkezleri yerine kırsal alanlara gönderilmesi durumunda ilahi mesajın insanlara daha yavaş ulaşacağını vurgulamıştır.[61] Bu nedenledir ki, Hz. Peygamber de kırsal hayat yerine şehir hayatını teşvik etmiş,[62] çöl hayatının insanı kabalaştıracağını,[63] iman ehlinin çöllerde yaşamak yerine Medine'ye gelmesi gerektiğini,[64] şehre yerleşenlerin ise tekrar çöle göç etmesinin yasak olduğunu[65] vurgulamıştır. Yine zorluklarına rağmen Medine'yi terk etmeyenlere[66] ve son nefesine kadar Medine'de yaşayanlara şefaat edeceğini müjdelemiştir. Medine'ye hicret edenlerin şehri ve şehir hayatını sevmesi için "Allah'ım! Mekke'yi bize nasıl sevdirdiysen Medine'yi de öyle sevdir"[67] ve "Ya Rabbi! Medinelilere ölçeklerinde bereket ihsan et. Onlara sa'larında[68] ve müdlerinde[69] bereket ver."[70] diyerek duada bulunmuştur. Tüm bu hadislerde de görüldüğü gibi Hz. Peygamber muhataplarını daha çok şehirde yaşamaya teşvik etmiştir.

---

59 İbn Aṭiyye Ebû Muḥammed Abdulḥaḳ b. Gâlib b. Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî, *el-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdusselâm Abduşşâfî Muḥammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 286.

60 Abdurrahman Hasan Habenneke, *Meâricü't-tefekkür ve dekâiki't-tedebbür, Tefsîrun tedebbüriyyun li'l-Kur'âni'l-Kerîm bi hasebi tertîbi'n-nüzûli vifka menheci kitâbi "Kavâidü't-tedebbüri'lemseli li Kitâbillâhi Azze ve Celle*, V/439-440.

61 Mâturîdi Ebû'l-Mansur, *Kitâbu't-Tevhid*, haz. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), VI/298.

62 Vecdi Akyüz, *Asr-ı Saadet ve Dört Halife Döneminde Şehir ve Yerel Yönetimler*, ed. Seyfettin Ünlü (İstanbul: İlke Yayınları, 1996), 1.

63 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 371.

64 Müslim, "İman" 233.

65 Buhârî, "Fiten", 14.

66 Müslim, "Hac", 86.

67 Buhârî, "Deavat", 43.

68 Cengiz Kallek, "SÂ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/317-319.

69 Cengiz Kallek, "MÜD", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/455-457.

70 Buhârî, "Merda", 22.

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği andan itibaren İslam inanç sisteminin ilkeleri doğrultusunda bir şehir ve şehir hayatı inşa etmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Müslümanların kendi inanç ve kimlikleriyle var oldukları ilk şehir Medine olmuştur. Medine'ye hicreti ile birlikte bu topraklarda sadece itikadi bir değişim oluşmamış aynı zamanda bu itikadi değişime paralel olarak yeni bir şehir hayatı ve toplumsal düzen temayüz etmiş, İslam inancının değerleri şehrin genel yapısına hâkim olmuştur.[71] Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretle birlikte ilk yaptığı işlerden birisi bozmak ve kınamak[72] anlamında kullanılan Yesrib ismini değiştirerek şehre Medine ismini vermek olmuştur. "Medine İslam'ın kubbesi, iman ve hicret yurdu, helal ve haramın bildirildiği yerdir"[73] şeklinde buyurarak bu şehirde yaşamanın kıymetine vurgu yapmıştır. Medine bir yandan ekonomi, siyaset, hukuk, ahlak ve sosyal yapı olarak İslam inanç sistemine göre bir değişim geçirirken bir yandan da Hz. Peygamber'in teşvikleriyle yerleşik hayatın ve şehirliliğin merkezi haline gelmiştir. Hz. Peygamber şehrin sadece Müslümanlar için değil tüm inanç mensupları için yaşanabilir mekân olması için belli bir strateji bağlamında birtakım ilkeler koyarak bu ilkeler doğrultusunda uygulamalarda bulunmuştur.

3. Mescit, Eğitim ve Şehir Hayatı

Hz. Peygamber, mesajını ilettiği yeni dinin tevhid merkezli inanç ilkeleriyle bir yandan çok tanrılı inanca sahip Mekke toplumunu itikadi olarak tek tanrı inancına davet etmiş diğer yandan da bu inanç esaslarının her alanda şekillendirdiği yeni bir toplumsal yapı inşa etmiştir. Muhataplarına İslam'ı tarif ederken kelime-i şehadet, namaz, oruç, hac ve zekâtı sayarak İslam'ın bu beş ilke üzerine bina edildiğini[74] bildiren Hz. Peygamber, utanma duygusunun,[75] din kardeşini sevmenin,[76] Allah için öfkelenip, Allah için sevinmenin,[77]

---

71 Jean-Louis Micbon, *Dini Kurumlar*, ed. R. B. Serjeaot (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992), 14.

72 Ebû Zekeriyyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehîîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), I/41.

73 Ebû'l-Ḳâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaṭ*, nşr. Ṭâriḳ b. İvaḍullâh b. Muḥammed, Abdulmuḥsin b. İbrâhîm el-Ḥuseynî (Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, 1415), V/380.

74 Buhârî, "İman", 2.

75 Müslim, "İman", 58.

76 Ebû Dâvûd, "Edep", 130.

kendi nefsi için istediğini diğer kardeşleri için de istemenin,[78] başkalarına yemek yedirmenin ve selam vermenin,[79] kardeşini aldatmamanın,[80] sabırlı ve hoş görülü olmanın da[81] imandan kaynaklandığını beyan etmiştir. Böylece imanın yalnızca bu beş esastan oluşmadığını aksine bu beş esasın dinin temeli olduğunu, bu temelin üzerine ahlak, merhamet, adalet, kardeşlik, komşuluk, yardımseverlik, sabır ve hoşgörü gibi fıtri olarak insanda bulunan ve aynı şehirde birlikte yaşama imkânını tesis edecek bütün güzel ve evrensel hasletleri inşa etmenin gerekli olduğunu bildirmiştir. İşte Hz. Peygamber'in insan hayatının tamamını kapsayan iman kaynaklı bu davetinin ana merkezi şehrin merkezine inşa ettirdiği mescid olan Mescid-i Nebevî olmuştur. Bu inşa yalnızca bir mescit inşası değil, siyasetten ekonomiye, eğitimden sosyal hayat ve kültüre kadar şehrin tüm hayatına etki edecek bir yapının inşası olmuştur. Mescid'i-Nebevî, duvarları kerpiçten inşa edilmiş, ortalama yüksekliği bir insan boyu olan, tavanının bir kısmı hurma dallarından kapatılmış, bir kısmı ise açık olarak bırakılmış 60 × 70 zirâlık bir alana (1022 m2) yapılmıştır.[82] Daha sonraki yıllarda ise ihtiyaca binaen genişletilmiş ve kıble tarafı hariç üç taraftan genişletilerek 100 × 100 zirâ (yaklaşık 2433 m²) ebadında kare planlı bir hale getirilmiştir.[83] Bu yapı icra ettiği fonksiyonları ile yeni yeni kurumsallaşmaya başlayan İslam medeniyetinin merkezi ve şehir hayatını şekillendiren temel yapı olmuştur. Hz. Peygamber, inşa ettiği bu mescitte kılınan namazların diğer yerlerde kılınan namazlardan bin kat daha fazla faziletli olacağını ve kendi eviyle minberi arasının da cennet bahçelerinden bir bahçe olduğunu haber vermiştir.[84]

Mescid-i Nebevî kurulduğu ilk andan itibaren toplumun bilgi edindiği temel merkez haline gelmiştir. Çünkü günde beş kez mescide gelen insanlar

---

77 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V/248.

78 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V/248.

79 Buhârî, "İman", 6.

80 Ebû Dâvûd, "Cihad", 157.

81 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV/386.

82 Ebû'l-Ḥasen Alî b. Abdullâh es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Aḫbâri Dâri'l-Muṣṭafâ*, nşr. Ḫâlid Abdulganî Mhafuz (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419), I/334.

83 es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Aḫbâri Dâri'l-Muṣṭafâ*, I/336-341.

84 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Salat", 126.

bir yandan yeni nazil olan vahyi öğrenmişler bir yandan da Hz. Peygamber'in nasihatlerine muhatap olmuşlardır. Vahye ve sünnete dair bilgiye muhatap olan fertler öğrendikleri bilgileri hayatlarına tatbik ederek hem şehrin hem de şehir hayatının yeniden şekillenmesini sağlamışlardır. Ayrıca "Namaz insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar"[85] ayetinde belirtildiği namazın sağladığı ruh ve atmosferle ahlak ve davranış açısından büyük bir ıslah süreci geçirmişlerdir. Bu süreç, ister istemez şehrin ahlaki ve manevi atmosferini de değiştirmiştir. Yine her gün beş kez mescide gelip cemaatle namaz kılan insanlar, sosyalleşmeye ve birlikte yaşama kültürünün en ince ayrıntılarına vakıf olmaya başlamışlardır. Mescitle kurulan irtibat onları birbirleriyle ülfet etmeye, toplu mekânlarda nasıl davranılacağına[86] dair fikir edinmeye,[87] başkalarını rahatsız edecek işlerden kaçınmaya [88] sevk etmiştir. Bu süreç onları canlı bir eğitime tabi tutmuş nasıl oturulup kalkılacağından ses ve sözlerini kontrol etmeye,[89] temizlikten[90] karşı cinsle münasebetlere[91] kadar birçok alanda bilgi sahibi yapmıştır. Bu süreç toplumsal değişimin temel dinamiklerinden birisi haline gelerek bütün bir şehri etkisi altına almıştır.

Mescidin bilgi sağlayıcı, medenileştirici, sosyalleştirici fonksiyonu özellikle çölde yaşayan bedevilerin[92] şehre, şehir hayatına ve birlikte yaşamaya alışmalarında başlıca faktör haline gelmiştir. Çöl şartları dolayısıyla son derece kaba ve sert davranışlarda bulunan bedeviler, mescide her geliş gidişlerinde hem medeniliğe hem de şehir hayatına dair birçok şey öğrenmişlerdir. Örneğin Mudar ve Temîmoğullarından bir grup mescitte Hz. Peygamber'e yüksek sesle konuşmuş nazil olan ayetle bu davranışları kınanmış ve bir daha böyle yapmamaları gerektiği bildirilmiştir. [93] Başka bir seferde ise yine bir bedevi küçük abdeste sıkışmış ve mescidin içerisine bevletmiştir. Hz. Peygamber büyük bir sabırla ona böyle yapmamasını nasihat ederek doğru olan

---

85 el-Ankebut, 29/45.
86 Müslim, "Müsafirin", 68.
87 Ebû Dâvûd, "Tahâret", 137.
88 Buhârî, "İ'tisam", 24.
89 Ebû Dâvûd, "tatavvu", 25.
90 Buhârî, "Salat", 72.
91 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V/344.
92 Ebû Dâvûd, "Sayd", 24-25.
93 el-Hucurât, 49/4-5.

davranışı ona öğretmiştir.[94] Yine Cuma günleri geç geldiği halde insanlara eziyet ederek ilerleyenler Hz. Peygamber tarafından uyarılmış ve meclis adabı öğretilmiştir.[95] Mescide gelinirken kıyafet ve beden temizliğine dikkat edilmesi,[96] ağız ve diş temizliğinin yapılması,[97] insanları rahatsız edecek kokulardan kaçınılması,[98] namaz esnasında safların düzenli olması,[99] gibi tavsiye ve uyarılar, şehir halkı için her gün istikrarla devam eden bir eğitime dönüşmüş ve şehir hayatının şekillenmesi konusunda önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Çünkü bu eğitimlerin etkisi mescitle sınırlı kalmamış, evlerine, çarşılarına, ticarethanelerine dönen insanlar, öğrendikleri bilgi ve edep kurallarını oralarda da uygulayarak bu etkinin bütün bir hayatı kapsamasına vesile olmuşlardır. Şehir halkının mescide gelmeleri hususunda oldukça hassas olan Hz. Peygamber, imanın göstergelerinden birisinin de kişinin mescitle bağlantısı olduğuna işaret ederek "Bir kimsenin Allah'ın mescitlerine devam ettiğini görürseniz onun imanına şahitlik edin."[100], "Cemaate devam edin, sürüden ayrılanı kurt yer!"[101] Yine "Ahirette Rabbine Müslüman olarak kavuşmak isteyen mescide devam etsin."[102] şeklinde buyurarak şehir halkını mescitlere devam konusunda teşvik etmiştir.

Yeni dinin öğrenilmesi ve yaşanması açısından bir eğitim merkezi olarak da önemli bir fonksiyon icra eden mescitte eğitim için Hz. Peygamber tarafından Suffe olarak isimlendirilen özel bir alan ayrılmıştır. en-Nevevî, (ö.676/1278) bu mekânı mescitten ayrı bir gölgelik olarak tarif etmiştir.[103] Okuma-yazma ve Kur'an eğitimi verilen bu merkezden İbn Mes'ûd, Ebû Hureyre, Ebû Zer, Ammâr b. Yâsir, Bilâl b. Rebâh gibi pek çok âlim sahâbî yetiş-

---

94 İbn Mâce, "Taharet", 78.
95 İbn Mâce, "İkâmet", 88.
96 Ebû Dâvûd, "Taharet", 127.
97 Müslim, "Taharet", 42.
98 Müslim, "Mesacid", 72.
99 Müslim, "Salat", 122.
100 Tirmizî, "İman", 8.
101 Ebû Dâvûd, "Salat", 46.
102 Müslim, "Mesacid", 257.
103 Ebû Zekeriyyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerḥu'n-Nevevî alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392–1972), 47.

miştir.[104] İbn Battâl (ö.449/1057), Hz. Peygamber'in burada ilim öğrenenlerin ihtiyaçlarıyla bizzat ilgilendiğini ve onları İslam'ın misafirleri olarak isimlendirdiğini bildirmiştir.[105] Burada kalanların sayılarının kimi zaman iki yüz kişiye kadar ulaştığını bildiren Alîyyul-Ḳârî (ö.1014/1605), Suffe'den yetişen sahâbîlerin başka kabilelere davetçi olarak gönderildiğini zikretmiştir.[106] Hz. Peygamber kendisinden özel eğitim isteyen kadınlara da mescitte ayrı bir gün ayırmış ve onların eğitimleri için de mescidi bir merkez haline getirmiştir.[107]

Mescidin icra ettiği fonksiyonlarından birisi de İslam toplumunun siyasi ve diplomatik münasebetlerine merkezlik yapması olmuştur. Medine'de kurulan İslam devletinin kurumsallaşmaya başlamasıyla beraber bu kurumsallığın bir gereği olan elçilerin kabulü, davet mektuplarının gönderilmesi, savaş ve barış kararlarının alınması, atama ve görevlendirme işlemlerinin yapılması gibi bir takım siyasi ve diplomatik işler ortaya çıkmıştır. İşte mescit tüm bu faaliyetlerin de merkezi haline gelmiştir. Örneğin Necran Hıristiyanlarının elçileri mescitte karşılanmış ve gerekli görüşmeler ve cizye anlaşması mescitte yapılmış ve bu anlaşmayı içeren teminat mektubu mescitte verilmiştir.[108] Yine esir olarak ele geçirilen Yemame reisi Sümâme b. Üsâl Hz. Peygamber tarafından mescitte kabul edilmiş ve bir takım görüşmeler sonrasında Müslüman olmuştur.[109] Ayrıca Esedoğulları kabilesinin on kişilik elçi heyeti,[110] Tay Kabilesinden Adiy b. Hatim mescitte kabul edilip gerekli görüşmeler mescitte yapılmıştır.[111] Hz. Peygamber, Senetü'l-Vüfûd (heyetler/elçiler yılı) olarak bilinen dönemde yaptığı görüşmelerin büyük bir kısmına mescit merkezlik yapmış,[112] bazı heyetler mescide kurulan çadırda misafir edilmiştir.[113] Bu görüş-

---

104 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. ed-Demirdâş Muhammed Hamdî (Mekke: el-Mektebetü'lAsriyye, 2000), V/1614.

105 İbn Battal, *Şerḥu Saḥîḥi'l-Buḫârî*, X/175.

106 Aliyyul-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbîh*, IV/1453.

107 Müslim, "Birr", 152.

108 Hüseyin Yurdaydın, *İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu* (Ankara: AÜİFD, 1985), XXVII/97.

109 Buhârî, "Meğazi", 71.

110 İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, I/292.

111 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI/257.

112 Mehmet Ali Kapar, *Diplomatik Münasebetler Açısından Hz. Muhammed'e Gelen Elçilerin Geliş Nedenleri ve Görüşmeler Esnasındaki Tutumları* (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2022), 5/156-158.

melerin yapıldığı yerdeki sütuna "üstüvânetü'l-vüfûd" denilmiştir.[114] Tüm bunlar şehrin siyasi hayatının canlanmasına neden olduğu gibi bu sürece şahitlik eden halkın da sosyal ve kültürel açıdan gelişmesini sağlamıştır.

Mescit diplomatik faaliyetler yanında hukuki işler için de bir merkez vazifesi görmüştür. Şehirde oluşan davalık durumlar burada değerlendirilmiş, şikayeteler burada ele alınmış ve davalar burada görülmüştür. Bu davaların görüldüğü yer "kazâ revakı" olarak isimlendirilmiştir.[115] Örneğin Kâ'b b. Mâlik ve Abdullah b. Ebû Hadred arasındaki dava bizzat Hz. Peygamber tarafından mescitte görülmüştür.[116] Yine önemli durumlar ve acil duyurular için halk mescide çağrılmış ve gerekli bilgilendirmeler burada yapılmıştır.[117] "Meşrebe, hizâne" olarak adlandırılan bir nevi beytülmâl görevi gören bir oda da mescitte bulunmaktaydı.[118] Tüm bu fonksiyonlarının yanında mescit hasta ve yaralıların tedavi edildiği bir hastane görevi de görmüştür. Örneğin sahabeden Sad b. Muaz, Eslem kabilesinden Rufeyde el-Ensâriyye isimli kadın tarafından burada kurulan çadırda tedavi edilmiştir.[119] Ayrıca savaş esirlerinin İslam'a davet edilmesi[120] ve bekârların nikâhının kıyılması gibi işler de mescitte gerçekleştirilmiştir.[121] Tüm bu fonksiyonlarının yanında mescit, kimi zaman hapishane işlevi de görmüştür. Özellikle savaşlarda esir alınanlar, borçlarını ödeyemeyenler ve suç işleyenler belli bir süreliğine mescide hapsedilmiştir.[122] Ayrıca Mescid'i Nebevî'nin inşasına denk gelen günlerde şehrin

---

113 es-San'ânî, *el-Musannef*, I/414.

114 es-San'ânî, *el-Musannef*, I/414.

115 Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, çev. Ahmet Özel (İstanbu: İZ, 1990), II/30-31.

116 Buhârî, "Salat", 71.

117 Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Eḥâdîs ve'l-Âsâr*, thk. Abdurrahman el-Azâmî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 532.

118 Mehmet Erkal, "Beytülmâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/90-94.

119 Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, II/231.

120 Buhârî, "Meğazi", 71.

121 Tirmizî, "Nikah", 6.

122 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379–1959), I/556.

önemli bir unsurlarından biri olan Bakī' Mezarlığı da mescidin yakınlarında bu günlerde oluşturulmuştur.[123]

Kuruluşundan itibaren şehrin siyasi, sosyal, ahlaki ve kültürel olarak tüm hayatına etki etmiş ve onu şekillendirmiştir. Düğünlere, mahkemelere, esir ve suçluların hapsedilmesine, hastaların tedavisine, eğitim faaliyetlerine, siyasi ve diplomatik ilişkilere merkezlik eden mescit, tüm bu fonksiyonlarıyla şehri ve şehir hayatını derinden etkilemiştir. Ayrıca şehirde yaşayan insanların dünya ve ahiret saadetini temin edecek tüm faaliyetlerin öğretildiği ve uygulandığı merkez olmuştur.

4. Ahlak ve Şehir Hayatı

İlk dönem İslam medeniyetinin merkezi "Medine" yani şehirdir. Şehir ise o şehri inşa eden insan ve onun ahlakı ile birebir ilişkilidir. Bu bağlamda hem şehrin hem de medeniyetin kurucu unsuru olan insanın ahlakı, o medeniyetin ve şehrin hangi değerler etrafında şekilleneceğini belirleyen en temel faktörlerdendir. Bu açıdan Yesrib'in Medine'ye dönüşüm süreci de bir mimari dönüşümden ziyade kardeşlik, merhamet, iffet, edep, mahremiyet, fedakârlık, müsamaha gibi birçok ahlaki erdemi barındıran ve ahlak merkezli bir dünya görüşü inşa eden bir dönüşüm olmuştur. Hz. Peygamber'in getirdiği ahlaki değerler manzumesinin bir yandan hukuk kuralları ile muhafaza edilmesi ve bir yandan da tevhid merkezli ibadetlerle desteklenmesi, şehir hayatını o şehirde yaşayan tüm insanlar için yaşanılır kılmıştır.

Hz. Peygamber'in gönderildiği cahiliye toplumunun şirk inancı, o toplum için ahlaki ilkeler üretecek kadar etkin bir inanış değildi. Hem putlara yaptıkları tazimlerin ahlaki bir karşılığının olmaması[124] hem de ahiret inancının zayıflığı[125] cahiliye toplumunda bir ahlaki değerler sisteminin oluşmasını engellemişti. Ebetteki İslam öncesi cahiliye toplumunda da güzel ahlaka örnek sayılabilecek birtakım hasletler vardı. Örneğin Hz. Peygamber, Sâib b. Ebî

---

123 Bkz: Gülay Özkan - Levent Öztürk, "Osman b. Maz'ûn'un Vefat Tarihi ve Bakî' Mezarlığı'na Defnedilen İlk Kişi Olup Olmadığı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 389-409.

124 Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Abdullâh el-Ğassânî el-Ezraḳî, *Aḫbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr*, nşr. Ruşdî es-Sâliḥ Mulaḥḥas (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403–1983), I/232.

125 el-Yasin, 36/78.

Sâib'e "Ey Sâib! Cahiliye döneminde sahip olduğun hasletleri Müslümanlıkta da devam ettir. Misafire ikram et, yetimi gözet ve komşuna da iyi davran."[126] şeklinde buyurmuştur. Görüldüğü gibi cahiliye toplumunda misafirperverlik, cömertlik, cesaret, kendisine sığınanı himaye etmek, gibi birtakım güzel hasletlerden bahsetmek mümkündür. Ancak bu hasletler, genellikle kabilecilik, övünme, itibar elde etme, asabiyet, ırkçılık ve gösteriş gibi birtakım dünyevi kaygılardan kaynaklanmıştır. Hz. Peygamber'in topluma sunduğu ahlak anlayışı iman merkezli bir ahlak anlayışıydı. Nitekim "Müminlerin iman bakımından en hayırlısı, ahlâk bakımından en güzel olanıdır."[127] buyuran Hz. Peygamber, ahlak güzelliğinin imandan kaynaklandığını haber vermiştir. Ahlaklı olmaya dair yapılan her işin yalnızca Allah'ın rızasını kazanmak için yapılması ve bu minvalde yapılan davranışların ahirette de muhakkak bir karşılığının olacağına inanılması cahiliye ahlakı ile İslam ahlakını ayırt eden en temel farklardandır. Zira Hz. Peygamber, "Ey Sâib! Cahiliyede bazı ameller yapıyordun ki bunlar kabul edilmiyordu. Bugün ise Müslüman olduğun için artık kabul görecektir."[128] buyurarak yapılan davranışların imanla değer bulacağını haber vermiştir.

Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonra şehirde yaşayan insanların birbirleriyle olan münasebetlerinin İslam ahlakı çerçevesinde düzenlenmesini hedeflemiştir. Hz. Aişe'nin rivayetine göre Hz. Peygamber'in özellikle insani münasebetlerde öncelik verdiği ahlaki meziyetler, doğru konuşmak, zorluklara sabır göstermek, bir şey isteyeni boş göndermemek, iyilik yapana iyilikle karşılık vermek, akraba münasebetlerine devam etmek, emanete sahip çıkmak, komşulara iyi muamelede bulunmak, arkadaşa güzel davranmak, misafire ikramda bulunmak ve hayâdır.[129] Hz. Aişe'nin rivayetinde bahsettiği tüm bu hasletler, birer güzel ahlak örneği olmakla birlikte aynı zamanda insani münasebetlerde de temek ölçülerden olmuştur.

Bu erdemlerin toplumda yerleşmesi şehirdeki akrabalık, komşuluk, aile, dostluk ve ticaret gibi birçok alanda insani münasebetlerin belli bir seviyeye

---

126 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III/425.

127 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15.

128 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III/425.

129 Ebû Bekr Abdullâh b. Muḥammed el-Ḳureşî İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḫlâḳ*, nşr. Mecdî es-Seyyid İbrahim (Kahire: Mektebetu'l-Ḳur'ân, ts.), 26.

çıkmasını sağlamış ve cahiliye toplumundaki ırk üstünlüğüne, sınıfsal sisteme, asabiyete ve dünyevi menfaate dayalı akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin yerini Allah'ın rızasını kazanmaya odaklı insani münasebetler almıştır. Nitekim "Allah'a ve âhiret gününe iman eden kişi misafirine ikram etsin. Allah'a ve âhiret gününe iman eden kişi komşusunu rahatsız etmesin. Allah'a ve âhiret gününe iman eden kişi ya hayır söylesin ya da sussun."[130] buyuran Hz. Peygamber bir yandan ahlaki davranışların iman kaynaklı olarak şekillenmesini sağlamış bir yandan da en temel insani münasebetlerin güzel ahlak çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. "Kıyamet günü müminin mizanında güzel ahlâktan daha ağır bir şey yoktur. Muhakkak ki Allah, söz ve fiilleri çirkin kimselere son derece öfkelenir."[131] şeklinde buyuran Hz. Peygamber, sergilenen ahlaki davranışların ahiret hayatında da muhakkak bir karşılığının olacağını müjdelemiştir. "Ben, güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim."[132] buyuran Hz. Peygamber, bu hadisiyle bir anlamda İslam medeniyetine merkezlik edecek şehirde insanlar arası ilişkilerin İslam dininin emrettiği ahlaki ilkeler çerçevesinde şekilleneceğine vurgu yapmıştır. İnsanlar arası ilişkilerde iyi ve güzel görülen ne varsa onu İslam ahlakının bir parçası ve gereği olarak gören Hz. Peygamber, kendisine iyilik ve kötülük sorulduğunda; "İyilik güzel ahlâktır. Kötülük ise kalbine sıkıntı veren ve kimsenin haberinin olmasını istemediğin şeydir."[133] buyurarak iyilik ve kötülüğü yine ahlak çerçevesinde yorumlamıştır.

Şehir hayatında gerekli olan güven ve huzur ortamının oluşması için ilk önce o toplumun fertlerinin birbirine olan güvenini tesis etmeyi hedefleyen Hz. Peygamber, "En faziletli Mümin dilinden ve elinden diğer Müslümanların güven içinde oldukları kimsedir!"[134] şeklinde buyurmuş, yine "Konuştuğunuzda doğru söyleyin, söz verdiğinizde sözünüzü tutun, size emanet edildiğinde emanete riayet edin, iffetinizi koruyun, gözlerinizi haramdan sakının ve ellerinizi de haramdan çekin."[135] şeklinde buyurarak şehrin insanlarının güzel

---

130 Ebû Dâvûd, "Edep", 122.
131 Tirmizî, "Birr", 62.
132 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II/381.
133 Müslim, "Birr", 14.
134 Buhârî, "İman", 5.
135 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V/323.

ahlak ilkeleri çerçevesin her bakımdan birbirlerinin haklarını gözetmesini istemiştir. Doğruluk ve güvenilirliğin yanında "Ben Yahudilik ya da Hıristiyanlıkla değil, müsamahakâr olan Hanîf diniyle gönderildim."[136] buyuran Hz. Peygamber, getirdiği dinin hem insani ilişkiler açısından hem de ibadetler bağlamında müsamaha ve kolaylığı esas aldığını vurgulamıştır. Bu bağlamda Yemen'e gönderdiği Muaz b. Cebel'e "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; sevdiriniz, nefret ettirmeyiniz."[137] tavsiyesinde bulunmuş, görevli olarak başka beldelere gönderdiği ashabına sizler kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz diye hatırlatmıştır.[138] Müsamahanın insani ilişkilerdeki karşılığı olarak da "Sen hoş gör ki, sen de hoş görülesin."[139] buyuran Hz. Peygamber, İslam toplumunun fertlerinin birbirleriyle olan ilişkilerinde de affedici ve müsamahakar bir tavır takınmayı, birbirinin ayıp ve kusurlarını örtmeyi emretmiştir."[140] Ayrıca evrensel bir ahlak ilkesi olarak îsârı yani kardeşini kendine tercih etme ahlakını tavsiye eden Hz. Peygamber, "Sizden biriniz kendisi için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz."[141] buyurarak şehirde birlikte yaşayan insanların birbirleri için fedakarlık yaparak bir arada yaşama kültürüne katkıda bulunmalarını sağlamıştır. İnsani ilişkilerde kabalığı ve kırıcılığı yasaklayan Hz. Peygamber, "Kime rıfktan (nezaket ve kibarlıktan) bir pay verilmişse o kimse hayırdan nasibini almış demektir. Rıfktan mahrum olan kimse ise hayırdan nasip alamamış demektir."[142] ve "Allah bana o kadar mütevazı olun ki kimse kimseye böbürlenmesin, kimse kimseye zulmetmesin! diye emretti."[143] şeklinde buyurarak toplumun fertlerinin birbirlerine karşı nezaketle ve alçak gönüllülükle muamelede bulunmalarını emretmiştir. Cahiliyeden kalma sınıfsal sistemin kötü ahlaki meziyetlerinden de toplumu uzaklaştırmak isteyen Hz. Peygamber, "Ey İnsanlar! Allah sizden câhiliye gururunu ve atalarla övünme âdetini gidermiştir... İnsanlar, Âdem'in çocuklarıdır ve

136 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V/266.
137 Buhârî, "İlim", 11.
138 Buhârî, "Vudû", 58.
139 İbn Hanbel, *el-Müsned*, I/249.
140 Müslim, "Birr", 72.
141 Tirmizî, "Sıfatu'l-kıyame", 58-59.
142 Tirmizî, "Birr", 67.
143 Müslim, "Cennet", 64.

Allah, Âdem'i topraktan yaratmıştır..."[144] buyurarak, toplumu oluşturan fertlerin kimsenin kimseye üstünlük iddiasında bulunamayacağı şekilde eşit olduğunu vurgulamış ve İslam toplumunun adeta birbirlerine kaynaşmış tuğlalar[145] gibi olmasını istemiştir. Hz. Peygamber, toplumsal bütünlüğe, birlikte yaşama kültürüne zarar verecek başta kibirlenme ve kendini diğerinden üstün görme gibi kötü hasleti reddederek, bir başkasını küçük görmenin kişiye günah olarak yeteceğini haber vermiştir.[146]

Hz. Peygamber başta ailesi, akrabaları ve yakınlarından başlamak üzere İslam dinin inanç ve ibadet esaslarını yayarken bir yandan da bu dinin ahlaki ilkelerini tebliğ etmiştir. İnsanlara tebliğ ettiği emirleri önce kendi hayatında uygulayarak örnek olan Hz. Peygamber, ahlaki ilkelerin uygulanması konusunda da toplum için mükemmel bir örnek olmuştur. Böylece inanç ve ibadette olduğu gibi ahlaki açıdan da örnek bir toplum modeli ortaya çıkmıştır.

5. Temizlik ve Şehir Hayatı

İslam, temizliği fertlerin hem dünya hem de ahiret saadeti için en önemli ilkelerden birisi olarak görmüştür. Bu nedenle Hz. Peygamber yirmi üç yıllık daveti boyunca İslam toplumunda temizliğin her şekliyle bilinmesini ve uygulanmasını sağlamaya çalışmıştır. Nitekim daha ilk andan itibaren Medine'ye "güzel, temiz şehir" manasına gelen "el-Medinetü't-tayyibe, Tâbe" adını vererek[147] yerleşilecek şehrin ve bu şehirde yaşanacak hayatın en önemli özelliklerinden birinin de temizlik olacağını haber vermiştir. Ebû Humeyd (r.a) Hz. Peygamber'in Tebük seferi dönüşünde Medine'ye bakıp onun temizliğine vurgu yaparak "İşte tâbe" dediğini bildirmiştir.[148] "Medine şehri demirci körüğü gibidir; kirlisini, kötüsünü dışarı atar da temiz, hâlis olanı kalır."[149] buyuran Hz. Peygamber, Medine'nin yalnızca şehir temizliği bakımından değil insan karakterleri açısından da temiz kalacağına vurgu yapmıştır. Evlerin, ev önlerinin, sokaklarının, pazar yerlerinin ve insanların ortak kullanım alanlarının temizliğine büyük önem veren Hz. Peygamber, temizliğe verdikleri önem

144 Tirmizî, "Tefsiru'l-Kuran", 49.
145 Buhârî, "Mezalim", 5.
146 Müslim, "Birr", 32.
147 Buhârî, "Fedâilu'l-Medine", 3.
148 Buhârî, "Fedailu'l-Medine", 3.
149 İbn Hanbel, *el-Müsned*, 248.

dolayısıyla Kur'an'da övülen[150] Kuba halkını Medine halkına örnek olarak göstermiş,[151] Kuba halkının da bu temizlik anlayışlarına devam etmelerini istemiştir.[152] Bu bağlamda "Evlerinizin önünü temiz tutunuz."[153] buyurarak hem şahsi mülklerin hem de şehirdeki ortak kullanım alanlarının temizliği konusunda hassas davranılmasını istemiştir. es-Sanʿânî, (ö.1182/1768) Hz. Peygamberin evlerin temizliğinden bahsederken bunun aynı zamanda ev sahiplerinin de temizliğine işaret ettiğini söylemiştir. Çünkü ona göre ev, bahçesinden daha önemlidir. İnsan da evden daha önemlidir. O halde temizlik tüm bu bahsi geçenlerin tamamını kuşatmalıdır.[154] Yine şehir hayatının ve birlikte yaşama kültürünün olmazsa olmazlarından olan ortak alanların temiz tutulması konusunda "Kişinin lanetlenmesine sebep olan üç şeyi yapmaktan; (İnsanların ortak kullandığı) su kaynaklarının çevresine, (ortak kullanım alanları olan) yollara ve gölgelik yerlere abdest bozmaktan sakının"[155] şeklinde buyuran Hz. Peygamber, şehrin tüm insanlar için yaşanılabilir düzeyde temiz ve sağlıklı kalmasını istemiştir. Bunun için insanların ortak olarak kullandığı yollardan hem onlara rahatsızlık veren hem de çöp gibi kötü bir koku ve görüntü arzeden şeylerin temizlenmesini emretmiştir.[156] Tüm bu tavsiyeleriyle cahiliye toplumunun yolara, su kanallarına ve dinlenme alanlarına bevletme ve çöp dökme gibi alışkanlıklarını yasaklayarak temizlik açısından örnek bir şehir ve şehir hayatı inşa etmeyi hedeflemiştir.[157] Şehirde yollar, su kaynakları ve dinlenme alanları dışında yine ortak bir kullanım alanı olan mescitlerin temizliği konusunda da son derece titiz davranan Hz. Peygamber, mescitlerdeki çöpleri kaldırmanın ve oraları temiz tutmanın en büyük sevaplardan olduğunu bildirmiş,[158] belirli zamanlarda hurma dallarından yapılmış süpür-

---

150 et-Tevbe, 9/108.
151 İbn Mâce, "Taharet", 128.
152 İbn Mâce, "Taharet", 128.
153 Tirmizî, "Edep", 41.
154 Ebû İbrahîm Muḥammed b. İsmail el-Kaḥlânî es-San'ânî, *Taṭhîru'l-İ'tiḳâd an Edrâni'l-İlḥâd Veyleyh Şerḥu's-Sudûr fi Taḥrîm Ref'i'l-Ḳubûr* (Riyad: Maṭba'atu Sefîr, 1424), IV/621.
155 Ebû Dâvûd, "Taharet", 14.
156 Buhârî, "Ezan", 32.
157 Ebû Dâvûd, "Taharet", 14.
158 Ebû Dâvûd, "Salat", 16.

gelerle mescitlerin temizlenmesini emretmiştir.[159] "Ümmetimin hayırları/sevapları bana gösterildi; bu sevaplar içinde bir kimsenin mescitten çıkarıp attığı çer çöp de vardı.[160] buyuran Hz. Peygamber, yaşadığı şehri ve bu şehrin unsurlarını temiz tutma gayretinde olanların büyük sevaplar kazanacağını müjdelemiştir.

Temiz bir toplumun oluşması için fertlerin ilk önce beden temizliklerine önem vermeleri gerektiğini bildiren Hz. Peygamber, "Her yedi günde bir bütün bedeni yıkamanın Allah'ın bütün Müslümanlar üzerindeki bir hakkıdır."[161] buyurmuş, özellikle insanların bir araya geldiği Cuma günü temizlenmeyi ve kokulanmayı,[162] başta mescitler olmak üzere toplu bulunulan mekanlara soğan, sarımsak yiyerek gelmemeyi tavsiye etmiştir.[163] Tüm bu tavsiyelerine rağmen bahçelerinde çalışıp terledikten sonra temizlenmeden mescide gelenleri sert bir şekilde uyarmıştır."[164] Ayrıca saç, sakal, ağız ve diş temizliğine de büyük önem veren Hz. Peygamber[165] saçı başı dağınık ve bakımsız bir şekilde dolaşanları uyarmış diş temizliğine dikkat etmeyenlere de dişlerini temizlemelerini emretmiştir. [166]Nitekim Cahiliye döneminde güzel görünsün diye dişlerin arasını açma işlemi olan *felec*[167] yapılır ancak ağız ve diş temizliğine çok dikkat edilmezdi.[168] Hz. Peygamber cahiliye toplumunun aksine her gün ağız temizliği yapılmasını emretmiş,[169] "Beş şey fıtrattandır. Sünnet olmak, avret bölgesindeki kılları temizlemek, koltuk altındaki kılları temizlemek, bıyığı kısaltmak ve tırnakları kesmek."[170] buyurarak bu temizliklerin

---

159 Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Eḥâdîs ve'l-Âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), I /349-419.

160 Ebû Dâvûd, "Salat", 16.

161 Müslim, "Cuma", 9.

162 Müslim, "Cuma", 7.

163 Buhârî, "Et'ime", 49.

164 Buhârî, "Buyû", 15.

165 Ebû Dâvûd, "Teheccüd", 3.

166 Müslim, "Hayız", 95.

167 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V/105.

168 Fatımatüzzehra Kamacı, *Hz. Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi* (İstanbu: İnkılab Yayınları, 2019), 128.

169 Buhârî, "Vudû", 52.

170 Müslim, "Taharet", 49.

fıtrattan olduğunu bildirmiş,[171] "Ağızlarınız Kur'an'ın yollarıdır. Bunun için misvak/diş fırçası kullanın."[172] buyurmuştur. Tüm bunların yanında "Allah, verdiği nimeti kulunun üzerinde görmekten hoşlanır" buyurarak toplumun fertlerini temiz ve düzenli giyinmeye teşvik etmiştir.[173] Kirli kıyafetlerle dolaşanları gördüğü zaman uyarmış ve "Bu kimse kıyafetini yıkayacak bir şey bulamamış mı?" diyerek bu rahatsızlığını dile getirmiştir.[174] Ayrıca "Sizler başka insanların yanına gidiyorsunuz. Bineklerinizin bakımını yapın, elbiselerinizi düzeltin! Öyle ki insanın yüzündeki bir ben nasıl herkesin dikkatini çekiyor ise siz de onun gibi toplum içerisinde gözde olun! Çünkü Allah hiçbir çirkin görüntüyü, sözü ve davranışı sevmez."[175] buyurarak şehrin sokaklarında, caddelerinde, pazarlarında dolaşan fertlerin elbiselerinden ve bineklerine kadar temiz ve düzenli olmasını istemiştir.

Tüm bunların dışında yemekten önce ve sonra ellerin temizlenmesini[176] ellere bulaşmış yemek artıklarıyla uyunmamasını,[177] uyanınca ilk öne ellerin yıkanmasını,[178] tuvalet ihtiyacını giderirken temizliğe dikkat edilmesini,[179] temizlik yapılırken ellerin su kabına daldırılarak suyun kirletilmemesini tavsiye etmiştir. Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, temizlik ilkeleri belirlerken başta İslam dininin esasları olmak üzere fıtrata uygunluk, birlikte yaşama kültürü ve sağlık gibi birçok paradigmayı göz önünde bulundurmuştur.

Şehrin temizliği konusunda hiçbir alanı boş bırakmayan Hz. Peygamber gıda temizliğine de büyük önem vermiştir. Bu bağlamda gıdaların ve içeceklerin temizliği konusunda da birçok tavsiyede bulunan Hz. Peygamber, "Ey insanlar! Allah temizdir, temiz olanı kabul eder. Allah, bütün peygamberlerine emrettiği hususları Müslümanlara da emretti." buyurmuş ve "Ey peygamberler! Temiz olan şeylerden yiyin, güzel işler yapın. Ben sizin yaptıklarınızı

171 İbn Mâce, "Taharet", 8.
172 İbn Mâce,"Taharet", 7.
173 Tirmizî, "Edep", 54.
174 Ebû Dâvûd, "Libas" 14.
175 Ebû Dâvûd, "Libas", 25.
176 Tirmizî, "Et'ime", 39.
177 Ebû Dâvûd, "Et'ime", 43.
178 Buhârî, "Vudû", 26.
179 Buhârî, "Cenaiz", 81.

hakkıyla bilmekteyim."[180] ayetini okuyarak[181] yiyecekler konusunda temizliğe ve helalliğe dikkat çekmiştir. Bunun için kirli bir şeyin bulaştığı ya da içine düştüğü yiyeceklerin temizlenmesini ya da temiz taraflarının yenilmesini tavsiye etmiş,[182] su ve süt gibi içeceklerin ve bu içeceklerin bulunduğu kapların temizliğine özellikle dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamış,[183] temiz ya da helal olup olmaması konusunda şüphe bulunan su kuyularının sularından içmemiş,[184] gıdaların ve içeceklerin içine solumayı ya da üflemeyi hoş karşılamamış, suyu içmeden, yemeği yemeden önce içine bir şey düşme ihtimali varsa kontrol edilmesini, yiyecek ve içeceklerin kapaklarının kapalı tutulmasını emretmiştir.[185]

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, halkıyla, evleriyle, sokaklarıyla ve ortak kullanım alanlarıyla temiz bir şehir hayatı kurmak istemiş ve bunun için fertlerin kişisel bakımlarından gıda temizliğine, evlerin avlu temizliğinden dinlenme alanlarının temizliğine kadar birçok hususta tavsiyelerde bulunmuş ve uygulamalar gerçekleştirmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in getirdiği dinde temizlik insanın hem dünya hem de ahiret saadetinin ana ilkelerindendir.

6. Güvenlik, Huzur ve Şehir Hayatı

Şehirde can, mal, namus güvenliğinin sağlanması, ekonomik ve ticari faaliyetlerin güvenle yapılması, yeni nazil olan dinin barış ve huzur ortamında tebliğ edilebilmesi için her açıdan güven veren bir hayatın ve toplumsal düzenin inşa edilmesi, Hz. Peygamber'in öncelikli hedefleri arasında olmuştur. Bu bağlamda "Medine şuradan şuraya kadar haremdir. Bu alanın ağacı kesilmez, burada bid'at[186] çıkarılmaz. Kim bu Medine haremi içinde bir bid'at ortaya çıkarırsa Allah'ın, meleklerin, bütün insanların laneti onun üzerine ol-

---

180 el-Mü'minûn, 23/51.

181 Müslim, "Zekat", 56.

182 Buhârî, "Vudû", 67.

183 Müslim,"Taharet", 90.

184 Nesâî, "Ehbas", 4.

185 Müslim, "Eşribe", 94.

186 Bid'ad: Kitap, sünnet ve icmaya aykırı olan yenilik, kadim bir sünneti ya da ashap tarafından tutulmuş bir yolu kaldıran ve değiştiren, şer'i olana benzer şeydir: İbrahim b. Musa Şâtıbi, *el-İ'tisâm*, nşr. Muhammed Abdurrahman eş-Şakîr (Arabistan: Daru İbnu'l-Cevzî, 2008), I/47.

sun."[187] buyuran Hz. Peygamber, hicretten hemen sonra Medine'yi şehirde yaşayan tüm inanç mensupları için güvenli ve huzurlu bir belde haline getirmek için birtakım adımlar atmıştır. Örneğin Câbir b. Abdullah'ın rivayetine göre "İbrahim'in (as.) Mekke'yi haram kıldığı gibi ben de Medine'nin iki taşlığı arasını harem kıldım. Onun ağacı kesilmez, avı da avlanmaz."[188] buyuran Hz. Peygamber, şehrin yalnızca insanlar için değil tüm canlılar için bir güvenlik merkezi olacağına vurgu yapmıştır. "Medine'nin yaş otu koparılmaz, avı ürkütülemez, ilân etmek isteyen (duyuran) kimse müstesna yitiği alınamaz. Orada herhangi bir kimsenin savaş için silah taşıması ve oradan ağaç kesmesi uygun değildir, ancak bir kimse orada devesini otlatabilir."[189] buyurarak aynı zamanda şehrin doğal yaşamının ve çevresinin de emin olacağına vurgu yapan Hz. Peygamber, "Deccâl Medine'ye gelecek fakat melekler tarafından korunduğunu görecek. Taun ve Deccal inşallah Medine'ye giremeyecektir."[190] buyurarak şehir halkına ve oraya yerleşmeyi düşünenlere şehrin maddi açıdan olduğu gibi manevi açıdan da güvenli bir şehir olduğu mesajını vermiştir. Kâb b. Mâlik Hz. Peygamber'in emriyle Zâtu'l-ceyş, Müşeyrib, Mâhid tepeleri ile Hufeyyâ, Uşeyrâ ve Teym yükseltileri üzerine Medine'nin güvenliğini ve huzurunu sağlayacak olan harem sınırlarının işaretlerini bizzat diktiğini bildirmiştir."[191] Hz. Peygamber, bu sınırların dışından gelebilecek tehlikelere ve oluşabilecek düşmanlıklara karşı da "Medine ahalisine kötülük planlayacak olan herhangi kişi, muhakkak tuzun su içinde erimesi gibi eriyecektir"[192] buyurmuştur.

Hz. Peygamber şehir hayatının tam bir huzur ve güven içinde yaşanması ve İslam dininin hedeflediği güven toplumunun oluşması için insani ilişkiler açısından da tam bir güven ortamının oluşmasını amaçlamıştır. Bu bağlamda Ensar ve Muhacir arasında kardeşliğin tesis edilmesini sağlamış,[193] insanlar

---

187 Buhârî, "Kitâbu'l-Hac", 210.
188 Buhârî, "Buyû", 53.
189 Buhârî, "Cenâiz", 76.
190 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II/483.
191 Ebû'l-Ḥasen Alî b. Abdullâh es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Aḫbâri Dâri'l-Muṣṭafâ*, nşr. Ḫâlid Abdulganî Mahfuz (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419), 81; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 95,96.
192 Buhârî, "kitâb'l-Hac", 216.
193 Buhârî, "İ'tisam", 16.

arası münasebetlerde eminliğin göstergesi olan "selâm"ın toplumda yaygınlaşması seferberliği başlatmış[194] ve toplumun fertlerinin birbirlerine samimiyetle davranmasını tavsiye etmiştir.[195] Çünkü İslam inancının öngördüğü güvene dayalı şehir hayatı, ancak selam, samimiyet ve kardeşliğin hâkim olduğu bir atmosfere sahip olan şehirlerde mümkün olabilir. Bu bağlamda ilk önce eminlik ve güvenilirlik vasfına sahip fertlerin yetişmesini hedefleyen Hz. Peygamber, ashabına sürekli olarak eminlik ve doğrulukla ilgili nasihatlerde bulunmuştur. Örneğin en hayırlı Müslümanı tarif ederken aynı toplumda beraber yaşadığı insanların dilinden ve elinden emin oldukları kimse olarak tarif etmiş",[196] gerçek müminlerin ancak insanların canları ve malları konusunda güvenebileceği kimseler olduğunu vurgulamıştır.[197] Ayrıca cennete girmek istiyorsanız "Konuştuğunuzda doğru söyleyin, söz verdiğinizde sözünüzü tutun, size güvenildiğinde bu güvene riayet edin, iffetinizi koruyun, gözlerinizi haramdan sakının ve ellerinizi de haramdan çekin."[198] buyurarak tamamı birlikte yaşama kültürüne ve toplumsal kaynaşmaya katkıda bulunacak davranışlar karşılığında cenneti müjdelemiştir. Şehir halkının birbirlerine karşı güven duymasını isteyen Hz. Peygamber, emanetin gerektiği şekilde muhafaza edilmesini, alındığı şekliyle tastamam geri verilmesini ve hangi şartta olursa olsun güvenilir olunması gerektiğini belirtmiştir.[199] Fertlerin birbirlerine karşı ihanetinden dolayı şehir hayatının yaşanmaz bir hale gelmemesi için toplumsal yapıyı zedeleyecek olan yalancılığı, güvene riayet etmemeyi ve sözünde durmamayı başlıca münafıklık özellikleri olarak nitelendirmiştir.[200] Yine bir kimsenin diğer bir kimseye yerine getiremeyeceği sözler vermemesini,[201] kimsenin din kardeşine karşı kalbinde kin beslememesini[202] tavsiye etmiştir. Tüm bunların yanında toplumun huzur ve güvenini sağlayacak ilk

---

194 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, es-*Sünen,* s. 1629-2061, el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz. Sâlih b. Abdülazîz, Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Sıfâtu'l-Kıyame", 42.

195 Buhârî, "İman", 42.

196 Buhârî, "İman", 5.

197 Tirmizî, "fedâilu'l-Cihad", 2.

198 İbn Hanbel, *el-Müsned*, 323.

199 Tirmizî, "Buyû", 38.

200 Buhârî, "İman", 24.

201 Tirmizî, "Birr", 58.

202 Tirmizî, "İlim", 16.

çekirdek olan aile hayatında da güvene büyük önem veren Hz. Peygamber, bir kimsenin hanımının sırlarını dışarıda aktarmasını,[203] küçük çocuklarının bir şey vereceğim bahanesiyle çağrılarak aldatılmasını yasaklamıştır.[204]

Görüldüğü gibi fert, aile ve ticaret gibi birçok alanda şehir hayatının tam bir eminlik ve güvenlik içinde yaşanmasını isteyen Hz. Peygamber, bu güvenliği sağlamakla yetki olan yöneticilerin de aynı eminliğe ve güvenilirliğe sahip olmasını istemiştir. Bu bağlamda "Allah bir kimseyi bir topluma idareci yapar da o idareci de kendi halkını aldatarak can verirse Allah cenneti ona haram kılar."[205] buyurarak Müslüman bir yöneticinin emin ve güvenilir olması gerektiğini bildirmiştir. Adalete olan güvenin sarsılmaması için davaları etkileyecek yalan beyanları yasaklamıştır. "Ben de bir insanım. Siz aranızdaki anlaşmazlıkları getiriyorsunuz. Bazılarınız delilini beyan ederken bazılarınızdan daha iyi olabilir ve ben de buna göre karar veririm. Eğer bu nedenle birinize başkasının hakkını verirsem bunu almasın. Çünkü ona ancak bir ateş parçası vermişim demektir."[206] buyurarak karar vericiyi aldatmaya yönelik beyanların insanı cehenneme sürükleyebilecek bir günah olduğunu belirtmiştir. En kritik savaş şatlarında bile güvenilirliğin zedelenmesini istemeyen Hz. Peygamber, , savaşta bile, "(Düşmanla) Yaptığınız sözleşmeleri bozmayın."[207] buyurarak en kritik savaş şatlarında bile güvenilirliğin zedelenmesini istemeyen Hz. Peygamber, anlaşmayı bozana cennetin haram kılınacağını bildirmiş,[208] Allah'ın adına söz vermesine rağmen bu sözü yerine getirmeyenin kıyamet günü hasmı olacağını haber vermiştir.[209]

Hz. Peygamberin tüm bu uyarı ve tavsiyeleri ile fert, aile ve toplum olarak huzura, eminliğe ve güvenilirliğe dayanan bir sosyal düzen ve bir şehir hayatı inşa edilmiştir. Hz. Peygamber, oluşturduğu bu güven ortamıyla bir yandan şehrin mensupları için yaşanır bir mekân haline gelmesine sağlamış bir yandan da dini tebliğin daha hızlı bir şekilde gerçekleşmesine zemin hazır-

---

203 Müslim, "Nikah", 124.
204 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III/447.
205 Buhari, "İman", 227.
206 Buhârî, "Ahkam", 20.
207 Tirmizî, "Siyer", 48.
208 Ebû Dâvûd, "Cihad", 153.
209 Buhârî, "Buyû", 106.

lamıştır. Zira dini emirlerin tebliği için en önemli şartlardan birisi de güvenliktir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in uyguladığı güvenlik stratejisi, hem ferdi ve toplumsal güvenliğin sağlanmasını temin etmiş hem de İslam dininin hızlı bir şekilde yayılmasına vesile olmuştur.

7. İnanç Özgürlüğü ve Şehir Hayatı

Hz. Peygamber'in şehir hayatını yaşanabilir kılmak için uyguladığı en önemli ilkelerden birisi de din ve inanç özgürlüğü ilkesidir. İslam medeniyetinde Müslümanların kendi inanç ve kimlikleriyle var oldukları ilk şehir Medine'dir. Müslümanlar Medine'de Yahudiler,[210] Müşriklerle[211] birlikte yaşamıştır. Ayrıca Necran Hıristiyanlarının elçilerinin kabulü,[212] Muaz B. Cebel'in halkı Hıristiyan olan Yemen'e gönderilmesi[213] ve davet mektupları[214] aracılığıyla Hıristiyanlarla da çeşitli münasebetler kurmuştur. İslam dininin inanç özgürlüğüne dair ilk uygulamaları da Hz. Peygamber tarafından Medine'de uygulanmıştır. Bu uygulamaların merkezinde Medine Vesikası vardı.[215] Bu vesika diğer din mensuplarının da katılımıyla gerçekleştirilen bir anlaşmadır. Bu anlaşmanın gerçekleştirildiği zaman diliminde Medine'de altı bin müşrik Arap, dört bin Yahudi, elli kadar Hıristiyan[216] ve bin beş yüz civarında da Müslümanın yaşadığı rivayet edilmektedir.[217] Hicretten sonra düzenlenen[218] bu vesika, İslam inanç esaslarına göre teşekkül eden ilk şehir olan Medine'de farklı dinlere mensup insanların birlikte yaşama tecrübesine örneklik etmesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü Hz. Peygamber, bu vesikayla birlikte

---

210 Ali, *el-Mufassal fî Târîḫi'l-Arab Ḳable'l-İslâm*, VI/10-11.

211 Şemseddin Gündüz, *Mitoloji ve İnanç Arasında* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 24.

212 Ebû Dâvûd, "İmâre", 29-30.

213 Buhârî, "Meğazi", 61.

214 Müslim, "Cihad", 74.

215 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II/501-504.

216 Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Medine Döneminde Tesis Ettiği Kardeşleşlirme (Muahat) Projesinin Günümüz Bireysel ve Toplumsal Hayat Aç sından Önemi ve Analizi", *Diyanet Aylık Dergi* 43/4 (Ankara 2007), 64.

217 Tayyib Okiç, "İslamiyet'te ilk Nüfus Sayımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1-4 (Ankara 1960), 7-13.

218 İbn Sa'd Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: b.y., 1388), II/57-58.

Medine'deki din ve inanç özgürlüğünü garanti altına almıştır.[219] Şehir hayatını birlikte yaşayan farklı inanç mensuplarının birlikte yaşama ilkelerine dair temel metin olan bu vesika, birçok maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerin en önemlilerinden birisi, yirmi beşinci madde olan "Yahudilerin dini kendine Müslümanların dini kendinedir" ifadesiyle herkesin dinini yaşama konusunda serbest bırakan maddesidir.[220] Bu maddeyle birlikte İslam inancına sahip olanlar Kur'an ve Hz Peygamber'in sünnetini içeren talimatlara göre yaşarken, gayrimüslimler ise din işlerinde kendi inançları çerçevesinde özgür bırakılmışlardır.[221] Bu bağlamda Hz. Peygamber, Yahudilerin kendi dinlerine göre yaşamalarına ve hukuklarını kendi inançlarına göre belirlemelerine müsaade etmiştir. Müslim'in rivayetine göre Yahudiler, zina eden bir kadın ve erkeği gerekli cezanın verilmesi için Hz. Peygamber'e getirmişlerdir. Hz. Peygamber de onların âlimlerine bu suçun cezasını sorup onların dinlerine göre ceza uygulamış[222] ve Tevrat'ın hükmüne göre recmetmiştir.

Hz. Peygamber yalnızca Yahudiler için değil Hıristiyanlar için de birtakım özgürlükler sunmuştur. Örneğin Necran'dan gelen Hıristiyanların görüşmeden önce Mescid-i Nebevi'de ibadetlerini özgürce yapmalarına müsaade etmiş[223] daha sonra onlarla yaptığı cizye anlaşmasıyla dinlerini yaşamaları konusunda onları özgür bırakmıştır.[224] Ayrıca Eyle, Ezruh, Dûmetü'l-cendel Hıristiyanlarını da cizye vermeleri şartıyla kendi inançlarını yaşama konusunda özgür bırakmıştır.[225] Hz. Peygamber, Medine dışında yeni alınan bölgelerde yaşayan Mecusilerin İslam'a davet edilmelerini, şayet bunu kabul etmezlerse cizye karşılığında din hürriyetlerinin korunmasını emretmiştir.[226] Bu

---

219 Afzalur Rahman, *Yönetici ve Devlet Adamı Olarak Hz. Muhammed Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, çev. Talha Özkök (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2015), 114.

220 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I/501-504.

221 Muhammed Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 22-23.

222 Müslim, "Hudud", 27-28.

223 İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, I /357.

224 Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir El-Belâẕurî, *Futûḥu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988), I/75-76.

225 El-Belâẕurî, *Futûḥu'l-Buldân*, I/75-76.

226 İbn Sa'd b, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, I /263; Tirmizi, "Siyer", 31.

bağlamda kimsenin dininden dönmesi için zorlanmamasını,[227] insanlara karşı müjdeleyici ve sevdirici olmayı,[228] dinin emirlerini insanlara sunarken tedrici bir şekilde sunmayı öğütlemiştir.[229]

Yine bu bağlamda İbn Abbâs'ın rivayet ettiğine göre Ensar'dan bazı kadınlar çocukları sağlıklı olsun ve iyi yetişsin diye onları bir müddet Yahudilere emanet edeceklerini adarlardı. Nâdir oğulları Yahudileri şehirden sürgün edilirken bu kadınlar, Yahudilerin yanında olan çocuklarının durumunu sorduklarında Hz. Peygamber onları muhayyer bırakarak, dinlerini değiştirmeleri konusunda zorlamamıştır.[230] "De ki, hak (gerçek) Rabbinizdendir. Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin..."[231] ayetinin nüzul sebebi olarak da bu olay gösterilir.[232] Yine başka bir rivayette Şam'dan gelen Hıristiyan ticaret adamlarından etkilenerek Hıristiyan olan ve Şam'a gitmek isteyen iki gence izin vermiş ve onların babalarına da eğer İslam'dan çıkıp Hıristiyanlığı kabul ediyorlarsa "Allah onları rahmetinden uzak kılsın, o ikisi Müslüman olduktan sonra küfre dönenlerin ilkidir." buyurarak onları serbest bırakmasını söylemiştir.[233]

Tüm bunların dışında Gayr-i müslimlerin hak ve özgürlüklerini çeşitli uyarılarla koruma altına alan Hz. Peygamber, "Kim bir zimmîye haksızlık yaparsa veya hakkı olan şeyi ona eksik öderse, ona kaldıramayacağı yükler yüklerse ya da ondan istemediği halde bir şeyler alırsa kıyamette bunu yapanın hasmı ben olacağım"[234] şeklinde uyarmıştır. Hz. Peygamber'in tüm bu uyarı ve uygulamaları, farklı din ve inanç mensuplarının aynı şehirde insan onuruna yaraşır bir şekilde yaşamalarını sağlamış ve İslam dininin birlikte

---

227 İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, I /357.

228 Buhârî, "Edep", 80.

229 Buhârî, "Meğazi", 61.

230 el-Hattâbi, *Me'âlimu's-Sünen*, 286; es-Sanânî Ebû İbrahîm Muhammed b. İsmail b. Salâḥ el-Keḥlânî, *et-Taḥrîr li Îḍâḥi Meânî't-Teysîr*, nşr. Muḥammed Subḥî b. Hasen Hallâḳ Ebu Musab (Riyad: b.y., 1433–2012), II/50.

231 Kehf, 18/29.

232 el-Mazharî Muḥammed Senâullâh el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, nşr. Gulâm Nebî et-Tûnisî, 1412, 362.

233 Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessetu'r-Risale, ts.), V/408.

234 Ebû Dâvûd, "İmare", 31.

yaşama kültürüne kaynaklık edecek bir örnekliğin inşa edilmesini sağlamıştır.[235]

Sonuç

Daha çok şehri ve şehirde yaşayan medeni insan modelini muhatap alan İslam dininin şehir hayatına dair ilk pratikleri, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle birlikte uygulanmaya başlamıştır. Zira Hz. Peygamber'in hicretiyle birlikte şehrin ve şehir hayatının tüm dinamikleri, çerçevesini Hz. Peygamber'in belirlediği uygulamalarla şekillenmeye başlamıştır. Bu bağlamda çalışmamızın sonuç kısmında şunu ifade edebiliriz ki, Hz. Peygamber'in şehir hayatına yönelik uygulamaları, gelişigüzel bir şekilde değil belli bir strateji çerçevesinde gerçekleşmiştir. Öncelikle insani ilişkilerin düzenlenmesi, bedeviliğin değil yerleşik hayatın, şehirliliğin ve medeniliğin teşvik edilmesi, değişimlerin tedrîcilik ilkesi bağlamında belli bir sürece yayılması, bu stratejinin öne çıkan başlıkları olarak değerlendirilebilir.

Düzenlemelerinin tamamını tebliğ ettiği dinin esasları çerçevesinde gerçekleştiren Hz. Peygamber, cahiliye adet ve geleneklerinin şehrin genel atmosferi üzerindeki hâkimiyetini ortadan kaldırdığı gibi insani ilişkilerde belirleyici konumda olan bedevi kültürün etkisini de büyük oranda kırmıştır. Bu durum, şehir hayatının İslami gerçeklikler doğrultusunda düzenlenmesine katkı sağlamıştır. Hz. Peygamber'in şehir hayatına yönelik uygulamaları, bir yandan şehirde yaşayan tüm inanç mensuplarına insanca yaşama hakkı sunarken bir yandan da birlikte yaşama kültürünü geliştirmiştir. Böylece şehir, tüm mensupları için yaşanılabilir bir mekân haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in özellikle inanç özgürlüğü bağlamında gerçekleştirdiği uygulamalar, şehirde yaşayan diğer dinlere mensup insanlarının şehre olan aidiyet duygusunu arttırmış ve yeni sosyal düzene adaptasyon sürecini hızlandırmıştır. Dinlerini yaşama konusunda herhangi bir engelle karşılaşmayacaklarına dair güvence alan insanların Hz. Peygamber'in yaptığı düzenlemelere karşı ön yargıları ortadan kalkmış ve bu düzenlemeleri benimsemeleri kolaylaşmıştır.

---

[235] Bkz: Hüseyin Yılmaz, "Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 239-258; Cuma Karan, "İslâm Tarihinde Beraber Yaşama Kültürü ve Yansımaları", *Harran İlahiyat Dergisi* 45 (2021), 17-35.

Uzun yıllardır etkin bir hukuk sisteminden uzak yaşayan toplum, Medine vesikası ve kardeşlik anlaşması gibi uygulamalarla kaynağını vahiy ve sünnetin oluşturduğu yeni hukuk ölçüleri ile tanışmıştır. Ayrıca insani münasebetlerde merhamet, mahremiyet, iffet, müsamaha, affedicilik gibi bir takım ahlaki ilkeleri teşvik eden Hz. Peygamber, şehrin ahlaki açından da bir medeniyet merkezi haline gelmesini sağlamıştır. Hz. Peygamber'in koyduğu hukuk kuralları ve ahlak ilkeleri, şehirde yaşayan insanların can, mal ve namus açısından kendilerini huzur ve güven içinde hissetmelerini sağlamıştır. Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla birlikte şehirde yaşayan fertler birbirlerine karşı güven duymaya başlamış, cahiliyeden kalma kan davası, intikam ve nefret duyguları azalmıştır. Bu durum, şehir dışında yaşayan insanların bedeviliği ve çöl hayatını değil yerleşik hayatı tercih etmelerine vesile olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'in şehir hayatını düzenleyici uygulamalarının ana hedeflerinden birisi de şehir hayatının tercih edilmesidir.

Hz. Peygamber'in, mescidini şehrin merkezine inşa etmesi, şehri bir eğitim ve kültür merkezi haline de getirmiştir. Çünkü insanı ve o insanın yaşadığı şehri şekillendiren vahiy, en fazla bu mescitte nazil olmuştur. Ayrıca vahyi insanlara ulaştırmakla görevli olan Hz. Peygamber de sünneti vesilesiyle İslam toplumunu ve bu toplumun şehir hayatını bu mescitten düzenlemiştir. İbadetlere merkezlik etmesinin yanında sürekli bir eğitim merkezi fonksiyonu da icra eden mescit, cahiliyeden yeni çıkmış toplumun İslami esasları öğrendiği ana mekân olmuştur. Ümmî bir toplum olan ve yazılı bir bilgi kaynağına sahip olmayan cahiliye toplumu, Hz. Peygamber ve ona nazil olan vahiyle birlikte ilahi bilgi kaynağına muhatap olarak kitabî bir toplum haline dönüşmüştür. Bu dönüşüme Hz. Peygamber'in mescidi merkezlik etmiştir. Tüm bunların dışında Hz. Peygamber'le birlikte şehrin belli bir temizlik seviyesine ulaşması, sınıfsal sistemin büyük oranda kaldırılması, insani münasebetlerin, komşuluk ve akrabalık ilişkilerinin asabiyet duygusuna göre değil İslami esaslara göre düzenlenmesi şehri bir medeniyet merkezi haline getirmiştir. Bu durum şehirde yaşayan insanların birbirleriyle olan münasebetlerinin medenileşmesini ve belli edep ve âdâb kuralları içinde sürdürülmesini sağlamıştır.

Araştırmamızın sonuç kısmında yeni araştırmalara rehberlik etmesi açısından şunu da ifade etmeliyiz ki, Hz. Peygamber'in tüm uygulamaları insan

merkezli uygulamalardır ve öncelikle insanlar arası münasebetleri düzenlemiştir. İnsani münasebetlerin düzenlenmesi şehri ve şehir hayatını da Hz. Peygamber'in hedefleri doğrultusunda dönüştürmüştür. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in ilk dönem İslam toplumunda insani münasebetleri düzenleyici uygulamalarının şehir hayatına etkisi dışında ekonomik ve ticari ilişkilere, siyasete, aile hayatına ve sosyal sisteme etkileri üzerine yeni araştırmalar yapılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

Abdurrahman Hasan Habenneke, el-Meydânî. *Meâricü't-tefekkür ve dekâiki't-tedebbür, Tefsîrun tedebbüriyyun li'l-Kur'âni'l-Kerîm bi hasebi tertîbi'n-nüzûli vifka menheci kitâbi* "Kavâıdü't-tedebbüri'lemseli li Kitâbillâhi Azze ve Celle. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1420–2000.

Açık, Fatih. "Hicret Sonrasi İlk İslam Medeniyetinin İnşa Sürecinde Toplumsal Kurumlarin Yapisi". *Akademik Bakış Dergisi* 52 (Aralık 2015).

Afzalur, Rahman. *Yönetici ve Devlet Adamı Olarak Hz. Muhammed Sallallahu Aleyhi ve Sellem*. çev. Talha Özkök. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2015.

Ağırman, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Medine'yi İslamlaştırması ve Hicret Projesi". *Ekev Akademi Dergisi 1/2* (1998), 57-85.

Akyüz, Vecdi. *Asr-ı Saadet ve Dört Halife Döneminde Şehir ve Yerel Yönetimler*. ed. Seyfettin Ünlü. İstanbul: İlke Yayınları, 1996.

Albayrak, Kadir. *Dinlerin Rengi Renklerin Dili,*. İstanbul: Sarkaç Yayınları, 2010.

Ali, Cevad. *el-Mufassal fî Târîḫi'l-Arab Ḳable'l-İslâm*. Bağdat: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955.

Kahlânî, Ebû İbrahîm Muḥammed b. İsmail el-Kaḥlânî es-San'. Taṭhîru'l-İ'tiḳâd an Edrâni'l-İlḥâd Veyleyh Şerḥu's-Sudûr fî Taḥrîm Ref'i'l-Ḳubûr. R,yad: Maṭba'atu Sefîr, 1424.

Apak, Adem. *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*. İstanbu: Düşünce Kitabevi, 2004.

Arefe Mahmûd, Mahmûd. *el-Arabkable'l-İslâm*. İskenderiye: Aynûn-li'dDirâsâtve'l-Bûhûsi'l-İnsâniyyeve'l-İctimâiyye, 1995.

Askalânî, İbn Hacer el-. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Beyrut: b.y., 1991.

Askalânî, İbn Hacer el-. Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî. nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb. I-XIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379–1959.

Aydın, Nevzat. "Hadislerde Mesken Mahremiyetini Tehdit Eden Unsurlara Karşı Alınan Önlemler". *Ekev Akademi Dergisi 63* (Yaz 2015), 287-314.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Çakan, İsmail Lütfi. "*Bireysel ve Toplumsal Gelişmede Sünnetin Yeri ve Sahîh-i Buhârî*". *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Yeri*. 41-47. Konya: Konya İlahiyat Derrneği Yayınları, 2008.

Dündar, Mahmut. "Bir Din Eğitim Kurumu Olan Mescidin İslam'ın İlk Dönemlerindeki Fonksiyonları". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi 1* (ts.), 191-236.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, İbn Sa'd. eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: b.y., 1388.

Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Ebû Bekr Abdurrezzâḳ b. Hemmâm es-San'ânî, Abdurrezzeak. *el-Musannef*. nşr. heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435–2015.

Ebû Dâvûd, es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Ebû Hilâl el-Ḥasen b. Abdullâh, Ebû Hilâl el-Askerî. *Cemheretu'l-Emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Ebû İbrahîm Muhammed b. İsmail b. Salâḥ el-Keḥlânî, es-Sanânî. *et-Taḥrîr li Îḍâḥi Meânî't-Teysîr*. nşr. Muḥammed Subḥî b. Hasen Hallâḳ Ebu Musab. Riyad: b.y., 1433–2012.

Ebû Muḥammed Abdulḥaḳ b. Gâlib b. Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî, İbn Aṭiyye. e*l-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. nşr. Abdusselâm Abduşşâfî Muḥammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.

Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî, el-Meydânî. *Mecmau'l-Emsâl*. nşr. Muḥammed Muḥyi'd-Dîn Abdulḥamîd. Beyrut: Dâru el-Marife, ts.

Ebû'l-Mansur, Mâturîdi. *Kitâbu't-Tevhid*. haz. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.

Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Abdullâh el-Gassânî, el-Ezraḳî. Aḫbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr. nşr. Ruşdî es-Sâliḥ Mulaḥḥas. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403–1983.

El-Belâẕurî, Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir. *Futûḥu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Erkal, Mehmet. "Beytülmâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/90-94. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992. https://islamansiklopedisi.org.tr/beytulmal

Ezraḳî, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Abdullâh el-Ǧassânî el-. *Aḫbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr*. nşr. Ruşdî es-Sâliḥ Mulaḥḥas. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403–1983.

Farabi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *el-Medînetü'l-Fâżıla*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, Nşr, Ali Bû Mulhim, 1995.

Gündüz, Şemseddin. *Mitoloji ve İnanç Arasında*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. ed-Demirdâş Muhammed Hamdî. Mekke: el-Mektebetü'lAsriyye, 2000.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Anayasa Hukuku*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.

Hattâbi, Ebû Suleymân Ḥamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḫaṭṭâb el-Bustî el-. *Me'âlimu's-Sünen*. Halep: el-Maṭba'atu'l-İlmiyye, 1351–1932.

İbn Battal, Ebû el-Ḥasan Alî b. Ḫalef b. Abdulmelik İbn Battâl. *Şerḥu Saḥîḥi'l-Buḫârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Eḥâdîs ve'l-Âsâr*. thk. Abdurrahman el-Azâmî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

İbn Ebî'd-Dunyâ, Ebû Bekr Abdullâh b. Muḥammed el-Ḳureşî. Mekârimu'l-Aḫlâḳ. nşr. Mecdî es-Seyyid İbrahim. Kahire: Mektebetu'l-Ḳur'ân, ts.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Ürdün: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Birleşik Baskı., 2005.

İbn Hişâm, Ebû Muḥammed Abdulmelik b. Hişâm el-Ḥimyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-sakka. Mısır: Mektebetu Muṣṭafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1375.

İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muḫtelifi'l-Ḥadîs*. b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî - Muessesetu'l-İşrâḳ, 2., 1420–1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1990.

K. Hitti, Philip. Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

Kallek, Cengiz. "MÜD". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kallek, Cengiz. "SÂ'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Kamacı, Fatımatüzzehra. *Hz. Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi*. İstanbu: İnkılab Yayınları, 2019.

Kapar, Mehmet Ali. Diplomatik Münasebetler Açısından Hz. Muhammed'e Gelen Elçilerin Geliş Nedenleri ve Görüşmeler Esnasındaki Tutumları. 2 Cilt. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2022.

Karan, Cuma. "İslâm Tarihinde Beraber Yaşama Kültürü ve Yansımaları". *Harran İlahiyat Dergisi 45* (2021), 17-35.

-Kârî, Aliyyü'l. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbîh*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil Attâr. Beyrut: b.y., 1994.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr. *et-Terâtîbü'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*. çev. Ahmet Özel. İstanbu: İZ, 1990.

Kılıç, Ünal. "Hz. Peygamber'in Ahlak'ı ve Güzel Ahlaka Verdiği Önem". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/1* (2009), 79-97.

Koçyiğit, Tahsin. "-Medine'deki Uygulamalarından Hareketle HZ. Peygamber'in Şehir Tasavvuru Hakkında Bazı Değerlendirmeler". S*üleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/31* (2013), 73-88.

Kutlay, Yaşar. "İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VI/I-IV* (1957), 2-7.

Macit, Yunus. "Sünnet Ve Değişim Olgusu: Tehditler Kuşağında Sünnetin Toplumsal Yapıyı İnşa Keyfiyeti". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32* (2012), 5-38.

Maraoten, Mohammed. "İslâm Öncesi Arabistan'da Şarap İçme Alışkanlığı ve Şarap Yasağı". çev. Hakan Temir. *Siyer Araştırmaları Dergisi 9* (Ocak 2021), 1-22.

Mehmet Ali, Kapar. *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri*. İstanbul: İlim Yayınları, 1987.

Mevlana, M. Ali. *Peygamberimiz Aleyhisselâm*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1925.

Micbon, Jean-Louis. *Dini Kurumlar*. ed. R. B. Serjeaot. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992.

Muḥammed Senâullâh el-Mazharî, el-Mazharî. *et-Tefsîru'l-Mazharî*. nşr. Gulâm Nebî et-Tûnisî, 1412.

Mustafa, Karataş. "Hz. Peygamber'in Yerleşim Ve Şehirleşmeye Yönelik Çabalari: Medine Örneği". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2013), 59-84.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisâbûrî Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Narol, Süleyman. "*Kur'an'da Medeniyet, Nübüvvet Ve Şehir İlişkisi*". *Doğu-Bati Medeniyetlerinin İnşasinda Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe Ve Din*. 128-142. Konya: Timav Yayınları, 2019.

Nedvi, Süleyman. *Asrı Saâdet Peygamberimizin Tebligat ve Tâlimatı*. İstanbul: Sinan Matbaası, 1967.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü Nesâî*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref en-. *Şerḥu'n-Nevevî alâ Muslim*. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392–1972.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref en-. Tehẕîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Okiç, Tayyib. "İslamiyet'te ilk Nüfus Sayımı". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII/1-4 (Ankara 1960).

Önal, Ramazan. "Hz. Peygamber'in Hayatında Kişisel Bakım". Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi Sonbahar Özel Sayısı (Ekim 2020), 54-63.

Özkan, Gülay - Öztürk, Levent. "Osman b. Maz'ûn'un Vefat Tarihi ve Bakî' Mezarlığı'na Defnedilen İlk Kişi Olup Olmadığı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi 6/1 (Haziran 2020), 389-409.

Râğıb el-İsfehânî, Ebû'l-Ḳâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed. el-Müfredât fî Garîbi'l-Ḳur'ân. Beyrut: Dâru'l-Ḳalem, ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.

Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in Medine Döneminde Tesis Ettiği Kardeşleşlirme (Muahat) Projesinin Günümüz Bireysel ve Toplumsal Hayat Aç sından Önemi ve Analizi". Diyanet Aylık Dergi 43/4 (Ankara 2007).

Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. İslam Medeniyeti Tarihi. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Semhûdî, Ebû'l-Ḥasen Alî b. Abdullâh es-. Vefâu'l-Vefâ bi Aḫbâri Dâri'l-Musṭafâ. nşr. Ḫâlid Abdulganî Mhafuz. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419.

Seydişehir, Mahmud Esad. İslam Tarihi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.

Şâtıbi, İbrahim b. Musa. el-İ'tisâm. nşr. Muhammed Abdurrahman eş-Şakîr. Arabistan: Daru İbnu'l-Cevzî, 2008.

Şevkânî, Muhammed b. Alî. Neylu'l-evtâr min esrârı Multeka'l-ahyâr. thk. M. Subhî b Hasen Hallâk. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.

Ṭaberânî, Ebû'l-Ḳâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî eṭ-. el-Mu'cemu'l-Evsaṭ. nşr. Ṭâriḳ b. İvaḍullâh b. Muḥammed, Abdulmuḥsin b. İbrâhîm el-Ḥuseynî. Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, 1415.

Taberi, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessetu'r-Risale, ts.

Temizer, Aydın. "Kur'ân'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki". Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi 15-16 (Bişkek 2013), 1-19.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. Sünen-i Tirmizî. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Yediyıldız, M. Asım. "Hz. Peygamber (S.A.S)'in Güvenlik Politikası". Hz. Muhammed (SAV) ve Mesajı. ed. Mahfuz Söylemez. 641-648. İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2014.

Yılmaz, Hüseyin. "Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 25/1 (Haziran 2021), 239-258.

Yılmaz, Yasin. "Hz. Peygamber Dönemi Eğitimine Genel Bir Bakış". Dini Araştırmalar 15/40 (2012), 203-221.

Yurdaydın, Hüseyin. İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu. Ankara: AÜİFD, 1985.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 923-960

Hadis İlminde "Cemaat" ve "Ravâhü'l-Cemâa' ille'l-Buhârî" Kavramı (Buhârî'nin Kütüb-i Sitte'den Ayrılma Gerekçeleri)

The Phrase of "community" and "Narrated by the Community Except for al-Bukhari" in Hadith Science (The Reasons for al-Bukhari's Separation from the al-Kutub al-Sittah)

Mustafa YÜCEER

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Hadis ABD,
Assist Prof, Istanbul Medeniyet University,
Faculty of Islamic Sciences Department of Hadith
mustafayuceer@mail.com
ORCID: 0000-0002-1769-1739

DOI: 10.56720/mevzu.1522696

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 26 Temmuz / July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Eylül / September 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Yüceer, Mustafa. "Hadis İlminde "Cemaat" ve "Ravâhü'l-Cemâa' ille'l-Buhârî" Kavramı (Buhârî'nin Kütüb-i Sitte'den ayrılma gerekçeleri)". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 923-960.
https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1522696

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Hz. Peygamber'in cemaat hakkında teşvik içerikli rivayetlerinin etkisi ve İslam ilim geleneğinin oluşumundaki etmenler ile sahâbeden itibaren cemaatin naklettiği bilgiye güven duyulmuştur. Farklı ilim dallarında karşılık bulan cemaat kavramının hadis tarihinde "cemaat rivayet etti" formuyla pek çok eserde yer aldığı görülmektedir. Bahse konu ifadeden kastedilen cemaatin kim olduğu, hadis kitaplarında nasıl kullanıldığı ve ne gibi sonuçlar doğurduğu soruları etrafında kurgulanan bu çalışmada, genel olarak âlimler, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamlarının dahil edildiği tasnifler ve günümüzdeki karşılığı ile Kütüb-i Sitte müelliflerinin cemaat olarak tanımlandığı sonucuna ulaşılmıştır. Buhârî dışında cemaatin naklettiği "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" 28 konu ve 119 rivayet tespit edilmiş bunlardan tahâret ve salât ile ilgili 41 rivayet incelenmiştir. Kavrama yer veren çalışmalarda tasnif ve yöntemlerden kaynaklı eksik veya hatalı kullanımlar tahlil edilirken Buhârî'nin cemaatten ayrılma gerekçeleri örnekler etrafında analiz edilmiştir. Sened ile ilgili problemlerin dışında Buhârî'nin aynı konuda farklı rivayete yer verdiği, sahâbe uygulamasını, neshi veya aksi görüşü esas alarak sünnet temelli yaklaşımlar sergilediği ve fıkıh düşüncesini yansıtacak nitelikte tercihlerde bulunduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ravâhü'l-cemâa, Kütüb-i Sitte, Buhârî, Sünnet.

Abstract

The effect of the Prophet's encouraging narrations about the congregation and the factors in the formation of the Islamic scholarly tradition have led to trust in the information transmitted by the community since the time of the Companions. The phrase of the community, which is reflected in different branches of İslamic sciences, is often seen in the history of hadith with the phrase "the community narrated" in many works. This study, structured around questions about who is meant by the community in the mentioned phrase, how it is used in hadith books, and what results it produced, generally concludes that the community is defined by including scholars such as Malik b. Anas and Ahmad b. Hanbal, and, in the contemporary sense, the authors of the al-Kutub al-Sittah. Apart from al-Bukhari, 28 topics and 119 narrations transmitted by the community were identified, and 41 narrations on the topics of

purification and prayer were examined. While analyzing the incomplete or incorrect uses stemming from classifications and methods in works that include the phrase, the reasons for al-Bukhari's separation from the community are analyzed around examples. It was observed that, apart from problems related to the chain of transmission, al-Bukhari included different narrations on the same subject, followed the practices of the Companions, considered abrogation or opposing views, and made choices reflecting his sunnah-based approach and legal thought.

Keywords: Hadith, Ravahu al-Jamā'a, al-Kutub al-Sitta, al-Bukhari, Sunnah.

Giriş

Hadislerin rivayet süreciyle birlikte usule dair pratikler ve kavramların geliştiğini söylemek mümkündür. Bazı kavramların oluşması ve terim haline gelmesi uzun süreçleri gerektirir. Hadis ilminde cemaat olarak tanımlanan bir grubun varlığı pek çok eserde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Cemaât rivayet etti/cemaat ondan rivayet etti gibi hem rivayet hem de râvi için kullanılan bu kavramın istisna edatı ile bazı kimseler dışarıda bırakılarak "Buhârî hariç cemaat rivayet etti" örneğinde olduğu gibi kullanımı da söz konusudur. Cemaati oluşturan müellifler ve eserlerde bir birlikteliğin oluşma süreci hem eserlerin yapısını hem de müelliflerin tercih noktalarını etkilemiştir. Özellikle ehl-i reyin kullandıkları rivayetleri ehl-i hadise onaylatma çabası bir hadisi cemaatin tamamının rivayet etmesi ile farklı bir anlam kazanmıştır.(Acar, 2022, 46-47) Bahse konu kullanımlarda amaçlanan nedir ve neden Buhârî (öl. 256/870) ilgili hadisi tahrîc etmemiştir sorusunu akla getirmektedir. Ayrıca fıkıh düşüncesini bâb başlıkları içinde derceden Buhârî'nin sadece bir hadisçi gibi algılanmamasında cemaatten ayrılmasının bir rolü var mıdır?

Bu çalışmanın temel hedefi cemaat kavramının hadis ilminde nereye tekâbül ettiğini, kavramın kullanıldığı eserlerden hareketle tespit etmektir. Öncelikle kavramın kullanımında "ravâ" ve "ahrace" kalıpları ayrı ayrı tespit edilmekle birlikte anlam bakımından aynı kabul edilecektir.

Zihinlerde çağrıştırdığı tasavvur dolayısıyla "cemaat rivayet etti" ifadesi ve istisnaları bu çalışma kapsamında kavram olarak kabul edilecek terim/ıstılah gibi bir anlam yüklenmeyecektir. Ayrıca "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî"

ifadesinin bir kavram haline gelme süreci ve söz gelimi "ravâhü'l-cemaa ille'l-Müslim" ifadesinden ne kadar farklı olduğunu tanımlamak için Buhârî'nin diğer Kütüb-i Sitte müelliflerinden ayrılma gerekçeleri kurgulanmak üzere hareket edilirken aynı zamanda bir kavramın gelişimi, kullanım şekilleri ve eksik/hatalı kullanımları da okura sunulacaktır. Çalışma boyunca tarihi süreçteki tartışmalardan bağımsız olarak Kütüb-i Sitte ifadesi, günümüzdeki karşılığına uygun kullanılacaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî dışında Kütüb-i Sitte müellifelerinin naklettiği rivayet 119 olup makale hacmini aşacak düzeydedir. Dolayısıyla örnekleme kuramı etrafında bir yöntem geliştirilmesi zorunludur. Hattâbî'nin de belirttiği üzere ulemânın ihtilaflarda Ebû Dâvûd'u (öl. 275/889) hakem tayin etmeleri ve *sünen*ler içinde eserinin ön planda olması dikkate alınarak onun tasnifine göre Tahâret ve Salât bölümlerinden tespit ettiğimiz 41 rivayet örneklem olarak ele alınacak ihtiyaç halinde farklı bölümlerden bilgi paylaşılacaktır.(Hattâbî, 1932, 1/6) Müelliflerin farklı, hatalı veya eksik kullanımlarında şayet hadis Ebû Dâvûd'da yoksa kapsayıcılığı göz önünde tutularak Müslim'in (öl. 261/875) tasnifi esas alınacaktır.

Cemâat kavramı etrafında yapılmış müstakil çalışma tarafımızca tespit edilememiştir. Bununla birlikte İbn Mende gibi kavramı kullanan müellifler özelinde yapılan araştırmalarda konuya temas edildiği görülmektedir.(Hanek, 2020, 128-130) Çalışmanın Buhârî'ye bakan kısmı gerek rivayet gerek râvi yönüyle farklı açılardan pek çok araştırmaya konu edilmiştir. Bir fikir vermesi açısından Yusuf Acar'ın *Eser-Rey Ayrışmasında Buhârî-Şâfiî İlişkisi* isimli çalışmasında Buhârî'nin Şâfiî'den ayrıldığı yerleri incelemesi örnek olarak zikredilebilir. İlgili çalışmada Şâfiî'nin kullandığı rivayetler ile Buhârî'nin aynı konularda bâb başlıklarında veya bâbın içinde sergilediği tavırlar ortaya konulmuştur.(Acar, 2022)

Bu makalede tümevarım yöntemi esas alınarak cemaatin kim olduğunun tespiti, "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" kavramının ilk kullanımdan Kütüb-i Sitte müelliflerine tahsis edilme süreci, farklı tasniflerle oluşturulmuş cemaat literatürünün incelenmesi ile kavramın hatalı ya da eksik kullanımlarının analizi gerçekleştirilecektir. Akabinde Buhârî dışında Kütüb-i Sitte müelliflerinin tahrîc ettikleri rivayetlere yönelik bilgi verilecek, son bölümde ise Buhârî'nin

cemaatten ayrılarak söz konusu rivayetleri eserine neden almadığı ilgili örnekler etrafında tahlil edilecektir.

Kavramın tarihi seyrinde kullanım biçimlerindeki farklılıklar detaylandırılırken delalet noktalarında ön plana çıkan unsurlar, kronolojik açıdan hadis, fıkıh ve tabakat literatürü ile müellif ve mezhepler özelinde takip edilecektir.

1. Cemaat ve Ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî Kavramı

Cemaat kavramı, Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler doğrultusunda fırka-i nâciye, Allah'ın rahmetinin cemaat üzerinde oluşu, cennete gitmek için cemaatten ayrılmama, cemaatten ayrılanın dinden çıkarak cahiliye ölümü üzere vefat edeceği gibi konular etrafında ümmet birliğini kapsayacak şekilde Hz. Peygamber ile raşit halifelerin yolundan gidenleri karşılamıştır.(Buhârî, 1422, 9/47; Müslim, 1955, 3/1472; Ebû Dâvûd, 4/101, 241; Tirmizî, 1988, 4/35,36; İbn Mâce, 2009, 4/419; 5/96, 128; Nesâî, 1421, 7/92, 123; Onay, 2020, 53-54; İlgili rivayetler hakkında detaylı bilgi için bk. Köklü, 2014)

Tirmizî (öl. 279/892), cemaatin ilim sahipleri nazarında fıkıh, ilim ve hadis ehlini ifade ettiğini belirtirken Cârûd b. Muaz'dan Abdullah b. Mübârek'e (öl. 181/797) cemaat kimdir diye sorulduğunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir, diye cevap verdiğini nakletmiştir. İbn Mübârek'in iki raşit halifeyi cemaat olarak nitelemesinin ardından onların vefat ettikleri hatırlatılınca birkaç kimseyi daha zikretmiş en sonunda Ebû Hamza es-Sükkerî (öl. 167/783) cemaattir, demiştir.(Tirmizî, 1988, 4/37) Tirmizî'nin verdiği bu bilgiden anlaşıldığına göre cemaat kavramı şahısların ilmi birikimini karşılar nitelikte kullanımlara konu edilmektedir.

Buhârî'nin de bir bâb başlığında yer verdiği cemaate olan ihtiyacın ehl-i ilimle özdeşleştirilmesi, cemaat kavramının sonraki dönemlerde kendisinin de içinde bulunduğu müelliflere hasredilmesinin öncüllerinden sayılabilir.(Buhârî, 1422, 9/107)

Kavramın dinin temel ilkeleri doğrultusunda Hz. Peygamber'e ve raşit halifelerin gittiği yola uyanları tanımladığı görülürken hadisçiler nezdinde ise zaman içinde gelişen güven ihtiyacı ile bir rivayeti nakleden güvenilir muhaddislere teşmil edilişi söz konusudur.

Cemaat kavramının gelişim süreci içinde ilk kullanım örnekleri sahâbe ve tâbiîn nesli için olmuştur. Doğrudan hadisle ilgisini kurarak "bu konuda sahâbe ve tabiînden bir cemaat/grup şu hadisi nakletmiştir" formuyla kullanan İbn Kuteybe (öl. 276/889), İbn Ebî Âsım (öl. 287/900), Mervezî (öl. 292/905), Âcurrî (öl. 360/970), Dârekutnî (öl. 385/995) ve Hattâbî'nin (öl. 388/998) yanı sıra Taberî (öl.310/923), Tahâvî (öl. 321/993), Cessâs (öl. 370/980) gibi âlimler ayrıca fıkhî meselelerde görüşlerini temellendirme noktasında "bu konuda sahâbeden bir grup/cemaat caizdir demiştir" veya "sahâbeden bir grubun bu konudaki tavrı/görüşü/uygulaması şu şekildedir" gibi ifadelere yer vermişlerdir. Örneğin, Mâlikî âlim el-Berâziî (öl. 439/1039), *Müdevvene* etrafında yaptığı çalışmada talak konusunda "sahâbeden bir cemaat şöyle dedi" (وَقَالَ جَمَاعَةٌ مِن الصَّحَابَةِ) ifadesiyle sahâbenin görüşlerini cemaat ifadesiyle aktarmıştır. Bir başka örnek Cessâs tarafından Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı üzerine yaptığı çalışmada görülür. Cessâs, imama tabii olanın kıraatı hakkında sahâbeden bir grubun imama uyanın kıraatte bulunmasını nehyettiklerini söyledikten sonra onlardan bazılarını isim isim zikretmiştir. Bu kimselerin arasında Ali b. Ebî Tâlib, Sa'd b. Ebî Vakkâs, İbn Mesud, İbn Abbâs, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer ve Câbir yer almaktadır. (Berâziî, 2002, 2/311; Cessâs, 2010, 1/656)

Hicri 4. asırdan sonra hemen hemen bütün mezheplerin "cemâatün mine's-sahâbe, ve't-tâbiîn" şeklindeki ifadeleri sıklıkla kullandıkları görülür.(İbnü'l-Kassâr, 2006, 2/582; Ebû Alî el-Hâşimî, 1998, 172; Kudûrî, 2006, 12/6336; Şâşî, 1988, 2/181; Berâziî, 2002, 2/211; Dârekutnî, 2005, 4/229)

Hicri 5. asırda telif edilen *el-Müstedrek* isimli çalışmasında Hâkim (öl. 405/1014), "bu konuda sahâbeden bir cemaatin/grubun haberi vardır" şeklinde tavsiflere ve ilgili sahâbîlerden tespit edebildiklerinin isimlerine yer verir.(Hâkim en-Nîsâbûrî, 1990, 1/163) Son olarak cemaat kavramını sahâbeden hadis alanlar için "ravâ/edrake/esnede an cemâatin mine's-sahâbe" kalıbıyla Ebû Nuaym'ın (öl. 430/1038) da kullandığı dikkat çekmektedir.(Ebû Nuaym, 1409, 4/233, 294, 363; 3/162, 223, 372; 5/54)

1. 1. Kavrama Duyulan İhtiyaç ve Kullanım Biçimleri

Hadislerin tasnif süreciyle birlikte özellikle *sünen* türü eserlerin de etkisiyle ahkâma dair rivayetler, tasnif sürecini daha önce büyük ölçüde tamamlayan fıkıh kitaplarındaki bâblara göre tasnif edilmiştir.(Özpınar, 2013, 100-101)

Buna göre merfu muttasıl haberlerin yer aldığı eserler, hadisçilerin ilgi alanını belirlemiştir. Özellikle mihne sonrası oluşan fıkhu'l-hadis algısı ve hadisçilerin tavrı, rivayet merkezli bakış açısının fıkıh mezhepleri tarafından dikkate alınmasına yol açmış ve hicri 4. asırdan itibaren mezheplerin savundukları görüşler, Buhârî başta olmak üzere temel hadis kitaplarından temellendirilmeye çalışılmıştır.(Eşit, 2017, 1017) Burada Tahâvî gibi âlimlerin kendi isnatlarıyla hadis rivayet etmesi ve Beyhakî'nin Kütüb-i Tis'a eserlerine yaptığı atıflar da iki yönlü bir geçiş sürecini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.(Çelik, 2019, 38, 45, 390)

Kütüb-i Sitte olarak kabul edilen telifâtın tespit tartışmaları bir yana İbnü'l-Kayserânî'nin (öl. 507/1113) belirlediği eserler esas alınarak bir literatür oluşmuş Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce (öl. 273/887), Tirmizî ve Nesâî (öl. 303/915), "ashab-ı sitte" olarak kabul edilmiştir.(İbn Hacer, 1984, 1/487; İbnü'l-Kayserânî öncesi özellikle İbn Mâce hâriç diğer müelliflerin belirli bir otorite kazandığı ve mefhum olarak zihinlerde karşılık bulduğu ifade edilmiştir. Akgül, 2004, 61) Cemmâîlî ve Mizzî gibi âlimlerin Kütüb-i Sitte ricâline dair eserlerinde bu müellifler merkeze alınarak hareket edilmiş ve cemaat kavramının "revâ lehû cemâa" formuyla bahsi geçen müelliflere nispeti yeni bir anlam kazanmış ve terim haline gelmiştir. Nitekim Mizzî, cemaâtin tamamının hadis naklettiği kimseye "ayın" harfini rumuz olarak kullanmıştır. (Cemmâîlî, 2016, 1/114; Mizzî, 1983, 1/147-149) Böylece altı müellifin ortak rivayette bulunduğu râviler tespit edilirken bunun bir neticesi olarak "ravâhü'l-cemâa" kavramı da zikredilen altı müellifin eserlerindeki ittifak edilen rivayetleri belirleme imkânı vermiştir. Bir rivayetin bu eserlerin tamamında yer alması hükme konu olan meselenin delilinin güvenilirliğine katkı sağlamış ve hadis tahrîcinde bu kavram yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla "ravâhü'l-cemâa illel-Buhârî" ifadesine ilk defa İbn Mende (öl. 395/1005) yer vermiştir. Ebû Tâlib'in imanı konusunda yaşanan bir olayın anlatıldığı rivayette kavramı kullanmış ve Buhârî hariç cemaatin tahrîc ettiğine işaret etmiştir. Buhârî'nin bu rivayeti eserine almama gerekçesi, senedinde hakkında tenkit bulunan Yezîd b. Keysân'ın (öl. 150/767) bulunmasıdır. Burada belirtmek gerekir ki İbn Mende, cemaat kavramını -daha önce bir çalışmada da tespit edildiği üzere- henüz Kütüb-i Sitte tabiri oluşmadığı için İbn Mâce hariç çoğunlukla ashab-ı hamseyi içine alacak şekilde

kullanmıştır.(İbn Mende, 1406, 1/181; Hanek, 2020, 129-130) İbn Mende'nin kullanımlarında "bu hadisi Buhârî hariç Müslim ve cemaat tahrîc etmiştir" (حَدِيثٌ أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ وَالْجَمَاعَةُ إِلَّا الْبُخَارِيَّ) şeklinde bir ifade de yer almaktadır.(İbn Mende, 1406, 1/286) Müslim'in eserinde yer alan "Allah'a iman ettim de ve dosdoğru ol!" rivayetini, hadisçilerden Mamer (öl. 153/770), Tayâlîsî (öl. 204/819), İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Dârimî (öl. 255/869), Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce rivayet ederken Buhârî dışında Mâlik b. Enes (öl.179/795) ve Ebû Dâvûd'un da tahrîc etmediği görülmektedir.(Abdürrezzâk, 1403, 11/128; Tayâlisî, 2/558; İbn Ebî Şeybe, 1418/1997, 2/194; Ahmed b. Hanbel, 1995, 24/141, 142, 143, 145; 32/170; Dârimî, 2000, 3/1780; İbn Mâce, 2009, 5/116; Tirmizî, 1988, 4/185; Nesâî, 1421) Aynı rivayet farklı şekillerde üç kez *Kitâbü'l-îmân*'da yer alırken İbn Mende'nin bu rivayeti sadece "cemaat rivayet etti (رَوَاهُ الْجَمَاعَةُ) kaydı ile Buhârî'yi istisna etmeksizin nakli de söz konusudur.(İbn Mende, 1406, 1/323) İbn Mende'nin kullanım şekillerinden anlaşıldığına göre cemaat kavramının odağında Buhârî ve Müslim yer almaktadır. Bununla birlikte yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere Müslim'i cemaatten ayrı şekilde zikretmesi de söz konusudur. Bu durumu *Sahihayn*'a atfedilen önemle açıklamak mümkün olmakla birlikte Müslim'e cemaatin içinde ayrıca atfedilen bir ilginin varlığını da akla getirmektedir. Bu düşünceyi destekler nitelikteki örnek "Sizden biriniz bir kötülük gördüğünde onu eliyle düzeltsin…" rivayetinin birden fazla senedi hakkında "cemaat" olarak gördüğü kimselerin sahih kabul ettiklerini (وَهَذِهِ أَسَانِيدُ مُجْمَعٌ عَلَى صِحَّتِهَا عَلَى رَسْمِ الْجَمَاعَةِ) belirten İbn Mende, ayrıca Müslim'in rivayet ettiğine vurgu yapmış Buhârî'nin ise bir illet olmamasına rağmen tahrîc etmediğini dile getirmiştir.(İbn Mende, 1406, 1/343)

Tahâvî'nin Hanefî mezhebinin delil kabul ettiği rivayetleri tahlil ederken yer yer dikkat çektiği örnekler, oluşum sürecinin ilk kullanım biçimleri arasında sayılabilir. *Şerhu Müşkilü'l-Âsar*'da "Bu rivayeti Şa'bî'nin (öl. 104/722) öğrencilerinin genelini oluşturan cemaat, Şa'bî'den nakletmemiştir" diyerek kavramı, bir muhaddisin rivayetlerini nakleden öğrencilerinin çoğunluğuna hasretmiştir. Bununla birlikte sınırlı sayıda örneklerin yer aldığı Tahâvî'nin eserlerinde cemaat kavramının Kütüb-i Sitte müelliflerini karşılayacak şekilde kullanılmadığı görülmektedir.(Tahâvî, 1994, 4/71; Tahâvî, 1415, 10/57; 11/10; 12/109)

Cemaat kavramının hadisçiler için kullanılmasında Beyhakî'nin (öl. 458/1066) etkisi görülür. Şâfiî mezhebinde delil olarak kullanılan rivayetleri ele aldığı *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eserinde "bu hadisi filanca râviden cemaat rivayet etti" ifadelerine yer verirken ilgili hadisin sıhhat değerini, cemaatin rivayet etmesiyle güçlendirmeye çalışmış; ayrıca bir hadisi tek kişinin nakletmesindense cemaatin nakletmesinin bilgiyi muhafaza açısından tercihe daha uygun olacağını belirtmiştir. Bununla birlikte Beyhakî, tek kişinin cemaate muhalefet ettiği hususlarda doğrusunun cemaatin rivayeti olduğunu da vurgulamıştır. Beyhakî'nin cemaatten kimi kastettiği belli olmamakla birlikte özellikle Kütüb-i Tis'a etrafında verdiği kaynaklar düşünüldüğünde Tahavî'den farklı olarak bu eserleri esas aldığı akla gelebilir. (Farklı kullanım şekilleri için bk. Beyhakî, 2011, 2/319; 4/288; 8/12; 9/48, 161, 533; 11/72; 14/224; 20/549)

Abdulgani el-Makdisî el-Cemmâîlî'nin (öl. 600/1203) *el-Ahkâmü'l-Kübrâ* isimli çalışmasında cemaat kavramını Kütüb-i Sitte'yi esas alacak şekilde "ravâhü'l-cemâa", ahracehü'l-cemâa" formlarıyla kullandığı görülmektedir ki bu kullanım günümüzdeki anlamıyla Kütüb-i Sitte müelliflerini kapsayan ilk örnek sayılabilir.(Cemmâîlî, 2009, Mukaddime 67;1/44; 228) Kavramın başka bir formu olan ve cemaatin kendisinden hadis naklettiği kimseleri tanımlayan "ravâ anhü'l-cemâa" kavramının sadece Kütüb-i Sitte müellifleri için kullanıldığı ilk çalışma da yine Cemmâîlî'nin *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*'idir. Bu eser etrafında gelişim gösteren literatürde Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamının kendisinden nakilde bulunduğu râviler için "ravâ/ahrace anhü'l-cemâa" veya "ravâhü cemâa an fülan" terkibinin kullanıldığı müsellemdir.(Mizzî, 1983, 1/65; 2/75) İlk kullanımın rical edebiyatında karşılık bulmasının bir neticesi olarak Kütüb-i Sitte müelliflerinin aynı hocadan hadis aldıklarını belirtmek üzere "revâ/ahrace anhü'l-cemâa sittühüm" ifadesi de ricâl/tabakât kitaplarında yer almıştır.(Zehebî, 1985, 12/124, 234) Benzer bir usulü Aynî'nin (öl. 855/1451) *Meğâni'l-ahyâr*'da takip ettiği görülür. O, Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-âsâr*'da yer alan râvilerin Kütüb-i Sitte müellifleriyle ilmî birlikteliklerini ortaya koyma çabası ile Hanefî mezhebinin hadis aldığı râvileri ehl-i hadisle ortak paydada buluşturma veya hadisçilerin otoritesine doğrulatma yoluna gitmiştir. Nitekim cemaatin kendisinden tahrîcte bulunduğu râvileri, Tahâvî ile mukayese ederek "ravâ anhü'l-cemâa ve Ebû Cafer" diyerek bu yaklaşımı beş yüz kadar yerde belirgin hale getirmiştir.(Aynî, 2006, 1/14; 2/6, 36; 3/43)

Kütüb-i Sitte'nin hangi eserleri barındırdığı tartışmaları etrafında bir tercihte bulunan ve bunu eserlerine yansıtan İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210), Rezîn b. Muâviye'nin (öl. 535/1140) Kütüb-i Sitte'yi bir araya getirme düşüncesiyle telif ettiği *el-Cem' beyne'l-usûli's-sitte* adlı çalışmasındaki eksiklikleri gidererek yeniden tertip ettiği *Câmiu'l-Usûl* ile Şâfî'nin (öl. 204/820) *el-Müsned*'i üzerine yaptığı *eş-Şâfî fî müsnedi'ş-Şâfiî* adlı çalışmalarında cemaat kavramını kullanmaktadır. Ancak İbnü'l-Esîr, takip ettiği tasnif gereği İbn Mâce'yi dikkate almamış ve kavramın seyrinde ikinci bir tavrın meydana gelmesinin önünü açmıştır. İbn Mâce'nin tasnif dışı kalması bir yana İbnü'l-Esîr'in yer verdiği müellif, Rezîn b. Muaviye'nin tasnifine uyacak şekilde Mâlik b. Enes olmuştur. Buna göre o, *eş-Şâfî*'de İmam Şâfiî'nin *Müsned*'i ile İbn Mâce hariç Kütüb-i Sitte'yi ve Mâlik'in *Muvatta*'ını mukayese etmiş olmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *eş-Şâfî*'de "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî kavramını kullandığı 16 rivayette İbn Mâce yerine Mâlik b. Enes esas alınmıştır. Bu durum *Muvatta*'ın bu tasnife göre Kütüb-i Sitte içinde kabul edilmesinin tabii neticesidir. İbnü'l-Esîr, önce Şâfiî'nin rivayetine yer vermiş akabinde Mâlik'in senedinden başlayarak sırasıyla Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî rivayetlerine de sened ve metin farklılıklarını gözeterek temas etmiştir. Bazen kavramı kullanmakla birlikte bazı müellifleri atladığı da görülmektedir.(İbnü'l-Esîr, 2005, 2/220) Ayrıca Buhârî'den başka cemaatin dışında kalan müellif olmuşsa yine "ravâhü'l-cemâa ille'l-Mâlik/ille'l-Muvatta" ifadesinde olduğu gibi ilgili müellifi veya eseri istisna ederek hareket etmiştir.(İbnü'l-Esîr, 2005, Örnekler için bk. 1/556, 589, 614; 2/91, 106, 161, 166, 264) Kavramın teşekkülüne katkı sunması adına İbnü'l-Esîr, Buhârî dışında hadisi nakletmeyen müellifleri de "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî ve Ebâ Dâvûd" örneğinde olduğu gibi ayrıştırma yoluna gitmiştir.(İbnü'l-Esîr, 2005, 2/451) Aynı düşünce kavramın sadece 8 rivayette kullanıldığı *Câmiu'l-Usul* için de geçerlidir.(İbnü'l-Esîr, 1972, 2/50, 103, 477, 551; 4/370; 6/144; 11/479, 481)

Mâlik b. Enes'in İbn Mâce'ye tercih edildiği diğer örnek Ebû Bekîr İbnü'l-Arâbî'nin Tirmizî şerhindedir. O, "ravâhü'l-cemâa" kavramını İbn Mâce hariç, Kütüb-i Hamse merkezli muhaddisleri içine alacak şekilde kullanırken kim olduklarını belirtmeksizin "ravâhü'l-eimme" ifadesine de yer vermiştir.(İbnü'l-Arabî, 1997, 1/15)

İbnü'l-Esîr'in yanı sıra Mecdüddin İbn Teymiyye de (öl. 652/1254) ahkâma dair rivayetleri senedsiz zikrettiği *Münteka'l-ahbâr* adlı eserinin mukaddimesinde, kavrama farklı bir anlam yüklemiş ve Kütüb-i Sitte ile birlikte Ahmed b. Hanbel'i de cemaat kavramının içinde değerlendirmiştir. Aynı durum Buhârî ve Müslim'in ortak tahrîc ettikleri rivayetlerde de geçerlidir. Yani Buhârî, Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in birlikte naklettiği rivayetlere "müttefakun aleyh" diyerek bir açıdan Ahmed b. Hanbel'in otoritesini teyid etme yoluna gitmiştir.(Mecdüdîn b. Teymiyye, 1429, 27)

Cemaat kavramının mezhepler içinde farklı kullanımlara konu edildiği de göze çarpar. "Ravâhü'l-cemâa" terkibinin kullanıldığı ilk eser Hallâl'ın (öl. 311/921) çalışmaları olup burada cemaatten kastedilenin Hanbelî âlimler olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Hallâl, fıkhı Ahmed b. Hanbel'in oğulları ve talebelerinden öğrenmiş ve onun fıkhi görüşlerini derlemek için çaba sarfetmiş bir alimdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanbelî mezhebinde cemaatten Ahmed b. Hanbel'in iki oğlu Salih ve Abdullah ile amcaoğlu Hanbel, Ebû Bekîr el-Merrûzî, İbrahim el-Harbî, Ebû Tâlib el-Meymûnî kastedilmektedir.(Bekr b. Abdullah, 1417, 1/174; 2/657-658) Bu kimseler aynı zamanda Hallâl'ın hocaları olup kavramı bunları kastederek kullanımı söz konusu olmuştur. Burada muayyen bir şekilde tamamının rivayet etmesinden ziyade eğer ki çoğunluğu bir rivayet nakletmişse o zaman Hallâl, söz konusu görüşü ihsas etme ve o konuda İbn Hanbel'in mezkûr öğrencilerinin çoğunun rivayeti bulunduğunu göstermek istemiştir.(Hallâl, 1994, 200, 220; Tarîkî, 2009) Ancak bu doğrultuda söz konusu kimseler etrafında yapılmış ilmi bir çalışma tarafımızca tespit edilememiştir.

Bu bilgiler ışığında hicri 6. asırdan itibaren müelliflerin, Kütüb-i Sitte'nin tamamında yer alan rivayetler için her eseri ayrı ayrı anmak yerine "râvâhü'l-cemâa" kavramını kullandıkları görülmekle birlikte İbnü'l-Kayserânî'nin tasnifi ile cemaatin içine İbn Mâce de dahil edilmiştir. Ancak Rezîn ve İbnü'l-Esîr'in Mâlik b. Enes; Mecdüddin b. Teymiyye ve Buhûtî'nin (öl. 1051/1641) ise İbn Hanbel'i cemaatin içinde görmeleri, ashab-ı sitte'nin kim olduğu sorununu doğurmuş böylece cemaatin içine dahil edilen farklı kimseler ile kavramının mahiyeti değişmiş ve müelliflere özel kullanımlara konu edildiği tespit edilmiştir.

1. 2. Kavramın Kütüb-i Sitte Özelinde Kullanımı

"Ravâhü'l-cemâa" kavramını dört başı mamur olacak şekilde ve sadece Kütüb-i Sitte'yi esas alarak ilk kullanan müelliflerin Hanefî âlimler olduğu dikkat çekmektedir. Bu anlamda Osman b. Ali ez-Zeylaî'nin (öl. 743/1343) Nesefî'nin *Kenzü'd-dakâik* üzerine yaptığı şerhte, Kütüb-i Sitte özelinde kavrama yer verdiği ve Buhârî'nin rivayet etmeme gerekçelerine de kısmen işaret ettiği görülür.(Osman b. Ali ez-Zeylaî, 1314, 3/60, 144)

Ehl-i hadis, ehl-i rey tartışmalarının yansıması olarak da kabul edebileceğimiz bir bakış açısıyla Hanefî mezhebinde kullanılan rivayetleri, temel hadis kitaplarına doğrulatma çabasının neticesi sayılan ve Hanefî tahrîc literatüründe önemli eserlerden kabul edilen *Nasbu'r-râye*'de Cemâleddîn ez-Zeylaî, (öl. 762/1360) hocası Osman b. Ali ez-Zeylaî'nin "ravâhü'l-cemâa" formuyla kullandığı kavrama "ahracehü'l-cemâa" ifadesini de eklemiş ve Buhârî'nin tahrîc etmediği kırk rivayet etrafında değerlendirmeler yapmıştır. Zeylaî'nin cemaat ile Kütüb-i Sitte müelliflerini kastettiği, "ravâhü'l-eimmeti's-sitte" ifadesine yer vermesi ve Buhârî dışında tahrîcini yaptığı rivayetlerin farklı tariklerinde sadece Kütüb-i Sitte müelliflerine işaret etmesi ile teyit edilmektedir.(Zeylaî, 1997, 4/387) Aynı şekilde Zeylaî'nin kavramı mutlak manada Buhârî'nin nakletmediği rivayetler için kullandığını söylemek doğru değildir. Nitekim bayram namazlarında hutbe ve sonrasında yaşananlara dair Ebû Dâvûd'un Câbir'den diğer Kütüb-i Sitte müelliflerinin Ebû Saîd el-Hudrî'den naklettikleri rivayetin ilk kısmını Buhârî, aynı sahabiden farklı lafızlarla kitâbü'l-ıydeyn, son kısmını ise kitâbü'z-zekât içinde tahrîc etmiştir.(Buhârî, 1422, 2/17, 120) Zeylaî, bu rivayet özelinde kavramı kullanmakla birlikte Müslim'in lafzını zikretmiş akabinde Buhârî'nin kitâbü'l-ıydeyn içinde yer verdiği rivayete işaret etmiş ancak zekât konusunda yer alan kısma değinmemiştir. Bununla birlikte kadınlara çokça sadaka vermelerinin tavsiye edildiği ikinci kısmı anlatan Câbir rivayetini yine Buhârî ve Müslim'in tahrîc ettiklerini belirterek esasında konu açısından rivayetin sahihliğini belirlemiş bununla birlikte hadis tekniği açısından Buhârî'nin rivayete hangi şekilde yer verdiğini de belirgin hale getirmiştir. Bu yönüyle Zeylaî'nin kavramın mahiyetine uygun hareket etme çabası câlib-i dikkat olmakla birlikte Ebû Dâvûd'un Ebû Said el-Hudrî rivayetini tahrîc etmediğini düşündüğümüzde senedden ziyade konu merkezli bakış açısını yansıttığını ve kavramı bu yönde kullandığını söyleyebiliriz.(Zeylaî, 1997, 2/220)

Burada Osman b. Ali ez-Zeylaî'nin sadece kavramı kullanarak Kütüb-i Sitte'den tek bir senedi aktardığı görülürken talebesi Cemâleddîn ez-Zeylaî'nin yaptığı tahrîclerin mahiyetine uygun olacak şekilde Kütüb-i Sitte'nin diğer tariklerine de yer vermesi söz konusudur. Söz gelimi Fâtıma b. Kays'tan üç talakla boşanan bir kimseye sükna ve nafakanın takdir edilmediğinin anlatıldığı hadiste Osman b. Ali ez-Zeylaî, kısa bir tahrîc bilgisi ile Müslim ve Ahmed b. Hanbel tariklerine işaret ederken talebesi Cemâleddîn ez-Zeylaî, konuya dair hem Kütüb-i Sitte hem farklı eserlerden rivayetin bütün tariklerini zikretmiştir.(Osman b. Ali ez-Zeylaî, 1314, 3/60; Zeylaî, 1997, 3/272-273) Benzer usul, *Keşşâf* hadislerinin tahrîcinde Zeylaî tarafından takip edilmektedir.(Zeylaî, 1414, 1/382; 2/10)

Hicri 8. asırda kavramla ilgili kullanımlara hadis alanında farklı müelliflerin eserlerinde de tesadüf edilir. Kavramın seyrini göstermek adına birkaç müellife ve kullanım şekillerine işaret etmek yerinde olacaktır. Şemsüddîn ez-Zerkeşî (öl. 772/1370) Hırakî'nin (öl. 334/946) *el-Muhtasar*'ı üzerine yaptığı şerhte on iki yerde kavramı kullanırken Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, (öl. 774/1373) cemaatten Kütüb-i Sitte müelliflerini kastettiğini (رَوَاهُ الجَمَاعَةُ فِي كُتُبِهِمْ أَعْنِي: البُخَارِيَّ، وَمُسْلِمًا، وَأَبَا دَاوُدَ، والتِّرْمِذِي، والنَّسَائِيَّ، وابْنَ مَاجَه) sarih bir şekilde belirtmiştir.(Zerkeşî, 1993, 1/434, 556, 2/129, 136, 325; 3/93, 291; 5/235; 6/22; 7/8, 10/452; İbn Kesir, 1993, 99-100, 538)

Kavramı (أَخْرَجَ) ve (رَوَى) formuyla kullanan İbn Kesîr'in eserlerinde dikkat çeken husus, Buhârî ve Müslim'in *sünen* sahiplerine mukayese edilmeyişidir. Yani onun eserinde "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî veya ille'l-Müslim" şeklinde bir kullanım tarafımızca tespit edilemezken çoğu İbn Mâce olmak üzere sünen-i erbaa sahipleri için kullanımlar söz konusudur.(İbn Kesir, 1999, 2/41, 8/83; İbn Kesir, 1991, 1/380) Müellifin takip ettiği kullanım şekilleri arasında "cemaat filancanın tariki ile… cemaat şu tariklerle rivayet etti," veya "İbn Mâce dışında cemaat rivayet etti" ya da "cemaat pek çok tarikle kitaplarında tahrîc etti" ifade kalıpları yer alır. İbn Kesîr'in bu kullanımlarında dikkat çeken unsur, cemâatin birden fazla tarikle tahrîc ettikleri rivayetleri istisnalarıyla birlikte kavramla özdeşleştirmesidir. Bazı eserlerinde bu tarikleri ve râvilerini de belirterek hareket eden müellif, cemaatin rivayetlerindeki lafız veya râvi farklılıklarına da وَزَادَ الْبُخَارِي، وَلَفْظُ الْبُخَارِي، وَفِي رِوَايَةٍ لِلْبُخَارِي örneklerinde olduğu gibi işaret etmiştir.(İbn Kesir, 1999, 2/83, 251, 395)

Hidâye üzerine yaptığı çalışmasında İbn Ebü'l-'İz el-Hanefî (öl. 792/1390), Kütüb-i Sitte ile birlikte *Muvatta*'ı da dikkate almış ve kavramı bu eserleri kapsayacak şekilde kullanmıştır.(İbn Ebü'l-'Iz, 2003, 1/480, 3/1189, 1270; 4/393; 5/825, 830)

Hadis tarihinde özel bir önem atfedilen hicrî 8. asrın önemli âlimlerinden Zehebî'nin (öl. 748/ 1348) cemaat kavramına fazla yer vermediği görülür. O, (أَخْرَجَهُ الْجَمَاعَةُ سوَى الْبُخَارِي) ifadesine iki yerde başvurmuştur.(Zehebî, 1985, 12/232; Zehebî, 1988, 1/123, 384) Zehebî'nin kavramı daha çok İbn Mâce'nin tahrîc etmediği rivayetler için kullandığı görülür ki bazen İbn Mâce bazen Kazvinî şeklinde tanımlamıştır.(Zehebî, 1985, 9/168; Zehebî, 1993, 19/318) Benzer durum İbn Hacer (öl. 852/1449) için de geçerlidir. *Fethu'l-Bârî*'de cemaatin hadis tahrîc ettiği râvilere ve Buhârî dışında rivayetlere yer vermiş ayrıca yer yer ilgili konuda cemaatin rivayetinin doğru olduğunu vurgulamış ancak bu makalede takip edilen usul çerçevesinde "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" gibi bir kullanıma gitmemiştir.(İbn Hacer, 1379, Farklı kullanım şekilleri için bk. 1/412, 416, 424, 433, 436; 4/290; 5/123; 10/34; 12/45) Bununla birlikte bir rivayet özelinde yaptığı tashih, bu çalışmanın hatalı tespitler başlığında tahlil edilecektir.

Hanefî âlimlerden Aynî'nin *Nuhabü'l-Efkâr*'da takip ettiği usul bazen râvi bazen rivayet merkezli olup çoğunlukla Kütüb-i Sitte müelliflerinin kendisinden hadis naklettikleri râvileri tanımlamaya yöneliktir. Bu doğrultuda Buhârî'nin hiç hadis nakletmediği ya da istişhad veya *es-Sahîh*'i dışındaki eserlerde kendilerinden rivayette bulunduğu kimseleri betimlemek için (رَوَى لَهُ الْجَمَاعَةُ الاَّ الْبُخَارِي، رَوَى لَهُ الْجَمَاعَةُ اَلْبُخَارِي مُسْتَشْهدَاً، رَوَى لَهُ الْجَمَاعَةُ اَلْبُخَارِي فِي غَيْرِ الصَّحِيحِ) ifadelerini kullanmıştır.(Aynî, 2008, 1/51; 2/118; 3/512; 4/297, 386, 538; 5/427; 6/55; 8/51; 12/63; 13/463) Aynî'nin rivayetler için kullandığı form ise اِلاَّ istisna edatının yerine yer yer (غَيْرُ) veya (مَاخلَا) edatlarının kullanımından ibaret olup Zeylaî başta olmak üzere kendinden önce kavramı kullanan müelliflerle ortak rivayetleri tavsif etme şeklindedir.(Aynî, 2008, 3/520; 4/466; 5/278; 6/223, 233, 296; 7/464; 9/378; 12/358)

"Ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" kavramının hadis tahlil ve değerlendirmelerinde nasıl karşılık bulduğu Aynî'nin eserinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Buhârî dışında ashâb-ı hamse'nin Amr b. Dînâr aracılığı ile Ebû Hureyre'den naklettikleri "Namaz için kâmet getirildiğinde artık farz namazdan

başka bir namaz kılınmaz" rivayetinin merfu ve mevkuf tariklerini inceleyen Aynî, mevkuf haberlerin daha doğru olacağını iddia etmektedir. Bununla birlikte "bu hadisi Buhârî dışında cemaat nakletmiş ve Tirmizî de merfu olan Ebû Hureyre rivayetinin daha sahih olduğunu belirtmiştir" (فإِنْ قِيلَ: قَدْ رَوَاهُ الْجَمَاعَةُ غَيْر البُخَارِي: مَرْفُوعًا، وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: الرَّفْعُ أَصَحُّ قُلْتُ: يَكْفِيكَ أَنَّ الْبُخَارِيَّ لَمْ يُخرِّجْهُ لِأَجْلِ هَذَا الْإِخْتِلَاف؛ إِذْ لَوْ كَانَ الرَّفْعُ فِيهِ صحِيحًا لَأَخْرَجَهُ) şeklinde yapılacak bir itiraza da cevap veren Aynî, Buhârî'nin bu hadisi bâb başlığında kullanmakla birlikte ortadaki ihtilafı göz önünde bulundurarak merfu senedi tahrîc etmemesinin mesele açısından yeterli bir delil olacağını dile getirmiştir. Ayrıca merfu olan Ebû Hureyre rivayeti şayet sahih olsaydı Buhârî'nin de tahrîc etmesi gerektiğini ifade ederek bir açıdan ihtilaflı bir konuda Buhârî'nin cemaatten ayrılma gerekçesini de temellendirmiş olmaktadır.(Aynî, 2008, 6/62)

Aynî, kavrama sadece *Nuhab*'ta yer vermemiştir. Hemen hemen bütün çalışmalarında kavramı hem (أَخْرَجَهُ) hem (رَوَاهُ) formuyla Buhârî'yi istisna ederek kullanmıştır. *Hidâye* şerhi *el-Binâye*'de on dokuz (Aynî, 2000, 1/311; 2/79, 295, 531; 5/47; 7/102; 12/115), *Umdetü'l-Kârî*'de üç (Aynî, 5/108-109; 21/144) ve *Şerhu Ebî Dâvûd*'da iki yerde (Aynî, 1999, 2/428; 6/35) kavrama yer veren Aynî, özellikle *Umde*'de cemaatin tamamının tahrîclerine işaret ederken diğer Kütüb-i Sitte müelliflerinden rivayet etmeyenlere vurgu yapacak şekilde notlar düşmüştür.(Aynî, 10/61, 109)

Hanbelî alim *el-Buhûtî*'nin cemaat tanımlaması ve kullanımı da özellikle Mecdüddîn b. Teymiyye'nin başlattığı İbn Hanbel tercihi ile mukayese açısından önemlidir. Hanbelî fıkhı ile ilgili yazdığı şerhlere bakıldığında kavramı tıpkı Mecdüddîn b. Teymiyye'nin takip ettiği usule uygun kullanımlar görülmektedir. Ravâhü'l-cemâa formuyla naklettiği rivayetlerde Ahmed b. Hanbel, mutlaka cemâatin içinde var sayılmış ve buna mukâbil Kütüb-i Sitte müellifleri istisna edilmiştir.(Buhûtî, 2008, 2/230; 4/417; Buhûtî, 1993, 1/77, 480; 2/660; Buhûtî, 1996, 230, 522)

Kavramın oluşum sürecinde görüldüğü üzere özellikle Hanefî alimlerin İbn Mâce'nin dahil olduğu Kütüb-i Sitte merkezli bakış açısını esas alan kullanımlarının da etkisiyle ravâhü'l-cemâa ifadesi ile altı eser sahibi kastedilir olmuştur. Hicrî 9. asırdan itibaren Rezîn ve İbnü'l-Esîr'in *Muvatta* tercihi ile geliştirdikleri tasnifin yeterince dikkate alınmadığı görülür. Buna ilaveten fıkıh

kitaplarında delilin kuvvetini artırmak amaçlı kullanımlar yaygınlaşırken hadis çalışmalarında daha çok tahrîc için bir kısaltma unsuru ve aynı zamanda tahrîc yapılan eserin güvenilirliğine katkı sağlama aracı olmuştur. Kütüb-i Sitte'nin kazandığı otoritenin etkisi Suyûtî, (öl.)11/1622) Aliyyü'l-Kârî, (öl. 1014/1506) Münâvî, (öl.1031/1622) ve Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi alimlerin kavramı daha çok tahrîc odaklı kullanmalarına kapı aralamıştır.

Hadislerin tasnif sürecinden itibaren gelişim gösteren ehl-i hadis çizgisinin, rivayetleri merkeze alan bakış açısının bir yansıması olarak ortaya çıkan "ravâhü'l-cemâa" kavramının oluşumundaki etmenler başta olmak üzere müelliflerin tasarrufları veya tercih kriterleri etrafında bazen hatalı ya da eksik kullanımlar da olmuştur. Çalışmanın bu bölümünde bahse konu kullanım şekilleri tahlil edilecektir.

2. Kavramın Seyrinde Hatalı veya Eksik Kullanımlar

Bir rivayetin farklı kaynaklarda ortak olarak yer almasının tespiti, kadim ulemanın dikkati ve bu konuda yaptıkları çalışmalar ile gerçekleşmiştir. Ancak bazen farklı tasnif veya kabullerle "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" ifadesine yer verildiği de olmuştur. Örneğin Mecdüddin b. Teymiyye, bir rivayetin isnadına dair bilgi verirken "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" kavramını kullanmış ve Müslim'in de tahrîc ettiğine işaret etmiştir. Oysa hadis *Sahîhayn* dışında Şâfiî başta olmak üzere pek çok muhaddis tarafından rivayet edilirken kavram özelinde sadece dört *sünen* sahibi tahrîc etmiştir.(İbn Hacer, 2007, 1/190) Benzer durum sonraki dönem eserlerde de karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi bir müellif, Buhârî dışında cemaatin tahrîc ettiğini belirtmektedir. Burada cemaatten kastın Kütüb-i Sitte müellifleri olduğuna dair bir karine de bulunmamaktadır. Eğer cemaatten kasıt Kütüb-i Sitte olarak kabul edilirse söz konusu tespit hatalı olmaktadır. Çünkü ilgili hadisin Buhârî'nin dışında Ebû Dâvûd veya Tirmizî tarafından da tahrîc edilmediği görülmektedir. Ancak cemaat kavramını genel manaya hamledersek sorun çözülmekte ve ilgili rivayetin Mâlik başta olmak üzere diğer muhaddislerce de tahrîc edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Kütüb-i Sitte eseri olarak kabul edilen kitapların hangi eserlerden oluştuğu da ikinci bir sorunu doğurmaktadır.

Kütüb-i Sitte müelliflerinden Nesâî'nin *es-Sünen*'i (el-Müctebâ) ile aynı müellifin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı kavramın kullanımında karıştırılmaktadır.

Nitekim Buhârî'nin rivayet etmediği bazı rivayetler Nesâî'nin *el-Müctebâ*'sında da yer almamaktadır. Bununla birlikte *el-Kübrâ*'da rivayet edilmiştir. *el-Müctebâ*'nın *el-Kübrâ*'dan isnad tenkidine tabi tutularak seçilen rivayetlerden oluştuğu bilgisi göz önünde bulundurulduğunda *el-Kübrâ*'da yer alanların sıhhat açısından daha düşük olma ihtimali söz konusudur. Bununla birlikte el-Müctebâ'nın el-Kübrâ'dan farklı rivayetleri barındırdığı da belirtilmektedir.(Ahatlı - Murad, 2023, 38) Meselenin konumuzla ilgisi ise kavramı kullanan müelliflerin iki kitap arasında bir bir ayrım gözetmemeleri ve Nesâî'nin her iki eserindeki rivayetleri kapsayacak şekilde bir tercihte bulunmalarıdır. Dolayısıyla kavramın kullanımını değerlendirme aşamasında doğru sonuç alabilmek için Kütüb-i Sitte içinde Nesâî'nin iki kitabını da dikkate almak gerekmektedir.

"Ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" kavramının kullanımında görülen bazı hata veya eksiklikler şu şekildedir:

İbnü'l-İmâm (ö. 745/1344), Tahiyyât duası ile ilgili rivayeti, cemaatin dışında Buhârî'nin tahrîc etmediğini belirterek kavrama yer vermektedir. Ancak cemaatin İbn Abbâs'tan naklettiği rivayeti Buhârî, benzer lafızlarla İbn Mes'ud aracılığı ile eserine almıştır. Burada İbnü'l-İmâm'ın İbn Mes'ud rivayetine yer verdiği ve Buhârî'nin lafzına da işaret ettiği görülür. Dolayısıyla o, İbn Abbâs rivayetini Buhârî tahrîc etmediği için kavramı kullanma yoluna gitmiştir. (İbnü'l-İmâm, 1993, 326-327) Oysa aynı durum Zeylaî gibi âlimlerce dikkate alınmamış ve konu bakımından rivayetlerdeki birliktelik esas alındığı için bu şekilde iki farklı sahâbiden gelen aynı konudaki rivayetler için kavram kullanılmamıştır.

Kütüb-i Sitte'de kendisinden tek hadis nakledilen Rebîa b. Ka'b el-Eslemî (öl. 63/682), Hz. Peygamber ile birlikte kaldığı bir gece ona abdest suyu ve ihtiyaçlarını getirmiş; Hz. Peygamber de kendisinden bir şey dilemesini istemiş, Rebiâ da cennette Hz. Peygamber'e yoldaş olmayı istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, çok secde ederek o yoldaşlık konusunda kendisine yardımcı olması gerektiğini söylemiştir. İbnü'l-İmâm, cemaatin dışında Buhârî'nin hadisi tahrîc etmediğini belirtmiştir. Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin iki rivayetinden birinin lafızları aynıdır.(Müslim, 1955, 1/353; Ebû Dâvûd, 2/35; Nesâî, 1986, 2/227) Ayrıca müellif Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî'nin aynı sahâbîden naklettikleri rivayetin lafız farklılıklarına da işaret ederek kavramı Kütüb-i Sitte

etrafında kullandığını ihsas etmektedir.(İbnü'l-İmâm, 1993, 299) İbn Mâce, Tirmizî ve Nesâî'nin (ikinci) rivayetleri ise konudan oldukça farklıdır. Söz konusu rivayetlerde Rebîa'nın Hz. Peygamber'i geceleyin kısık sesle yaptığı tesbihatları işittiği aktarılmaktadır. Burada diğer müelliflerle tek ortak nokta, olayı aktaran sahâbî Rebîa'nın varlığıdır. Yanı sıra Tirmizî rivayetinde tesbihatlarda da fark vardır.(İbn Mâce, 2009, 5/44; Tirmizî, 1988, 5/354; Nesâî, 1986, 3/209) Dolayısıyla kavramın kullanımı hem rivayet hem konu açısından hatalı kabul edilmelidir. Ayrıca bir önceki madde ile birlikte düşünüldüğünde İbnü'l-İmâm'ın kesin çizgilerle bir metot belirlemediği de ifade edilebilir.

Kavramın kullanımında bazen Kütüb-i Sitte müellifleri içinde eksik kullanımlar söz konusu olmuştur. Mecdüddin b. Teymiyye, bayram namazlarında Hz. Peygamber'in okuduğu surelerle ilgili kavramı kullanmış Buhârî ile İbn Mâce'nin rivayet etmediğini, yine Hz. Peygamber'in namaz ve hutbesinin maksada uygun ölçüde olduğunu belirten rivayette de Buhârî dışında Ebû Dâvûd'un tahrîc etmediğini belirtmiştir.(Mecdüdîn b. Teymiyye, 1429, 305; Ebû Dâvûd, 1/288; İbn Mâce, 2009, 2/208) Aynı şekilde Fâtiha suresi okunmayan namazın eksik olacağına dair Ebû Hureyre rivayetinde İbn Mâce'nin de tahrîc etmediğini ifade etmiştir.(Mecdüdîn b. Teymiyye, 1429, 187; İbn Mâce, 2009, 2/25) Oysa üç rivayeti de sadece Buhârî'nin rivayet etmediği görülmektedir. Buna göre kavramın doğru kullanımı "Buhârî dışında cemaat rivayet etti" (رَوَاهُ الْجَمَاعَةُ الاَّ الْبُخَارِي) şeklinde olması gerekmektedir.

Namazda safların düzeltilmesi ile ilgili Numan b. Beşîr (öl. 64/684) rivayetinde Buhârî'yi istisna ederek kavrama yer veren Mecdüddîn b. Teymiyye, daha sonra Buhârî'nin rivayetine de yer vermiştir. Söz konusu rivayeti Buhârî, Nu'man b. Beşîr'den aynı lafızlarla nakletmekle birlikte rivayetin baş kısmında Nu'man tarafından dile getirilen hadisin vürûd sebebine işaret etmemiştir. Ancak kavli hadis cemaat ile aynıdır. Bu durumda kavramın doğru kullanımı "ravâhü'l-cemâa" şeklinde olmalıdır.(Mecdüdîn b. Teymiyye, 1429, 280; Buhârî, 1422, 1/145)

Cübeyr b. Mut'im'den (öl. 59/679) farklı lafızlarla nakledilen ve odağında Kabe'yi tavaf etmek isteyen ile orada dilediği vakit namaz kılmak isteyenin menedilmemesi yer alan rivayet için Buhârî dışında cemaat rivayet etti ifadesi, İbn Teymiyye tarafından kullanılmıştır. (Mecdüdîn b. Teymiyye, 1429, 251) Ancak

rivayeti Müslim'in tahrîc etmediği görülmektedir. Daha da önemlisi bu tespit eserlerinde kavrama az yer veren İbn Hacer tarafından yapılmıştır. *et-Telhîs*'te yaptığı tahlilde Mecdüddin İbn Teymiyye'nin kavramı Müslim'i de kapsayacak şekilde yanlış kullandığını belirtmiş ayrıca Muhibbüddîn et-Taberî'nin (öl. 794/1392) de aynı hatayı "Buhârî dışında ashâb-ı seb'a rivayet etti" (رَوَاهُ السَّبْعَةُ إِلَّا الْبُخَارِيَّ) ifadeleriyle tekrar ettiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte İbnü'r-Rif'a'nın (öl. 710/1310) "Müslim'in lafzı şu şekildedir" diyerek rivayeti naklet-mesini de önceki esere olan güvenden kaynaklanan bir hata olduğunu dile getirmiştir.(İbn Hacer, 2007, 1/342) Taberî'nin Buhârî dışında yedi olarak tanımladığı müelliflerin içinde hadisi tahrîc eden İbn Hanbel'in dışında Şâfiî veya Dârimî'nin olması muhtemeldir. Çünkü Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin cemaat kavramına yüklediği anlam gereği İbn Hanbel zorunlu olarak bulunmaktadır ki rivayeti de tahrîc etmiştir. Onun dışında rivayet, Şâfiî ve Dârimî'nin eserlerinde de yer almaktadır. Buradan hareketle yedinci eserin bu ikisinden biri olması takdir edilmiştir. et-Taberî'nin mevcut eserlerinde bu rivayete dair bir bilgi tarafımızca tespit edilememiştir.

Rivayetin Buhârî'ye bakan kısmı ise hatalı tespitin bir başka yönünü ortaya koymaktadır. Nitekim o, konuyla ilgili Kuba Mescidi'nde namaz kılma bâbında İbn Ömer'den mevkuf bir haber nakletmekte ve güneş doğarken veya batarken olmamak kaydıyla (namaz kılmanın mübah olduğu vakitlerin dışında) bir yasak koyulmayacağına işaret etmektedir. Bu açıdan cemaatin mutlak yasak konulmayacağı rivayetini mevkuf bir haber etrafında tahsis etmekte ve mutlak yasak/meşru yasak ayrımını dikkate aldığını göstermektedir.(Buhârî, 1422, 2/60)

İbnü'l-Esîr'in cemaat kavramına yüklediği anlama göre *Muvatta*, Kütüb-i Sitte içinde, İbn Mâce ise dışında kabul edilmiş ve kavramda bu minvalde kullanılmıştır. Kavrama yüklenen anlamın etkisi, eserlerin tasnifine yansıması ve bir sonuç doğurması bakımından önem arz etmektedir. Şöyle ki İbnü'l-Esîr, Bakara suresi 238. ayetin metniyle ilgili Hz. Aişe'nin "salâtu'l-vustâ" ifadesinden sonra "salâtu'l-asr" yazdırması ile ilgili nakledilen rivayeti, Buhârî hariç cemaatin tahrîc ettiğini belirtmiştir.(İbnü'l-Esîr, 1972, 2/50) Yaptığımız incelemeye göre rivayet, Buhârî dışında İbnü'l-Esîr'in tasnifine göre Kütüb-i Hamse'de yer almaktadır.(Mâlik b. Enes, 1985, 1/138; Ahmed b. Hanbel, 1995, 40/505; 42/281; Müslim, 1955, 1/438; Ebû Dâvûd, 1/112; Tirmizî, 1988, 5/67; Nesâî,

1986, 1/236) Bu kullanım ve usulde bir problem yoktur ancak Mecdüddîn b. Teymiyye, kavramı "Buhârî ve İbn Mâce dışında cemaat rivayet etti" (رَوَاهُ الْجَمَاعَةُ إِلَّا الْبُخَارِيَّ وَابْنَ مَاجَهْ) şeklinde kullanmış ve kendi usulüne göre cemaatin içine Ahmed b. Hanbel'i dahil ederken *Muvatta*'ı dışarda bırakacak biçimde kullanmıştır.(Mecdüddîn b. Teymiyye, 1429, 131) Hal böyle olunca bir müellife göre kavram doğru kullanılırken diğerine göre tasniften kaynaklı eksik veya hatalı bir kullanım ortaya çıkmaktadır. Ancak her iki müellifin kavrama yüklediği anlam ya da eser faktörleri düşünüldüğünde ilgili müellife göre kullanım şeklinin doğru olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu da söz konusu kavramın mutlak karşılığının olmadığı sonucunu doğururken kavramın günümüzde mutlak karşılığının kabülü halinde İbnü'l-Esîr gibi Kütüb-i Sitte tasnifleri olan müelliflerin istisnai örnekler şeklinde değerlendirilmesi gerektiği sonucunu doğurmaktadır.

Kavramın tespitinde bazen müelliflerin dikkatinden kaçan hususlar olabilmektedir. Örneğin Zeylaî, seferde namazların kısaltılması konusunda Ya'lâ b. Ümeyye'den (öl. 59/680) nakledilen rivayetin Müslim tarikini aktarmıştır. Ayrıca hadisin Sünen-i Erbaa müelliflerince de tahrîc edildiği bilgisini paylaşan Zeylaî, eserde takip ettiği usulün dışına çıkarak *sünen*lerdeki rivayetlere yer vermemiş ve ilgili rivayet hakkında "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" kavramını kullanmaya gerek duymamıştır. Oysa Buhârî dışında cemaat hadisi rivayet etmiştir ve kavramın kullanılması gerekmektedir. (Zeylaî, 2/190)

Buhârî'nin cemaatten aksi görüşte olduğuna dair örnek verdiğimiz imamlığa kimin layık olacağı konusunda Zeylaî, kavramı Buhârî'yi istisna ederek kullanmıştır. Halbuki konu itibariyle Buhârî'nin rivayeti bulunmakla birlikte cemaatten ayrıldığı noktalar da bulunmaktadır. Ayrıca cemaatin rivayetleri içinde de bir birliktelik söz konusu değildir. Dolayısıyla kavramın bu rivayet özelinde kullanımında eksiklik vardır. (Zeylaî, 1997, 2/24)

Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361), İbn Mâce şerhinde Câbir b. Semüre, Berâ b. Âzib, Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Sebre b. Ma'bed ve Abdullah b. Muğaffel'den farklı lafızlarla nakledilen ve deve veya koyun eti yedikten sonra abdest alma ile deve ya da koyun ağıllarında namaz kılmanın sorulduğu rivayetin Câbir tariki ile ilgili İbn Mende'den alıntı yaparak Buhârî hariç cemaatin tahrîc ettiğini belirtmiştir. Öncelikle söz konusu rivayetlere

bakıldığında râvi ve lafız farklılıkları göze çarpmaktadır. (Moğultay b. Kılıç, 2007, 2/68) Bununla birlikte İbn Mende'nin günümüze ulaşan eserlerinde bu rivayetle ilgili bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kaldı ki önceki başlıkta da ifade edildiği üzere İbn Mende'nin cemaat kavramını kullanırken kastettiği kimseler ashâb-ı hamse olup ona göre İbn Mâce, cemaatin içinde değildir.(Hanek, 2019, 9-10) Ayrıca bu rivayet özelinde düşünüldüğünde Müslim, hadisi Câbir b. Semüre'den, Ebû Dâvûd ise Berâ'dan tahrîc etmiştir.(Müslim, 1955, 1/275; Ebû Dâvûd, 1/47) Nesâî, hadisi tahrîc etmezken İbn Mâce ise ihtisar yolu ile Câbir'den; farklı lafızlarla Abdullah b. Muğaffel, Sebre ve Abdullah b. Ömer'den rivayet etmiştir.(İbn Mâce, 2009, 1/312, 313, 491, 493) Tirmizî, Ebû Hureyre'den tahrîc etmekle birlikte zikri geçen râvilerden hadis olduğuna işaret etmekle yetinmiştir.(Tirmizî, 1988, 1/137, 453) Burada kavramın kullanımından hareketle Buhârî'nin hem et yeme konusunda hem de namaz kılma konusunda nasıl bir yol izlediğini incelemek gerekmektedir. Öncelikle Buhârî et yeme sebebiyle abdest alınmaması gerektiğini benimsemiş ve bu konuda doğrudan hadisler tahrîc etmiştir. Aynı şekilde develerin ağılında namazın yasaklandığı rivayetleri de dikkate almamış yeryüzünün temiz ve mescid kılınması ile ilgili rivayetler tahrîc ederek cemaatten bu açıdan ayrılmıştır.(Buhârî, 1422, 1/52, 95) Nesâî, deve ağıllarında namaz kılmayı nehyeden rivayete yakın bir hadis naklettikten sonra açtığı bâbta, bu konuda verilen ruhsatı esas almış, Buhârî'nin de tahrîc ettiği yeryüzünün temiz ve mescid kılınması rivayetine yer vermiştir.(Nesâî, 1986, 2/56) Moğultay b. Kılıç'ın verdiği bilgiye göre İbn Mende, hadisi Buhârî'nin tahrîc etmeme sebebini senedle ilişkilendirmiş ve Cafer b. Ebî Sevr hakkında tenkitlerin bulunduğunu vurgulamıştır. Aynı düşüncenin Beyhakî tarafından da dile getirildiği görülmektedir.(Beyhakî, 1991, 1/483) Burada belirtmek gerekir ki Moğultay b. Kılıç, İbn Mende'nin Buhârî hariç cemaat tahrîc etti ifadesine itiraz etmektedir. Ona göre bu hadis, İbn Mâce ve Kuşeyrî dışında cemaatin tahrîc etmediği bir rivayettir. Bu bilgiye göre Moğultay b. Kılıc'ın cemaat kavramını belirli bir kitleyi kapsar nitelikte kullandığı düşünülebilir ancak kavramın Kütüb-i Sitte'yi kapsayacak şekilde kullanımı problemlidir. (Moğultay b. Kılıç, 2007, 2/68) Ayrıca Buhârî'nin koyun ve deve ağıllarında namaz kılınması ile ilgili rivayetleri de vardır. Ancak hem namazı nehyeden hem de et yemekten dolayı abdest alınmasının gerekli olduğunu belirten rivayetlerle ilgili görüşü cemaatten farklı olup o, deve hem koyun

ağıllarında namaz kılınabileceği yönünde Enes b. Mâlik ve İbn Ömer'den de hadis tahrîc etmiştir.(Buhârî, 1422, 1/94)

Takıyyüddîn b. Teymiyye, uykudan veya unutmadan dolayı namaz vaktini kaçıran kimsenin uyandığı veya hatırladığı anda namazını kılması gerektiğine dair Ebû Katâde rivayetini Buhârî hariç cemaatin naklettiğini söylemiştir.(İbn Teymiyye, 1997, 232) Yaptığımız taramaya göre Müslim'in konuya dair rivayetleri Enes b. Mâlik'ten olup Ebû Katâde rivayetine yer vermemiştir.(Müslim, 1955, 1/477) Bununla birlikte Buhârî, unutan kimsenin hatırladığı zaman hemen kılması gerektiğini ifade eden kısmı Enes b. Mâlik'ten tahrîc etmiştir.(Buhârî, 1422, 1/122) Bu tespitlere göre İbn Teymiyye'nin kavramı Müslim'i de içine alacak şekilde kullanımı hatalı olup ayrıca Buhârî'nin de rivayetin bir kısmını farklı sahâbîden tahrîc ettiği de görülmektedir. Son olarak Müslim'in ve Buhârî'nin Enes b. Mâlik rivayeti mukayese edildiğinde farklı hocalardan Katâde aracılığı ile hadisi naklettikleri görülmektedir. Müslim'in rivayetinde unutmanın yanında Ebû Katâde rivayetinde olduğu üzere ayrıca uyku da zikredilmiştir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin kullanımında hata vardır.

Şevkânî *el-Müntekâ* şerhinde, kavramın kullanımından dolayı bazen Mecdüddin b. Teymiyye'yi tashih etmiştir. Hz. Peygamber'in namaza kalktığında okuduğu bir duanın nakledildiği Hz. Ali rivayeti hakkında Şevkânî, Mecdüddîn b. Teymiyye'nin tahrîce dair verdiği Ahmed b. Hanbel, Müslim ve Tirmizî tahrîc etmiştir (Mecdüdîn b. Teymiyye, 1429, 184) şeklindeki bilgilere itiraz ederek ayrıca Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin mutavvel, İbn Mâce'nin de muhtasar bir şekilde naklettiğini ve doğrusunun "Buhârî hariç cemaat rivayet etmiştir" olması gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca *el-Müntekâ*'nın bazı nüshalarında "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" kavramının kullanıldığını da belirtmiştir. Ancak yaptığımız incelemeye göre Hz. Ali hadisinin İbn Mâce'de yer almadığı görülmektedir. Bununla birlikte dikkat edilmesi gereken ikinci husus bu rivayet özelinde kavramın ilk defa İbnü'l-İmâm tarafından kullanılmasıdır. İbnü'l-İmâm'ın "İbn Mâce muhtasar olarak tahrîc etmiştir" ifadesinin Şevkânî tarafından birebir alıntılanması da bu durumu teyit eder niteliktedir.(İbnü'l-İmâm, 1993, 315; Şevkânî, 1993, 2/223) Dolayısıyla Mecdüddîn b. Teymiyye'nin bilgileri başta olmak üzere kavramın İbnü'l-İmâm tarafından kullanımı ve Şevkânî'nin tashihi hatalıdır.

Cemaat kavramının Kütüb-i Sitte müellifleriyle ilişkilendirilme süreci tespit edildikten sonra Kütüb-i Sitte müelliflerinin naklettiği hadisi Buhârî eserine niçin almamıştır sorusunun izini sürmek için sadece Kütüb-i hamse müelliflerinin naklettiği rivayetler ile konu başlıklarını tespit etmek akabinde Buhârî'nin bu konularda nasıl bir yol izlediğini belirlemek yerinde olacaktır.

3. Buhârî dışında Kütüb-i Sitte eserlerinde yer alan rivayetler

Hadislerin iman başta olmak üzere ahkâmdan ahlâka dair pek çok konuyu barındırdığı malumdur. Bir rivayetin içinde konular arasında geçiş olabildiği gibi müelliflerin eserlerinde bir rivayeti ihtisar, taktî' yaparak farklı bölümlerde kullandıkları aşikardır. Nitekim Sünen-i Erbaa'da ahkâm konuları ön plana çıkarken Müslim'in câmî türü eseri farklılık arz eder. Bu doğrultuda "ravâhü'l-cemâa" kavramının kendi içinde bir umum-husus ilişkisi meydana gelmekte ve ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır. Bir rivayetin Kütüb-i Sitte'nin tamamında yer alması esasında *sünen* kitaplarındaki konumunu gösterir. Söz gelimi câmî türü bir eserin ahkam dışı rivayetleri *sünen*lerde yer almadığı için Buhârî ve Müslim'in mukayesesi sadece *sünen*ler etrafında şekillenmektedir. Bunun istisnası *sünen* müelliflerinin ahkâm konuları dışında kabul edilen rivayetleri eserlerine almaları ile mümkün olurken benzer şekilde *Sahihayn* müelliflerinin de ahkam dışı (ta'bir, temennâ, fiten, zühd, fadâili'l-Kur'ân, megâzî vb.) konularda ahkama yönelik rivayetlere yer vermesi bir kesişim kümesini oluşturabilir. Dolayısıyla Kütüb-i Sitte'nin kendi içinde aynı türden eserleri barındırmayışı, kavram için mutlak mukayese imkânı vermemektedir. Bu çalışmada asgari bir çözüm bulmak adına yaptığımız tasnifin odağına *sünen* türü bir eserin takip ettiği bâb sisteminin dikkate alınması, bütüncül takip için daha doğru sonuçlar verecektir. Dolayısıyla Ebû Dâvûd'un tasnifi esas alınmış ve diğer çalışmalar bu tasnife göre konumlandırılmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kütüb-i Sitte müelliflerinden sadece Buhârî'nin nakletmediği 119 rivayet hakkında ravâhü'l-/ahracehü'l-cemâa ille'l-Buhârî ifadesi kullanılmıştır.

Rivayetler etrafında yaptığımız tasnife göre ilgili konu başlıkları Tahâret 13, Namaz 19, Sefer 1, Tatavvu 2, Vitr 4, Menâsik 2, Nikâh 3, Talâk 2, Savm 6, Cihâd 3, Duhâyâ 3, Cenâiz 7, Buyû' 5, Akdıye 1, Eşribe 2, Et'ıme 2, Tıp 2, Itk 1, Libâs 2, Hâtem 1, Melâhim 1, Hudûd 2 ve Edeb 1 şeklinde olup kavramla ilişkili

rivayetlerin toplamı 85'e ulaşmaktadır. Ayrıca farklı gerekçeleri bulunmakla birlikte daha çok cemaat kavramının içinde yer alan müelliflerin kim olduğu sorunundan kaynaklanan nedenlerden dolayı bazı rivayetler ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî formuyla tanımlanmıştır. Bazı müelliflerin manayı, benzer lafızları veya kısmi nakilleri de dikkate aldıkları görülürken konu eksenli meseleye bakarak ilgili konudaki farklı râviden gelen rivayetleri de kabul edip hadisi kavram ile ilişkilendirenler olmuştur. Bu doğrultuda günümüzde kabul gören İbnü'l-Kayserânî'nin Kütüb-i Sitte tasnifini esas alarak yaptığımız incelemeye göre Salat 9, Tatavvu 1, Lukata 1, Menâsik 3, Savm 2, Duhâya 1, Cenâiz 3, Buyu' 3, Akdıye 1, Eşribe 1, Tereccül 1, Libâs 1, es-Sünne 2, Edeb 1, İman 3 ve Sayd 1 olmak üzere toplam 34 rivayetin kavramla ilişkisinde hata veya eksik göze çarpmaktadır.

4. Buhârî'nin Eserine Almadığı Rivayetlere Dair

İslam ilim geleneğinde "Buhârî'nin fıkıh anlayışı bâb başlıklarındadır" (فِقْهُ الْبُخَارِي فِي تَرَاجُمِهِ) cümlesi darb-ı mesel olmuştur. Onun ehl-i hadisin önemli temsilcilerinden ve fıkıhta mutlak müctehid kabul edilmesi gibi tartışmalar bir yana ortada somut olan sadece hadis nakletmeksizin bazı görüşlerini bâb başlıklarında dile getirmesi ve ihtilaflı konularda tercihte bulunmasıdır.(İbn Hacer, 1379, 1/13-14) Yani Şâfiî'nin sünneti merfu hadise hasretme çabasının aksine Buhârî'nin, sünneti merfu muttasıl haberlerle birlikte mevkuf muttasıl hadisler başta olmak üzere sahâbe fetvaları ve uygulamalarını da kapsayacak şekilde ele alma gayreti söz konusudur.(Acar, 2022, 81-85) Buna matuf olarak *es-Sahîh*'in bâb başlıklarında fıkıh düşüncesini yansıtırken tercih noktalarında bazı incelikler göstermiştir ki bir konuda Kütüb-i Sitte müelliflerinin merfu ve sahih naklettikleri rivayetlere bazen yer vermemiş ve hatta aksi yönde mevkuf haberi veya sahâbe uygulamasını dikkate alabilmiştir. Böylece Buhârî, Kütüb-i Hamse müelliflerinden farklı gerekçelerle ayrı düşmüş ve "ravâhü'l-/ahracehü'l-cemâa ille'l-Buhârî terkibi" diğer müelliflere hasredilenin dışında bir kavram haline gelmiştir. Önceki bölümlerde görüldüğü üzere bir müellif eğer cemaatten ayrılmışsa kavram onun için de kullanılmıştır. Ancak diğer müelliflerin tahrîc etmeme gerekçelerinde hadisle ilgili bir problem öne çıkarken bu durumu Buhârî için söylemek eksik kalacaktır. Söz gelimi nesh ile izah edilen bir konuda Kütüb-i Hamse müellifleri nâsih ve mensûh rivayete yer verirken Buhârî'nin mensûh metni dikkate almaksızın sadece nâsihi tahrîc etmesi

meseleye sünnet temelli yaklaştığının bir göstergesidir. Başka bir çalışmada Buhârî'nin cemaatten ayrılarak özellikle ashâbın uygulamasını esas alarak sergilediği sünnet temelli yaklaşımlar tarafımızca inceleme konusu yapıldığı için burada bir rivayeti eserine almama gerekçeleri kısaca belirtilecektir.

a. Buhârî'nin şartlarına uymadığı için eserine almadığı rivayetler.

Kütüb-i Hamse'nin naklettiği ve abdestsiz namazın olmayacağına dair rivayetin senedinde yer alan Simâk b. Harb hakkında tenkid bulunmasından dolayı Buhârî eserine almamış olmalıdır. Enes b. Mâlik, Usâme b. Umeyr ve Ebû Hureyre'den nakledilen rivayetin metnine bâb başlığında yer vermiş ancak rivayetin senedindeki zayıflık dolayısıyla ashâb-ı hamseden(Müslim, 1955, 1/204; Tirmizî, 1988, 1/181; İbn Mâce, 2009, 1/51,182; Ebû Dâvûd, 1/44; Nesâî, 1986, 1/87) ayrılarak hadisi bâbın içine koymamış ve Ebû Hureyre'den naklettiği başka hadisle meseleyi temellendirdiği söylenebilir.(Buhârî, 1422, 9/22)

b. Buhârî'nin fıkıh anlayışına uymadığı için tercih etmediği rivayetler.

Ateşte pişen yemekleri yedikten sonra abdest alınıp alınmayacağına dair Kütüb-i Hamse'nin Ebû Hureyre'den naklettiği "تَوَضَّئُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ" rivayeti Buhârî tarafından bilinmekle birlikte eserine alınmamış ayrıca abdest almanın gerekli olmadığına dair rivayetler nakledilerek aksi yönde kanaat belirtmiştir. Buhârî, bu konu ile ilgili açtığı bâbın adını "koyun eti ve sevik (kavut) yedikten sonra abdest almayı gerekli görmeyenler" şeklinde ifade ederek Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın bunları yedikten sonra abdest almadıklarını da bâb başlığında görüşünü delillendirecek şekilde kullanmıştır.(Buhârî, 1422, 1/52) O, böyle bir durumda Hz. Peygamber'in yeni bir abdest almaksızın namaz kıldığını merfu olarak dile getiren İbn Abbâs ve Amr b. Ümeyye rivayetlerini nakletmiş ve cemaatten bu açıdan ayrılmıştır. Ayrıca Et'ıme bölümünde Câbir'den mevkuf bir rivayet nakleden Buhârî, Câbir'in Hz. Peygamber döneminde ateşte pişenlerden dolayı abdest almadıklarını ve yaptıkları uygulamayı aktararak mensûh hadise yer vermese de bakış açısını sahâbe uygulamasıyla temellendirmiştir.(Buhârî, 1422, 7/82) Ancak belirtmek gerekir ki Kütüb-i Hamse müellifleri de ilgili hadisin neshedildiği kanaatini eserlerine yansıtmışlardır. Müslim önce Ebû Hureyre rivayeti başta olmak üzere abdesti gerekli gören rivayetleri zikretmiş akabinde bunun neshedildiğine işaret eden ve Buhârî'nin naklettiği iki rivayete de yer vermiştir. Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin Câbir'den naklettikleri

rivayetle ateşte pişen yemeğin yenilmesinin ardından abdest almanın neshedildiğine işaret etmişlerdir. Buhârî, cemaatin naklettiği Ebû Hureyre rivayetini bilmekle birlikte diğer rivayetleri hem daha sahih kabul etmiş hem de nesh iddialarına bakmaksızın Hz. Peygamberin son uygulamasını esas alacak şekilde bir kanaat ortaya koymuştur.(Müslim, 1955, 1/252; Ebû Dâvûd, 1/50; İbn Mâce, 2009, 1/307; Tirmizî, 1988, 1/134; Nesâî, 1986, 1/105, 107)

c. Aynı konuda ashâb-ı hamse'den farklı rivayetleri tercih etmesi (Mana rivayeti, Kısmen nakil)

İmamete kimin daha uygun olacağına dair ashâb-ı hamsenin Ebû Mesud el-Ensârî'den naklettiği rivayetlerin ilk sırasında Kur'an'ı en iyi okuyan kimse yer almaktadır. Bu konuda Ebû Yusuf (öl. 182/798), İmam Muhammed (öl. 189/705) ve İbn Hanbel'den de nakiller bulunmaktadır.(Ebû Yusuf, 1355, 32; Şeybânî, 2008, 117; Ahmed b. Hanbel, 1995, 28/320) Kur'an'ı bilme konusunda eşitlik olması durumunda sırasıyla önce hicret eden ve yaşı büyük olan tarif edilmiştir. Ancak bu sıralamaya aynı sahâbîden hadisi nakletmelerine rağmen ashab-ı hamse riayet edememiştir. Müslim, İbn Mâce ve Ebû Dâvûd'da Kur'an, hicret ve yaşın yer almasına rağmen Tirmizî de sıralama Kur'an, sünnet, hicret ve yaş; Nesâî'de ise Kur'an, hicret, sünnet ve yaş şeklinde tahrîc edilmiş Kur'an bilgisinin yanı sıra sünneti en iyi bilenin de imamlık için tercih sebebi olacağı ifade edilmiştir. Konu hakkında tek rivayet bu olmamakla birlikte ev sahibinin imamete izin vermesinin gerekliliği gibi hususlar da mesele ile alakalıdır.(Müslim, 1955, 1/425; Ebû Dâvûd, 1/159; İbn Mâce, 2009, 2/121; Tirmizî, 1988, 1/458; Nesâî, 1986, 2/77) Bununla birlikte Buhârî'nin imamete kimin daha layık olacağına dair bâb başlığı açmadığını ve seferde namaz konuları içinde müezzinin yapması gerekenler etrafında Mâlik b. Huveyris'ten naklettiği hadislerde yaş olarak en büyük olanın imamlık yapması gerektiğinin belirtildiğini görmekteyiz.(Buhârî, 1422, 1/128, 132, 138) Buhârî'nin Ezan kitabında açtığı bâb başlığı ise (بَابٌ: إِذَا اسْتَوَوْا فِي القِرَاءَةِ فَلْيَؤُمَّهُمْ أَكْبَرُهُمْ) şeklinde olup şayet kıraatta eşitlik varsa yaş olarak büyük olanın imamlığa daha layık olacağı kanaatini ifade etmekle ve bâbın içinde bu konuda Mâlik hadisine yer vermektedir. Buna göre Buhârî, ashab-ı hamsenin tahrîc ettiği hadislerden haberdardır ve oradaki tercihi de kabul etmiştir ancak eserine almamıştır. Ayrıca bâb başlığında görüşünü de yansıtacak şekilde Mâlik rivayetinde geçen yaşı ön plana alacak bir ifade kullanmış böylece zımnen Kur'an ve yaş büyüklüğünü kabul ettiği ortaya

çıkmıştır.(Buhârî, 1422, 1/138) Buhârî, hicret ve sünneti iyi bilmeyi dikkate almamıştır. Bu hadis özelinde kavramı kullanan müellif Zeylaî'dir. Ancak Müslim'in yine Ebû Mesud el-Ensârî'den naklettiği ve Kur'an, sünnet, hicret ve Müslüman olma önceliğinin yer aldığı hadisi(Müslim, 1955, 1/425) taktî' ile zikretmiştir. Ebû Mesud rivayetinin ashâb-ı hamse içindeki tahrîc bilgilerini incelediğimizde yukarıda ifade edildiği üzere sıralama ve liyakat konularında Kur'an'ı daha iyi bilme dışında bir ittifak bulunmamaktadır. Dolayısıyla mutlak manada kavramın kullanımında da eksiklik oluşmaktadır.(Zeylaî, 1997, 2/24)

d. Konu hakkında ashâb-ı hamse'nin aksi yönde düşünmesi

Aynı konuda birden fazla rivayet nakledildiği durumlarda Buhârî salt hadisle değil sahâbe fetvalarına ve uygulamalarına da değer vermiştir. Bazen Buhârî merfu hadisi bırakıp mevkuf haberi tercih etmiş ve bâb başlığında buna işaret edecek Ebû Bekir, Ömer de bu şekilde yaptı gibi ifadeler de kullanmıştır. Bununla birlikte cemaatin aksine düşündüğü yerler de bulunmaktadır. Örneğin "Sizden biriniz eşi ile cinsel münasebette bulunur sonra yeniden ilişkide bulunmak isterse iki ilişki arasında abdest alsın!" rivayetini cemaatin aksine eserinde zikretmeyen Buhârî, bu konuda (بَابُ إِذَا جَامَعَ ثُمَّ عَادَ، وَمَنْ دَارَ عَلَى نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ) şeklinde bâb başlığı açmış ve abdesti zikretmeksizin tek bir gusülle birden fazla ilişkinin olabileceğine dair rivayetler tahrîc etmiştir.(Buhârî, 1422, 1/62) Benzer durum oturarak nafile namaz kılma, ihramlının nikahlanması ile ilgili rivayetler için de geçerlidir.(Buhârî, 1422, 1/47, 53; 3/15)

e. Rakamsal değerlerde Buhârî'nin tavrı

Hadislerde yer alan ifade kalıpları arasında bir olay ya da durumu niteler şekilde iki kez yaptı, üç kere yıkasın veya dört rekât kılsın gibi sayılarla ilgili fiilin, rakamsal değerlerle tahsis edildiği görülmektedir. Bu tarz rivayetlerde Buhârî'nin ihtiyatlı hareket ettiğini ve konu hakkında ihtilaf varsa sayılarda asgariyi esas alma yoluna gittiğini görmekteyiz. Örneğin ashâb-ı hamse'nin tahrîc ettiği ve bir kimse uyandığında elini üç defa yıkamadan kabın içine sokmasın (Müslim, 1955, 1/249; Ebû Dâvûd, 1/56; İbn Mâce, 2009, 1/52; Tirmizî, 1988, 1/206; Nesâî, 1986, 1/213) konulu rivayette Buhârî, sadece elin yıkanmasının gerekli olduğunu vurgulayacak şekilde hadis nakletmiş ve sayı belirtmemiştir.(Buhârî, 1422, 1/43) Yine Cuma namazından sonra kılınacak nafile namazla

ilgili ashâb-ı hamse dört rekat kılınması yönünde rivayet naklederken Buhârî, Cuma namazından önce ve sonra kılınacak namaz ile nafile namazların iki rekat olduğuna dair iki bâb başlığı altında İbn Ömer'den iki farklı rivayet tahrîc etmiştir.(Buhârî, 1422, 2/13,57)

f. Buhârî'nin rivayete farklı eserlerinde yer vermesi

Buhârî'nin bazı rivayetleri *es-Sahih*'e almamakla birlikte *el-Edebü'l-Müfred* gibi diğer eserlerinde yer verdiği de görülmektedir.(Buhârî, 1998, 339) Bu rivayetler salt senedle ilişkilendirilmemelidir. Örneklem olarak kullandığımız rivayetlerin konu dağılımı daha çok tesbihat ve dua konularıyla ilişkilidir.(Buhârî, 1998, 363) Bu açıdan düşünüldüğünde Buhârî, ilgili rivayeti makbul kabul etmekle birlikte *es-Sahîh*'te yer vermeyi uygun görmemiş ancak diğer eserlerine almıştır.

Sonuç

Hadis tarihinde sened veya metnin güvenilirliğinin tespiti etrafında gelişen pek çok uygulama ve kavram, aşama aşama ilerleme kaydederken belirli karşılıklara kapı aralamıştır. Bir terim veya kavramın oluşması, kabul görmesi tabii olarak uzun süreçlerden geçmektedir.

Hz. Peygamber'in Müslüman toplumun birlik ve beraberlik içinde olmasına yönelik tavsiyeleri ile dinî, siyasi ve sosyal anlamda "cemaat" vurgusu, bu terimin farklı ilim dallarında kavramlaşmasına yol açmıştır. İlim geleneğimizde sahâbe genel kabul noktasında bir bütünü temsil ediyorsa ilk dönem eserlerinde cemaat de bu bütünün yansıması olmuştur. Bir hükmün, görüşün veya fetvanın mesnedi olması yönüyle sahâbe, tâbiûn veya ilimde otorite sahibi kimseler için cemaat ifadesi güven unsuru sayılmıştır. Bu durum bilginin teyidi ve kabulü yönüyle icma doktrini ile doğru orantılı bir gelişmedir.

İlk kullanım örneklerini hicrî 4. asırda Hallâl'da gördüğümüz hadisleri cemaatin naklettiğine dair kullanımlar, belirli kimselerden ziyade geneli yansıtırken aynı durum Tahâvî, Hâkim, Ebû Nuaym ve Beyhakî için de geçerlidir. İbn Mende ise İbn Mâce hariç Kütüb-i Sitte eserlerini esas alacak kullanımlarda bulunmuştur.

Hicrî 5. asrın ikinci yarısında yaşayan İbnü'l-Kayserânî'nin Kütüb-i Sitte tanımlamasıyla cemaat kavramının bu eserler etrafında öncelikle şahıs odaklı

kullanımı başlamıştır. Cemmâilî'nin Kütüb-i Sitte ricâli için telif ettiği eserlerde ilk kullanımlarını gördüğümüz "ravâ lehü'l-cemâa" ifadesi, bir râvinin güvenilirliğini belirleme açısından önem arz etmiştir. Kavramın râviden rivayete geçişi "ravâhü'l-cemâa" veya "ahracehü'l-cemâa" kalıbıyla gerçekleşirken Rezîn b. Muâviye ve devamında İbnü'l-Esîr'in Kütüb-i Sitte tasnifleri (Mâlik b. Enes/İbn Mâce değişimi) cemaat üzerinde ittifakın mahiyetini değiştirmiştir. Aynı durum Mecdüddîn b. Teymiyye'nin Kütüb-i Sitte ile birlikte Ahmed b. Hanbel'i içine alan tasnifi için geçerli olup Hanbelî literatürde bu doğrultuda kullanımları beraberinde getirmiştir. Böylece "cemaat rivayet etti" ifadesiyle belirli kişileri kastetmeyenlerin tasnifleriyle birlikte dört farklı manada kullanılmıştır.

Kavramın günümüzdeki kabule uygun şekilde Kütüb-i Sitte'yi sınırlayacak biçimde kullanımı, Hanefî âlim Osman b. ez-Zeylaî ve talebesi Cemâlüddîn ez-Zeylaî tarafından gerçekleştirilmiştir. Osman b. ez-Zeylaî'nin *Kenzü'd-dakâik* şerhinde ilk örneklerini gördüğümüz kullanım *Nasbu'r-râye* müellifi tarafından geliştirilmiş ve cemaatin tamamının rivayetlerini değerlendirecek şekilde tahlil edilmiştir. Önemli muhaddislerden Zehebî ve İbn Hacer, eserlerinde kavrama neredeyse hiç yer vermezken Aynî ise Zeylaî'nin çizgisini hem ravî hem rivayet odaklı devam ettirmiştir.

Buhârî ve diğer Kütüb-i Sitte müellifleri için kullanılan kavram, onlardan biri veya ikisi nakletmediği zaman istisna edatıyla işlevsel hale getirilmiştir. Buna göre "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" veya "ravâhü'l-cemâa ille't-Tirmizî ve Ebâ Dâvûd" gibi kullanımlar ortaya çıkmıştır.

Eksik veya hatalı kullanımlarla birlikte farklı eserlerde kavramın kullanıldığı ve Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhârî dışında tamamının tahrîc ettiği rivayet sayısı 28 farklı konuda toplam 119'dur.

İlim geleneğimizin bidayetinden günümüze kadar hadis veya fıkıh usulünde "cemaat rivayet etti" (رَوَهُ الجَمَاعة) ifadesi bir ıstılah şeklinde anlaşılmamıştır. Bununla birlikte zihinlerde çağrıştırdığı anlam ve delaletleri ile tarihi süreçte kavram haline geldiği görülmektedir. Ancak "cemaat" ile kastedilenlerin kim olduğu terimleşmiş hadis başta olmak üzere fıkıh gibi diğer bilim dallarında da kullanılmıştır. Hicrî 8. asırdan sonra Kütüb-i Sitte için kullanılan "cemaat rivayet etti" kavramı ise istisnaları ile birlikte ulemânın dilinde bir

kavram haline geldiği, bazı müelliflerin bizzat kavrama yükledikleri anlamı mukaddimelerinde dile getirdikleri, elde edilen bulgular dahilinde söylenebilir.

Buhârî'nin ashab-ı hamse'den neden ayrıldığı problematiği ile başlayan bu çalışmada zorunlu olarak cemaat kavramının tarihi süreçteki izleri sürülmüş ve "ravâhü'l-cemâa ille'l-Buhârî" kavramının diğer Kütüb-i Sitte müellifleriyle aynı doğrultuda kullanılmasına rağmen aynı sonuçlar doğurmadığı tespit edilmiştir. Buhârî'nin fıkıh anlayışı, bâb başlıklarına mündemiçtir düşüncesi de bu söylemi doğrulayacak örnekler barındırmaktadır. Nitekim Buhârî'nin tercih kriterlerinde sened açısından gözettiği şartlardan dolayı aynı konuda ashâb-ı hamseden farklı hadisler nakletmesinin veya bâb başlığında rivayeti zikrederken bâbın içinde yer vermemesinin dışında sünnet temelli bakış açısını esas alarak ayet ve sahâbe uygulamasını ön plana çıkarma; neshi dikkate alma veya aksi görüşü savunma gibi yaklaşımlar ile cemaatten ayrıldığı verilen örneklerde görülmektedir. Ayrıca Buhârî'nin bir konuda merfu muttasıl hadis varken mevkuf muttasıl haberi tercih ettiği, özellikle ihtilaflı konularda cemaatin aksine hareket ettiği ya da tevakkuf ederek hadis nakletmediği çalışma sürecinde elde edilen sonuçlardandır.

Cemaat tanımlarında ve eser tercihindeki farkların meydana getirdiği karışıklık ile özel kullanımlar, kavramın eksik veya hatalı sonuçlar doğurmasına neden olmuştur. Ayrıca Kütüb-i Sitte müelliflerinin farklı sahâbîden aynı konudaki rivayetlerini dikkate alan bir müellif, kavramı kullanırken sadece aynı sahâbîden gelen rivayetleri esas alanların kavrama yer vermemesi veya kavramın dışında tutması, kullanımla ilgili hatalara sebebiyet vermiştir. Bunun dışında müelliflerin Buhârî'de olmasına rağmen gözden kaçırdığı ya da önceki müellifin hatasını fark etmeyerek devam ettirdiği durumlar da olmuştur.

Buhârî'nin ehl-i hadis çizgisinde kabul edilmesine rağmen ehl-i hadisin otorite müelliflerinden ayrıldığı noktaları kısmen tespit ettiğimiz bu çalışma, onun sünnet temelli yaklaşımlarının sebepleri üzerinde durmuştur. Bu verilerden hareketle özellikle ihtilaflı konularda Buhârî'nin sergilediği tutumların tespiti, Buhârî'nin fıkıh anlayışını belirginleştirecek veriler sunabilir. Aynı şekilde Muvatta başta olmak üzere ilk dönem Hanefî metinleri ile yapılacak bir

mukayese, ehl-i hadis çizgisindeki Buhârî'nin fıkıh anlayışını, ehl-i rey çizgisindeki Hanefîlerin hadisle olan ilişkisini Buhârî özelinde analiz etmeyi sağlayacaktır.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef fi'l-hadîs*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1403.

Acar, Yusuf. *Eser-Rey Ayrışmasında Buhârî-Şâfiî İlişkisi*. İstanbul: Hikmetevi, 1. Basım, 2022.

Ahatlı, Erdinç - Murad, Selvi Raif. "Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî: Üç Sünen Kitabının Birbirlerine Üstünlüğü ile İlgili İddialar ve Rivayet Kaynakları Açısından Bir Değerlendirme". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/1 (2023), 31-50.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnavut - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

Akgül, Mustafa. *Kütüb-i sitte Kavramının Oluşum Süreci ve Şöhret Bulması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Meâni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Nuhabü'l-Efkâr fî tenkîhi Mebâni'l-ahbâr fî Şerhi Meâni'l-Âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1. Basım, 2008.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Halid b. İbrahim el-Mısrî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1999.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.

Bekr b. Abdullah. *el-Medhalü'l-mufassal ilâ fıkhi'l-İmâm Ahmed*. Cidde: Daru'l-Asıme, 1. Basım, 1417.

Berâziî, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kāsım b. Süleymân. *et-Tehzîb fî ihtisâri'l-Müdevvene*. thk. Muhammed Eymen. Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 11 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 2011.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1991.

Buhârî, Ebû Abdillah b. Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihî*. thk. Muhammed Züheyr. Dâru Tavkı'n-necât, 2. Basım, 1422.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Semir b. Emin ez-Zührî. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 1998.

Buhûtî, Mansur b. Yunus. *Dakâiku üli'n-nühâ li-şerhi'l-Müntehâ*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1993.

Buhûtî, Mansur b. Yunus. *er-Ravzü'l-Mürbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1996.

Buhûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfü'l-Kınâ' ani'l-İkna'*. S. Arabistan: Vizâratü'l-Adl, 1. Basım, 2008.

Cemmâîlî, Ebû Muhammed Abdülğani b. Abdülvâhid el-Makdisî. *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Şâdi b. Muhammed. Kuveyt: Şeriketü Garrâs, 1. Basım, 2016.

Cemmâîlî, Ebû Muhammed Abdülğani b. Abdülvâhid el-Makdisî. *Umdetü'l-Ahkâmü'l-Kübrâ*. thk. Semir b. Emin ez-Zührî. S. Arabistan: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 2009.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed vd. Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2010.

Çelik, Taha. *Hadis Mezhep İhtilaf (Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları)*. Konya: Palet Yayınları, 1. Basım, 2019.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnavut. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2005.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. S. Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 1. Basım, 2000.

Ebû Alî el-Hâşimî, Muhammed b. Ahmed. *el-İrşâd ilâ sebîlir'raşâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mekebetü'l-Asrıyye, ts.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-Evliyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1409.

Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrahim el-Ensârî. *Kitâbü'l-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ. Haydarabad: İhyâu'l-Maârif, 1355.

Eşit, Yusuf. "Fukahânnın Temel Hadis Kaynaklarına Referansı ve Bu Kaynakların Fukahâ Üzerindeki Etkisi". *Şarkiyat* 9/2 (2017), 1011-1030.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârun b. Yezîd. *Ahkâmu ehli'l-mille ve'r-ridde*. thk. Seyyid Kesrevi Hasan. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Hanek, İbrahim. *Ebû Abdullah İbn Mende'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Hanek, İbrahim. "Ebû Abdullah İbn Mende'nin (ö.395/1005) Hayatı ve Eserleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2019), 1-34.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Meâlimü's-Sünen*. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1932.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Musned*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî - Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

İbn Ebü'l-'Iz, Sadreddin Ali b. Ali. *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*. thk. Abdulhakim b. Muhammed Şâkir - Enver Salih. S. Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *et-Temyîz fî telhîsi tahrîci ehâdîsi Şerhu'l-Vecîz (et-Telhîsü'l-Habîr)*. thk. Muhammed es-Sânî. Riyad: Advâü's-Selef, 1. Basım, 2007.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî bi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1379.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. nşr. Rebi' b. Hâdi Umeyr. 2 Cilt. İhyâi Türâsi'l-İslâmî, 1984.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Müsnedü'l-Emîri'l-Mü'minîn Ebî Hafs Ömer b. Hattâb*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Mansura: Daru'l-Vefâ, 1. Basım, 1991.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tabakâtü'ş-Şâfiîn*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut: Mektebetü's-Sakâfeti'd-dîniyye, 1. Basım, 1993.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Dımeşk-Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.

İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yahya el-İsbahânî. *el-Îmân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1406.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Şerhu'l-Umde (Kitâbu's-salât)*. thk. Halid b. Ali b. Muhammed. Riyad: Darul'-Âsıme, 1. Basım, 1997.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *ʿÂrizatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî.* thk. Cemal Maraşlı. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*. thk. Abdülkdir Arnavut. 12 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Havlânî-Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1. Basım, 1972.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *eş-Şâfî fî şerhi Müsned'i'ş-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Süleyman - Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2005.

İbnü'l-İmâm, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hemmâm. *Silâhü'l-mü'minîn fi'd-duâ ve'z-zikr*. thk. Muhyiddin Dîb. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1. Basım, 1993.

İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Uyûnu'l-edille fî mesâili'l-hilâf beyne'l-fukahâi ve'l-emsâr*. thk. Abdülhamid b. Sa'd b. Nâsır. Riyad, 1. Basım, 2006.

Köklü, Recep. *Cemaatten Yana Tavır Almayı Emreden Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Kudûrî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer. *et-Tecrîd li'l-Kudûrî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2006.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh İbn Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta (Yahyâ b. Yâhyâ el-Leysî Rivayeti)*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1985.

Mecdüdîn b. Teymiyye, Ebü'l-Berekât Abdüsselam. *el-Müntekâ*. thk. Târık b. 'Ivadullah b. Muhammed. S. Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1429.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*. thk. Abdüssamed Şerefeddîn. 14 Cilt. Bombay: el-Mektebü'l-İslamî, 1. Basım, 1983.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullah Alâuddin. *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*. thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Ebü'l-Ayneyn. Mısır: Daru İbn Abbâs, 2. Basım, 2007.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1955.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Müctebâ mine's-sünen (es-Sünenü's-suğra li'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.

Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasan Abdülmüm'im. Beyrût: Müssesetü'r-Risâle, 1421.

Onay, İsa. "Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlamın Tespiti -'Câhiliye Ölümü' Rivayetleri Örneği"-". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (2020), 47-86.

Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.

Şâşî, Seyfüddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl. *Hilyetü'l-ulemâ fî ma'rifeti mezhebi'l-fukahâ*. thk. Yasin Ahmed İbrahim. Amman: Mektebetü'r-Risâle el-Hadisiyye, 1. Basım, 1988.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. thk. Isâmuddîn es-Sabâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1. Basım, 1993.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbu'l-Âsâr*. thk. Hâlid Avvâd. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2008.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Mısrî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câd el-Hakk. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Mısrî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnavut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1415.

Tarîkî, Abdurrahman b. Ali. "Tahrîru Mustalahi (Ravâhü'l-cemâa) ınde'l-Hanâbile". *https://feqhweb.com/vb/threads/2523/*. 23 Şubat 2009. Erişim 22 Mayıs 2024

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Muhsin et-Türkî. 4 Cilt. Hicr: Dârü'l-Hicr, 1. Basım, ts.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1988.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mu'cemü'ş-şuyûhi'l-kebîr*. S. Arabistan: Mektebetü's-Sıddîk, 1. Basım, 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyerü 'Âlâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnavut v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-*

)meşâhîr ve'l-aʿlâm. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1993.

Zerkeşî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hırakî*. Beyrut: Daru Ubeykan, 1. Basım, 1993.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Reyyân, 1. Basım, 1997.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Tahrîcü'l-ehâdîsi ve'l-âsâri'l-vâkı'a fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Saîd. 4 Cilt. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1. Basım, 1414.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li ehâdîsî'l-hidâye*. nşr. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Müssesetü'r-Reyyân, ts.

Zeylaî, Osman b. Ali, Ebû Muhammed Fahruddîn. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dakâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1. Basım, 1314.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 961-1004

Tefsirde Yöntemsel Sorunlar ve Farklı Yaklaşımlar -Bakara 2/189. Ayet Örneğinde Bir İnceleme-

Methodological Problems and Different Approaches in Tafsir - A Study on the Example of The Verse 189 in Baqarah

Abdullah KARACA

Dr. Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,
Res. Asst. Dr., Selçuk University,
Faculty of Theology Department of Tafsir
akaraca@selcuk.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6755-257X

DOI: 10.56720/mevzu.1525997

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 31 Temmuz / July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Eylül / September 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Karaca, Abdullah. "Tefsirde Yöntemsel Sorunlar ve Farklı Yaklaşımlar -Bakara 2/189. Ayet Örneğinde Bir İnceleme-". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 961-1004.
https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1525997

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu makale Bakara 2/189. ayet üzerine yapılan tefsirlerin yöntemsel bir incelemesini sunmaktadır. Ayetin tefsirinde ileri sürülen rivayetler ve farklı yorumlar, tefsirin karşı karşıya kaldığı önemli yöntemsel sorunları ve farklı bakış açılarını gözler önüne sermektedir. Çalışma, öncelikle Bakara 2/189. ayetin tefsirine dair genel bir bilgi vererek başlamaktadır. Ardından, ayet üzerinde ortaya çıkan ihtilaflar doğrultusunda tefsirde metodolojik sorunlar, yorum çeşitliliğinin nedenleri ve tefsir ilminin zorlukları analiz edilmektedir. Ayet çerçevesinde gündeme gelen metodolojik bahisler şunlardır: Tefsirde rivayetlerin hücciyeti ve yeterliliği sorunu, sebeb-i nüzul ve metin ilişkisi, zâhirî/hakiki anlam veya mecazi anlamın tercihi meselesi. Ayet, Kur'an'ın ilk muhataplarının bilgi seviyesi hakkında ve bilimin değeri hakkında farklı görüşlerin tefsir üzerindeki etkileri konusuna da bir örnektir. Ayetin tefsirinde gündeme gelen bir diğer mesele bilimsel tefsir tartışmalarında dayanak olarak gösterilmesidir. Ayetin bilimsel tefsir bağlamında tartışma konusu oluşu dolaylı olarak yeni bir müşkile de zemin hazırlamıştır. Ortaya çıkan yeni müşkil şudur: Kur'an'da ve özellikle diğer kutsal kitaplarda tarihi olaylara niçin yer verilmiştir? Araştırma, tefsir ve Kur'an ilimleri eserleri ışığında ayet hakkındaki farklı görüşlerin ve tefsir problemlerinin bazı nedenlerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, metodoloji, ihtilaf, hilaller, evler.

Abstract

This article presents a methodological analysis of the exegesis on verse al-Baqarah 2/189. The narrations and different interpretations put forward in the exegesis of the verse reveal important methodological problems and different perspectives that tafsîr faces. The study begins with a general overview of the exegesis of the verse al-Baqarah 2/189. Then, it analyzes the methodological problems in exegesis, the reasons for the diversity of interpretations, and the difficulties of the science of tafsir in line with the disputes that arose over the verse. The methodological issues raised in the context of the verse are as follows: The problem of the authenticity and sufficiency of narrations in tafsîr, the relationship between sabab al-nuzul and the text, and the question of the preference of literal meaning or figurative meaning. The verse is also an

example of the effects of different views about the level of knowledge of the Qur'an's first interlocutors and the value of science on exegesis. Another issue that comes up in the exegesis of the verse is its use as a basis for discussions on scientific exegesis. The discussion of the verse in the context of scientific exegesis has indirectly paved the way for a new question. The new question that has emerged is this: Why are historical events included in the Qur'an and especially in other holy books? The research has tried to reveal some reasons for the different views on the verse and the problems of exegesis in the light of the works of tafsir and Qur'anic sciences.

Keywords: Tafsir, methodology, controversy, crescents, houses.

Giriş

Kur'an ayetlerinin her biri aynı düzeyde açık veya kapalı değildir. Bazı ayetler nispeten daha kolay anlaşılabilirken, kimi ayetler daha kapalı kalabilmektedir. Öyle ki âlimler ve araştırmacılar Kur'an'ın en zor ayeti veya zor ayetleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.[1] Dolayısıyla müfessirlerin ileri sürdüğü fikirler ve tartışmaların çokluğu ve oranı ayetten ayete değişmektedir. Ayrıca yaşanılan çağın özelliklerine göre bir dönemde hiç sorun olmayan ayetler bazı dönemlerde ciddi tartışmalara konu olabilmektedir. Günümüzde kadın hakları ve görevleriyle ilgili ayetlerin sürekli tartışılması bu durumun örneklerindendir.

Bazı Kur'an ayetleri metodolojik farklılıklara dayanak oluşturmakta veya konu olmaktadır. Örneğin Âl-i İmrân 3/7. ayetteki muhkem-müteşâbih ayrımı -özellikle itikatla ilgili- ayetler hakkında metodolojik farklılıkların dayanaklarından biridir. Bir başka örnek olarak, hurûf-ı mukattaa müfessirlerce benimsenen yönteme göre farklı yorumlanabilmektedir. Kur'an'da muhataplar için mesaj taşımayan hiçbir ayet bulunmadığını düşünen müfessirler, hurûf-ı mukataanın anlamı hakkında kafa yorabilirken, Kur'an'da anlaşılamayacak ayetler bulunduğunu düşünen müfessirler hurûf-ı mukataayı bir sır olarak kabul edebilecektir. Neticede bazı Kur'an ayetleri etrafında gelişen yorumlar, tartışmalar ve kabuller; tefsir sorunlarının, metodolojik farklılıkların

---

[1] Kur'an'da müşkül ayetler hakkında erken dönemden günümüze kadar ileri sürülen bazı fikirler hakkında bk. Abdulcelil Candan, *Kur'an Okurken Zihne Takılan Ayetler* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 70-92.

ve yorum çeşitliliğinin örnekleri veya nedenleri olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bakara 2/189. ayetin tefsiri hakkında farklı nakiller ve yorumlar ileri sürülmüştür. Ayetin tefsirinde yer alan ihtilaflar tefsirde yöntemsel sorunlar ve farklı bakışlar hakkında fikir verici niteliktedir.

Makalemizin konusunu teşkil eden Bakara 2/189. ayet hakkında daha önce bir makale ve bir tez yayımlanmıştır. Abdurrahman Ateş, ayetin anlaşılmasında sorun olarak tespit ettiği iki hususun çözümüne odaklanmıştır. İlk husus hilallerle ilgili soruya verilen cevabın anlamı ve hedefidir. İkinci sorun rivayetlerde bahsi geçen câhiliye uygulamalarının ayetin gerçek sebeb-i nüzulü olarak telakki edilmesi ve bu sebeple ayetin başıyla irtibatsız bir şekilde okunmasıdır.[2]

Ayet hakkında yüksek lisans tezi hazırlanyan Feyza Çelik, nüzul dönemine dair bilgiler ışığında ayeti soru-cevap ilişkisi açısından analiz etmiş ve ayette yer alan cevapta muhatap için hedeflenen zihnî ve amelî dönüşümü tespit etmeye çalışmıştır. Çelik, hilaller hakkındaki sorunun nüzul ortamında Ay'a yüklenen birtakım inançlardan kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Arabistan'da gök cisimlerinin bazı etkilerine inanıldığına, onlar hakkında bazı batıl inançlar ve adetler bulunduğuna dikkat çekmektedir. Ayetteki cevap ile muhatapların zihninde yer alan hilallere dair tasavvurların tashih edildiği sonucuna varmaktadır.[3]

Çalışmamızda Bakara 2/189. ayet hakkındaki ihtilaflar ışığında; tefsir sorunları, metodolojik farklılıklar ve yorum çeşitliliği nedenleri analiz edilecektir. Ayrıca ayetin tefsirinde gündeme gelen meseleler incelenecektir. Öncelikle ayetin tefsiri hakkında genel bir bilgi verilecektir. Akabinde ayet örneğinde gündeme gelen yöntemsel sorunlar ve farklı yaklaşımlar şu başlıklar altında incelenecektir: Tefsirde rivayetlerin hücciyeti ve yeterliliği sorunu (i) sebeb-i nüzul ve metin ilişkisi (ii), zâhirî/hakiki anlam veya mecazi anlamın tercihi meselesi (iii), Kur'an'ın ilk muhataplarının bilgi seviyesi ve bilimin değeri

---

[2] Abdurrahman Ateş, "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. Âyet ile İlgili Bir Değerlendirme (Evlere Kapılarından Girmenin Hilaller Hakkındaki Soru ile Münasebetine Dair)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Nisan 2017), 9-30.

[3] Feyza Çelik, *Bakara Suresi 189. Ayetin Soru-Cevap Bağlamında Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

hakkında farklı görüşler (iv). Daha sonra ayetin tefsirinde gündeme gelen önemli bir tartışmaya değinilecektir. Konu ayetin bilimsel tefsir tartışmalarında dayanak olarak gösterilmesidir. Son olarak ayetin bilimsel tefsir bağlamında tartışma konusu oluşu sonucunda dolaylı olarak ortaya çıkan yeni bir müşkile temas edilecektir.

Abdurrahman Ateş çalışmamızın "Sebeb-i nüzul ve metin ilişkisi" başlığının bazı konuları hakkında özel bir araştırma yapmıştır. Makalemizde konuya sebeb-i nüzul ve metin bağlamı ikileminden daha geniş bir perspektifle yaklaşılacaktır. Feyza Çelik ise ayetteki soru-cevabın mahiyetini ve hedefini özel olarak incelemiştir. Soru-cevabın ne hakkında olduğu noktasında belli bir tercihte bulunmuş ve bu çerçevede nüzul dönemine ait tespitler ileri sürmüştür. Çalışmamızda ise ayetteki tartışmalar ile farklı görüşler tefsir ilminin yöntemsel sorunları ve ihtilafları bağlamında analiz edilecektir.

Araştırmanın hazırlanma esnasında şu yöntemsel başlıklar da gündeme gelmiştir: "Tefsir ilminin sınırlarını aşan konulara girme", "batınî, işari tefsir örnekleri ve dil ile rivayette dayanağı bulunmayan yorumlar" ve "ayetin meallerde isabetli bir şekilde tercümesi". Tefsir ilminin sınırlarının aşılmasına ve batınî/işari yorumlara pek çok ayette rastlanma imkânı bulunduğu için ilk iki başlığa girmedik. Meal konusu ise makalede ele alınacak tartışmaların bir uzantısı/örneği olduğu için kapsama alınmadı. En önemlisi de makalenin sınırlarını zorlayacağı için bu üç konuya temas edilmedi. Yine de belirtmeliyiz ki ayetin meallere doğru yansıtılıp yansıtılmadığı gibi konular özel bir araştırmada incelenebilir.

1. Ayetin Tefsiri Hakkında Genel Bilgiler

Bakara 2/189. ayetin[4] ne zaman nazil olduğu hakkında nokta atışı bir tarih belirlemek zordur. Bununla birlikte bazı sebeb-i nüzul rivayetlerinde Hudeybiye antlaşması sürecine ve Veda haccına işaret edilmektedir.[5] Bu sebeple

---

[4] يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰىۚ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَاۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ "*Sana, hilalleri soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah'a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışıdır. Evlere kapılarından girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz*" (Bakara 2/189).

[5] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tefsîru't-Ṭaberî - Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 3/286.

İbn Âşûr'a (1879-1973) göre ayet orucun farz kılınışından birkaç yıl sonra Hudeybiye antlaşması veya Umretü'l-kazâ sürecinde, yani hicretin beşinci yılında nâzil olmuştur.[6] Feyza Çelik de ayetin hicrî sekizinci yıldan önce nâzil olması gerektiği kanaatindedir.[7]

Ayet iki konudan bahsetmektedir: Hilaller hakkında yöneltilen soru-cevap ve evlere arkalarından girmenin iyilik (*el-birr*) olmadığı mesajı. Ayetin metnine ve sebeb-i nüzul rivayetlerine göre bazı Müslümanlar veya Yahudiler yahut Muaz b. Cebel ile Sa'lebe b. Ganeme Hz. Peygamber'e hilaller hakkında sorarlar.[8] Hilal, Ay'ın ilk iki veya üç gündeki halinin ismi olduğu halde yılın tüm aylarındaki farklı hilallere işaret edildiği veya Ay'ın farklı evreleri kastedildiği için ayette/soruda "hilal" yerine "hilaller" denmiştir.[9]

Hz. Peygamber'e yöneltilen soru genelde iki anlama muhtemel olarak değerlendirilmiştir (Daha başka iki ihtimale aşağıdaki başlıklarda değinilecektir). Soruda ya hilallerdeki değişikliğin gayesi, hikmeti sorulmaktadır ya da nedeni, illeti sorulmaktadır. Bu soruya "*Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir*" şeklinde cevap verilmiştir. Soru gaye ve hikmetle alakalıysa soru ve cevap arasında uyum bulunmaktadır. Şayet sebep ve illetle alakalıysa bu durumda cevap sorudan farklı bir konuya parmak basmıştır. Bu durumda ayette *el-üslûbü'l-hakîm* sanatı örneği sergilenmiş olur. *el-Üslûbü'l-hakîm* muhatabın beklemediği bir cevapla karşılaşması ve böylece konu onun muradının dışına taşınarak amacına uygun düşenin cevaptaki karşılık olduğunun vurgulanması sanatıdır.[10]

---

6 Muḥammed eṭ-Ṭâhir İbn ʿÂşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 2/193, 198.

7 Çelik, *Bakara Suresi 189. Ayet*, 83.

8 Taberî, *Tefsîru'ṭ-Ṭaberî - Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, 3/280-282; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâburî el-Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, thk. ʿIsâm el-Ḥumeydân (Demmam: Dâru'l-Islâh, 1412), 53-54.

9 Ebû Muḥammed Abdu'l-Ḥak el-Endelusî İbn 'Aṭıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, thk. er-Raḥhâle el-Fârûḳ vd. (Beyrut: Vizâratü'l-Evḳâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye & Dâru'l-Ḫayr, 1428/2007), 1/459.

10 Ebü'ş-Şenâ Şehâbeddîn Maḥmûd b. Abdullâh b. Maḥmûd el-Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-meşânî*, thk. Mâhir Ḥabbûş vd. (Dımaşk: er-Risâle el-ʿÂlemiyye, 2015), 3/154.

Evlere arkalarından girmenin iyilik (*el-birr*) olmadığı konusuna gelince bu kısmın sebeb-i nüzulü olarak kaynaklarda Câhiliye dönemine ait birtakım adetlerden bahsedilmektedir. Söz konusu rivayetlere göre Câhiliye döneminde bazı topluluklar çeşitli zamanlarda ve münasebetlerde evlerine kapılarından girmezlerdi. Evlere arka taraftan bir delik açarak veya duvardan atlayarak girerlerdi. Bu süreçte gökyüzü ile aralarına bir şey girmesini istemezlerdi. Yaptıkları bu eylemden iyilik ve uğur umarlardı. Ne zaman veya hangi münasebetle böyle yaptıkları hakkında kaynaklarda şu bilgiler geçmektedir: Hacumre için ihrama girdiklerinde, bir düşmandan korktuklarında güvende olmak için ihrama girdiklerinde, hacdan dönerken, bayramdan döndükleri zaman, itikaftayken, yolculuktan döndüklerinde, yapmak istedikleri zor bir şey gerçekleşene kadar veya yolculuğa çıktıktan sonra vazgeçip eve geri döndüklerinde.[11]

Ayetin bu kısmından tam olarak ne kastedildiği konusunda ise farklı görüşler vardır. Rivayetlerde ve rivayet merkezli tefsirlerde sebeb-i nüzulde aktarılan adetler ileri sürülmektir. Buna göre ayet söz konusu Câhiliye uygulamalarını yasaklamıştır.[12] Bazı müfessirler "evler" kelimesiyle mecazen "kadınlar" anlamının kastedildiğini, kadınlara helal yoldan yaklaşmanın emredildiğini ileri sürer.[13] Ebû Ubeyde'ye (ö. 209/824 [?]) göre bu ifade "Hayrı ehlinden ve doğru yerden isteyin. Onu cahil müşriklerden istemeyin!" anlamında bir deyimdir.[14] İfadenin "Birri yanlış yoldan değil, doğru yoldan elde edin!" anlamında bir mesel olduğu da söylenmiştir. Son olarak bu ifadenin

---

11 Taberî, *Tefsîru'ṭ-Ṭaberî - Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, 3/383-388; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Ḥâtim, *Tefsîru'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*, thk. Esʿad Muḥammed eṭ-Ṭayyib (Mekke - Riyad: Mektebetu Nizâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1997), 1/322-325; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 110; Faḫruddîn Muḥammed er-Râzî, *Tefsîru'l-Faḫri'r-Râzî Mefâtîḥu'l-Ġayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 5/134-135.

12 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/283-289.

13 Ebû Muḥammed Mekkî b. Ebî Ṭâlib, *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye*, thk. eş-Şâhid el-Buşeyḫî vd. (Şârika: Câmiʿatü'ş-Şâriḳa Külliyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ ve'l-Baḥṣi'l-'İlmî, 1429/2008), 1/633.

14 Ebû ʿUbeyde Maʿmer b. el-Muṯennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Ḳurʾân*, thk. Muḥammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381/1961), 1/68.

nesî uygulamasına gönderme olduğu da söylenmiştir.[15] Ayetteki "evler" kelimesinin "kadınlar" anlamında kullanılması delilden yoksun zorlama bir yorum olarak değerlendirilmiştir.[16]

Evlere arkalarından girmenin iyilik (*el-birr*) olmadığı konusu bu şekilde açıklanmaktadır. Bu konunun hilaller hakkındaki soruyla yani ayetin baş kısmıyla irtibatı hakkında farklı görüşler mevcuttur. Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre her iki olay da meydana gelmişse ve iki soru sorulmuşsa, bu durumda mahzûf bir sorunun mevcudiyetini düşünmeden ayetin ikinci kısmını birinci kısmına bağlamak makul değildir. Dolayısıyla arada gizli bir soru mevcuttur.[17] Bikâî'ye (ö. 885/1480) göre evlere arkadan girmekle ilgili cümle bağlamın işaret ettiği gizli bir hal cümlesine bağlı olabilir. Bu izaha göre "Böyle bir durumda size bu konuda soru sormak doğru değildir" şeklinde bir anlam söz konusu olur.[18] وَلَيْسَ الْبِرُّ ifadesindeki *vâv* "istinaf" olarak değerlendirildiğinde iki konu arasındaki irtibatının nasıl sağlanacağı ise tartışılmıştır.

Evlere arkadan girmekle ilgili ifadenin sebeb-i nüzuldeki adetlere gönderme olduğunu söyleyen müfessirler ayetin son kısmının başıyla irtibatı hakkında üç görüş ileri sürmüşlerdir: Birinci görüşe göre hilallerin diğer ibadet ve muamelat yanında hac için de vakit ölçüsü oluşu bildirilince yine hac döneminde uygulanan söz konusu Câhiliye adetinin iptali de bildirilmiştir. İkinci görüşe göre hilallerle ilgili soru sorulması ve rivayetlerde nakledilen olaylar aynı dönemde meydana geldiği için bu ayette ikisine birden değinilmiştir. Üçüncü görüşe göre ise hilallerin farklı durumunun hikmetini sorduklarında kendilerine adeta şöyle denilmiştir: Sizi ilgilendirmeyen bu konuyu sormayın ve sizin için daha önemli olan şeye dönün, çünkü siz evlere arkala-

---

15 Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*, thk. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1/249-251.

16 Ebû Bekr Muḥammed b. ʿAbdillâh b. Muḥammed el-Meâfirî İbnü'l-ʿArabî, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1424/2003), 1/143.

17 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el- Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Ḳur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu ve Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), 1/371-372.

18 Ebu'l-Ḥasen İbrâhîm b. ʿOmer el-Biḳâʿî, *Naẓmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Suver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1404/1984), 3/101.

rından yaklaşmanın iyilik olduğunu düşünüyorsunuz, ancak durum böyle değil.[19]

Âlûsî (ö. 1270/1854) iki olayın irtibatı hakkında şu ihtimalleri anmaktadır: İki olay hakkında iki ayrı soru birbirinden bağımsız şekilde sorulmuştur. Fakat birlikte cevaplanmıştır. İkinci kısımdaki soru îcâz (kısaltma) amacıyla veya mezkûr uygulamanın asla yapılmaması gereken bir şey olduğunu ima etmek için hazfedilmiştir. Bir diğer ihtimal sadece hilaller hakkında soru sorulmasıdır. Bu durumda da iki olasılık söz konusudur. İlk olasılıkta evlere arkadan girme meselesi hakiki anlamda kullanılmış olup ya istitrâden ya da bu tür şeyleri sormalarının, hilal hakkında kendilerini ilgilendirmeyen şeylerle uğraşmalarının uygun olmadığını belirtmek için zikredilmiş olabilir. İkinci olasılıkta bu ifade bir istiare-i temsiliyyedir. Bu istiarede onların önemli olmayan şeyleri sorma ve önemli olan şeyleri terk etme halleri evlere arkadan girmeye benzetilmiş ve hilallerle ilgili uygun olmayan bir soru sorulduğu vurgulanmıştır.[20] Ayetin devamında kurtuluşa erebilmek için Allah'a karşı gelmekten sakınılması emredilmektedir.

2. Ayetin Tefsirinde Gündeme Gelen Yöntemsel Sorunlar ve Farklı Yaklaşımlar

2.1. Tefsirde Rivayetlerin Hücciyeti ve Yeterliliği Sorunu

Rivayet ve dilbilim tefsirin iki temel kaynağıdır. Tefsir rivayetlerini Hz. Peygamber, sahabe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînden gelen nakiller oluşturmaktadır.[21] Dolayısıyla tefsir rivayetleri erken dönem alimlerin/müfessirlerin açıklamalarını içermektedir. Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yardımcı olacak başlıca kaynaklardan biri tefsir rivayetleridir. "Tefsirin omurgası" olarak nitelendirebileceğimiz tefsir rivayetleri ilk, doğru ve yalın anlama ulaştıran ayrıcalıklı

---

19 Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*, 5/135-136.

20 Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî*, 3/160. Evlere arkadan girmekle ilgili ifadeyi temsil olarak yorumlayan ilk müfessirlerden biri Ebû Alî el-Cübbâî'dir (ö. 303/916). Bk. Alî b. el-Hüseyn el-Mûsevî el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtażâ: Ġurerü'l-fevâʾid ve dürerü'l-ḳalâʾid*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954), 377-378.

21 Bk. Müsâ'id b Süleymân eṭ-Ṭayyâr, "et-Tefsîru'l-Me'sûr", *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr*, ed. Müsâ'id b Süleymân eṭ-Ṭayyâr (Cidde: Dâru İbn Ḥazm, 2017), 1/106.

bir özelliğe sahiptir. Tefsir rivayetleri, müfessirleri daha nesnel ve sınırları belli bir sahaya çekebilir.[22]

Sahabe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn bir taraftan Hz. Peygamber'den ve kendilerinden önceki âlimlerden nakil yaparken diğer taraftan nüzul sebeplerine/bilgilerine, kelime ve terkiplerin farklı anlamlarına, ayetlerle alakalı kıssalara yer vermişlerdir. Ayrıca lugavi izahlara ve ifadelerin dolaylı anlamlarına da değinmişlerdir.[23] Ehl-i tefsirin uygulamalarının diğer bazı özellikleri şu şekildedir: Lafzın anlamını verme, lazımî manayı verme, mananın bir kısmına işaret etme, misal verme, kıyas yaparak yeni bir şeyi/konuyu gündeme getirme ve işârî tefsir.[24]

Selefin izahları geniş bir alana yayılsa da tefsir rivayetlerinin Kur'an'ın anlaşılmasında tamamen yeterli olduğu söylenemez. Nitekim bilhassa ilk üç-dört asırdaki tefsirler olmak üzere rivayet tefsirlerinde genelde parçacı bir yöntem dikkat çekmektedir. Mevzûbahis tefsirlerde ekseriyetle şu özellikler mevcuttur: "Ayette geçen kelime yahut ifadelerin ne anlama geldiğini içeren rivayetleri vermek", "Ayetin nazil oluşuna sebep olan olay/olayları içeren rivayetleri vermek", "Ayetin nesh edildiğine dair bilgi/bilgileri içeren rivayetleri vermek", "Ayetin farklı okunuşlarına dair rivayet/rivayetlere yer vermek". Rivayet tefsirlerinde yer alan uygulamalar genelde bu başlıklardan oluşmaktadır. Taberî'den (ö. 310/923) sonraki rivayet ağırlıklı tefsirlerde ayetin konusunu merkeze alan ve ayetleri konuları açısından açıklayan bir yöntem de (konu odaklı tefsir) benimsenmiştir.[25]

Seleften gelen nakillerin parçacı bir yöntem içermesi nedeniyle ayetlerde ne kastedildiği rivayetler aracılığıyla tam olarak çözülememektedir. Bakara 2/189. ayet örneğinde tefsir rivayetlerinin kaynak değeri ve yeterliliği noktasında "kapalılık", "sıhhat sorunu" ve "çelişki" problemleri dikkat çekmektedir.

---

22 Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar I,* ed. Mehmet Akif Koç İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 43-55.

23 Ṭayyâr, "et-Tefsîru'l-Me'ṣûr", 1/134-175.

24 Müsâ'id b. Süleyman et-Ṭayyâr, *Fuṣûl fî uṣûli't-tefsîr*, (Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993), 77-82.

25 Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri", *Turkish Academic Research Review* 4/3 (30 Eylül 2019), 350.

Hz. Peygamber'e hilallerin sorulması hakkındaki nakillerde bir kapalılık söz konusudur. Soru bazı rivayetlerde "hilaller neden yaratıldı?" (/ لِمَ خُلِقَتْ الأهِلَّةُ لِمَ جُعِلَتْ الأهِلَّةُ) veya ayetteki gibi "hilallerden sordular" (عَنِ الْأَهِلَّةِ) şeklindedir. Bazı rivayetlerde hilalin neden önce iplik gibi incecik belirip zamanla tam hale geldiği ve sonra niye eksile eksile tekrar başlangıçtaki haline döndüğü, neden Güneş gibi sabit olmadığı sorulmaktadır (...مَا بَالُ الهِلاَل يَبْدُو).[26]

Ayetin başındaki sorunun tam olarak ne hakkında olduğu rivayetler üzerinden anlaşılamamaktadır. Sorunun öncelikle üç ihtimal taşıdığı söylenebilir. Soru sebeb-i fâilî (değişikliği yaratan ana sebep), sebeb-i âdî/tabîî (değişikliğe sebep olan tabiat olayları) veya oluşumun hikmet yönü hakkında olabilir. Bazı âlimlerin yaklaşımına göre, Yüce Allah'tan başka bir varlığın kâinatta tasarruf edebileceğine sahabenin ihtimal vermeyeceği düşünüldüğünde sorudaki ihtimal yine ikiye inebilir.[27] Bununla birlikte bazı araştırmacılar nezdinde sorunun sebeb-i fâilî hakkında olması da imkân dâhilindedir. Örneğin Elik ve Coşkun, esbâb-ı nüzul bilgileri yerine Arap tarihi ile ilgili kaynakları göz önünde bulundurarak ayetteki sorunun Arapların İslam'dan önce gökcisimleriyle ilgili inançlarıyla alakalı olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre sorunun konusu/açılımı şu şekildedir: "*Ey Muhammed! Sana iman etmiş olanlar, bu zamana kadar yaşadıkları Câhiliye döneminin inançlarının etkisi sebebiyle, gökcisimlerinin insan ve kainat üzerinde tesir sahibi olduğu şeklindeki yaygın kanaatleri merak*

---

[26] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/280-282; Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 53-54. Semerkandî (ö. 373/983) tefsirinde Dahhâk'a (ö. 105/723) atfen şöyle bir ifade geçmektedir: "Müslümanlar Hz. Muhammed'e (sa.) hurma hasadının zamanı ve Ay'ın artıp eksildiği dönemlerde hurma ekinlerinde nasıl bir yol izleneceği hakkında sordular. Bunun üzerine ayet indi." Bu rivayete göre soru Ay'ın değişiklik arz ettiği durumların hurma hasadına etki edip etmeyeceği hakkındadır. Bu durumda cevap hilallerin vakit tayini için ölçü olduğunu ve ekinlere etkisinin bulunmayacağını belirtmektedir. Bk. Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Muavvad vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/188. Söz konusu rivayet ayetteki soru cevap hakkında net bir içerik taşısa da yalnızca Semerkandî tarafından herhangi bir isnat belirtmeksizin nakledilmiştir. Diğer tefsir kaynakları bu rivayeti gündeme getirmemiştir. Dolayısıyla rivayet ayetin tefsiri hakkındaki tartışmalara etki etmemiştir.

[27] İbn Kemal Paşa, *Mecmûʿu resâili'l-ʿallâme İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018), 4/129-131.

ediyorlar, ayın ve evrelerinin (hilaller) böyle bir etkisi olup olmadığını soruyorlar".[28] Mevdudi'ye göre de soru Ay hakkındaki bazı inançlarla alakalıdır. Hz. Peygamber'e Ay'ın konaklarının geleceğe dair işaret vermesi ve Ay'la alakalı icra edilen batıl törenler hakkında soru sorulmuştur.[29] Feyza Çelik'in de bu görüşü benimsediğine değinmiştik.

İbn Âşur sorunun ne hakkında olduğu meselesinde özgün bir yorumda bulunmuştur. Ona göre Araplar öteden beri vakit ölçüsü olarak kullandıkları Ay takviminin şeriata uygun olup olmadığını sormuş olabilirler. Bu durumda konu, uygulanmakta olan Ay takvimini şeriatın onaylayıp onaylamadığıdır.[30] İbn Âşur'un bu izahı doğrultusunda ayet "sana hilaller(in hükmün)den sorarlar" şeklinde takdir edilebilir.

Şu hâlde hilaller hakkındaki sorunun tam olarak hangi bağlamda sorulduğu konusunda dört ihtimal söz konusudur. Rivayetlerde sorunun ne hakkında olduğuna dair net bir veri bulunmadığı için müfessirler soru hakkında fikir yürütmüşlerdir.

Hilallerle alakalı soru hakkında nakledilen sebeb-i nüzul rivayetlerinin bir kısmı oldukça zayıf bulunmuştur.[31] Hilalin neden önce iplik gibi incecik belirip zamanla tam hale geldiği ve sonra niye tekrar başlangıçtaki haline döndüğü hakkındaki rivayet (...مَا بَالُ الهِلاَل يَبْدُو) Kelbî (ö. 146/763) tarafından nakledilmiştir. Kelbî'nin tefsiri hakkında ciddi eleştiriler bulunmaktadır.

---

28 Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı & Özlü Kur'an Mesajı* (İstanbul: İFAV, 2015), 100-101.

29 Mevdudi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 1/152.

30 İbn ʿÂşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 2/194.

31 Bilindiği üzere tefsir rivayetleri hadis ilmi geleneğindeki normlara tam olarak uymamaktadır. Tefsir nakil geleneği kendine özgü bir yapıya sahiptir. Hadis ilmi metodolojisi ışığında tefsir rivayetlerini zayıf olarak değerlendirmek isabetli bir tutum olmasa gerektir. Bk. Ali Karataş, "Tefsir İlminde Rivayet Algısı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (31 Mayıs 2018), 21-57. Araştırmamızın amacı Bakara 2/189. ayet ışığında literatürde yer alan farklı görüşleri değerlendirmek olduğu için, hadis geleneği üzerinden tefsir rivayetlerine yöneltilen eleştirilere -katılmasak da- yorumsuz yer vereceğiz.

Süyûtî (ö. 911/1505) İbn Abbas'tan gelen tefsir tarikleri arasında en zayıfının "Kelbî-Ebû Sâlih-İbn Abbas" tariki olduğunu söylemektedir.[32]

Ayetin sebeb-i nüzulü hakkında Kelbî'den gelen nakle müfessirler birbirinden farklı yaklaşmışlardır. Bir kısmı, ayetin tefsirinde sadece bu rivayeti anmış, bir sorun görmemiş, izahını bu doğrultuda yapmıştır.[33] Bazı müfessirler ise rivayetin zayıflığına dikkat çekmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449) Bakara 2/189. ayet hakkındaki bu rivayetin son derece zayıf olduğunu, hadis ilminden behresi olmayan kimseler tarafından eleştirisiz aktarıldığını ve bu sebeple de ayetin sebeb-i nüzulü kesinlikle bu rivayetmiş gibi bir algı oluştuğunu belirtmiştir.[34]

Menâr Tefsîri'nin iki müellifinin bu konudaki tercihleri birbirinden farklıdır. Muhammed Abduh (1849-1905) Kelbî'den gelen rivayeti daha tercihe şayan bulur. Ona göre soru ile cevap farklıdır. Reşîd Rızâ (1865-1935) ise rivayetin zayıf olduğunu göz önünde bulundurarak soru ile cevabın uyumlu olduğunu söyler.[35]

Cerrahoğlu ve Koçyiğit ayeti açıklarken Kelbî'nin rivayetinin zayıflığına dikkat çekmişlerdir. Onlara göre Kelbî tarikiyle İbn Abbas'tan gelen tefsir rivayetleri umumiyetle zayıf olmasına rağmen müfessirler bu rivayeti zikretmekten geri kalmamışlardır. Fakat ayette verilen cevap (*Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir*) Kelbî'den gelen rivayete uygun değildir. Bu sebeple ya Kelbî olayı yanlış aktarmıştır ya da -pek çok müfessirin tercih ettiği gibi- ayet-

---

32 Celâleddîn es-Süyûṭî, *el-İtḳân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*, thk. Şuayb el-Arnaûṭ (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008), 786.

33 Örneğin bk. Ebu'l-Ḳâsım Cârullâh Mahmûd b. 'Umer ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâʾiḳi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Eḳâvîl fî Vucûhi't-Teʾvîl*, thk. Ḫalîl Meʾmûn Şîḥâ (Beyrut: Dâru'l-Maʾrife, 1430/2009), 116; Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî en-Nîsâbûrî el-Vâḥidî, *et-Tefsîrü'l-basîṭ*, thk. Muḥammed b. 'Abdullâh el-Fevzân vd. (Riyad: Câmiʿatu'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye - ʿImadetu'l-Bahs̱i'l-ʿİlmî, 1430), 3/615.

34 Ebü'l-Faẕl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *el-ʿUcâb fi Beyâni'l-Esbâb*, thk. ʿAbdulḥakîm Muḥammed el-Enîs (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, ts.), 455.

35 M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm - Tefsirü'l-Menâr* (Kahire: el-Heyʾetü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, 1947), 2/202-203.

te soru ile cevap arasında uyumsuzluk vardır.[36] Dolayısıyla mevzûbahis sebeb-i nüzul rivayetindeki zayıflığa bazı müfessirler itibar etmezken bazıları durumu dikkate almıştır.

Rivayetlerdeki çelişki konusuna gelince, evlere arkadan girmekle alakalı sebeb-i nüzul rivayetleri Câhiliye dönemindeki adetlere gönderme yapmaktadır. Rivayetlerde Kureyş ve müttefikleri (ahmesîler) dışındaki bazı toplulukların çeşitli zaman ve münasebetlerde evlere arkadan girmediği nakledilir. Süddî'den (ö. 127/745) nakledilen şu rivayet ise diğerlerinden farklılık taşımaktadır:

> *Araplardan bazıları haccettikleri zaman geri döndüklerinde evlerine kapıdan girmez, arka taraftan açtıkları bir delikten içeriye girerlerdi. Resûlullah (sallallahü aleyhi ve sellem) Veda haccı dönüşünde böylesi Araplardan olan Müslüman bir adamla birlikte yürüyordu. Allah Resûlü evin kapısına vardığında adam geri durup girmek istemedi ve: 'Yâ Resûlallah! Ben Ahmesliyim!' dedi. O zamanlar bu şekilde yapanlara Ahmesli denilirdi. Adam böyle deyince, Resûlullah (sallallahü aleyhi ve sellem): 'Ben de Ahmesliyim! Gir!' buyurdu. Adam da bu şekilde kapıdan girdi. Sonrasında Yüce Allah: 'Evlere kapılarından girin' ayetini indirdi.*[37]

Rivayetlerde Câhiliye adetini yapan kavimler ahmesîler dışındaki bazı gruplar olarak belirtilir. Süddî'den gelen yukarıdaki rivayette ise söz konusu adeti uygulayanlar "ahmesî" olarak nitelenir. Ayrıca diğer rivayetler ayetin inişi bağlamında Hudeybiye antlaşmasına işaret ederken bu rivayete göre olay Veda haccında gerçekleşmiştir. Diğer rivayetlerde Hz. Peygamber'in yanındaki şahıs kapıdan girdikten sonra diyolag gerçekleşmektedir. Bu rivayette ise Hz. Peygamber izin verdikten sonra şahıs kapıdan girmiştir. Dolayısıyla Süddî'den gelen rivayet diğerlerinden birkaç açıdan farklılık arz etmektedir.[38]

Nüzul sebeplerinin neden olduğu diğer bir sorun da ayetin tam olarak ne zaman ve nasıl indiği hakkında bilgi verilmemesidir. Hilaller hakkındaki so-

---

36 İsmail Cerrahoğlu - Talât Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meâl ve Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 1/353-354.

37 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/287.

38 İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *el-ʿUcâb fî Beyâni'l-Esbâb*, 455.

rular ve Câhiliye adetleri hakkındaki nakiller arasındaki ilişki nedir? Bazı müfessirlerin dediği gibi her iki olay aynı anda vuku bulmuş ve ayet ikisine birden cevap olarak mı inmiştir?[39] Yoksa bazılarının ileri sürdüğü gibi ayetin başta ilk kısmı daha sonra da ikinci kısmı mı nâzil olmuştur?[40] Yoksa rivayetler ayetin inmesine sebep teşkil eden ve ayetin nüzul zamanında meydana gelen farklı olayları değil de "sahabenin bir konuyu ayetle bağdaştırıp konu bağlamında 'ayet şunun hakkında indi' şeklindeki ifadeleri"[41] olarak mı okunmalıdır? Rivayetlerdeki kapalılık nedeniyle tüm bu durumlar ihtimal dâhilindedir.

Toparlamak gerekirse Bakara 2/189. ayet hakkındaki tefsir rivayetlerinde kapalılık, sıhhat sorunu ve bazı çelişkiler dikkat çekmektedir. Tefsir rivayetlerindeki bu durum ihtilafa yol açmaktadır. Ayrıca tefsir rivayetlerinde ayetin sentaktik yapısı ve uyumu gibi dilbilimsel yönler hakkında veri bulunmamaktadır. Dolayısıyla rivayetler Kur'an'ın anlaşılması için oldukça önemli bir kaynak olmakla beraber, tek başına yeterli değildir. Nitekim erken dönemden itibaren pek çok müfessir tefsirde dilbilimin önemine dikkat çekmiştir. Zeccâc (ö. 311/923) "Dilbilimsel yaklaşım veya ilim erbabından nakledilenlere muvafık olanın dışında hiç kimsenin (Kur'an hakkında) bir şey söylemesi uygun değildir" şeklindeki sözleriyle tefsirin iki önemli kaynağının rivayet ve dil olduğuna işaret etmiştir.[42]

Tefsirde rivayetleri merkeze alan müfessirler ayeti yalnızca sebeb-i nüzul verilerine göre izah ederek yetinmişlerdir. Söz gelimi Begavî (ö. 516/1122) ayetin tefsirinde hilallere dair soru hakkındaki ve evlere arkadan girmekle ilgili sebeb-i nüzul rivayetlerini aktararak kısa bir izahta bulunmuştur. Ayrıca kıraat bilgisine yer vermiştir.[43] İbn Kesîr (ö. 774/1373) de benzer şekilde sade-

---

39 Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi'l-Ḳurʾân*, thk. ʿAbdulmuḥsin et-Turkî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 3/233.

40 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/330.

41 Çelik, *Bakara Suresi 189. Ayet*, 83.

42 Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. es-Sırrî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcelîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998), 1/185.

43 Muhyissünne Ebû Muḥammed el-Ḥuseyn b. Mes'ûd el-Beġavî, *Tefsîru'l-Beġavî Meʿâlimü't-tenzîl*, thk. Muḥammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Ṭaybe, 1414/1993), 1/211-212.

ce ayet hakkındaki rivayetleri anmış, yalnızca ayetin son kısmını kısaca izah etmiştir.[44]

Tefsir rivayetleri kapalılık, sıhhat sorunu ve çelişki gibi sorunlar ihtiva etse de seleften gelen bütün rivayetlerin bir konu hakkında ittifak etmesi oldukça önemli bir veri olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan evlere arkadan girme meselesinde tüm rivayetlerin Câhiliye adetlerine referansta bulunması ayette hakikaten bu olaydan bahsedilmesi noktasında kuvvetli bir veri olarak görülebilir. Bu sebeple evlere arkadan girme meselesinin Câhiliye adetlerine işaret ettiğini, ayette bu adetlerin yasaklandığını belirten müfessirler kendi tefsir paradigmaları açısından isabetli bir tercihte bulunmuş gözükmektedirler.

Diğer taraftan tefsir rivayetleri sadece vakıayı/gerçeği yansıtan ve müfessirin sadece nakil işlevi gördüğü bir malzeme yığını değildir. Sahabe ve tabi'ûndan gelen tefsir izahlarının önemli bir kısmı içtihat ve istinbât kaynaklıdır.[45] Sebeb-i nüzul rivayetleri sahabenin kendi içtihatlarıdır. Ravi şahit olduğu bir olayla ayet arasında bağlantı kurmakta ve ayetin o olay üzerine indirildiğini söylemektedir. Bu görüşünde isabet etmesi de etmemesi de imkân dahilindedir. Son tahlilde sebeb-i nüzul rivayetleri formunda nakledilen hususlar tefsirde kesin deliller olarak kabul edilemez.[46] Dolayısıyla tefsirde yalnızca sebeb-i nüzul rivayetleriyle yetinen müfessirlerin, selefin kendi görüşlerini sonraki nesiller için bağlayıcı bir hüccet olarak görmeleri eleştiriye açık bir durum olarak da değerlendirilebilir.

2.2. Sebeb-i Nüzul ve Metin İlişkisi

Sebeb-i nüzul rivayetleri Kur'an ayetlerinde bahsi geçen olayları veya olayların perde arkasını içermektedir. Sebeb-i nüzul rivayetlerinde geçen olay ve sözler ayetlerde bazen benzer şekilde aktarılmaktadır. Öyle ki Süyûtî, *el-İtkân*'da "Kur'an'da bazı sahabelerin ifadesi üzere indirilen kısımlar" (*Fîmâ*

---

44 ʿİmâdüddîn Ebü'l-Fidâ' İsmâʿîl b. ʿOmer İbn Keşîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*, thk. Sâmi bin Muhammed es-Selâme (Riyad: Daru Taybe, 1418/1997), 1/522-523.

45 Mustafa Öztürk, "Sahâbe Neslinin Kur'an'la İlişkisi ve Bu İlişkinin Tefsir Açısından Önemi", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (22-23 Mayıs 2015/Sivas), 2016, 155.

46 M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 2/109.

unzile mine'l-Ḳur'âni 'alâ lisâni ba'di'ṣ-ṣaḥâbe) şeklinde bir başlık açmıştır.[47] Nüzul rivayetlerinde bahsi geçen olaylar ve sözler bazen Kur'an metninde birebir aynen aktarılmamaktadır. Bu nedenle ayetler ile sebeb-i nüzul metinlerindeki anlatılar arasında bazen farklılık olmaktadır. Böylesi durumlarda müfessirler ayetle rivayet arasında uyumu sağlamaya yönelik çözümleme yaparlar. Örneğin وَإِذَا رَأَوْكَ إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا (Furkân 25/41) ayetindeki "*Allah'ın peygamber olarak gönderdiği adam bu mu?*" sözünü bazı rivayetlere göre Ebû Cehil söylemiştir. Bu sebeb-i nüzule göre ayet, tekil kiple gelmesi gerekirken çoğul gelmiştir. Ebû Hayyân'a (ö. 745/1344) göre ya ayet eylemin çirkinliğini göstermek için çoğul gelmiştir veya Ebû Cehil'in yanındaki bir grup insan da bu eylemin içindedir.[48] Bu örnekte görüldüğü üzere ayet metniyle sebeb-i nüzul rivayetlerinin içeriği arasında bazen farklılık bulunmakta ve müfessirler ikisini bağdaştırmaya çalışmaktadırlar.

Kaynaklarda yer alan sebeb-i nüzul rivayetleriyle Bakara 2/189. ayetin baş kısmı arasında ilk bakışta farklılık bulunmaktadır. يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ "*Sana, hilalleri soruyorlar.*" ifadesinde çoğul ve geniş zaman (muzârî) kipi kullanılmıştır. Sebeb-i nüzul rivayetlerinde "Yahudiler başımızın etini yiyorlar ve bize hilali sorup duruyorlar." şeklinde geniş zamana işaret eden ifadeler bulunmakla birlikte rivayetlerin çoğu "sordular, soruldu, dediler" gibi geçmiş zaman kipiyle nakledilmiştir.[49] Ayet geniş zamanlı rivayetlere cevap olarak gelmişse ortada bir farklılık yoktur. Fakat hilaller hakkındaki soru daha önce gerçekleşmişse bu durumda ayetle rivayet arasında ilk bakışta farklılık bulunmaktadır.

Müfessirler "*Sana, hilalleri soruyorlar.*" ifadesiyle sebeb-i nüzul rivayetlerini bağdaştırmaya çalışmışlardır. Mâtürîdî'ye göre iki ihtimal vardır. Ayette muzârî fiil mazi anlamında (*sordular*) kullanılmıştır veya ayet soru henüz sorulmadan önce nâzil olmuştur. Bu durumda ayet gelecekten haber vermekte ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delillerinden biri olmaktadır.[50] Ebû Hayyân, sebeb-i nüzuldeki soruların hikâye yoluyla aktarılması sebebiyle

---

47 Süyûṭî, *el-İtḳân*, 82.

48 Eşîruddîn Muḥammed b. Yûsuf b. 'Ali b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelusî Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Mâhir Ḥabbûş vd. (Beyrut: er-Risâle el-'Âlemiyye, 2020), 16/204.

49 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/280-282; Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, , 53-54.

50 Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Ḳur'ân*, 1/370.

muzârî fiilin tercih edildiği ihtimalini de anar.[51] Sonuç olarak ayette muzârî fiilin gelişi üç ihtimalle açıklanmaktadır: Ya muzârî fiil mazi anlamında kullanılmıştır ya geçmiş zamandaki olay hikâye yoluyla aktarılmaktadır veya soru sorma olayı henüz gerçekleşmemiştir. Şîrâzî ise muzârî fiilin "tekrar" anlamı bildirmesinden hareketle ayette hilallerle ilgili sorunun tekrar tekrar sorulduğuna işaret edildiği kanaatindedir.[52]

Ayetle sebeb-i nüzul arasında çelişki bulunduğu düşüncesini akla getiren bir diğer husus bazı rivayetlerde soruyu soran kişilerin Muaz b. Cebel ile Sa'lebe b. Ganeme olduğu yönündeki bilgidir. Acaba soruyu iki kişi sorduğu halde ayette neden "sordular" şeklinde çoğul kip tercih edilmiştir? Müfessirler bu konuya cevap vermiştir. Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) deyişiyle burada iki ihtimal söz konusudur: Birinci ihtimalde tesniye çoğul anlamında olduğu için ayette fiil çoğul gelmiştir veya soru aralarından sadece bir ya da ikisinden geldiği halde 'bir şeyi bir gruba atfetme' yoluyla böyle söylenmiştir. Nitekim bu Arap dilinde sıkça görülen bir üsluptur.[53] İbn Âşûr ise konuyla ilgili şöyle demektedir:

> *Her ne kadar soruyu iki kişinin sorduğu rivayet edilmişse de ayette zamir çoğul gelmiştir. Çünkü sorulan soru hükümlerin teşrii esnasında bütün dinleyenleri ilgilendirmektedir. Ayrıca toplumsal düzenin tam olarak sağlanması konunun insanlar arasında yaygın bir sorun hale gelmesine ve gerek sözle dile getirerek gerek kendi kendine sorarak insanların birçoğunun konuyu bilmek istemesine bağlıdır.*[54]

Görüldüğü üzere müfessirler ayetteki çoğul kiple rivayetteki ikil kip arasındaki farklılığı bu şekilde çözümlemişlerdir. Bu örneklerde ayetler ile sebeb-i nüzul metinlerindeki anlatılar arasında bazen farklılık bulunduğunu ve böylesi durumlarda müfessirlerin bağdaştırıcı izahlar yaptıklarını görmekteyiz.

---

51 Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/418.

52 Mekârim Nasır eş-Şirâzî, *el-Emsel fî tefsîri Kitâbillahi'l-münezzel* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2013), 2/373.

53 Aḥmed b Yûsuf es-Semîn el-Ḥalebî, *ed-Dürrü'l-maṣûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Aḥmed Muḥammed el-Ḫarrâṭ (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2016), 2/302.

54 İbn ʿÂşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 2/193-194.

Esbâb-ı nüzul rivayetleri ve Kur'an metni arasındaki ilişkinin diğer bir önemli boyutu Kur'an'ın bütünlüğü konusunda kendini göstermektedir. Sebeb-i nüzul rivayetleri bazen Kur'an ayetlerinin insicamını keşfetmede oldukça önemli bir fonksiyon üstlenirler. Örneğin aynı bölümde yer alan Nisâ 4/51. ayet[55] ile Nisâ 4/59. ayetinin[56] inişi arasında altı yıl vardır. Acaba nüzul dönemleri farklı olan bu ayetler neden aynı bölümde yer almıştır? Bu sorunun cevabı ayetlerin nüzul sebebinden hareketle anlaşılmaktadır. Sebeb-i nüzul rivayetleri göz önünde bulundurulduğu takdirde şu mesajın verildiği söylenebilir: Müşriklerin duygularına yağ sürüp onlara: "Siz inananlardan daha doğru yoldasınız" diyen Ehl-i Kitap'tan Hz. Peygamber (sa) hakkındaki hakikatlere dair teminat alınmıştır. Fakat onlar bu emanete ihanet etmiştir. Onların bu tutumları, emanetleri yüklendikleri halde sonradan buna sahip çıkmayanların tutumuna benzemektedir.[57]

Sebeb-i nüzul rivayetleri bazen ayetler arasındaki münasebatı keşfetmeye yardımcı olurken zaman zaman nüzul rivayetlerinden hareketle elde edilen anlam münasebat bağını kurmayı zorlaştırmaktadır. Örneğin Kıyâmet 75/16-19. ayetlerin[58] sebeb-i nüzulü olarak Hz. Peygamber'in gelen vahyi ezberlemek için tamamlanmasını beklemeden diliyle tekrarlaması veya unutmamak için sık sık Kur'an okuması olayı nakledilir.[59] Fakat ayetler bu doğrultuda tefsir edildiği takdirde sûrenin bütünlüğünü izah zorlaşmaktadır. Bu sebeple ayetlerin kıyametin dehşetinden ötürü ne yapacağını şaşıran inkârcı insanlara yönelik olduğu ileri sürülmüştür.[60] Bu örnekte sebeb-i nüzul rivayetlerinin ayetler arasında bütünlük kurmayı bazen zorlaştırdığı görülmektedir.

---

55 "*Kendilerine Kitap'tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar cibte ve tâğuta inanıyorlar. İnkar edenler için de, 'Bunlar, iman edenlerden daha doğru yoldadır' diyorlar*".

56 "*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir*".

57 Şubḥî eṣ-Ṣâliḥ, *Mebâḥiṯ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1977), 149-151.

58 "*Onu çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir*".

59 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 23/496-501.

60 Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 30-35.

Sebeb-i nüzul rivayetleri bazen bir ayetin kendi içindeki konu bütünlüğünü anlamayı zorlaştırabilir. Makalemizin konusunu teşkil eden ayetin baş kısmıyla ikinci bölümünün irtibatını kurmak güçtür. Nitekim Zerkeşî (ö. 794/1392) aynı ayet içinde birbirlerine atfedilen cümlelerin irtibatını kurmanın bazen zor olduğunu belirtip örnek olarak Bakara 2/189. ayeti anmıştır.[61] Evlere arkadan girme konusu, sebeb-i nüzulde bahsi geçen adetlerin yasaklanması çerçevesinde okunduğu takdirde ayetin başıyla sonu arasındaki irtibatı kurmak güç hale gelmektedir. Dolayısıyla sebeb-i nüzul rivayetlerinin bazen ayetin bütünlüğünü zorlamasına örneklerden biri Bakara 2/189. ayettir.

Ayetin sebeb-i nüzüle göre yorumlanması durumunda baş kısımla irtibatın kopacağını söyleyen ilk müfessirlerden biri Râgıb el-İsfahânî'dir (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). Ona göre "*İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir.*" ifadesi Hz. Peygamber'e hilaller hakkında soru sormanın yanlışlığını gösteren bir temsildir. Onlara "isteğinizi yanlış yerde arıyorsunuz" denmektedir. Zira bu tür şeylerin bilgisi, peygamberliği ilgilendirmemektedir. Peygambere bu tür sorular sormak yanlış kapıyı çalmaktır. Râgıb bu ifadenin Câhiliye adetleri veya nesî uygulamasına gönderme olduğu yorumuna da değinir. Fakat ona göre bu iki tefsir imkân dâhilindeyse de ayetin ilk kısmına en uygun olan, temsil yorumudur. "*Evlere kapılarından girin*" ifadesiyle "Her eyleminizde doğru yoldan gittiğinize emin olun" denmekte, istenen şeyin yanlış yoldan elde edilmesinin zor olduğu hatırlatılmaktadır.[62]

Râgıb'ın ifadelerine göre ayetteki iki olayın birbiriyle irtibatı, ikinci olayın (evlere arkadan girmek) nasıl açıklandığına göre değişiklik göstermektedir. Şayet evlere arkadan girmekle ilgili ifade hakiki anlamda ise bu durumda iki konunun arasını bağdaştırmak zor gözükmektedir. Evlere girme meselesi bir deyim, örnek veya temsilse iki konu arasında irtibat daha kolay kurulabilmektedir. Nitekim Râzî (ö. 606/1210) ayetin ikinci bölümünün sebeb-i nüzule göre tefsir edilmesi durumunda iki konu arasında irtibatın kurulamayacağını belirtir. Evlere arkadan girme konusunun bir mesel olarak yorumlanması duru-

---

61 Bedrüddîn Muḥammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*, thk. Ebu'l-Faḍl ed-Dimyâṭî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 40-41.

62 er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-Isfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz Besyûnî (Tanta: Câmi'atü Tanta Külliyyetü'l-Âdâb, 1999), 402-403.

munda ise ayetin bütünlüğünün sağlanacağını söyler. Bu izahın mütekellimînin yorumu/te'vîli olduğunu ifade eder.[63]

Şimşek'e (1951-2024) göre nüzul sebepleri bazen ayetleri sınırlandırmakta, hatta anlamsız hale getirebilmektedir. Bakara 2/189. ayetin nüzul sebebi bizzat ayetin içinde mevcutken, deyimleşmiş bir sözün aslını oluşturan olaya dair geleneksel bilgiler nüzul sebebi olarak aktarılmıştır. Böylece ayetin ikinci kısmının birinci kısmıyla irtibatı muğlaklaşmış, asıl mesaj ıskalanmıştır.[64]

Abdurrahman Ateş'e göre Câhiliye adetlerine dair rivayetleri ayetin sebeb-i nüzulü veya konusu olarak değerlendirmek isabetli değildir. Bir uygulamanın veya davranışın nüzûl döneminde mevcut olması onu ayetle doğrudan ilişkilendirmeyi gerektirmez. Ayette hilaller hakkındaki sorunun şekline yönelik uyarının bir deyim halinde ifade edilmesi mümkündür. Nüzûl dönemiyle ilgili rivayetlere gereğinden çok değer yüklenmesi anlam sorununa neden olabilmektedir.[65]

Râgıb ve Râzî'nin temsil ettiği yaklaşım sebeb-i nüzul rivayetleri yerine ayetin bütünlüğünü öne çıkarmaktadır. İlginçtir ki Râgıb ve Râzî, evlere arkadan girme meselesini temsil olarak yorumlamanın ayetin bütünlüğü açısından daha isabetli olduğunu düşünürken bazıları ifadeyi hakiki anlamda yorumlamanın ayetin bütünlüğüne daha uygun olduğunu düşünür. Örneğin Tîbî (ö. 743/1343) evlere arkadan girmekle ilgili ifadenin hakiki anlamda olduğu ve istitrâden zikredildiği yönündeki görüşü tercih eder. Bunun ayetin nazım bütünlüğüne daha uygun olduğunu düşünür.[66] Evlere arkadan girmekle ilgili bölümün Câhiliye adetlerine atfen hakiki anlamda kullanıldığını tercih eden Süleyman Ateş'e göre de ayetin lafzında bir bütünlük ve ahenk birliği vardır.[67] Demek oluyor ki müfessirler ayetin sebeb-i nüzulü olarak nakledilen

---

63 Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*, 5/136.

64 Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/211-212; M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013), 272-275.

65 Ateş, "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. Âyet", 27-28.

66 Şerefüddîn el-Ḥuseyn b. Abdillâh eṭ-Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ġayb fi'l-keşf ʿan ḳınâʿi'r-reyb (Ḥâşiyetü't-Ṭîbî 'ale'l-Keşşâf)*, thk. Muḥammed Abdurraḥîm vd. (Dubai: Câizetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Ḳur'ân'il-Kerîm, 1434/2013), 3/259.

67 Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/330.

rivayetlerin kaynak değeri konusunda farklı bakış açılarına sahiptir. Ayrıca ayet bütünlüğü açısından da müfessirler farklı tercihlerde bulunmaktadırlar.

Ayetin tefsirinde sebeb-i nüzul rivayetleri ve metin bütünlüğü ikilemi "iç bağlam" ile "dış bağlam" arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir. Konumuz özelinde düşünürsek, ayetin iç bağlamı münâsebâta/bütünlüğe dış bağlamı da nüzûl ortamı ve nüzûl sebeplerinin oluşturduğu bilgilere tekabül etmektedir.[68] Ayetimiz "iç bağlam" ve "dış bağlam" unsurlarının birbirini zorlamasına bir örnektir. Bazı müfessirler dış bağlamı öncelerken kimileri iç bağlamı önemsemiştir. İç ve dış bağlamı bağdaştıran yorumlar da ileri sürülmüştür.

Burada bir parantez açarak metin içi bağlamın haddinden fazla göz önünde bulundurulduğu takdirde yeni ve ilginç yorumların ileri sürülebileceğine işaret etmeliyiz. Örneğin Mevlana Muhammad Ali Lâhûrî (1874-1951) ayetteki "hilaller" kelimesinin haram aylara işaret ettiği kanaatindedir. O, bu ayetin yer aldığı bölümü "Fighting in Defence" (Müdafaa Harbi) diye başlıklandırmış, savaş konusuna başlamadan önce bu ayette, harbin yasak olduğu aylara işaret ederek konuya başlandığını ileri sürmüştür.[69] Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) da bu fikri benimsemiştir.[70] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mevlana Muhammed Ali ve Doğrul, literatürde daha önce görülmemiş bir fikir ileri sürmüştür.

Başlığın buraya kadarki kısmında sebeb-i nüzullerin ayet metniyle ilişkisine değindik. Öncelikle Kur'an metniyle nüzul sebeplerindeki anlatıların bazen uyuşmadığını ve müfessirlerin bağdaştırıcı izahlarda bulunduğunu gördük. Akabinde sebeb-i nüzul rivayetlerinin bazen bir ayetin içindeki konu bütünlüğünü anlamayı zorlaştırdığına değindik. Şimdi de Kur'an metninin farklı yorumlara açık, esnek yapısına geçebiliriz. Müfessirleri farklı yorumlara sevk eden etkenlerden bir diğeri bizzat Kur'an metnidir. Kur'an metni farklı

---

68 Bu konu hakkında bk. Recep Demir, "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 578-579, 583.

69 Maulvi Muhammad Ali, T*he Holy Qur'an: The Arabic Text With English Translation and Commentary* (London: The Islamic Review Office, 1917), 86 (236. dipnot).

70 Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1980), 2/54.

yorumlara kapı aralayan bir yapıya sahiptir.[71] Örneğin "*Sana, hilalleri soruyorlar*" ifadesi sorunun ne hakkında olduğunu tam olarak ortaya koymamaktadır.

Râzî'nin de işaret ettiği gibi "*Sana, hilalleri soruyorlar*" ifadesi sorunun mahiyeti hakkında net bir bilgi içermemektedir. Ona göre cevap, sorunun konusuna işaret gibidir; çünkü "*De ki: Onlar, insan-lar ve hac için vakit ölçüleridir*" ifadesi, sorularının gök cisimlerinin eksilme ve artma bakımından değişen durumlarının faydası ve hikmeti hakkında olduğuna işaret etmektedir.[72]

Ayetteki sorunun hikmet ve gaye açısından olduğunu düşünen bazı müfessirler bu ifadeye "*Sana, hilallerin değişikliğinin hükmünü soruyorlar*" (عَنْ حكمِ اختلافِ الأهِلَّة) şeklinde mahzûf bir ilave takdir etmişlerdir. Sorunun bizzat hilaller hakkında olduğunu düşünenlere göre ifadede mahzûf bir kelimenin takdirine gerek yoktur.[73] Dolayısıyla ayetteki kapalılık müfessirlerin farklı yorumlarda bulunmalarına ve metinde mahzûf kelime bulunduğu şeklinde değerlendirmelere imkân tanımıştır.

Ayetin evlere arkadan girmekle alakalı ikinci konusu da farklı yorumlara açık bir metin yapısına sahiptir. Evlere arkadan girmekle ilgili ifadenin hakikat mi mesel mi olduğu yahut ayetin başıyla alakalı bir cümle olup olmadığı metnin kendisinden anlaşıl(a)mamaktadır. Şu hâlde bir taraftan sebeb-i nüzul rivayetleri bazen ayet(ler)in bütünlüğünü keşfetmeyi zorlaştırırken diğer yandan Kur'an metni farklı yorumlara açık esnek bir görünüm arz etmektedir. Tefsirde ihtilafa yol açan başlıca etkenlerden ikisi budur.

Başlığı bitirirken şu noktayı ihmal etmemeliyiz ki Kur'an metninin her zaman yoruma açık olan ve ihtimalleri artıran bir yapıya sahip olduğu iddia edilemez. Kur'an metni farklı görüşler ve ihtimaller arasında pek çok kez sınırlayıcı ve belirleyici bir konumda bulunmaktadır. Örneğin Tabâtabâî'ye (ö. 1981) göre ayetteki sorunun ne hakkında olduğu tam net değildir. Fakat "hilaller" şeklinde çoğul bir ifadenin bulunuşu, sorunun Ay'ın mahiyeti ve değişikliğinin künhü hakkında olmadığını göstermektedir. Soru Ay'ın mahiyeti ve

---

71 Bk. Mehmet Akif Koç, "Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak 'Kur'an Metni': 7. A'raf Suresinin 31-32. Ayetleri", *İslâmiyât* VII/1 (2004), 113-124.

72 Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*, 5/129-130.

73 Semîn, *ed-Dürrü'l-maṣûn*, 2/304.

değişikliğinin künhü hakkında olsaydı "Ay'dan/Hilalden soruyorlar" gibi tekil bir kiple ifade edilirdi.[74]

2.3. Hakiki Anlam veya Mecazi Anlamın Tercihi Meselesi

Kur'an'da mecazın varlığı tartışma konusu olmuştur. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), İbnü'l-Kâs (ö. 335/946) ve İbn Huveyzmendâd (ö. 390/999) gibi sınırlı sayıda kişi Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmezken âlimlerin çoğu Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmiştir.[75]

Evlere arkadan girmekle ilgili ifadenin birkaç şekilde yorumlandığına değinmiştik. Görüşler içinde yalnızca bir tanesi hakiki anlamı içermektedir. İfadeyi sebeb-i nüzul rivayetlerinde bahsi geçen adetleri yasaklamak şeklinde açıklayanlar hakiki anlamı tercih etmektedirler. Bunun dışında kalan diğer izahlar mecazi bir anlam taşımaktadır. İfadeyi iyi davranışı ehlinden istemek anlamında bir deyim olarak açıklayan (Ebû Ubeyde), Hz. Peygamber'e hilaller hakkında sorulan sorunun yersizliğini gösteren bir temsil olarak açıklayan, nesî uygulamasının yanlışlığını gösteren bir mesel olarak izah eden, işleri düzgün ve gerekli yöntem ile yapmanın gerekliliğini vurgulayan bir darb-ı mesel olarak okuyan ve "evler" kelimesinin kadınlara işaret ettiğini söyleyen yorumların hepsi mecazi bir anlam taşımaktadır.[76]

Pek çok müfessir evlere arkadan girmekle ilgili bölümü mecazi bir ifade olarak kabul etmiştir. Zemahşerî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Râzî ve Âlûsî gibi müfessirler mevzûbahis ifadenin temsil olarak anlaşılmasında bir sakınca görmemiştir.[77]

Evlere arkadan girmekle ilgili bölümün hem hakiki hem de mecazi anlama birlikte işaret ettiğini söyleyen müfessirler de bulunmaktadır. Elmalılı'ya (1878-1942) göre ayet hakiki boyutuyla mevzubahis Câhiliye adetini hatırlatmakta, kinaye boyutuyla da soru sorarken doğru hareket etmek gerektiğini

---

74 Muhammed Hüseyin eṭ-Ṭabâṭabâʾî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Müessesetü'l-Aʿlemî li'l-Matbuʿât, 1997), 2/56.

75 Abdulhamit Birışık, "Mecâzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/223.

76 Necdet Çağıl, *Din Dili ve Mecaz* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 51-59.

77 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 116; İbnü'l-ʿArabî, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 1/143; Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*, 5/136, Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî*, 3/160.

vurgulamaktadır.[78] Çağıl'a göre ayetin tarihi bir olayı ve evrensel bir mesajı birlikte taşıması Kur'an'ın mucizevî üslubunun yansımalarından biridir.[79]

Bakara 2/189. ayeti mecazi anlamda yorumlamakta veya hem hakiki hem mecazi anlamı beraber ifade etmesinde müfessirler genelde bir sakınca görmemiştir. Bununla birlikte ayetin mecazi yorumuna karşı çıkan olmuştur. Endülüs'teyken Zâhiriye mezhebine mensup olup Mısır'a göçtükten sonra Şâfi'î mezhebine geçen Ebû Hayyân, tefsir yönteminde zâhire bağlılığı ilke edinmiştir. Zâhire bağlılığının bir yansıması olarak mecaza bazen temkinli yaklaşmıştır.[80] Ebû Hayyân Bakara 2/189. ayeti temsili bir manaya hamleden yorumlara katılmaz. O, esbâb-ı nüzul rivayetlerinin hakiki anlamı desteklediği ve hakiki anlamın mecazdan evla olduğu düşüncesiyle ayetin mecazi yorumlarını kabul etmez.[81] *en-Nehru'l-mâdd* adlı muhtasar tefsirinde ise dozajı artırır ve şöyle der: "*Esbâb-ı nüzul rivayetleri evler, arka ve kapılar kelimelerinin hakiki anlamda kullanıldığını göstermektedir. Hakiki anlam mümkünken ayeti mecaza hamletmek ve bunu tercihe şayan bulmak -neuzübillah- Bâtınilik olur.*"[82]

Ebû Hayyân hakikat-mecaz ikilemine takılmıştır. O, hakiki anlamın daha evla olduğu gerekçesiyle ayetin ikinci bölümünün temsil olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır. Daha da ötesi mecazi anlama gitmeyi bâtınî bir yöntem olarak görmektedir. Buradan Bakara 2/189. ayetin tefsirinde mecaz ve hakikat ikileminin ihtilafa neden olduğu ve müfessirleri farklı kanaatlere sevk ettiği anlaşılmaktadır.

2.4. Kur'an'ın İlk Muhataplarının Bilgi Seviyesi ve Bilimin Değeri Hakkında Farklı Görüşler

Bir sözün veya metnin tabii bağlamı; söylenen söz, kendisine söylenen (muhatap), söylenme sebebi, söylenen zaman ve mekan gibi unsurlardan oluşur. Sözün ilk muhatabı bilinmediği takdirde anlam boşlukta kalır. Böyle bir

---

78 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/685-686.

79 Çağıl, Din Dili ve Mecaz, 56.

80 Bk. Abdullah Karaca, *Tefsirde Dilbilimsel Tahlil ve Tenkidin Özgün Bir Örneği: el-Baḥru'l-muḥîṭ* (Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 66-84, 152-155.

81 Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/423.

82 Ebû Ḥayyân el-Endelüsî, *en-Nehrü'l-mâdd mine'l-Baḥri'l-muḥîṭ*, thk. Ömer el-Es'ad (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1995), 1/266-267.

durumda dolaylı muhatap "*anlam'ı 'kendisi için', 'yeniden' ve -kaçınılmaz olarak- 'farklı bir biçimde' üretmek durumundadır.*" Sözün muhatabının tayin edilememesi halinde söz, "anlatılan" konumundan "anlaşılan" konumuna geçer. Böylece anlama sürecinin öznesi pozisyonundaki kişiler muhatap olarak kendilerini tayin edebilirler. Dolaylı muhataplar tarafından yeniden üretilen anlam, sözün anlamı hakkında orijinal bilgi vermeyecek, yalnızca söylenenden hareketle başka olguları açıklayabilecektir. Dolayısıyla ayetlerin anlamını tayin etme noktasında muhatap-zaman-mekan unsurlarının tespiti oldukça önemlidir.[83]

Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için muhatabın kimliği, durumu ve ihtiyacı gibi hususlar göz önünde bulundurulmalıdır. Doğrudan muhataplar hakkında yeterli malumat olmadığı durumlarda veya söz konusu malumat göz ardı edildiğinde anlam dolaylı muhataplar tarafından tayin edilmeye açık hale gelir. Bakara 2/189. ayet hakkında nüzul dönemine yakın âlimlerden gelen rivayetlerin parçacı ve eksik olduğuna, ayeti bütün olarak izah etmediğine değinmiştik. Şu hâlde ayetin anlamı dolaylı muhataplar tarafından belirlenmek durumundadır. Dolaylı muhatapların düşünce yapıları yorumlarını etkileyecektir. Bu başlıkta dolaylı muhatapların ayetin anlamını nasıl yönlendirdiğine değinilecektir. Konu müfessirlerin Kur'an'ın ilk muhataplarının bilgi seviyesi hakkında düşünceleri ve bilime bakışlarındaki farklılıklar olmak üzere iki husus örneğinde işlenecektir.

Önceki başlıklarda sebeb-i nüzul rivayetlerinin ve ayetin metninin hilaller hakkındaki sorunun tam olarak ne bağlamda sorulduğunu net şekilde ortaya koymadığına değindik. Hatırlanacağı üzere soru sebeb-i fâilî (değişikliği yaratan ana sebep), sebeb-i âdî/tabîî (değişikliğe sebep olan tabiat olayları), oluşumun hikmet yönü veya şeriata uygunluğu hakkında olabilir. Cevap hilallerin faydası hakkında geldiği için ilk iki ihtimalde soru ile cevap farklıdır ve *el-üslûbü'l-hakîm* sanatı bulunmaktadır. Üçüncü ve dördüncü ihtimalde soru ile cevap arasında uyum bulunmaktadır.

---

[83] Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı: Hermenötik Bir Deneyim (I)* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 10, 63, 65-66, 76.

Sorunun tam olarak ne hakkında sorulduğu belâgat ve tefsir eserlerinde tartışmaya neden olmuştur. Bu tartışma bağlamında Kur'an'ın ilk muhataplarının bilgi seviyesi gündeme gelmiştir.[84]

Teftâzânî (ö. 792/1390) Sekkâkî'nin *el-üslûbü'l-hakîm* sanatı hakkındaki sözlerini şerh ederken şöyle bir ifade kullanmıştır:

> *Böyle cevap verilmesi onların haline daha uygun ve daha evla olanın onların bu değişimin sebebini değil bundaki gayeyi sormak olduğuna dikkat çekmek içindir. Çünkü onlar heyet ilminin inceliklerine kolaylıkla muttali olabilen kişiler olmayıp bu değişimin sebebini bilmelerine bir fayda da taalluk etmemektedir.*[85]

Teftâzânî'nin sözleri Süyûtî'nin tepkisini çekmiştir. Süyûtî'ye göre ayette soru ile cevabın farklı olduğu kesin bir durum değildir. Soru ile cevabın paralelliği asıldır. Sebeb-i nüzul rivayetlerindeki "hilaller neden yaratıldı" şeklindeki ifadeler soru ile cevabın uyumlu olduğu görüşünü güçlendirmektedir. Bu nedenle sahabenin sorusunun hikmet/fayda ile alakalı olduğunu söylemek daha doğrudur. Süyûtî daha sonra sahabenin astronomik konulara vâkıf olamayacağı iddiasını şöyle eleştirir:

> *İman sahibi olanlar, geniş bir ilim ve kuvvetli bir zekaya sahip olan sahabenin Ay'ın değişik hallerindeki inceliği, kolaylıkla kavrayamayacak kimseler olduğunu düşünemez. Halbuki Araplardan zekaca geri oldukları herkesçe kabul edilen acemler bile, Ay'ın bu durumuna muttali olmuşlardır. Astronomi ilminin muteber olduğu-*

---

84 Sahabenin konumu, *el-üslûbü'l-hakîm* sanatının tanımında da ihtilafa neden olmuştur. Krş. Ebû Ya'kûb Yusuf b Ebû Bekr b Muḥammed b. 'Ali es-Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿulûm*, thk. Na'îm Zerzûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983), 327; İbn Kemal Paşa, *Mecmûʿu resâili'l-ʿallâme İbn Kemalpaşa*, 4/129-140.

85 Sa'deddîn Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerḥu Telḫîṣi Miftâḥi'l-'ulûm*, thk.Abdülḥamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013), 295. Ebü'l-Bekā el-Kefevî (ö. 1095/1684) de *el-üslûbü'l-hakîm* sanatını tanımlarken sahabenin konumuna göre hareket etmektedir. Ona göre hilallerin nasıl farklı şekillere büründüğünü soran kişi eğer sahâbe haricinde biriyse *el-üslûbü'l-hakîm* sanatından bahsedilebilir. Şayet soruyu soran kişi sahabeyse bu durumda el-üslûbü'l-hakîm sanatından söz edilemez. Zira sahabeye uygun olan hilallerin değişikliğinin [astronomik] gerekçelerini değil, neden yaratıldığını sormalarıdır. Bk. Ebü'l-Beḳāʾ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, thk. Adnan Derviş -Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016), 91.

> *nu farz etsek durum böyledir. Halbuki aslında onun ekserisi asılsız ve delilsiz olduğu bilinirken nasıl böyle denir? … Şayet sorulan sual, onların dediği şekilde vaki olsaydı, soranların anlayacağı bir ifade ile cevap verilebilirdi. Nitekim melekut alemiyle ilgili Samanyolu ve benzeri konularda soru sorduklarında sorularına uygun cevap almışlardır.*[86]

Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659) sahabenin sorusu hakkında şöyle der: "Onlar, felsefi gözlemlere ve kanıtlara dayanan bu tür inceliklere vâkıf olanlardan değildir. Fakat bazılarının sandığı gibi bu onların değerini azaltmaz. Ayrıca astronominin delillerinin çoğu onların nezdinde töhmet altındadır."[87] Âlûsî ise konuyla ilgili şu ifadeleri kullanır:

> *Bu cevapla, ilk sormaları gereken şeyin sebep değil hikmet olduğuna, çünkü bunun dünya ve ebediyetlerinin iyiliği ile ilgili olmadığına, Hz. Peygamber'in (sa) bunu açıklamak için gönderilmediğine işaret edilir. Yoksa bazılarının zannettiği gibi sahabe gözleme ve felsefi delillere dayanan heyet ilminin inceliklerine vâkıf olmadığı için değil! … sahabe hakkında -her ne kadar onlar için bir eksiklik olmasa da- böyle düşündüğümüz takdirde dahi astronomi ilmine göre ihtilafın sebebi Ay'ın Güneş'ten uzaklığı ve ona yakınlığıdır. Bu ise şeriat ehli arasında batıldır; çünkü kesin olarak sabit olmayan şeylere dayanmaktadır.*[88]

Burada sahabenin bilgi seviyesi hakkındaki düşüncelerin tartışmalara yansıdığını görmekteyiz. Teftâzânî'ye göre sahabenin sorusuna cevap olarak hilallerin faydasından bahsedilmesi onların heyet ilminin inceliklerine kolaylıkla muttali olamamasıyla da alakalıdır. Süyûtî her ne kadar sorunun hilallerin faydasıyla alakalı olduğunu düşünse de sahabenin sorusunu astronomik bir çerçeveye oturtamayan âlimleri eleştirmektedir. Ona göre sahabenin böyle bir soru sorması elbette imkân dahilindedir. Hafâcî sahabenin felsefi gözlemlere ve kanıtlara dayanan inceliklere vâkıf olmamasının doğal karşılanması

---

86 Süyûṭî, *el-İtḳân*, 417.

87 Şihâbuddîn el-Ḫafâcî, *Ḥâşiyetu'ş-Şihâb ʿala'l-Beyḍâvî: ʿİnâyetu'l-Ḳâḍî ve Kifâyetu'r-Râḍî* (Beyrut: Dâru Ṣâdır, ts.), 2/284.

88 Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî*, 3/154-155.

gerektiğini ileri sürer. Âlûsî, Süyûtî'ye benzer bir düşüncededir. Bazı müfessirler bu konuyu tartışmaz.

Önceki başlıklarda sorunun neyle alakalı olduğuna dair ihtimalleri işlerken Kemalpaşazâde'ya (ö. 940/1534) göre sorunun üç ihtimal taşıdığına, fakat sahabenin Yüce Allah'tan başka bir varlığın kâinatta tasarruf edebileceğine ihtimal vermeyeceği düşünüldüğü takdirde sorudaki ihtimalin ikiye ineceğine değinmiştik.[89] Fakat bazılarının (Elik-Coşkun, Mevdudi, Feyza Çelik) buna benzer bir soruyu mümkün hatta tercihe şayan bulduğuna işaret etmiştik. Bu meseledeki farklılık da Kur'an'ın ilk muhataplarına yönelik düşüncelerin ayetin yorumlarına yansıdığının örneklerindendir.

Süyûtî ve Âlûsî'nin astronomi/heyet ilminin itibarını aşağılayan sözleri dikkat çekmektedir. Ayette astronominin değersizliği veya din ile alakasız oluşu konularına değinilmemektedir. Fakat müfessirler ayetin hilallerin fonksiyonunu dini bir açıdan belirtmesinden ve soru ile cevabın farklı olduğu görüşünden hareketle astronominin değeri hakkında farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir. Ayetteki soru ile cevabın farklı olmasına (veya olması ihtimaline) değinen bazı müfessirlerin şu sözleri dikkat çekicidir:

> ***İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl):*** *"Hiç yararı olmayan bir şey olduğu için sorularını başka konuya çevirdi."*[90]
>
> ***Tîbî:*** *"Hilalin başlangıcı, artışı, kemali ve yok oluşu bilgisi, dinde dikkate alınan hususlardan olmadığı için buna hiç dikkat etmemiş, zımnen reddetmiştir."*[91]
>
> ***Bikâî:*** *"Adeta şöyle buyurulmuştur: 'ondan yüz çevirerek de ki:…' Çünkü bu, astronominin hareketlerini gözlemeye dayanır. Bu da nücûm ilmine ve onu takip eden etkilere sevk edip onlara atfedilen hükümler hakkında konuşmaya yol açar. Böylece onları ilhâda götürür. Geçmiş ümmetlerden ve geçmiş asırlardan birçoğu bununla saptırıldı. Yıldızların bizzat etkide bulunduklarına inan-*

89 İbn Kemal Paşa, *Mecmûʿu resâili'l-ʿallâme İbn Kemalpaşa*, 4/129-131.

90 Ebû Ḥafṣ Sirâc ed-Dîn ʿOmar b. ʿAlî b. ʿÂdil el-Ḥanbelî ed-Dimeşḳî en-Nuʿmânî İbn ʿÂdil, *el-Lubâb fî ʿUlûmi'l-Kitâb*, thk. ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd - ʿAlî Muḥammed Muʿavviḍ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998), 3/333.

91 Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ġayb*, 3/343-344.

dılar."[92]

Senâullah Pânîpetî (ö. 1225/1810): *"Bu soruda bir fayda yoktur. Zira kendisini ilgilendirmeyen şeylerle meşgul olunması söz konusu olur. Bu da gösteriyor ki astronomi, astroloji ve benzeri dinî açıdan güvenilir bir faydası olmayan garip ilimlerle meşgul olmak caiz değildir."*[93]

Sıddîk Hasan Hân (ö. 1307/1890): *"Bu cevaptaki konunun sorulmasının daha uygun olduğunu gösterir; zira bu, mükellefin bilmekle ilgilenmediği gaybî şeylerden biridir ve kendisine açıklanması uygun değildir.*[94]

Muhammed Abduh: *Onların sorularının yerinde olmadığına tariz vardır... Soru, bir astronomi bilgini yerine ümmi bir nebiye yöneltilmektedir. Soru, işte bu yönden çirkin ve yersiz olmaktadır. Yoksa haddi zatında yanlış değildir. Aksi takdirde, yaratılışın sırlarını ve oradaki ayetlerin ve mucizelerin nedenlerini anlamak için göklere ve yere bakmak kınanacak bir şey olurdu. Yüce Allah bizi buna yönlendirmişken ve Kitabında bizi buna teşvik etmişken nasıl kınanabilir?... Peygamberlerden insanın kendi kendine ulaşabileceği bilgiyi açıklamaları istenmez. Onlardan bunu yapmalarını istemek görevlerini bilmemek, Allah'ın ona ulaşması için bahşettiği yetenekleri ve güçleri ihmal etmektir.*[95]

Şinkîtî (1907-1974): *Heyet ilmini araştırmaktan kaçınmak, Kur'an'ın yönlendirdiği eylemdir… Kur'an insanlar için faydalı olan cevabı vermiş, faydasız olanları terk etmiştir… Yüce Kur'an'ın kapatılmasını emrettiği bu kapıyı kâfirler açtığından beri hiçbir dünyevi fayda olmaksızın Allah'ı ve Resûlünü inkâra ve küfre yol açılmıştır. Allah'ın kitabında hidayet ettiği şey, O'nun*

---

92 Biḳâʿî, *Naẓmu'd-Durer,* 3/99.

93 Muḥammed Ṣenâʾullâh el-Osmânî, *et-Tefsîrü'l-Maẓharî*, thk. Ġulâm Nebî et-Tûnisî (Pakistan: Mektebetu'r-Rüşdiyye, 1412), 1/210.

94 Ebû'ṭ-Ṭayyib Muḥammed b. Ḥasen el-Ḳannûcî Ṣıddîḳ Ḥasen Ḫân, *Feṯḥu'l-Beyân fî Maḳâṣidi'l-Ḳurʾân*, thk. ʿAbdullâh b. İbrâhîm el-Enṣârî (Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAṣriyye, 1412/1992), 1/383.

95 Reşîd Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, 2/204.

> *yüce kudretinin mükemmelliğini ve yalnızca kendisine ibadet edilmeye layık olduğunu kanıtlamak için göklerde ve yerde yarattığı harikalara bakmaktır. Bu temel amaç, astronomi bilimini inceleyen kâfirler tarafından yerine getirilmemiştir... Hiç kuşku yok ki, ellerindeki aletlerle Ay'a çıkmaya kalkışanlar ve Ay'ın yüzeyine iniş yaptıklarını iddia edenler, göklerin ve yerin yaratıcısı Yüce Allah'ın huzurunda alçaklıklarını, zayıflıklarını, çaresizliklerini ve aşağılanmışlıklarını göstereceklerdir.*[96]
>
> ***Sait Şimşek:*** *Bundan, Kur'an-ı Kerim'in modern ilimlere karşı olduğu anlamı da çıkmaz. Bilakis o, birçok ayetinde dikkatleri modern ilmin alanına giren hususlara çekmekte, insanları bu alanlarda çalışmaya teşvik etmektedir. Ancak bir peygamberin veya dinle ilgili bir kitabın görevi, modern ilimlerin keşifleri ve bu konuda varılacak sonuçlarla ilgilenmek değildir.*[97]

Bakara 2/189. ayet astronominin veya diğer ilimlerin değerinden, konumundan, caiz olup olmadığından bahsetmemektedir. Yukarıdaki müfessirler ayetteki soru ile cevabın farklı olma ihtimali/tercihi üzerine birtakım görüşlerde bulunmaktadırlar. Ayetin astronomik bir konuya girmemesi üzerine bazı müfessirler astronominin faydasız olduğunu, Kur'an tarafından reddedildiğini, ilhâda götüren bir faaliyet olduğunu ileri sürmüştür. Bazıları da astronomik konuların gaybî bir mesele olduğunu iddia etmiştir. Modern dönemde astronominin ve diğer pozitif ilimlerin ciddi gelişmeler kaydetmesi nedeniyle olacak ki çağdaş bazı müfessirler bilim hakkında negatif dil kullanmamıştır. Astronomik konuların da haddi zatında değerli olduğu, insanın kendi aklıyla keşfetmesi gereken veya keşfedilebilen meseleler olduğu dile getirilmiştir. Soru ve cevap arasındaki uyuşmazlık dinin ve peygamberin bu tarz bilimsel konularla ilgilenmemesi doğrultusunda izah edilmiştir. Geçmişte bazı müfessirler tarafından astronomi gibi ilimlerden yalnızca Allah'ın kudretine delil olmaları itibariyle istifade edilebileceği ifade edilirken, modern dönemde Kur'an'ın astronomi gibi ilimleri teşvik ettiği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ın değinmediği veya cevabından bahsetmediği konular hak-

---

96 Muḥammed el-Emîn b. Muḥammed el-Muḫtâr el-Cekenî eş-Şinḳîṭî, *Eḍvâʾü'l-beyân fî îżâḥi'l-Ḳurʾân bi'l-Ḳurʾân*, ed. Bekr b. ʿAbdillah Ebû Zeyd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 6/72-73.

97 Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/213.

kında müfessirler kendi bakış açıları ve bilime atfettikleri değer ışığında görüş beyan etmektedirler. Kur'an'ın hilaller hakkındaki soruya farklı cevap verişi (ihtimali) müfessirlerin çeşitli yorumlarda bulunmasına vesile olmuştur.

Yukaıdaki iki örnekte görüldüğü üzere müfessirlerin Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahabeye ve bilimin değerine yönelik düşünceleri ayetlerin yorumlanma tarzını etkilemiştir. Bazı müfessirler ayetteki üslubu ve boşlukları kendi düşünceleri doğrultusunda yorumlamaya çalışmışlardır.

2.5. Ayetin Bilimsel Tefsir Tartışmalarına Konu Olması

Yukarıdaki başlıkta Kur'an'ın ve İslâm'ın bilime bakışı hakkında ayetin çeşitli yorumlara konu olduğunu gördük. Ayet bilimin yeri/meşruiyeti yanı sıra bizzat Kur'an'da bilimsel konulara yer verilip verilmediği, tefsirde bilimsel konulara girilip girilmeyeceği tartışmasında da referans olarak kullanılmaktadır.

İlk olarak Şâtıbî Bakara 2/189. ayeti birkaç vesileyle kitabında zikreder. Ona göre ayet şeriatta dinî yükümlülükle alakası olmayan konulara itibar edilmediğini gösterir. Ayette hilaller hakkındaki soruya dinî yükümlülükle alakalı bir cevabın verilmesi amelle alakası olmayan konuların şeriatın ilgi alanına girmediğini kanıtlamaktadır.[98] Şâtıbî, Kur'an'ın ümmî bir kitap olduğuna sık sık vurgu yapar. Ona göre Kur'an Arapların anlayabileceği bir üsluba ve içeriğe sahiptir. Kur'an o gün için Arapların bildiği nücûm ve envâ gibi ilimlerden bahsetmiş, bunlardan faydalı olanı makbul görmüş, zararlı ve kötü olanları ise iptal etmiştir. Şâtıbî, *ilm-i nücûm*un o gün için yol bulmak ve vakit tayin etmek çerçevesinde kullanılan bir ilim olduğuna değinirken verdiği örnekler arasında Bakara 2/189. ayeti de anmaktadır. Tabiat ilimleri, matematik, mantık ve ilm-i hurûf gibi bütün ilimleri Kur'an'da aramanın yanlış olduğunu belirtmektedir.[99] Şâtıbî doğrudan bu ayeti bilimsel tefsire karşı bir argüman olarak göstermese de Kur'an'ın Arabî-ümmî bir kitap olduğuna işaret ederken örnek olarak zikrettiği ayetler arasında ona da yer vermektedir.

---

98 Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât fî usûli'ş-şerî'a*, thk. Abdullah Dirâz (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, ts.), 1/46.

99 Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, 2/69-82.

Asrımızda Seyyid Kutub (1906-1966) Bakara 2/189. ayeti doğrudan bilimsel tefsir bağlamında bir delil olarak değerlendirmiştir. O bilimsel tefsir hakkındaki görüşlerini bu ayeti tefsir ederken detaylı bir şekilde açıklamıştır. Düşüncelerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Ayet ister hilallerdeki değişikliğin sebebi ister faydası hakkında olsun her iki durumda da bilimsel konulara girebilirdi. Cevap her iki durumda da soyut teorik bilime değil, Müslümanların gündelik pratik hayatlarına yönelik bir açıklamadır. Kur'an o gün için anlaşılması zor olan ve kendi asıl hedefi açısından fayda sağlamayacak olan bir cevaba girişmedi. Vahiy bu tür konuları cevaplamak için inmemiştir. Son ilahi kitap yeni, özgün ve örnek bir ümmet ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Kur'an -ne bazı saf bağlılarının yaptığı gibi içinde bilimsel konular aranacak ne de bazı düşmanlarının yaptığı gibi onda bilimle çelişen hususlar aranacak- bir astronomi, bir kimya ya da bir tıp bilimi kitabı olsun diye gelmiş değildir. Her iki grup da Kur'an'ın mahiyetini ve hedefini ıskalamıştır. Kur'an'ın ilgi alanı insan psikolojisi ve insan hayatıdır. Bilimsel keşifler ve icatlar insan aklına, tecrübesine ve yeteneklerine havale edilmiştir. Kur'an evrenin mahiyeti, yaratıcısı ile ilişkisi ve koordinasyonu açısından genel bir bilgi verir. Bunun dışındaki tafsilatlara girmez. Zoraki yorumlar ileri sürerek Kur'an'a bilimsel konular eklemeye çalışanlara şaşmak gerekir. Kur'an zaman zaman evrenin bazı kesin gerçeklerini anlatır. Fakat onun anlattığı bu nihaî gerçekler insan aklının ürettiği bilimsel hakikat, teori ve varsayımlara bağlanamaz. Bunlar bizzat bilimin kendi ölçülerine göre bile değişebilen, yalanlanabilen şeylerdir. Dolayısıyla Kur'an'ı bilimsel açıdan izah etmek; onu bilime tabi kılmak, evrene Kur'an aklı yerine bilimsel teoriler gözlüğüyle bakmak ve zorlama yorumlarda bulunmak anlamına gelir. Elbette Kur'an okurken pozitif bilimden de istifade edilmelidir. Fakat bu Kur'an'ın anlattığı konuları daha iyi anlamak sınırları içerisinde kalmalıdır. Kur'an'ın nihai ve mutlak gerçeklerini bilimin niahi ve kesin olmayan bulgularına bağlamak yanlıştır.[100]

Seyyid Kutub, Bakara 2/189. ayet münasebetiyle bilimsel tefsir hakkındaki düşüncelerini özetlemiştir. O, bilimsel tefsirin ifrat derecesine varan boyutlarına karşıdır. Mutedil bir düzeyde bilimsel konulardan istifade etmeyi sakıncalı bulmamaktadır. Tefsirinde bazen bilimsel yorumlara girmiştir.[101]

---

[100] Seyyid Ḳuṭub, *Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân* (Kahire: Daru'ş-Şurûk, 1423/2003), 1/181-184.

[101] Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 245-247.

Seyyid Kutub'un görüşleri pek çok araştırmacı tarafından benimsenmiştir. Bazı araştırmacılara göre mevzûbahis ayet Kur'an'ın bilimsel konular içermediğini gösteren en büyük delildir.[102] Şeltut (1893-1963) şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bu, Kur'an'ın Allah'ın evrenin gerçeklerini açıklamak istediği bir kitap değil, bir rehberlik, ıslah ve yasama kitabı olduğunun açık bir göstergesi değil midir?" Ona göre Kur'an'ın bilimin hiçbir gerçeğiyle çelişmemesi bizler için yeterlidir.[103] Şimşek, Kutub'un görüşünü paylaşmaktadır. Ona göre şayet Kur'an'ın hedefleri arasında modern ilimler alanında bilgi vermek olsaydı, tam sırasıydı; en azından imalı bir yolla da olsa bilimsel bir bilgi verilir ve astronomi ilmi mesafe aldıktan sonra bu ima anlaşılırdı. O, bu ayetin tefsirine başlarken "Modern İlim ve Kur'an" şeklinde bir başlık açmaktadır.[104] Demek oluyor ki Bakara 2/189. ayet bilimsel tefsir tartışmasında Kur'an'dan bir delil olarak kullanılmıştır. Öyle ki ayet "Modern İlim ve Kur'an" şeklinde bir başlığı taşıyacak kadar bu konuyla özdeşleşmiştir.

Seyyid Kutub ve ondan esinlenenler Bakara 2/189. ayeti bilimsel tefsiri reddeden bir kanıt olarak okurken onlardan farklı düşünenler de vardır. Bazı araştırmacılar sorunun hilallerin faydası hakkında olabileceği ihtimali gerekçesiyle ayetin bilimsel tefsir aleyhine yeterli bir delil oluşturmayacağı kanaatindedir.[105] Güllüce'ye göre hilaller hakkındaki soruya böyle bir cevap verilmesi, bazı ayetlerde bilimsel gerçeklere işaret edilmesine engel değildir.[106] Nâbulsî gibi bazı müfessirler ise ayetin bilimsel tefsir aleyhinde bir delil olduğunu düşünmez. Bilakis ayeti tefsir ederken gelecekte, şu anda okuduğumuz ve anlayamadığımız bazı ayetlerin gizemlerini açıklığa kavuşturacak yeni bilimsel keşiflerin ortaya çıkabileceğini söyler. Kur'an'da henüz tefsir edilmemiş ayetler olduğunu, bilim ilerledikçe bazı yeni açıklamaların ortaya çıka-

---

102 Bk. Ahmed Omer Ebû Ḥacer, *et-Tefsîrü'l-ʿilmî li'l-Ḳur'ân fi'l-mîzân* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 326.

103 Maḥmûd Şeltût, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, el-Eczâʾü'l-ʿaşeretü'l-ûlâ* (Kahire: Daru'ş-Şurûk, 2004), 14.

104 Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/210.

105 Multeḳâ Ehli't-Tefsîr, "الترائب والدهان.. والإعجاز" (Erişim 13 Ağustos 2024).

106 Veysel Güllüce, "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir", *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 139.

cağını belirtir.[107] Görüldüğü üzere ayetin bilimsel tefsir tartışmasında nasıl bir hüküm sunduğu konusu da müfessirlerin bakış açısına göre değişmektedir.

Son olarak Bakara 2/189. ayet bilim ve bilimsel tefsir bağlamında yorumlanırken akla gelen bir müşkile temas etmek yerinde olacaktır. Reşîd Rızâ Kur'an'ın muhtevasının dini meseleler olduğunu ve bilimsel konuları Hz. Peygamber'e (sa) sormanın hata içerdiğini belirtirken akla gelebilecek şöyle bir itiraza yer verir: İnsanlığın kolayca tedvin edebileceği disiplinlerden olan Tarih konusunda vahiyden müstağni olunabilir. Hal böyle iken neden Kur'an'da ve özellikle Tevrat'ta bir hayli tarihi olaylara (kıssalara) yer verilmiştir? Reşîd Rıza bu soruya şöyle cevap vermektedir: Kur'an doğrudan tarih ilminin konularına girmemektedir. Kur'an'daki kıssalar tarihi olayların bizzat aktarımı değil onlara atıftır. Kur'an ibretler ve dersler içerir. Bu sebeple kıssalar belli bir tertip üzere ve detaylarıyla anlatılmamış, sadece atıflar yapılarak ibret alınması gereken hususlar zikredilmiştir.[108]

Merâgī (1883-1952) de Reşîd Rıza gibi, bu ayetin tefsiri esnasında tarihî bilgilerin Kur'an'da neden ve nasıl yer aldığına değinmiştir. O şöyle der: "*Kur'an'da anlatılan tarihî bilgiler, milletlerin veya ülkelerin durumlarını ortaya koymak için aktarılan kıssalar ve haberler olarak değil, elçilerle kavimleri arasında yaşanan olaylar bağlamında sunulan dersler olarak zikredilmiştir*".[109]

Reşîd Rıza ve Merâgī Kur'an kıssalarının tarih ilminden farklı özellik taşıdığına işaret ederek ayet bağlamında dolaylı olarak akla gelebilecek bir soruyu cevaplamaya çalışmaktadır. "Kur'an'da neden tarihi konulara girilmektedir?" şeklinde bir soru tespit edebildiğimiz kadarıyla çağdaş dönem öncesinde zihinleri karıştıran bir müşkil olmamıştır. Bakara 2/189. ayet Kur'an hakkında insanların zamanla karşılaşacağı yeni müşkiller olabileceğine örnek teşkil etmektedir.

Sonuç

---

[107] Muhammed Râtib en-Nâbulsî, *Tefsîru'n-Nâbulsî* (Amman: Müessesestü'l-Fursân, 1438/2017), 1/674-675.

[108] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/205-206.

[109] Ahmed Mustafa el-Merâğī, *Tefsîrü'l-Merâğī* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1946), 2/85.

Bakara 2/189. ayet hakkında ileri sürülen farklı fikirler tefsir ilminin metodolojik bazı problemleri, farklı yaklaşımlar ve ihtilaf nedenleri hakkında dikkat çekici hususlar barındırmaktadır. Dikkat çeken ilk hususlardan biri tefsir rivayetlerinin sorunlarıdır. Tefsir rivayetleri her ne kadar ayetlerin anlaşılması için en önemli kaynaklardan biri konumunda olsa da parçacı bir yapıya sahiptir. Ayrıca kapalılık, sıhhat sorunu ve çelişki gibi durumlar içermektedir. Tefsirde yalnızca rivayetleri göz önünde bulundurmak bir taraftan kuvvetli bir kaynağa dayanmak anlamına gelirken diğer taraftan parçacı ve eksik izahlara müncer olabilmektedir.

Tefsir rivayetleri ve Kur'an metni bazen farklılıklar içermektedir. Müfessirler rivayetler ile Kur'an metni arasını bağdaştıran açıklamalar yapmaktadırlar. Parçacı bir karakter taşıyan tefsir rivayetlerinin Kur'an metni açısından en dikkat çeken sorunlarından biri ayetler arasında ve ayet içinde bütünlük/münasebat konusuna ilgisiz kalmasıdır. Sebeb-i nüzul rivayetleri ayetin anlam bütünlüğünü destekleyebileceği gibi, bazen bu bütünlüğü zorlaştırabilmektedir. Tefsir rivayetleri ile metin bütünlüğünün bağdaştırılması sorunu "iç bağlam" ve "dış bağlam" unsurlarının bazen birbirini zorladığını göstermektedir. Tefsir rivayetleri Kur'an'ın bütünlüğü konusuna ilgisiz kaldığı için müfessirler ayet içinde ve ayetler arasında münasebat kurma çabası göstermişlerdir. Bununla birlikte ayetin nasıl bir bütünlüğe sahip olduğu hususu sübjektif bir karakter taşımış, müfessirler farklı yorumlara gitmişlerdir. Hatta tefsir rivayetlerinin ayete getirdiği parçacı izah bazı müfessirlerce yeterli bir bütünlük olarak değerlendirilmiştir.

Tefsir rivayetleri ve Kur'an metni arasında bağdaşım sorunu yanında müfessirleri ihtilafa iten önemli bir diğer unsur bizzat Kur'an metninin kendisidir. Kur'an metni bir taraftan nakiller arasındaki sorunları ve ihtilafları çözüme kavuşturma potansiyeline sahip bir kaynak konumundayken diğer taraftan esnek bir yapıya sahiptir. Kur'an metninin esnek bir yapıya sahip olması müfessirlerin farklı görüşlere gitmelerine vesile olmaktadır. Bu durum yorum çeşitliği ve hatta i'câz gibi ilk etapta kulağa hoş gelen olgulara kapı aralamaktayken aslında dolaylı muhataplar için anlamın tespitini zorlaştıran başlıca faktörlerden biri olmaktadır.

Kur'an'da mecazın bulunduğu gerçeği çoğu müfessir tarafından benimsense de hakikat/zâhir ve mecaz ikilemi bazı müfessirlerin gündeminden düşmemektedir. Mecaza temkinli yaklaşan müfessirler ayet hakkında ileri sürülen mecazi izahları kabul etmemiş hatta batınî bir yorum olarak düşünmüştür.

Kur'an metninin esnek yapısı ve rivayetlerin eksik bıraktığı noktalar müfessirlerin sübjektif yorumlarına imkân tanımıştır. Hilaller hakkındaki soruya verilen cevabın sorudan farklı olması ihtimali noktasında müfessirler çeşitli yorumlar ileri sürmüştür. Sahabenin bilgi seviyesi hakkındaki ve bilimin değerine yönelik farklı düşünceleri nedeniyle müfessirler birbirinden farklı yorumlara gitmiştir. Müfessirler astronomi gibi ilimlerin değeri ve meşruiyeti hakkında sübjektif kanaatlerde bulunmuşlardır. Bu durum, tefsirin nasıl kişisel yaklaşımlarla şekillendiğini, dolayısıyla anlamların zamanla nasıl evrildiğini ortaya koymaktadır.

Bakara 2/189. ayet bilimsel tefsir tartışmalarına konu olmuştur. Günümüzde ayetin bilimsel tefsir hakkında en önemli delil olduğunu düşünenler vardır. Pek çok müfessir ayetin bilimsel tefsir aleyhine bir delil taşıdığını düşünse de konuya farklı yaklaşanlar da olmuştur. Ayetin günümüzde bilimsel tefsir tartışmalarına konu olması "Kur'an'da neden kıssalara yer verilmiştir?" sorusunu dolaylı olarak gündeme getirmiştir.

Bakara 2/189. ayet hakkında ileri sürülen görüşler müfessirler arasında pek çok açıdan ihtilafın bulunduğunu göstermektedir. Müfessirler arasında ihtilafa yol açan bazı sebepleri ayet özelinde düşünürsek, şu başlıkları sayabiliriz: Tefsir rivayetlerinin içerdiği "parçacı yöntem", "kapalılık", "sıhhat sorunu" ve "çelişki" gibi özellikler; "iç bağlam" ve "dış bağlam" unsurlarının birbirini zorlaması, Kur'an metninin yorumlara alan açan esnek yapısı, hakikat-mecaz ikilemi, sahabenin konumu ve bilimin değeri gibi konularda müfessirlerin farklı düşünceler benimsemeleri.

Bakara 2/189. ayet hakkındaki tartışmalar tefsir ilminin ihtilaflara ne denli açık bir ilim olduğunu ve Kur'an'ın dolaylı muhataplarının pek çok sorunla karşılaştığını göstermektedir. Müfessirler arasında pek çok ihtilafın bulunduğuna örnek teşkil eden ayet, bir diğer açıdan tefsirin dinamik karakterinin göstergelerinden biri olarak da okunabilir. İbn Âşûr örneğinde olduğu

gibi, ayet hakkında özgün görüş bildiren müfessirlerin mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Hicri dördüncü asırdan sonra ayet(ler)in bütünlüğünün gündeme gelmesi ve bilimsel tefsir tartışmaları, tefsirin farklı dönemlerde yeni sorunlarla ve konularla karşılaşmasına vesile olmuştur.

Bakara 2/189. ayet hakkında ileri sürülen görüşler arasında rivayetleri ve Kur'an metnini birlikte göz önünde bulunduran müfessirlerin tutumunun daha kapsayıcı olduğunu söyleyebiliriz. Tefsir rivayetleriyle sınırlı kalmayıp dilbilimsel yöntemi kullanan müfessirlerin daha bütüncül bir izah ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca ayetin yorumunda sahabenin bilgi seviyesi ve itibarını sorun edinmeyen, bilimin değeri ve meşruiyeti konusunda keskin bir dil kullanmayan müfessirlerin daha isabetli bir tavır sergilediğini ileri sürebiliriz.

Son olarak belirtmeliyiz ki ayette hilaller hakkındaki sorunun Câhiliye dönemindeki inançların etkisi altında sorulması ihtimali oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca bazı sebeb-i nüzul rivayetlerinde hilaller hakkındaki soruyu Yahudilerin sorduğunun belirtilmesi Yahudi gelenekte hilaller hakkında özel bir inancın/tartışmanın bulunup bulunmadığı ve ayetteki sorunun söz konusu inançla/tartışmayla alakalı olup olamayacağı sorusunu akla getirmektedir. Feyza Çelik, Câhiliye döneminde gök cisimleriyle ilgili bazı inanç ve adetlere dair tespitlerde bulunmuştur. Câhiliye döneminde veya Yahudi gelenekte Ay/hilaller hakkında yapılacak daha başka araştırmalar ayet hakkında yeni tespitlerin ortaya çıkmasını sağlayabilir.

Kaynakça

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Maḥmûd b. Abdullâh b. Maḥmûd. *Rûḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-meŝânî*. thk. Mâhir Ḥabbûş vd. Dımaşk: er-Risâle el-ʿÂlemiyye, 2015.

Ateş, Abdurrahman. "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. Âyet ile İlgili Bir Değerlendirme (Evlere Kapılarından Girmenin Hilaller Hakkındaki Soru ile Münasebetine Dair)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Nisan 2017), 9-30.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Beğavî, Muhyissünne Ebû Muḥammed el-Ḥuseyn b. Mesʻûd. *Tefsîru'l-Beğavî Meʿâlimü't-tenzîl*. thk. Muḥammed Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dâru Ṭaybe, 1414/1993.

Biḳâʿî, Ebu'l-Ḥasen İbrâhîm b. ʿOmer. *Naẓmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Suver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1404/1984.

Birışık, Abdulhamit. "Mecâzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/223-225. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Candan, Abdulcelil. *Kur'an Okurken Zihne Takılan Ayetler*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2014.

Cerrahoğlu, İsmail - Koçyiğit, Talât. *Kur'an-ı Kerim Meâl ve Tefsiri*. Ankara: DİB Yayınları, 1984.

Cündioğlu, Dücane. *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı: Hermenötik Bir Deneyim (I)*. İstanbul: Kapı Yayınları, 8. Basım, 2014.

Çağıl, Necdet. *Din Dili ve Mecaz*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Çelik, Feyza. *Bakara Suresi 189. Ayetin Soru-Cevap Bağlamında Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Demir, Recep. "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 573-604. https://doi.org/10.33415/daad.761309

Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 4. Basım, 1980.

Ebû Ḥacer, Ahmed Omer. *et-Tefsîrü'l-ʿilmî li'l-Ḳur'ân fi'l-mîzân*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.

Ebû Ḥayyân el-Endelüsî. *en-Nehrü'l-mâdd mine'l-Baḥri'l-muḥîṭ*. thk. Ömer el-Esʻad. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1995.

Ebû ʿUbeyde, Maʿmer b. el-Muṯennâ et-Teymî. *Mecâzu'l-Ḳurʾân*. thk. Muḥammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381/1961.

Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı & Özlü Kur'an Mesajı*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2015.

Güllüce, Veysel. "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. 111-155. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.

Ḫafâcî, Şihâbuddîn. Ḥâşiyetu'ş-Şihâb ʿala'l-Beyḍâvî: ʿİnâyetu'l-Ḳâḍî ve Kifâyetu'r-Râḍî. Beyrut: Dâru Ṣâdır, ts.

Ḥalebî, Aḥmed b Yûsuf es-Semîn. *ed-Dürrü'l-maṣûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Aḥmed Muḥammed el-Ḫarrâṭ. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 2016.

İbn 'Aṭıyye, Ebû Muḥammed Abdu'l-Ḥak el-Endelusî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*. thk. er-Raḥḥâle el-Fârûḳ vd. Beyrut: Vizâratü'l-Evḳâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye & Dâru'l-Ḫayr, 2. Basım, 1428/2007.

İbn Ebî Ḥâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*. thk. Esʿad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. Mekke - Riyad: Mektebetu Nizâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1997.

İbn Ḥacer, Ebü'l-Fażl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *el-ʿUcâb fî Beyâni'l-Esbâb*. thk. ʿAbdulḥakîm Muḥammed el-Enîs. 2 Cilt. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, ts.

İbn Kemal Paşa. *Mecmûʿu resâili'l-ʿallâme İbn Kemalpaşa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018.

İbn Kesîr, ʿİmâdüddîn Ebü'l-Fidâʾ İsmâʿîl b. ʿOmer. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*. thk. Sâmi bin Muhammed es-Selâme. Riyad: Daru Taybe, 1418/1997.

İbn ʿÂdil, Ebû Ḥafṣ Sirâc ed-Dîn ʿOmar b. ʿAlî b. ʿÂdil el-Ḥanbelî ed-Dimeşḳî en-Nuʿmânî. *el-Lubâb fî ʿUlûmi'l-Kitâb*. thk. ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd - ʿAlî Muḥammed Muʿavviḍ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998.

İbn ʿÂşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.

İbnü'l-ʿArabî, Ebû Bekr Muḥammed b. ʿAbdillâh b. Muḥammed el-Meâfirî. *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1424/2003.

İsfahânî, er-Râgıb. *Tefsîru'r-Râgıb el-Isfahânî*. thk. Muhammed Abdulaziz Besyûnî. Tanta: Câmi'atü Tanta Külliyyetü'l-Âdâb, 1999.

Karaca, Abdullah. *Tefsirde Dilbilimsel Tahlil ve Tenkidin Özgün Bir Örneği: el-Baḥru'l-muḥîṭ*. Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Karataş, Ali. "Tefsir İlminde Rivayet Algısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (31 Mayıs 2018), 21-57.

Kefevî, Ebü'l-Beḳāʾ. *el-Külliyyât*. thk. Adnan Derviş -Muhammed el-Mısrî. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.

Kırca, Celal. *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

Koç, Mehmet Akif. "Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak 'Kur'an Metni': 7. A'raf Suresinin 31-32. Ayetleri". *İslâmiyât* VII/1 (2004), 113-124.

Koç, Mehmet Akif. "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar I*, ed. Mehmet Akif Koç İsmail Albayrak. 43-55. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Kurtubî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi'l-Ḳurʾân*. thk. ʿAbdulmuḥsin et-Turkî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Ḳuṭub, Seyyid. *Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân*. Kahire: Daru'ş-Şurûk, 32. Basım, 1423/2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtu'l-Ḳur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu ve Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. thk. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mekkî b. Ebî Ṭâlib, Ebû Muḥammed. *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye*. thk. eş-Şâhid el-Buşeyḫî vd. Şârika: Câmiʿatü'ş-Şâriḳa Külliyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ ve'l-Baḥṣi'l-'İlmî, 1429/2008.

Mevdudi. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Merâġī, Ahmed Mustafa el-. *Tefsîrü'l-Merâġī*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1946.

Muhammad Ali, Maulvi. *The Holy Qur'an: The Arabic Text With Eng-lish Translation and Commentary*. London: The Islamic Review Office, 1917.

Muḥammed Ṣenâʾullâh el-Osmânî. *et-Tefsîrü'l-Mazharî*. thk. Ġulâm Nebî et-Tûnisî. Pakistan: Mektebetu'r-Rüşdiyye, 1412.

Multeḳâ Ehli't-Tefsîr. "التراىب والدهان.. والإعجاز". Erişim 13 Ağustos 2024. https://mtafsir.net/threads/79025.التراىب-والدهان-والإعجاز/#post-470415.

Nâbulsî, Muhammed Râtib. *Tefsîru'n-Nâbulsî*. Amman: Müessesestü'l-Fursân, 1438/2017.

Öztürk, Mustafa. "Sahâbe Neslinin Kur'an'la İlişkisi ve Bu İlişkinin Tefsir Açısından Önemi", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (22-23 Mayıs 2015/Sivas). 131-161.

Râzî, Faḫruddîn Muḥammed. *Tefsîru'l-Faḫri'r-Râzî Mefâtîḥu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Rızâ, M. Reşîd. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm - Tefsirü'l-Menâr*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, 2. Basım, 1947.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b Ebû Bekr b Muḥammed b. 'Ali. *Miftâḥu'l-ʿulûm*. thk. Na'îm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983.

Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Muavvad vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Ṣıddîḳ Ḥasen Ḫân, Ebû't-Ṭayyib Muḥammed b. Ḥasen el-Ḳannûcî. *Fetḥu'l-Beyân fî Maḳâṣidi'l-Ḳurʾân*. thk. ʿAbdullâh b. İbrâhîm el-Enṣârî. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAṣriyye, 1412/1992.

Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ. *Mebâḥiṯ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 10. Basım, 1977.

Süyûṭî, Celâleddîn. *el-İtḳân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. thk. Şuayb el-Arnaûṭ. Dımaşk:

Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008.

Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfaḳât fî usûli'ş-şerî'a*. thk. Abdullah Dirâz. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, ts.

Şeltût, Maḥmûd. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, el-Eczâʾü'l-ʿaşeretü'l-ûlâ*. Kahire: Daru'ş-Şurûk, 12. Basım, 2004.

Şerîf el-Murtazâ, Alî b. el-Hüseyn el-Mûsevî el-Alevî. *Emâli'l-Murtażâ: Ġurerü'l-fevâʾid ve dürerü'l-ḳalâʾid*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.

Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Şinḳîṭî, Muḥammed el-Emîn b. Muḥammed el-Muḫtâr el-Cekenî. *Eḍvâʾü'l-beyân fî îżâḥi'l-Ḳurʾân bi'l-Ḳurʾân*. ed. Bekr b. ʿAbdillah Ebû Zeyd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

Şirâzî, Mekârim Nasır. *el-Emṯel fî tefsîri Kitâbillahi'l-münezzel*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2013.

Ṭabâṭabâʾî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Müessesetü'l-Aʿlemî li'l-Matbuʿât, 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru'ṭ-Ṭaberî - Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.

Ṭayyâr, Müsâ'id b Süleymân. "et-Tefsîru'l-Me'ṣûr: Ta'rîfuh ve beyânu ehemmiyyetih ve meṣâdirih ve envâ'ıh ve ḫucciyyetih", *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'ṣûr*. ed. Müsâ'id b Süleymân eṭ-Ṭayyâr. 1/105-179. Cidde & Beyrut: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâti'l-Ḳur'âniyye Ma'hedü'l-İmâm eş-Şâṭıbî & Dâru İbn Ḥazm, 2017.

Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. 'Umer. *el-Muṭavvel şerḥu Telḫîṣi Miftâḥi'l-'ulûm*. thk. Abdülḥamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013.

Ṭîbî, Şerefüddîn el-Ḥuseyn b. Abdillâh. *Fütûḥu'l-ġayb fi'l-keşf ʿan ḳınâʿi'r-reyb (Ḥâşiyetü'ṭ-Ṭîbî ʾale'l-Keşşâf)*. thk. Muḥammed Abdurraḥîm vd. Dubai: Câizetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Ḳur'ân'il-Kerîm, 1434/2013.

Türcan, Saliha. "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri". *Turkish Academic Research Review* 4/3 (30 Eylül 2019), 337-364. https://doi.org/10.30622/tarr.601381

Vâḥidî, Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîrü'l-basîṭ*. thk. Muḥammed b. ʾAbdullâh el-Fevzân vd. Riyad: Câmiʿatu'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye - ʿImadetu'l-Bahs̱i'l-ʿİlmî, 1430.

Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâburî. *Esbabü'n-nüzûl*. thk. ʿIsâm el-Ḥumeydân. Demmam: Dâru'l-Islâh, 1412.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zeccâc, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. es-Sırrî. *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve iʿrâbuh*. thk. Abdülcelîl ʿAbduh Şelebî. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1408/1998.

Zemaḫşerî, Ebu'l-Ḳâsım Cârullâh Mahmûd b. ʾUmer. *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâʾiḳi'ṭ-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Eḳâvîl fî Vucûhi't-Teʾvîl*. thk. Ḫalîl Meʾmûn Şîḥâ. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1430/2009.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muḥammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. thk. Ebu'l-Faḍl ed-Dimyâṭî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 1005-1026

Presenteeism and Job Performance in the Aviation Industry: A Study on Ground Handling Business Employees

Havacılık Sektöründe Presenteizm ve İş Performansı: Yer Hizmetleri İşletmesi Çalışanları Üzerine Bir Araştırma

Selvi VURAL

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi,
Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, Havacılık Yönetimi ABD,
Asst. Prof. Dr., Gümüşhane University,
School of Applied Sciences, Department of Aviation Management
selvi.vural@gumushane.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3245-8599

DOI: 10.56720/mevzu.1525753

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 31 Temmuz / July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Eylül / September 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Vural, Selvi. "Presenteeism and Job Performance in the Aviation Industry: A Study on Ground Handling Business Employees". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 1005-1026.
https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1525753

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Abstract

The aim of this study is to determine the impact of presenteeism on job performance. In the scope of the research, job performance has been examined in terms of both contextual and task performance. This study was conducted with the participation of personnel responsible for ground handling services in the aviation sector. Given the determined objective, it was decided that the quantitative method is suitable for the research, and data were obtained through scale forms. To assess employees' presenteeism tendencies, the "Stanford Presenteeism Scale (SPS-6)" was utilized, while the "Job Performance Scale" was employed to measure job performance. The findings suggest that presenteeism impacts job performance in both task and contextual dimensions. The results demonstrate that presenteeism significantly and positively affects both areas of job performance. This study highlights the beneficial effect of presenteeism on job performance. However, this significant positive relationship between presenteeism and performance does not entirely eliminate the fact that presenteeism is seen as a problem in businesses.

Keywords: Presenteeism, Aviation Sector, Ground Handling, Job Performance

Öz

Bu çalışmanın amacı, presenteizmin iş performansı üzerindeki etkisini belirlemektir. Araştırma kapsamında, iş performansı hem görev performansı hem de bağlamsal performans açısından incelenmiştir. Bu araştırma, havacılık sektöründe yer hizmetlerinden sorumlu personellerin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Belirlenen amaç dahilinde, araştırma açısından uygun yönetimin nicel olduğuna karar verilmiş ve ölçek formları aracılığıyla veriler elde edilmiştir. Çalışanların Presenteizm yönelimlerini belirlemek için "Stanford Presenteizm Ölçeği (SPS-6)" ve iş performansını ölçmek için "İş Performansı Ölçeği" kullanılmıştır. Elde edilen bulgular, presenteizmin (işte varolamama) iş performansı üzerindeki etkisini görev performansı ve bağlamsal performans açısından göstermektedir. Araştırma sonucu, presenteizmin iş performansı ile görev performansı ve bağlamsal performans boyutları üzerinde anlamlı yani pozitif bir etkisi olduğu belirlenmiştir. Bu çalışmanın bulguları, presenteizmin iş performansı üzerindeki pozitif etkisine dikkat çekmektedir. Ancak, presenteizm ile

performans arasındaki bu anlamlı ya da pozitif ilişki, yine de çalışan presenteizminin işletmelerde bir problem olarak görüldüğü gerçeğini tamamıyla ortadan kaldırmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Presenteizm, Havacılık Sektörü, Yer Hizmetleri, Çalışanlar, İş Performansı

Declaration of Ethics	The Ethics Committee Approval of this study was taken from the Ethics Committee of the University of Gumushane on May 30, 2024, with Decision No. 2024-5.

1. Introduction

The primary and most fundamental element in achieving organizational goals is human resources. Accordingly, when the effectiveness and efficiency of human resources are kept at a high level, achieving organizational goals becomes easier. Therefore, its effectiveness and efficiency are of great importance in terms of the competitive level, performance power and sustainability of organizations. In other words, achieving organizational goals, the existence and continuity of organizations, performance efficiency and competitive power are fundamentally dependent on ensuring the effectiveness and efficiency of human resources (Darmawan et al., 2020).

According to businesses, achieving organizational goals depends on employees, who are the main human resources, and their efforts or willingness to achieve these goals. Therefore, businesses generally demand that employees work efficiently (Sutrisno et al., 2023). However, employees are also human in essence and physical, psychological, etc. health problems are an inevitable part of human life. On the other hand, it is clear that according to businesses or managers, employees are desired to perform at full performance even if they have health problems and their absenteeism is met with a negative attitude (Shdaifat et al., 2023). Of course, this approach is seen as an undesirable situation since it can reduce the productivity of businesses and lead to cost increases (Voordt - Jensen, 2023) .

However, is it employees being absent from work or being present at work despite health issues that makes businesses successful? Does the mere physical presence of a sick employee mean that they are effective or performing well? On the contrary, does an employee who has never come to work and is absent produce a different result than an employee who is present at work while sick, their performance and the organizational outcome of this? Does presenteeism really always contain negativities? How does presenteeism affect job performance? various questions such as these will be answered within the scope of this study.

In business life, employees working excessively and constantly being at work, and even trying to work outside of working hours, are becoming increasingly common. Many employees prefer to be at work, ignoring their health conditions. This situation, or in other words, coming to work while sick, is defined as "presenteeism" in the literature (Ruhle et al., 2020). However, sick employees cannot be productive enough even if they are physically at work or at work, and the state of illness causes individuals to experience a decrease in their work performance. Therefore, presenteeism negatively affects not only individuals, but also organizations and society in a more comprehensive approach. Moreover, it is suggested that serious consequences of presenteeism will be encountered in the long term (Aboagye et al., 2019).

This research aims to examine the effect of presenteeism on employee performance in the aviation sector. First of all, it is important because it is one of the pioneering studies conducted in this context in the aviation sector. Another reason is that the supply of human resources is high due to the high density of work volume and that human resources play a key role in the success of service businesses. In other words, since the health status, efficiency, productivity and performance of sector employees directly determine the competitiveness and sustainability of businesses and even the sector more broadly, the current research is of great importance at this point. In particular, it focuses on ground handling employees in the aviation sector due to the high sectoral density and large work volume. In addition, it is aimed that the findings obtained as a result of the research will make significant contributions to the literature in terms of future research and sectoral regulations. At the same time, it is believed that the

individual and organizational effects of presenteeism will be revealed and this issue will be addressed in a broader perspective.

2. Conceptual Framework and Hypotheses

This section includes the conceptual framework, model and hypotheses of the research.

2.1. Presenteeism

The concept of presenteeism made its debut in the United States during the 1950s (Priebe - Hägerbäumer, 2023). Initially, unions employed the term to dissuade employees from absenteeism. However, over time, presenteeism has evolved to signify the incapacity of employees to achieve full productivity despite their physical presence in the workplace (Lohaus - Habermann, 2019). Knani (2013)further elucidates that in its contemporary sense, presenteeism characterizes an employee's inability to perform at optimal efficiency while being physically present at work.

Presenteeism refers to the situation where employees in a business do not go to work due to physical or mental illnesses they experience, but sometimes they go to work because they are worried about losing their current job or not being able to achieve their career goals (Van Waeyenberg, 2024). In the past, two different concepts such as "presenteeism" and "absenteeism" were used to mean the same thing, but today the differences between these two concepts have become more apparent (Nowrouzi-Kia et al., 2024).

Accordingly, while the situation where employees in a business do not go to work at all due to illness is defined as absenteeism, the situation where an employee goes to work despite being ill or sick and cannot be there mentally even though they are physically present is explained as presenteeism. Thus, it is seen that over time, the situation of not going to work when they are ill, i.e. absenteeism, due to various physical or psychological reasons, has been replaced by the situation of going to work even when they are ill, i.e. presenteeism (Ruhle - Breitsohl, 2023).

Presenteeism or presence at work is addressed, defined, and explained from different perspectives by various researchers or experts (Rainbow et al., 2020). Consequently, organizational definitions of this concept include two

different approaches. The first approach explains presenteeism as the loss of productivity and efficiency due to minor or major health problems experienced by the employee. This approach is heavily criticized for focusing on the outcomes rather than the causes (Niven - Ciborowska, 2015).

Another approach focuses on investigating the reasons for coming to work despite health problems, even though these problems provide a legitimate basis for employees' absence (Kinman, 2019).The most significant difference between the two approaches is that while the first one focuses on the productivity-efficiency loss caused by continuing to work when sick, the second one investigates the reasons for the behavior of coming to work when sick, regardless of whether there is a loss. The common point is that both approaches consider presenteeism as an undesirable and avoidable negative behavior in organizations (Lohaus - Habermann, 2019).

2.2. Job Performance

Job performance is defined in its simplest form as a measure of all behaviors exhibited by employees at the workplace and their ability to achieve goals (Locke, 1970).As Borman - Motowidlo (1997)stated, job performance is typically divided into two sub-dimensions: "task performance" and "contextual performance." Task performance pertains to the fundamental duties and responsibilities of the job, while contextual performance involves activities that contribute to the organizational environment and facilitate the main work processes. To enhance understanding of the subject, it is believed that examining both concepts separately is appropriate.

Task performance encompasses the primary activities necessary to fulfill the core requirements of a job. Task performance can be further divided into two sub-components: administrative- technical task performance and leadership task performance. Administrative- technical task performance includes activities such as decision-making related to work processes, ensuring the quality of outputs, and management. Leadership task performance encompasses leader-specific qualities such as motivating employees and directing subordinates (Mohammed et al., 2002).

Contextual performance comprises the socio-psychological and organizational environment characteristics or supportive elements necessary for job

completion (Motowidlo - Van Scotter, 1994).This type of performance includes activities such as developing cooperation among employees, contributing to organizational goals, and enhancing employee solidarity (Christian et al., 2011).Contextual performance generally relates to the extra-role behaviors exhibited by employees and is considered along with concepts such as interpersonal assistance, solidarity, and job dedication (Motowidlo, 2000).

Making such a distinction between the dimensions and components of job performance helps in evaluating job performance comprehensively and analyzing employees' contributions to organizational goals more deeply. Ultimately, while task performance meets the managerial, technical, and administrative requirements of a job, contextual performance is of great importance in creating a positive atmosphere at the workplace and ensuring its continuity.

2.3. The Relationship Between Presenteeism and Job Performance

Presenteeism is a concept that is evaluated not only by behavioral scientists but also by economists as a loss of productivity. It refers to the phenomenon where employees continue to work despite having physical or psychological issues (Pauly et al., 2008). Presenteeism often negatively affects job performance and leads to significant performance losses at both the individual and organizational levels. Studies conducted by Pilette (2005), Terry - Xi (2010), Çetin (2016),Aboagye et al. (2019), and Haque et al. (2019) reveal that presenteeism leads to diminished job performance.

So, how accurate is it to claim that presenteeism only produces negative results in organizations? However, it's also noted that in certain exceptional instances, presenteeism is linked with obtaining positive feedback or achieving beneficial outcomes through maintaining work attendance (Kinman, 2019; Lohaus et al., 2021). This perspective actually indicates that presenteeism can enhance employee motivation and dedication, enabling them to experience greater job satisfaction, thus highlighting the existence of positive impacts (Yang et al., 2017; Wang et al., 2023).

At this juncture, the key is to acknowledge the necessity of delving deeper into both the negative and potential positive outcomes of presenteeism, considering its complexity and contradictory effects. While presenteeism can have a detrimental impact due to a decrease in employee productivity and work

quality (Aboagye et al., 2019) in some cases, it can also contribute to an increase in individual job satisfaction and motivation, thus yielding a positive effect (Wang et al., 2023). Therefore, there is a growing need for further research and a strategic approach regarding how presenteeism should be managed, both at the individual and organizational levels.

The relationship between presenteeism and job performance is becoming increasingly complex over time. Ultimately, the growing need for more research stems from the fact that there is a greater demand to understand in which direction and how presenteeism truly affects employee job performance. Here are some hypotheses that could be formulated based on this comprehensive approach:

H1: Presenteeism has a positive and significant impact on job performance.

H2: Presenteeism has a positive and significant impact on the task performance dimension of job performance.

H3: Presenteeism has a positive and significant impact on the contextual performance dimension of job performance.

Aligned with this objective, the study seeks to address the query, "Does presenteeism yield beneficial effects on job performance?" Within this framework, presenteeism is identified as the independent variable, while job performance, encompassing both task performance and contextual performance, is delineated as the dependent (outcome) variable. The research model formulated based on this information is presented in Figure 1.

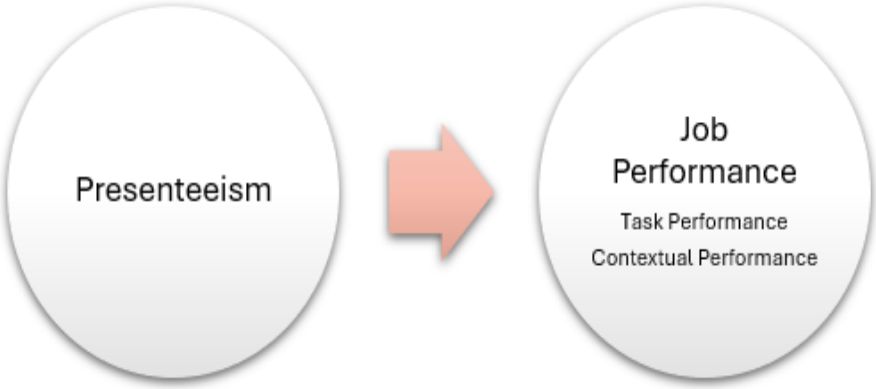


Figure 1. Conceptual Model of the Research

3. Methodology

3.1. Population and Sample of the Study

The aim of this study is to elucidate how presenteeism behavior influences job performance (task execution and contextual contributions) within ground service employees in the aviation industry. Ethical permission was obtained for this research from the Gümüşhane University Rectorate, Scientific Research and Publication Ethics Committee with the meeting decision numbered 2024/5 dated 30/05/2024.The population of the study consists of 211 employees responsible for ground services at Trabzon Airport Havaş Ground Service Operations. The data for the study were collected between May 25 and June 30. Participants voluntarily participated in the study. Before taking part, participants were briefed on the study's objectives, the voluntary nature of their involvement, and guarantees regarding the confidentiality and anonymity of their data.

Due to anonymity, no personal identification information was requested from the participants. Experimental and clinical data were not collected from the participants. Therefore, additional ethical approval was not required. Moreover, participants were assured that they could opt out of the study at any point without the need for justification. In this regard, all participant-related

procedures followed the ethical standards established by national or institutional research committees, consistent with the guidelines outlined in the 1964 Helsinki Declaration. Adherence to and compliance with ethical principles were strictly observed to maintain the integrity of the study.

Universe (N) is the group from which the data needed to answer the questions in a study are obtained, and the results obtained with the data to be collected will be valid and interpreted. The situation of reaching all units of the universe in the study and collecting information is called census. Sample (n) is a limited part of it selected to obtain information about the characteristics of the studied universe (Mweshi - Sakyi, 2020). In the light of this information, since it was possible to reach the entire universe within the scope of the current study, a full census was conducted (N=211) and the questionnaire forms were given to all of these employees in sealed envelopes and received in the same sealed envelope during collection. However, 36 of them did not participate at all, the answers of 7 were not found reliable and 4 answered the questions incompletely. Therefore, although the rate of participants who answered the survey is 83%, the number of people who are valid and represent the universe is n=164, and the rate of these participants is 78%.

3.2. Data Collection Tools

In the process of collecting data to be obtained through quantitative methods in a causal-comparative design, two primary data collection tools were used: the Stanford Presenteeism Scale and the Job Performance Scale. Detailed explanations of the scales are provided below.

Stanford Presenteeism Scale: To determine the presenteeism tendencies of the participants, the "Stanford Presenteeism Scale (SPS-6)" developed by Koopman et al. (2002) and adapted into Turkish by Baysal et al. (2014) with proven validity and reliability, was used. The scale consists of six items and a single dimension.

Koopman et al. (2002)documented the Cronbach's Alpha coefficient of the scale at 0.80, while Baysal and colleagues found it to be 0.89. Employing a 5-point Likert scale (1=Strongly Disagree, 5=Strongly Agree), both confirmatory factor analysis and internal consistency analysis (using Cronbach's Alpha

Coefficient) were revisited to ensure the structural validity and reliability of the scale. These findings are summarized in Table 1.

Table 1. Findings Regarding the Factor and Reliability Analyses of the Presenteeism Scale

Factors	Number of Items	Factor Loading Range	Explained Variance (%)	Cronbach Alpha (α)
Presenteeism	6	0.765- 0.889	73.441	0.897
Kaiser-Meyer-Olkin Sample Adequacy Value: 0.864				
Bartlett's Test of Sphericity: Chi-Square = 742.267; df = 17; P = ,000				

Upon reviewing the findings of the factor analysis conducted on the presenteeism scale, it is observed that the scale demonstrates a singular-factor structure, aligning with the single-factor structure previously reported by Baysal and colleagues (2014). The KMO value (0.864) indicates suitability for factor analysis, and the result of the Bartlett test ($\chi 2 = 742.267$; $P = 0.000$) is significant. Furthermore, it was observed that the factor loadings of the scale ranged from 0.765 to 0.889. The Cronbach's Alpha coefficient for the scale was calculated to be 0.897 (see Table 1).

Job Performance Scale: The validity and reliability of this scale have been established by Bağcı (2014). The scale consists of two dimensions (task performance-contextual performance) and sixteen items. Nine items within the scale, formulated by Goodman - Svyantek (1999) are intended to assess task performance, whereas the remaining seven items, devised by Jawahar - Carr (2007), are aimed at delineating contextual performance.

In the study conducted Bağcı (2014), the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) value of the scale was calculated as 0.884, and the chi-square value of the sphericity test was 1544 ($P < 0.05$). It was reported that the factor loading values for task performance ranged from 0.570 to 0.804, and for contextual performance, they ranged from 0.581 to 0.829.

The Cronbach's Alpha coefficients were documented as 0.888 for task performance and 0.851 for contextual performance. Employing a 5-point Likert scale (1=Strongly Disagree, 5=Strongly Agree), both confirmatory factor analysis and internal consistency analysis (using Cronbach's Alpha Coefficient) were revisited in this study to ensure the structural validity and reliability of the scale. These findings are outlined in Table 2.

Table 2. Findings Regarding the Factor and Reliability Analyses of the Job Performance Scale

Factors	Number of Items	Factor Loading Range	Explained Variance (%)	Cronbach Alpha (α)
Job Performance	16	0,459- 0, 892	63,501	0,913
Contextual Performance	7	0,459- 0, 892	28,369	0,915
Task Performance	9	0,487- 0, 902	35,132	0,911
Kaiser-Meyer-Olkin Sample Adequacy Value: 0,827 Bartlett's Test of Sphericity: Chi-Square = 2453,218; df = 129; P = ,000				

A detailed review of the factor analysis results for the job performance scale reveals that the scale has a two-factor structure. The KMO value (0.827) indicates suitability for factor analysis, and the result of the Bartlett test ($\chi 2$ = 2453.218; P = 0.000) is significant. It was determined that the factor loading values of the scale vary between 0.459 and 0.892.

Moreover, the factor loading range for the task performance dimension of the job performance scale was identified as 0.487 to 0.902, while for contextual performance, it ranged from 0.459 to 0.892. The Cronbach's Alpha coefficient for the scale was computed at 0.913. Additionally, the Cronbach's Alpha value for the task performance sub-dimension of the job performance scale was calculated to be 0.911, and for contextual performance, it was 0.915 (see Table 2).

3.3. Analysis of Research Data

The research data were evaluated using the Statistical Package for the Social Sciences version 22.0 (IBM SPSS Corp., Armonk, NY, USA) statistical package program. Factor analysis and internal consistency analysis for the validity and reliability tests of the scales used in the data collection process were performed. In the hypothesis testing of the research, both correlation and regression analyses were utilized.

4. Findings

Table 3 presents findings related to the occupational and demographic characteristics of the participants in the study conducted to reveal the impact of presenteeism on employee job performance. Approximately 52% of the participants are male and 48% are female. It is observed that 50% of the participants have an associate degree, 35% have a bachelor's degree, 13% have a secondary education, and 2% have a postgraduate degree. The majority of the participants (53%) are in the middle age group. A significant majority (60%) of the participants have a job tenure of 5-15 years, and most of them (79%) are employees.

Table 3. Findings Related to the Demographic and Occupational Characteristics of the Participants

	Categories	**Frequency**	**Percent**
Age	18-30	46	28
	31-44	87	53
	45 and over	31	19
Gender	Female	78	48
	Male	86	52
Education Level	Secondary	22	13
	Associate	82	50
	Bachelor's	57	35
	Postgraduate	3	2
Position	Employee	129	79
	Manager	35	21
Job Seniority	1-5 years	38	23
	5-15 years	98	60
	15 years and over	28	17
Total		164	100

The outcomes from the correlation analysis, aimed at investigating the connection between employees' presenteeism tendencies and job performance alongside its sub-components, are detailed in Table 4.

Table 4. Findings of Correlation Analysis for Variables

Variables	Mean (M)	Standard Deviation (SD)	1	2	3	4
Presenteeism	2.8361	0.99884	1			
Job Performance	3.7396	0.64298	0.246**	1		
Task Performance	3.8299	0.75297	0.186*	0.860**	1	
Contextual Performance	3.6198	0.80671	0.232**	0.789**	0.371**	1
*P < 0.05; ** P < 0.01. SD: Standard Deviation, M: Mean						

A direct relationship was observed between presenteeism and job performance (r = 0.246; P < 0.01). Additionally, favorable correlations were detected between presenteeism and both task performance (r = 0.186; P < 0.05) and contextual performance (r = 0.232; P < 0.01) (see Table 4).

Table 5: Regression Analysis Findings for Presenteeism and Job Performance

Independent Variable: Presenteeism						
Dependent Variable	**R^2**	**F**	**β**	**t**	**P**	**Durbin-Watson**
Job Performance	0.053	9.659 (0.002*)	0.246	3.112	0.002*	1.479
*P < 0.01; ** P < 0.05						

Within the study, researchers initially executed a straightforward linear regression analysis to examine how employees' presenteeism impacts overall job performance and its various sub-categories. Subsequently, further straightforward linear regression analyses were conducted to delve deeper into the

connection between presenteeism and both contextual and task performance (see Table 5).

The findings from the straightforward linear regression investigation, designed to measure the impact of presenteeism on job performance, indicate a beneficial effect of presenteeism on job performance. Presenteeism behavior accounts for approximately 5.3% of the variability in job performance ($R^2 = 0.053$; $P < 0.01$). According to the ANOVA results, the regression model demonstrates statistical significance at the $P < 0.01$ level ($F = 9.659$; $\beta = 0.246$; $P = 0.002$). Hence, the research hypothesis asserting that "Presenteeism has a positive and significant effect on job performance" is corroborated (see Table 5).

Table 6. Regression Analysis Findings for Presenteeism and Contextual Performance

Independent Variable: Presenteeism						
Dependent Variable	**R^2**	**F**	**β**	**t**	**P**	**Durbin-Watson**
Contextual Performance	0.050	8.741 (0.004*)	0.232	2.961	0.004*	1.589
*P < 0.01; ** P < 0.05						

The findings of the basic linear regression analysis conducted to evaluate the influence of presenteeism on contextual performance suggest that employees' presenteeism behavior contributes positively to contextual performance. Presenteeism behavior is responsible for roughly 5% of the diversity in contextual performance ($R^2 = 0.050$; $P < 0.01$). The ANOVA results demonstrate that the regression model is statistically significant at the $P < 0.01$ level ($F = 8.741$; $\beta = 0.232$; $P = 0.004$). Therefore, the research hypothesis stating "Presenteeism has a positive and significant effect on the contextual performance dimension of job performance" is supported (see Table 6).

Table 7. Regression Analysis Findings for Presenteeism and Task Performance

Independent Variable: Presenteeism						
Dependent Variable	**R^2**	**F**	**β**	**t**	**P**	**Durbin-Watson**
Task Performance	0,027	4,892 (0,026**)	0,186	2,219	,026**	1,749
*P < 0.01; ** P < 0.05						

Simple linear regression analysis was employed to assess the influence of job performance on the task performance dimension indicates that presenteeism similarly exerts a positive influence on task performance. Roughly 2.7% of the variability in task performance can be accounted for by presenteeism behavior ($R^2 = 0.027$; $P < 0.05$). According to the ANOVA results, the regression model is statistically significant at the $P < 0.05$ level ($F = 4.892$; $\beta = 0.186$; $P = 0.026$). Therefore, the hypothesis of the research, "Presenteeism has a positive and significant effect on task performance," is supported. The Durbin-Watson statistic values for each regression model fall between 1 and 2, indicating no autocorrelation (see Table 7).

5. Discussion and Recommendation

This research aims to draw attention to the phenomenon of presenteeism in the aviation sector and is based on the assumption that this phenomenon positively affects/will affect the job performance of employees responsible for ground handling in the aviation sector. Previous studies have focused more on the negative effects of presenteeism in different sectors, areas and employees (Pilette, 2005; Terry - Xi, 2010;Çetin, 2016;Aboagye et al., 2019; Haque et al., 2019). However, research findings that this situation has a positive effect in some sectors and studies are also noteworthy (Yang et al., 2017; Lohaus et al., 2021;Wang et al., 2023).

For example, in a study conducted by Şahin - Kanbur (2022) in the healthcare sector, it was found that, unlike others, there was a positive relationship between the presenteeism behavior of the healthcare workers participating in the study and job performance. Although this finding may seem surprising at

first, it is supported by previous and subsequent studies supporting the positive-positive relationship between presenteeism behavior and performance. In addition, the research findings in the literature that reveal the negative relationship between presenteeism and performance (Aboagye et al., 2019) are of great importance. Therefore, this situation does not mean ignoring the negative-negative effects created by presenteeism or drawing attention to the fact that it is a more desired behavior due to its positive effects, but rather reveals the importance and necessity of developing a complex structure and a multidimensional comprehensive perspective in explaining the relationship between the two variables.

The aim of this research is to reveal the effect of employees' presenteeism behavior on job performance in terms of task performance and contextual performance dimensions. The findings obtained did not reveal a result contrary to expectations, and it was determined that there was a positive relationship between presenteeism behavior and job performance of the employees responsible for ground services in the aviation sector participating in the research. Moreover, the findings are similar to the findings of studies conducted in different sample groups in other sectors (Şahin - Kanbur, 2022).

The findings obtained regarding the presenteeism behavior and job performance of aviation sector employees can affect the efficiency of services, the safety, security of others and the quality of service in both the sector and the organization. However, the findings obtained in this study indicate that presenteeism can have positive aspects in some cases, as do other similar researchers (Şahin – Kanbur, 2022) who draw attention to the positive effect created by presenteeism. These findings clearly show that being at work even when sick increases employees' professional commitment, high team spirit, sense of responsibility and loyalty to their colleagues or, in other words, to their managers and other colleagues.

Of course, it is accepted that the findings obtained may be specific to the sample group in which the research was conducted and may limit generalization. However, the increasing interest in the subject of presenteeism suggests that future research can help us understand this concept better and take various precautions to avoid its negative effects. Ultimately, according to the findings

of this research, the positive effect of presenteeism behavior on job performance should not eliminate the fact that this phenomenon is considered a serious problem in organizations. Presenteeism has just begun to gain ground among the popular subjects of social sciences, and as a phenomenon included in the scope of negative organizational behaviors within the framework of organizational behavior research, it continues to pose a significant threat to employees, employers, and society in a wide range of areas.

Kaynakça

Aboagye, Emmanuel et al. "Exhaustion and Impaired Work Performance in the Workplace". *Journal of Occupational & Environmental Medicine* 61/11 (2019), e438–e444. https://doi.org/10.1097/JOM.0000000000001701

Bağcı, Zübeyir. "Çalışanların İş Doyumunun Görev ve Bağlamsal Performansları Üzerindeki Etkisi". *Journal of Management and Economics Research 24* (2014), 58–58. https://doi.org/10.11611/JMER534

Baysal, İsmet Anik et al. "Presenteeism (İşte Varolmama Sorunu) ile Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişki: Adnan Menderes Üniversitesi Akademik Personeli Üzerinde Bir Uygulama". *Ejovoc (Electronic Journal of Vocational Colleges)* 4/3 (2014), 134-152.

Borman, Walter C. - Motowidlo, Stephan J. "Task Performance and Contextual Performance: The Meaning for Personnel Selection Research". *Human Performance* 10/2 (1997), 99–109. https://doi.org/10.1207/s15327043hup1002_3

Çetin, Mehmet. "An Exploratory Study of Presenteeism in Turkish Context". *EMAJ: Emerging Markets Journal* 6/1 (2016), 25–38. https://doi.org/10.5195/emaj.2016.93

Christian, Michael S. et al. "Work Engagement: A Quantitative Review and Test of Its Relations with Task and Contextual Performance". *Personnel Psychology* 64/1 (2011), 89–136. https://doi.org/10.1111/j.1744-6570.2010.01203.x

Darmawan, Didit et al. "The Quality of Human Resources, Job Performance and Employee Loyalty". *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* 24/3 (2020), 2580–2592. https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I3/PR201903

Goodman, Scott A. - Svyantek, Daniel J. "Person–Organization Fit and Contextual Performance: Do Shared Values Matter". *Journal of Vocational Behavior* 55/2 (1999), 254–275. https://doi.org/10.1006/jvbe.1998.1682

Haque, Amlan et al. "Perceived Human Resource Management and Presenteeism". *Asia-Pacific Journal of Business Administration* 11/2 (2019), 110–130. https://doi.org/10.1108/APJBA-02-2018-0038

Jawahar, Mohammed I. - Carr, Dean. "Conscientiousness and Contextual Performance". *Journal of Managerial Psychology* 22/4 (2007), 330–349. https://doi.org/10.1108/02683940710745923

Kinman, Gail. "Sickness Presenteeism at Work: Prevalence, Costs and Management". *British Medical Bulletin* 129/1 (2019), 69–78. https://doi.org/10.1093/bmb/ldy043

Knani, Mouna. "Exploratory Study of the Impacts of New Technology Implementation on Burnout and Presenteeism". *International Journal of Business and Management* 8/22 (2013). https://doi.org/10.5539/ijbm.v8n22p92

Koopman, Cheryl. "Stanford Presenteeism Scale: Health Status and Employee Productivity". *Journal of Occupational and Environmental Medicine* 44/1 (2002), 14-20. http://journals.lww.com/joem

Locke, Edwin A. "Job Satisfaction and Job Performance: A Theoretical Analysis". *Organizational Behavior and Human Performance* 5/5 (1970), 484–500. https://doi.org/10.1016/0030-5073(70)90036-X

Lohaus, Daniela - Habermann, Wolfgang. "Presenteeism: A Review and Research Directions". *Human Resource Management Review* 29/1 (2019), 43–58. https://doi.org/10.1016/j.hrmr.2018.02.010

Lohaus, Daniela et al. "Working While Ill Is Not Always Bad—Positive Effects of Presenteeism". *Frontiers in Psychology* 11 (2021). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.620918

Mohammed, Susan. "Technical-administrative Task Performance, Leadership Task Performance, and Contextual Performance: Considering The Influence of Team and Task-Related Composition Variables". *Journal of Organizational Behavior* 23/7 (2002), 795–814. https://doi.org/10.1002/job.169

Motowidlo, Stephan J. "Some Basic Issues Related to Contextual Performance and Organizational Citizenship Behavior in Human Resource Management". *Human Resource Management Review* 10/1 (2000), 115–126. https://doi.org/10.1016/S1053-4822(99)00042-X

Motowidlo, Stephan J. - Van Scotter, James R. "Evidence That Task Performance Should Be Distinguished From Contextual Performance". *Journal of Applied Psychology* 79/4 (1994), 475–480. https://doi.org/10.1037/0021-9010.79.4.475

Mweshi, Geoffrey K. - Sakyi, Kwesi. "Application of Sampling Methods for The Research Design". *Archives of Business Research* 8/11 (2020), 180–193. https://doi.org/10.14738/abr.811.9042

Niven, Karen - Ciborowska, Natalia. "The Hidden Dangers of Attending Work While Unwell: A Survey Study of Presenteeism Among Pharmacists". *International Journal of Stress Management* 22/2 (2015), 207–221. https://doi.org/10.1037/a0039131

Nowrouzi-Kia, Behdin et al. "Remote Work Transition Amidst COVID-19: Impacts on Presenteeism, Absenteeism, and Worker Well-Being—A Scoping Review". *Plos One* 19/7 (2024), e0307087. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0307087

Pauly, Mark V. et al. "Valuing Reductions in On-The-Job İllness: 'Presenteeism' From Managerial and Economic Perspectives". *Health Economics* 17/4 (2008), 469–485. https://doi.org/10.1002/hec.1266

Pilette, Patricia C. *Presenteeism in Nursing A Clear and Present Danger to Productivity Causes of Presenteeism*. Vol. 21. Lippincott Williams & Wilkins, Inc. 2005.

Priebe, Jonasch A. - Hägerbäumer, Miriam. "Presenteeism Reloaded – We Need a Revised Presenteeism Approach". *Zeitschrift Für Arbeits- Und*

Organisationspsychologie A&O 67/3 (2023), 163–165. https://doi.org/10.1026/0932-4089/a000410

Rainbow, Jessica et al. "Nurse Health, Work Environment, Presenteeism and Patient Safety". *Western Journal of Nursing Research* 42/5 (2020), 332–339. https://doi.org/10.1177/0193945919863409

Ruhle, Sascha A. et al. "To Work, or Not to Work, That Is The Question–Recent Trends and Avenues for Research on Presenteeism". *European Journal of Work and Organizational Psychology* 29/3 (2020), 344-363.

Sahın, Emine T. - Kanbur, Aysun. "Presenteeism in Healthcare Professionals and its Effect on Job Performance (Contextual Performance / Task Performance)". *Journal of Nursology* 25/1 (2022), 7–13. https://doi.org/10.54614/JANHS.2022.872792

Shdaifat, Emad A. et al. "Absenteeism Among Nurses: Costs, Working Conditions, and Related Factors". *International Journal of Productivity and Quality Management* 38/4 (2023), 518. https://doi.org/10.1504/IJPQM.2023.130186

Sutrisno, Ausat et al. "Do Information Technology and Human Resources Create Business Performance: A Review". *International Journal of Professional Business Review* 8/8 (2023), e02206. https://doi.org/10.26668/businessreview/2023.v8i8.2206

Terry, Paul E. - Xi, Min. "An Examination of Presenteeism Measures: The Association of Three Scoring Methods with Health, Work Life, and Consumer Activation". *Population Health Management* 13/6 (2010), 297–307. https://doi.org/10.1089/pop.2009.0073

Van Waeyenberg, Thomas. "Why Do Employees Attend Work Sick? The Assessment and Relevance of Opposite Presenteeism Motivations". *Journal of Occupational and Organizational Psychology* 97/2 (2024), 536–554. https://doi.org/10.1111/joop.12481

Voordt, Theo van der - Jensen, Per Aker. "The Impact of Healthy Workplaces on Employee Satisfaction, Productivity and Costs". *Journal of Corporate Real Estate* 25/1 (2023), 29–49. https://doi.org/10.1108/JCRE-03-2021-0012

Wang, Mengyuan et al. "The Positive Potential of presenteeism: An Exploration of How Presenteeism Leads to Good Performance Evaluation". *Journal of Organizational Behavior* 44/6 (2023), 920–935. https://doi.org/10.1002/job.2604

Yang, Tianan. Job Stress and Presenteeism among Chinese Healthcare Workers: The Mediating Effects of Affective Commitment. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 14/9 (2017), 978. https://doi.org/10.3390/ijerph14090978

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 1027-1064

İş Performansında Presenteizmin Etkisi: İş Yerinde Mutluluğun Aracılık Rolü

The Effect of Presenteeism on Job Performance: The Mediating Role of Happiness at Work

Mehmet ÇELİK

Bilim Uzmanı, Akdağmadeni Devlet Hastanesi

Science Specialist, Akdağmadeni State Hospital

celikmehmet123@gmail.com

ORCID: 0009-0003-4635-9131

Ayhan DURMUŞ

Dr.Öğr.Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sağlık Yönetimi ABD,

Asst. Prof., Yozgat Bozok University, Faculty of Economics and Administrative Sciences Department of Health Management

ayhan.durmus@yobu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8362-2769

DOI: 10.56720/mevzu.1526462

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Çelik, Mehmet - Durmuş, Ayhan. "İş Performansında Presenteizmin Etkisi: İş Yerinde Mutluluğun Aracılık Rolü". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 1027-1064. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1526462

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışmada sağlık çalışanlarının yaşamış olduğu presenteizmin iş performansına etkisinin incelenmesi, bu etkide iş yerinde mutluluğun aracı rolünün belirlenmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın evrenini Yozgat İl Sağlık Müdürlüğüne bağlı Devlet Hastanelerinde çalışan sağlık çalışanları oluşturmakta olup, örneklemini ise 891 sağlık çalışanı oluşturmaktadır Verilerin analizinde tanımlayıcı istatistikler yöntemler, güvenilirlik analizi, doğrulayıcı faktör analizi, korelasyon analizi, çalışma için kurulan modeli test etmek amacıyla Process Macro model 4 regresyon analizi kullanılmıştır. Çalışmada presenteizmin iş performansı üzerinde anlamlı bir etki tespit edilemese de ($c= 0.026$, $p>0.05$), presenteizmin iş yerinde mutluluk üzerinde negatif etkisi ($a= -0.342$, $p<0.001$), iş yerinde mutluluğun iş performansı üzerinde pozitif yönlü etkisi olduğu ($b= 0.201$, $p<0.001$) ve presenteizmin iş performansı üzerindeki etkisinde iş yerinde mutluluğun aracı rolü olduğu belirlenmiştir (=-0.068, %95 GA [(-0.0938)-(-0,0448)]. Çalışmada tam standardize etki büyüklüğü -0.102, kısmi standardize etki büyüklüğü ise -0.09'dur. Bu değerin orta etki büyüklüğü olduğu söylenebilir. Sonuç olarak, sağlık kurumlarında çalışanların presenteizm seviyelerinin azaltılması için fiziksel ve ruhsal rehabilitasyon imkanlarının arttırılması, çalışma koşullarının iyileştirilmesi ve esnek çalışma modelinin uygulanması sağlanabilir. Bu sayede çalışanların iş performansı ve iş yerinde mutluluk seviyelerinin istenilen seviyelere çıkartılması sağlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Presenteizm, İş Performansı, İş Yerinde Mutluluk, Sağlık Çalışanları.

Abstract

This study examines the relationship between presenteeism experienced by healthcare workers and its impact on job performance, aiming to determine the mediating role of workplace happiness in this relationship. The population of the research consists of healthcare workers employed in State Hospitals affiliated with the Yozgat Provincial Health Directorate. A total of 891 healthcare workers participated in the study. In analysis of the data, descriptive statistics, reliability analysis, confirmatory factor analysis, correlation analysis, Model 4 regression analysis from Process Macro was used to test the model used to for the study. Although no significant effect of presenteeism on job

performance was detected in the study (c= 0.026, p>0.05), presenteeism had a negative effect on happiness at work (a= -0.342, p<0.001), and happiness at work had a positive effect on job performance (b= 0.201, p<0.001) and it was determined that happiness at work had a mediating role in the effect of presenteeism on job performance (=-0.068, 95% CI [(-0.0938)-(-0.0448)]. In the study, the fully standardized effect size is -0.102, and the partially standardized effect size is -0.09, which can be considered a medium effect size. As a result, to reduce the levels of presenteeism among employees in healthcare institutions, it is suggested to increase physical and mental rehabilitation opportunities, improve working conditions, and implement flexible working models. In this way, the desired levels of job performance and workplace happiness among employees can be achieved.

Keywords: Presenteeism, Job Performance, Workplace Happiness, Healthcare Workers.

Etik Beyan	Bu çalışma Dr.Öğr. Üyesi Ayhan DURMUŞ danışmanlığında 2024 tarihinde tamamladığımız "Presenteizmin İş Performansına Etkisin İş Yerinde Mutluluğun Aracı Rolü" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my master thesis entitled "The Mediatıng Role of Happiness at Work in the Effect of Presen-teism on Job Performance", (Master Thesis/, Yozgat Bozok University, Yozgat/Turkey, 2024). Yozgat Bozok Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan (Karar tarihi: 18/05/2023; Karar No: 03/38) etik izin alınmıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study:* MÇ (%55), AD (%45) Veri Toplanması / *Data Collection:* MÇ (%100) Veri Analizi / Data Analysis: AD (%90), MÇ (%10) Makalenin Yazımı / Writing up: MÇ (%50), AD (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: AD (%90), MÇ (%10)

Giriş

Sağlık kuruluşları yılın her günü hizmet veren multidisipliner bir yapıya sahiptir. Onlarca farklı branşın insan sağlığının iyileştirilmesi, korunması veya rehabilite edilmesi için koordineli bir şekilde hizmet vermek zorunda olduğu sağlık kuruluşlarında, sağlık çalışanlarının daha iyi bir hizmet sunabilmesi için sağlıklı, yüksek performanslı ve mutlu olması gerekmektedir. Diğer hizmet sektörlerinden farklı olarak insan sağlığının mevzubahis olması nedeniyle stresin yoğun görüldüğü sağlık kuruluşlarında, çalışanların maruz kalmış oldukları strese gösterdikleri reaksiyon hizmetin kalitesinde belirleyici olmaktadır. Kendi sağlığı olumsuz etkilenen sağlık çalışanlarının özveriyle işine devam etme eğilimi göstermesi presenteizm gibi istenmeyen sonuçlar meydana getirebilmektedir.

Presenteizm, fiziksel ve ruhsal sorun yaşayan çalışanların rapor veya izin kullanmayarak işlerine devam etmelerini ifade eden bir kavramdır. Çalışanlar bedenen iş başında olsalar dahi ruhen kendilerini işe verememekte ve odaklanma sorunu yaşamaktadır. Çalışanların hastalık durumunda ekonomiye vermiş olduğu zararları tespit etmek amacıyla 8267 çalışan üzerinde yapılan çalışmada absenteizm ve presenteizme bağlı toplam üretkenlik kaybının yılda 2962 dolar olduğu tespiti yapılmıştır. Sadece prenseteizme bağlı ekonomik kayıplara bakıldığında toplam kaybın %69'u presenteizmden kaynaklandığı ve bu kaybın yılda 2049 dolara denk geldiği belirtilmiştir. Araştırma presenteizmin çalışanların iş performansına ve kurumların ekonomisine verdiği zararın ne kadar ciddi boyutlarda olduğunu göstermektedir. Ekonomik kayıpların önlenebilmesi, sağlık sorunu yaşayan çalışanların tespit edilmesi ve istenmeyen performans düşüşlerinin önüne geçilmesi doğru analiz ve ölçüm tekniklerinin geliştirilmesini gerektirmektedir (Baysal - Baysal - Aksu - Aksu, 2014; Lamb - Ratner - Johnson - Ambegaonkar - Joshi - Day - Sampson - Eng, 2006).

Performans kavramı, çalışanın verilen görevi tamamlarken gösterdiği çabanın karşılığında elde ettiği sonucu ifade etmektedir. Örgütler sürekliliklerini sağlamada müşterilerinin talep ettiği hizmeti sunmak zorundadır. Bu hizmeti sunmak için nitelikli insan gücü örgütlerin olmazsa olmazlarındadır. Çalışanların nitelikli olmaları üretim gücünü doğrudan etkilerden, fiziksel unsurların yanı sıra, motivasyon, inanç ve değerleri, bilgi, beceri ve iş yerinde

mutlulukları gibi daha çok kişisel özellikleri de etkili olmaktadır (Özkan - Omay - Akyüz, 2019; Tutar - Altınöz, 2010).

İş yerinde mutluluk kavramı ise, çalışanın demografik özelliklerine, iş ortamının durumuna, işin stres seviyesine, iş ve özel hayat dengesine göre değişebilen bir kavramdır. İş yerinde mutluluk, kurum kültürü ve liderlerin davranışlarına göre de belirleyici olmaktadır. Özellikle ödüllendirme ve cezalandırma sistemlerinin işlevselliği ve uygulanabilirliği iş yeri mutluluğunu etkileyebilmektedir. Ayrıca terfi ve kariyer imkanları, kişinin öz saygı ve motivasyon durumuna göre de şekillenebilir (Steptoe, 2019).

Sağlık çalışanlarının hastalar tarafından talep edilen hizmeti, daha sağlıklı, performansı yüksek ve mutlu bir ortamda verebilmesi için araştırmada elde edilen verilerin sağlık kurumlarında hizmet standardının sağlanması noktasında önemli olabileceği düşünülmektedir. Bu doğrultuda araştırmanın amacı presenteizmin iş performansına etkisinde mutluluğun aracı rolünü tespit etmektir. Ayrıca araştırmada Yozgat ilinde Sağlık Bakanlığına bağlı hastanelerde görev yapan çalışanların, presenteizm, iş performansı ve iş yerinde mutluluk düzeylerinin araştırılması ve çıkan sonuçlara göre öneriler geliştirilmesi de amaçlanmıştır.

1. Araştırma Hipotezleri ve Modeli

Çiftçi'ye (2010) göre iş hayatında uzun yıllar çözümlenmeye çalışılan önemli sorunlardan biri, hastalık nedeniyle işlerine devam edemeyen çalışanların durumu olmuştur. Günümüzde bu problem yerini hastalıkta oldukları halde çalışmaya devam eden çalışanlara bırakmaya başlamıştır. Bedensel ve ruhsal hastalıkları sebebiyle işlerini bırakmayarak çalışma hayatına devam eden çalışanların organizasyonlara maliyeti son yıllarda gözle görünür şekilde artış göstermektedir. Sağlığı çalışmak için elverişli olmayanların işlerine devam etmesi durumu çalışan performansını etkilemektedir. Bu durum işletmeler açısından istenmeyen finansal sorunlara yol açarken çalışanlar özelinde işlerinden kovulma korkusu ve mutsuzluk gibi durumlara sebep olmaktadır.

Küreselleşme beraberinde rekabet etmeyi, farklı olmayı ve hedef geliştirmeyi zorunlu kılmıştır. İşletmeler küreselleşen dünyaya ayak uydururken insan emeğinden faydalanmaktadır. Bu yüzden işletmeler çalışan sağlığı ile ilgili konularda tedbir almaya yönelmişlerdir. Çalışanların sağlıkları, duygu,

düşünce ve iş ortamlarının önemsenmesi, çalışanlarda örgütsel bilinci arttırırken iş yerlerinde daha mutlu hissetmektedirler. Artan moral ve motivasyon sayesinde iş performanslarında artış gözlenen çalışanların organizasyon üretkenliğine katkıları artmaktadır. Ancak işverenleriyle doğru iletişim kanallarına sahip olmayan çalışanlar, izin almaktan ve hastalık raporu kullanmaktan çekindikleri için işlerine devam etme eğilimi göstermektedirler. Presenteizm davranışı göstermeleri işini kaybetme korkusuna bağlanırken, bu durumda işine devam eden çalışanlardan yüksek iş performansı beklemek yanlış olur (Etyemez, 2018). Koçoğlu'na göre (2007) günümüzde işletmeler devamlılıklarını sağlamak ve rekabeti güçlü tutmak adına çalışanlarına değer vermeleri gerektiğinin bilincine varmışlardır. Yöneticiler klasik anlayışla çalışanları ortak paydada birleştirip çalışan mutluluğunu sağlama eğilimdedirler. Ancak günümüzde modern yönetim anlayışı ortak bir amaç için çalışmaktan ziyade kişisel olarak çalışanlarla ilgilenip moral motivasyonlarını arttırmanın daha verimli olacağını göstermektedir. Kendisini değerli hisseden çalışanlar sayesinde presenteizm oranları azalırken iş yerinde mutluluk düzeyi artış göstermektedir. Mutluluk düzeyi artan çalışanların beden ve ruh sağlıkları olumlu etkileneceği gibi işletme içerisindeki pozitif hava çalışan performansını da arttırır. Bu kapsamda incelenen literatürle beraber şu hipotezler belirlenmiştir.

H_1 Presenteizm, iş performansı ve iş yerinde mutluluk arasında ilişki vardır.

Presenteizmin doğal bir sonucu olarak çalışanlarda görülen yorgunluk belirtilerinin iş performansı üzerinde etkilerinin olduğu bilinmektedir. Yaşamış oldukları fiziksel ve ruhsal sorunlara rağmen çalışmaya devam edenlerin maruz kaldığı yorgunluk durumu, çalışanların görevlerine odaklanmasını zorlaştırmaktadır. İş performansında düşüşe neden olan bu durum işletmeler açısından bir sorun olarak görülmektedir (Aboagye - Björklund - Gustafsson - Hagberg - Aronsson - Marklund - Leineweber - Bergström, 2019).

Verimlilik, çalışanların iş performansı belirleyen kriterlerdendir. Şahan ve Yıldız (2020) yapmış oldukları çalışmada presenteizmin bireysel sonuçlarından çok örgütsel sonuçlarının daha büyük etkiye sahip olduklarını belirtmişlerdir. Yapılan çalışmada katılımcılar presenteizm davranışı gösterdiklerinde verimlilik düzeylerinde düşüş tespit edilmiştir. Presenteizme bağlı ola-

rak yaşanan verimlilik kaybının iş performansını olumsuz yönde etkilediği belirtilmektedir (Galvão - Cunha - Nunes - Pinheiro, 2016).

Kalite, iş performansının temel bileşenlerinden biridir. Özellikle hizmet sektöründe görev yapan çalışanlarda görülen presenteizm davranışı verilen hizmetin kalitesini etkilemektedir. Düşen kalite ve artan maliyetlerle beraber iş performansını etkileyen bir davranış şekli olan presenteizmin, işletmeler açısından önlem alınması gereken bir unsur olduğu anlaşılmaktadır (Letvak - Ruhm - Gupta, 2012).

Lohaus ve arkadaşlarına (2021) göre işletmelerde yaşanan verimlik azalması ve kalite düşüşü gibi etmenin etkilediği iş performans düzeylerinin aksine presenteizmin iş performansını olumlu yönde etkilediği durumlar da vardır. Kariyer, özsaygı ve takdir beklentisi gibi etkenler sayesinde hasta olarak işine devam eden çalışanların yönetici ve çalışma arkadaşları tarafından takdir edilmesi çalışanın kendini değerli hissetmesini sağlarken motivasyonu da yükselmektedir. Yüksek motivasyonun iş performansını olumlu yönde etkilemesi sebebiyle presenteizm, çalışanların bireysel dürtüleriyle örgütlerine yararlı bir hale gelebilmektedir.

Şahin ve Kanbur'a (2022) göre presenteizm ile iş performansı ilişkisi üzerinde iki farklı sonuç ortaya çıkmaktadır. Negatif ve pozitif olarak sonuçların çıktığı bu durumları açıklamak gerekirse, presenteizmin çalışanların iş performansında düşüşe neden olduğu gibi, çalışanlar üzerinde ekstra motive kaynağı oluşturup iş performanslarını arttırdıkları da görülmektedir. Bu kapsam da incelenen literatürle beraber şu hipotez belirlenmiştir.

H_2: Presenteizmin iş performansı üzerinde etkisi vardır.

Hizmet sektöründe görev yapan çalışanlar müşterilerin talep ve isteklerini en iyi şekilde yerine getirmekle görevlidirler. Öncelikli görevi müşteri memnuniyeti olan hizmet sektörü çalışanlarının bu görevlerini yerine getirirken fiziksel ve ruhsal durumlarının yaptıkları işe uygun olması gerekmektedir. Çalışan sağlığının yanı sıra müşteri memnuniyetini sağlama noktasında çalışan mutluluğunun da önemi göz ardı edilmemelidir (Demirbulat - Bozok, 2015). Bölür ve Ünsar'a (2021) göre işletmelerde görev yapan çalışanların yaptıkları işi ve kurumu benimsemesi için öncelikli olarak iş ortamında huzuru tam ve mutlu hissetmesi gerekmektedir. Çalışanların talep ettiği huzurlu ve

mutlu iş ortamının sağlanması için öncelikle çalışan sağlığına dikkat edilmesi gerekmektedir. Presenteizm söz konusu olduğunda sağlık sorunlarıyla mücadele ederken çalışmaya devam eden işgörenlerin iş yerinde huzura ve mutluluğa ulaşmaları güçleşmektedir.

İş sahibi olanlar işsizlere oranla daha mutlu bir yaşam sürmektedir. Yaptığı iş ile ilgili yeterli donanıma sahip bireyler çalışırken diğer çalışanlara oranla daha mutludur. İş ortamının uygun ve güzel olması, iş yeri ortamından rahatsız olanlara kıyasla çalışan mutluluğunu arttırmaktadır. İstediği bir rolde çalışmak zoraki verilmiş bir göreve göre daha çok mutluluk sağlamaktadır. Tüm bunların yanı sıra sağlık durumunun iş yeri mutluluğuna etkisinin var olduğu görülmektedir (Redekopp - Huston, 2020). Correia Leal ve arkadaşlarına göre (2022) hastalıkla mücadele ederken çalıştıkları kurumların katı disiplin kuralları ile karşılaşan çalışanlar yoğun stres altında kalmaktadır. Duygusal tükenmişlik ve mutsuzluğa sebep olan bu durum çalışanlar üzerinde etkili olmaktadır. Chia ve Chu'a (2016) göre presenteizm oranının yüksek düzeyde olması çalışanların duygusal yönden daha kötü hissetmesine sebep olacağından dolayı çalışan mutluluk düzeylerini düşürmektedir. Bu kapsam da incelenen literatürle beraber şu hipotez belirlenmiştir.

H_3: Presenteizmin iş yerinde mutluluk üzerinde etkisi vardır.

Kanmani ve Fonceca'ya (2023) göre çalışanlar işletmelerin başarısında en önemli etkenlerdendir. İşverenlerin çalışan mutluluğunu sağlamak için çalışma ortamını daha uygun hale getirmesi, ceza ve ödül sistemini daha işler kılması ve çalışanların iş yaşam dengelerini sağlamak için gerekli düzenlemeleri yapması gerekmektedir. Çalışanların mutlu olması onları daha verimli bir hale getirirken, yüksek motivasyonla çalışmaları sayesinde iş performanslarını arttırmaktadır. Prasad ve Pateriya'ya (2023) göre iş ve yaşam dengesinin sağlanması çalışan mutluluğu için çok önemlidir. İş yeri mutluluğuna olumlu etkisi olan bu durumu iş ortamının daha hoş, iletişim kanallarının işler bir hale gelmesiyle ve ekip çalışmalarını özendirmekle sağlamak mümkündür. Selvi ve Madhavkumar (2023) pandemi döneminde hayatımıza kazandırılan hibrit çalışma modeli ile ilgili yapmış oldukları çalışmada, iş yaşam dengesinin hibrit çalışma modeliyle daha iyi bir hale geldiğini ortaya koymuşlardır. Araştırma sonuçlarına göre hibrit çalışma modelinin çalışana daha esnek ve

özerk bir çalışma ortamı oluşturduğu tespiti yapılırken bu durumun çalışan mutluluğunu arttırdığını gözlemlemişlerdir. Hibrit çalışma sayesinde iyileşen mutluluk seviyesi sayesinde daha üretken bir sistem ortaya çıkmıştır. Çalışmak için yer, mekân ve zamanı kendi planlayan çalışanlar daha mutlu ve daha sağlıklı iş ortamı oluşturmuşlardır. Bu sayede mutlu çalışanlar yüksek performansla çalışıp işletmelerine katkı sağlamışlardır.

Ali Khan ve arkadaşlarına (2023) göre işletme sahiplerinin tutum ve davranışları, çalışan mutluluğunun sağlanması noktasında önemli bir etkiye sahiptir. Çalışan performansı ile pozitif ilişkili olan bu durum işletme, işveren ve çalışan arasında dikkate alınması gereken bir durumdur.

Görevi gereği işletmenin devamlılığını sağlamak için yüksek performans göstermesi gereken çalışanların mutluluk dereceleri önemlidir. Peiró ve arkadaşları (2019) çalışan mutluluğu üzerinde yapmış oldukları çalışmada, çalışanların bir kısmının anlık mutlulukların uzun süreli devam etmeyeceğini düşünmekte (hedonik mutsuzluk), çalışanların bir kısmı ise anlık mutluluklardan ziyade kişisel gelişim ve etik değerlere odaklandığı için (eudaimonik mutluluk) mutluluğun mümkün olduğunu düşünmektedirler. Bu sayede çalışma sonuçlarında mutsuz halde yüksek iş performansı ve mutluluk halinde yüksek iş performansı şeklinde iki farklı sonuca ulaşılmıştır. Bu kapsam da incelenen literatürle beraber şu hipotez belirlenmiştir.

H_4 İş yerinde mutluluğun iş performansı üzerinde etkisi vardır.

Bal ve Gülcan' a (2014) göre ruhsal ve fizyolojik rahatsızlıklar, kişiler kadar kurumlara da maddi ve manevi zararlar vermektedir. Çalışanların sağlık harcamalarının artması sebebiyle kurumların yaşamış olduğu ek masraflar, işletmeleri ekonomik olarak zor duruma sokmaktadır. Presenteizm kavramı, çalışanların yaşamış oldukları hastalıklar sebebiyle ortaya çıkan performans düşüklüğü ve maddi kayıplar sebebiyle işletmeler tarafından daha çok önemsenirken, çalışanların mutluluk ve üzüntü gibi duygusal durumları görmezden gelinmiştir.

Presenteizm hakkında yapılan araştırmalarda, presenteizmin çalışan performansına etkisi kabul edilen bir gerçektir. İşverenlerin bu konuyu ciddiye almalarındaki en büyük sebep çalışan performansındaki düşüşe bağlı verimlilik kaybıdır. Azalan üretkenlik sonucu işletmelerin yaşamış oldukları maddi

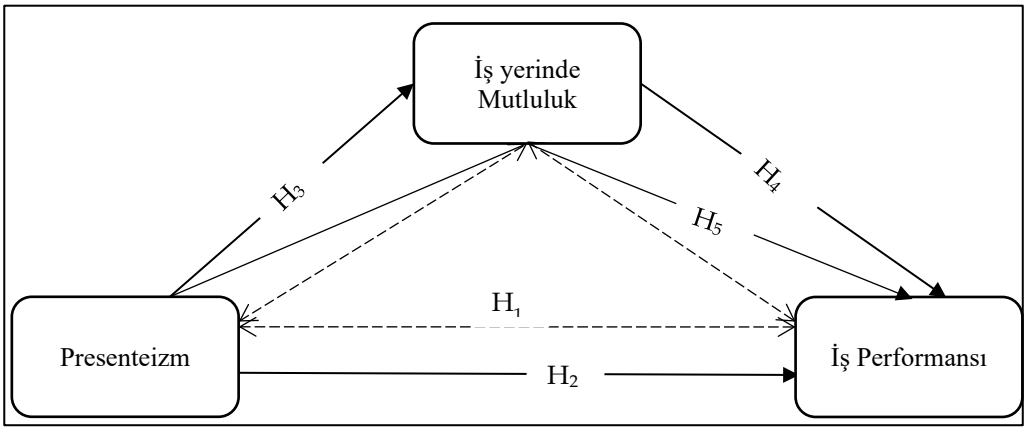
kayıplar presenteizmin daha çok dikkate alınmasını sağlamıştır. İşverenlerin, çalışanların istek ve önerilerini dikkate alması ve sosyal güvenceleriyle ilgili iyileştirmeler yapması çalışan mutluluğunu pozitif yönde etkilemektedir. Sağlıklı ve mutlu çalışanlar işlerinde daha üretken olurken daha yüksek performans sergileyebilmektedirler (Koçoğlu, 2007).

Çiçeklioğlu ve Taşlıyan'a (2019) göre iş yerinde mutluluğun önündeki en büyük problemlerinden biri presenteizme bağlı yaşanan stres durumudur. İşveren ve çalışanlar üzerinde etkili olan stres, çalışma ortamında çatışmalara ve ilişkilerin olumsuz etkilenmesine sebep olmaktadır. Yaşanan stres sebebiyle bozulan ilişkiler iş yerindeki mutsuzluğu ortaya çıkartmakta ve çalışanların işlerinde düşük performans sergilemelerine sebep olmaktadır. Çalışan mutluluğunu olumsuz yönde etkileyen stres kavramının sonucu olarak dikkate alınması gereken bir başka konu ise depresyondur. Uysal ve arkadaşları (2023) depresyonun çalışanlar üzerinde etkilerini araştırdıkları çalışmada, yaşadıkları zihinsel probleme rağmen çalışmaya devam eden işgörenlerin iş performansında düşüş tespit etmişlerdir. İş ortamında yaşanan yoğun stresli durumların sebep olduğu depresyon hali çalışanları mutsuzluğa sürüklemektedir. İş ortamında yaşanan mutsuzluk, zihinsel durum bozukluğu ve performans kayıpları işverenlerin kurum bünyesinde görev verecekleri psikolog ve diğer profesyonellerce kontrol atlına alınması gereken bir durumdur.

Chen ve arkadaşları (2023) Japon işçileri üzerinde yapmış oldukları presenteizm araştırmasında pozitif duyguların presenteizm davranışını azalttığı yönünde bulgulara rastlamışlardır. İş performansı ile ilişkilendirilen presenteizm kavramının iş yerinde görülen pozitif duygularla ve mutluluk ile azalma eğilimi göstermesi, mutluluk kavramının işletmeler açısından stratejik bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kapsam da incelenen literatürle beraber şu hipotez belirlenmiştir.

H_5: Presenteizmin iş performansına etkisinde iş yerinde mutluluğun aracı etkisi vardır.

Geliştirilen bu hipotezler sonucunda oluşturulan araştırma modeli Şekil 1'de görülmektedir.



Şekil 1. Çalışmanın Modeli

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın yöntem bölümünde, araştırmanın tipi, evren ve örneklemi hakkında bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca bu bölümde veri toplama süreci ve kullanılan veri toplama araçlarına yer verilmiştir.

2.1. Araştırmanın Tipi

Bu araştırma, T.C. Sağlık Bakanlığına bağlı Yozgat İl Sağlık Müdürlüğü bünyesindeki hastanelerde görev yapan sağlık çalışanlarını (hastane yöneticileri, doktor, hemşire, sağlık teknikeri/teknisyeni, ebe, idari personel, işçi ve diğer sağlık personelini (diyetisyen, sosyolog, psikolog vb.)) kapsamaktadır. Araştırma kesitsel ve tanımlayıcı türdedir. Çalışmada Yozgat ilinin örnek olarak belirlenmesi araştırmacıların bu ilde bulunan sağlık kurumlarına erişimlerinin bulunması sebebiyle veri toplama sürecini kolaylaştıracağı düşünülerek planlanmıştır.

2.2. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini 2023-2024 yılları arasında T.C. Sağlık Bakanlığına bağlı Yozgat İl Sağlık Müdürlüğü bünyesindeki hastanelerde görev yapan 3612 sağlık çalışanı (hastane yöneticileri, doktor, hemşire, sağlık teknikeri/teknisyeni, ebe, idari personel, işçi ve diğer sağlık personeli (diyetisyen, sosyolog, psikolog vb.)) oluşturmaktadır. Çalışmada Yozgat İl Sağlık Müdür-

lüğünden alınan verilerden yararlanılmıştır. Veriler doğrultusunda evren 47 yönetici, 373 doktor, 948 hemşire, 903 sağlık teknikeri/teknisyeni, 220 ebe, 231 idari personel, 740 işçi ve 150 diğer sağlık personelinden oluşmaktadır. Zaman ve kaynakların daha verimli kullanılması adına ve evrenin tamamına ulaşmanın mümkün olmamasından dolayı araştırmada tabakalandırma örneklem yöntemi kullanılmıştır.

Örneklem sayısına ulaşmak için kullanılan formül aşağıda belirtilmiştir (Karagöz, 2014; Güredin, 1987).

N = Evren

n = Örneklem sayısı

p = Evren içinde ilgilendiğimiz özelliğin görülme sıklığı (0,50 alınmıştır)

q = Evren içinde ilgilendiğimiz özelliğin görülmeme sıklığı (1-p)

Z = Güven düzeyine göre standart değer (normal dağılım tablolarından bulunur %99 için 2,575)

t = Göz yumulabilir yanılgı (0,05 alınmıştır)

$$n = \frac{N * p * q * Z^2}{[(N-1) * t^2] + (p * q * Z^2)}$$

$$n = \frac{3612 * 0{,}5 * 0{,}5 * 2{,}575^2}{[(3612-1) * 0{,}05^2] + (0{,}5 * 0{,}5 * 2{,}575^2)}$$

$$n = \frac{5987{,}793}{9{,}045} = 662$$

2.3. Veri Toplama Süreci

Veriler yüz yüze ve online anket yöntemi ile toplanmıştır. Çalışmada kullanılan anketler, Google Forms (https://forms.gle/UBt99MXFxEY5cvwT6) ve kâğıt form üzerinde hazırlanmıştır. Hazırlanan kâğıt anket formuyla hastanelere birebir gidilmiştir. Hastanelerde nöbet usulü çalışma sistemi olduğundan dolayı ulaşılamayan sağlık çalışanlarına birim sorumluları vasıtasıyla online anket formu gönderilmesi sağlanmıştır. Katılımcılar, araştırmaya gönüllülük esasına göre katılım sağlamıştır. Kişilere istekleri halinde araştırmanın baş-

langıcında ya da herhangi bir aşamasında araştırmadan ayrılabilecekleri ifade edilmiştir. Anketin doldurulma süresi ortalama beş dakikadır.

2.4. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak dört bölümden oluşan anket formu kullanılmıştır. İlk bölümde katılımcıların sosyo-demografik özellikleri, ikinci bölümde Stanford Presenteizm Ölçeği (SPS-6), üçüncü bölümde İş Performansı Ölçeği ve son bölümde ise İş Yerinde Mutluluk Ölçeği kullanılmıştır.

Sosyo-Demografik Özellikler: Katılımcıların cinsiyetleri, yaşları ve medeni durumları gibi temel demografik özellikleri yer almaktadır. Bunun yanı sıra, eğitim düzeyleri, çocuk sahibi olma durumları ve kronik rahatsızlıkları hakkında veriler toplanmaktadır. Ek olarak, iş yerindeki pozisyonları, mesleki tecrübeleri ve kurum içindeki deneyimlerine ait bilgilerden oluşmaktadır.

Stanford Presenteizm Ölçeği (SPS-6): Koopman ve arkadaşları (2002) tarafından geliştirilen Türkçe geçerlilik ve güvenilirlik çalışması İşçan ve Moç (2018) tarafından Türkçe uyarlaması yapılan ölçek kullanılmıştır. Ölçek, altı ifade ve tek boyuttan oluşmaktadır.

İş Performansı Ölçeği: Ölçek, Goris ve arkadaşları (2003) tarafından geliştirilmiştir. Toklu (2016) tarafından Türkçe uyarlaması yapılan iş performansı ölçeği beş ifade ve tek boyuttan oluşmaktadır.

İş Yerinde Mutluluk Ölçeği: Salas-Vallina-Alegre (2021) tarafından geliştirilmiştir. Türkçe geçerlilik ve güvenilirlik çalışması Bilginoğlu ve Yozgat (2020) tarafından uyarlanmıştır. İş yerinde mutluluk ölçeği, dokuz ifade üç alt boyuttan (işe angaje olma, iş tatmini, örgüte bağlılık) oluşmaktadır.

Bu araştırmada kullanılan ölçekler için 5 dereceli Likert kullanılmış ve katılımcılardan anket formunda 1'den 5'e kadar olan seçeneklerden en uygun olanı işaretlemeleri istenmiştir. Değerlendirme dereceleri 1 ile 5 sırasıyla "*kesinlikle katılmıyorum, katılmıyorum, kararsızım, katılıyorum, kesinlikle katılıyorum*" olacak şeklinde düzenlenmiştir.

2.5. Etik Beyan

Araştırmada veri toplama yöntemi olarak anket kullanılmıştır. Anket çalışması başlamadan önce Yozgat Bozok Üniversitesinden 18/05/2023 tarihli,

140911 sayılı ve 03/38 karar nolu yazı ile etik kurul izni alınmıştır. Araştırma Yozgat İl Sağlık Müdürlüğü'ne bağlı hastanelerde yapılacağından dolayı bilimsel araştırma çalışma izni için 29/05/2023 tarihi ve 216518418 sayılı dilekçe ile başvuruda bulunulmuştur. Başvuru sonucu 09/06/2023 tarih ve E-16180230-772.02-217559152 sayılı resmi yazı ile bilimsel araştırma çalışma izni alınmıştır.

2.6. Araştırmanın Kısıtları

Araştırma sadece Yozgat İl Sağlık Müdürlüğüne bağlı hastanelerde gerçekleştirilmiştir. İlçe Sağlık Müdürlükleri ve bağlı kuruluşlar evrene dahil edilmemiştir. Zaman ve maddi kaynakların daha verimli kullanılması adına araştırma daha büyük örneklem grubunda yapılmamıştır. Bu haliyle araştırma sadece Yozgat ilindeki sağlık çalışanlarına genellenebilir, Türkiye geneli sağlık çalışanlarına genellenemez

2.7. Verilerin Analizi

Çalışmada, SPSS 27.0 paket programı kullanılarak anket formları aracılığıyla elde edilen veriler bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Verilerin analizi yapılmadan önce veriler eksik ya da hatalı giriş olup olmaması açısından kontrol edilmiş ve verilerin analizinde ölçeklerdeki ters sorular dikkate alınmıştır. Verilerin analizinde tanımlayıcı istatistiksel yöntemler, ortalama, standart sapma, geçerlilik ve güvenilirlik analizi, korelasyon analizi yapılmış olup, bağımsız değişkenin bağımlı değişkene etkisi ve aracı etki Hayes tarafından geliştirilen SPSS uyumlu Process Macro programı aracılığı ile gerçekleştirilmiştir. Veriler %95 güven aralığına göre analiz edilmiştir.

2.8. Veri Toplama Araçlarının Geçerlik ve Güvenirliği

Çalışmada kullanılan ölçeklerin Türkçe geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları önceden yapıldığı için, çalışmada doğrulayıcı faktör analizi (DFA) kullanılmıştır. DFA, açıklayıcı faktör analizi (AFA) ile belirlenen faktörlerin, hipotez ile belirlenen faktör yapılarına uygunluğunu test etmek üzere yararlanılan faktör analizidir. DFA, AFA ile elde edilen faktörler ile değişkenler arasında yeterli düzeyde ilişki olup olmadığını, faktörlerin birbirinden bağımsız olup olmadığını, belirlenen faktörlerin orijinal yapıyı açıklamada yeterli olup olmadığını test etmektedir (Karagöz, 2014).

Tablo 1. Bazı Uyum İyiliği İndisleri Kabul Aralıkları

Uyum Ölçütleri	**İyi Uyum**	**Kabul Edilebilir Uyum**
x^2/sd (CMIN/DF)	$0 \leq x^2/sd \leq 3$	$3 \leq x^2/sd \leq 5$
RMSEA (Yaklaşık Hataların Ortalama Karekökü)	0<RMSEA<0,05	0,05≤RMSEA≤0,10
RMR (Ortalama Hataların Karekökü)	0≤RMR≤0,05	0,05<RMR≤0,10
NFI (Normlaştırılmış Uyum İndeksi)	0,95≤NFI≤1	0,90≤NFI<0,95
CFI (Karşılaştırmalı Uyum İndeksi)	0,97≤CFI≤1	0,95≤CFI<0,97
IFI (Arttırmalı Uyum İndeksi)	0,95≤IFI≤1	0,90≤IFI<0,95
TLI (NNFI–Tucker Lewis İndeksi)	0,95≤TLI≤1	0,90≤TLI<0,95
GFI (İyilik Uyum İndeksi)	0,95≤GFI≤1	0,90≤GFI<0,95
AGFI (Düzeltilmiş İyilik Uyum İndeksi)	0,90≤AGFI≤1	0,85≤AGFI<0,90

Kaynak: (Tezcan, 2008; Meydan-Şeşen, 2011; Karagöz, 2014)

Buna göre Tablo 1'de sırasıyla presenteizm, iş performansı ve iş yerinde mutluluk ölçeklerine ilişkin DFA çıktıları ve uyum iyiliği değerleri yer almaktadır. Ayrıca Tablo 1'de ölçeklerin bazı uyum iyiliklerine ilişkin alt ve üst değerler görülmektedir.

Tablo 2. Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları ve Uyum İyiliği Değerleri

Uyum Ölçütleri	**Presenteizm**	**İş Performansı**	**İşyerinde Mutluluk**
x^2/sd	3,383	3,223	4,937
RMSEA	0,052	0,050	0,067
RMR	0,031	0,007	0,087
NFI	0,991	0,996	0,982
CFI	0,994	0,997	0,985
IFI	0,994	0,997	0,985

TLI (NNFI)	0,987	0,991	0,967
GFI	0,991	0,996	0,981
AGFI	0,973	0,978	0,946

Ölçeklere ilişkin DFA sonuçları ve uyum iyiliği değerleri Tablo 2'de görüldüğü gibidir. Buna göre, ölçeklerin değerleri iyi uyum seviyesindedir ve araştırmada kullanılabilir niteliktedir.

3. Bulgular

Anket çalışmasına katılım gösteren kişilerin sosyo-demografik verileri Tablo 3'te görülmektedir.

Tablo 3. Anket Çalışmasına Katılanların Sosyo-Demografik Verileri

Değişkenler		**Sayı (N)**	**Yüzde (%)**
Cinsiyet	Kadın	531	59,6
	Erkek	360	40,4
Yaş	18 - 25 Yaş Arası	160	18,0
	26 - 30 Yaş Arası	321	36,0
	31- 35 Yaş Arası	170	19,1
	36 Yaş ve üzeri	240	26,9
Eğitim Durumu	Lise ve altı	86	9,7
	Önlisans	204	22,9
	Lisans	524	58,8
	Lisansüstü	77	8,6
Medeni Durum	Evli	499	56,0
	Bekar	392	44,0
Çocuğunuz var mı?	Evet	402	45,1
	Hayır	489	54,9
Kronik bir rahatsızlığınız var mı?	Evet	163	18,3
	Hayır	728	81,7
Meslekte Çalışma Süresi	1 Yıl	166	18,6
	2 - 5 Yıl	283	31,8
	6 - 10 Yıl	207	23,2

	11 Yıl ve üzeri	235	26,4
Kurumda Çalışma Süresi	1 Yıl	229	25,7
	2 - 5 Yıl	374	42,0
	6 Yıl ve üzeri	288	32,3
Toplam		**891**	**100**

Araştırmaya toplam 891 sağlık çalışanı katılmıştır. Ankete katılım gösteren 531 (%59,6) çalışanın kadın olduğu görülmektedir. Çalışanların yaş durumlarına göre dağılımı incelendiğinde çoğunluğun 26-30 yaş arası 321 çalışanın (%36,0) oluşturduğu görülmektedir. Eğitim durumlarını gösteren verilere bakıldığında çoğunluğun lisans bölümlerinden mezun 524 (%58,8) kişiden oluştuğu görülmektedir. Medeni durum dağılımlarına bakıldığında çoğunluklu grubun, 499 (%56,0) çalışan ile evli grubunun olduğu görülmektedir. Ayrıca anket uygulamasına katılan çalışanlardan 489 (%54,9) kişinin çocuk sahibi olmadığı anlaşılmaktadır. Katılımcılardan, 728 (%81,7) kişinin herhangi bir kronik rahatsızlığı olmadığı anlaşılmaktadır. Çalışanların meslekte çalışma sürelerine göre dağılımları incelendiğinde ağırlıklı grubun, 2-5 yıl arası çalışanlardan oluştuğu ve 283 (%31,8) kişi olduğu görülmektedir. Kurumda çalışma süreleri göz önüne alındığında ağırlıklı grubun, 2-5 yıl arasında çalışanların oluşturduğu ve 374 (%42,0) kişi olduğu anlaşılmaktadır.

3.1. Ölçeklerin Güvenilirlik, Ortalama ve Standart Saplama Değerleri

Bu araştırmada ölçeklerin iç tutarlılıklarını belirlemek üzere Cronbach's Alpha Katsayısından yararlanılmıştır. Cranboch's Alpha katsayısının yüksek olduğu durumlarda, çalışmada kullanılan ölçeklerin iç tutarlılığı olduğu kabul edilmektedir. Cronbach's Alpha değerinin 0.00 - 0.40 olduğu durumlarda güvenilir değil, 0.40 - 0.60 olduğu durumda düşük güvenilirlik, 0.60 - 0.80 olduğu durumda oldukça güvenilir ve 0.80 - 1.00 olduğu durumda yüksek güvenilirlik seviyesinde olduğu yorumu yapılmaktadır (Yıldız - Uzunsakal, 2018).

Presenteizm, iş performansı, iş yerinde mutluluk ölçekleri ile iş yerinde mutluluğun işe angaje olma, iş tatmini ve örgüte bağlılık alt boyutlarının ortalama ve standart sapma değerlerine Tablo 4 'te yer verilmiştir.

Tablo 4. Değişkenlere İlişkin Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

	Cronbach's Alpha	**Ortalama**	**Std. Sapma**
Presenteizm	0,869	2,35	1,13
İş Performansı	0,854	4,48	0,76
İş Yerinde Mutluluk	0,866	2,93	1,00
İşe Angaje Olma	0,721	3,49	1,17
İş Tatmini	0,711	2,43	1,02
Örgüte Bağlılık	0,918	2,88	1,43

Tablo 4'te görüldüğü gibi, çalışmada kullanılan Presenteizm Ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri 0,869; İş Performansı Cronbach's Alpha değeri 0,854; İş Yerinde Mutluluk Ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri 0,866; İşe Angaje Olma alt boyutunun Cronbach's Alpha değeri 0,721 ve İş Tatmini alt boyutunun Cronbach's Alpha değeri 0,711; Örgüte Bağlılık alt boyutunun Cronbach's Alpha değeri 0,918 olarak bulunmuştur. Bu verilere göre çalışmada kullanılan ölçekler güvenilir olarak saptanmıştır. Çalışma yapmak için gerekli koşulları sağlamaktadır.

3.2.Presenteizm, İş Performansı ve İş Yerinde Mutluluk Arasındaki İlişki

Yapılan araştırmalar dikkate alındığında presenteizm, iş performansı ve iş yerinde mutluluk değişkenleri arasında ilişkilerin mevcut olduğu düşünülmektedir. Bu değişkenler arasındaki ilişkiyi gösteren bulgular Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. Değişkenler Arası Anlamlı İlişki Analizi

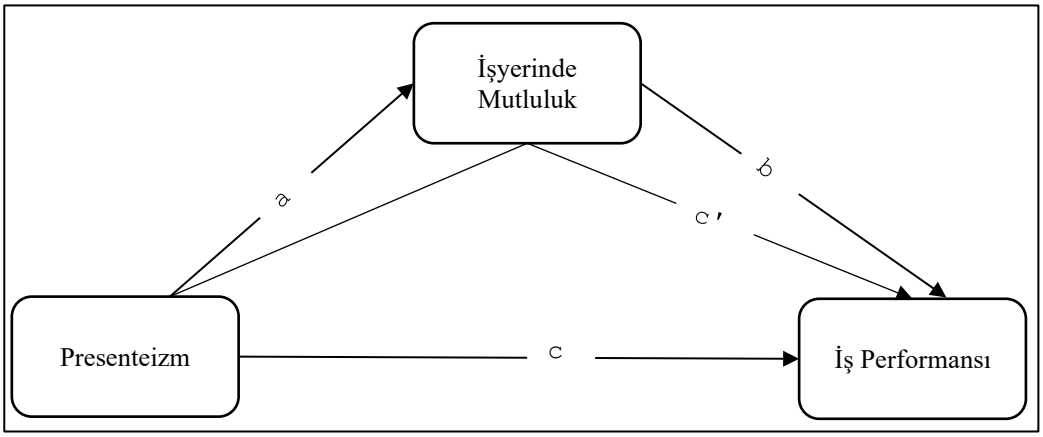
	1	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**
Presenteizm (1)	1					
İş Performansı (2)	,039	1				
İş Yerinde Mutluluk (3)	-,389**	,208**	1			
**İşe Angaje Olma (4)*	-,413**	,346**	,799**	1		

**İş Tatmini (5)*	-,278**	,039	,817**	,535**	1	
**Örgüte Bağlılık (6)*	-,275**	,123**	,852**	,468**	,556**	1
**. 0.01 düzeyinde anlamlı ilişki vardır. *. İş Yerinde Mutluluk Ölçeğinin Alt Boyutları						

Tablo 5'te yer alan analizlerin Pearson katsayısına göre değerlendirildiğinde 0-0,1 arasında ilişkini olmadığı 0,1-0,3 iki değişken arasında zayıf ilişki olduğu, 0,3-0,6 İki değişken arasında orta düzeyde ilişki olduğu ve 0,6-1 iki değişken arasında yüksek düzeyli bir ilişki olduğu yorumu yapılmaktadır (Pearson, 1895). Buna göre; presenteizm ile iş performansı arasında (r= 0,039) anlamlı bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir. Presenteizm ve iş yerinde mutluluk arasında (r=-0,389) negatif yönlü orta düzeyde bir ilişki saptanmıştır. Presenteizmin işe angaje olma arasında (r=-0,413) negatif yönlü orta düzeyli bir ilişki vardır. Presenteizmin iş tatmini ile (r=-0,278) ve örgüte bağlılık ile (r=-0,275) negatif yönlü düşük düzeyli bir ilişki vardır. İş performansının iş yerinde mutluluk ile (r= 0,208) pozitif yönlü düşük düzeyde ilişki vardır. İş performansının işe angaje olma arasında (r=0,346) orta düzeyli pozitif ilişki vardır. İş performansının iş tatmini (r=0,039) arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir. İş performansının örgüte bağlılık ile (r=0,123) pozitif yönlü düşük düzeyli bir ilişki vardır. İş yerinde mutluluk ile işe angaje olma arasında (r=0,799), iş tatmini (r=0,817) ve örgüte bağlılık (r=0,852) arasında pozitif yönlü yüksek düzeyli ilişki vardır. İşe angaje olma ile iş tatmini (r=0,535), örgüte bağlılık (r=0,468) arasında pozitif yönlü ve orta düzeyli bir ilişki vardır. İş tatmini ve örgüte bağlılık arasında (r=0,556) pozitif yönlü orta düzeyde ilişki vardır

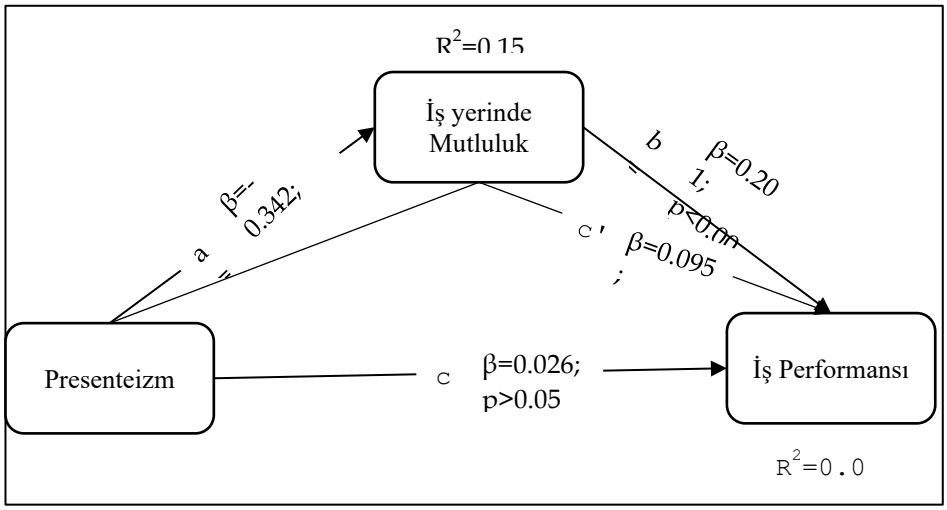
Tablo 5'te bulunan veriler doğrultusunda H_1 (Presenteizm, iş performansı ve iş yerinde mutluluk arasında ilişki vardır.) hipotezi değerlendirildiğinde; H_1: hipotezi kısmi olarak kabul edilmiştir.

3.3. Presenteizmin İş Performansına Etkisinde İş Yerinde Mutluluğun Aracı Etkisi



Şekil 2. Çalışmanın Modeli ve Yollar

Korelasyon analizi ile değişkenler arasındaki ilişkiler ortaya konulduktan sonra, çalışma için kurulan modeli test etmek amacıyla Process Macro model 4 regresyon analizinden yararlanılmıştır. Araştırma modeli ve yollar Şekil 2 de olduğu gibidir.



Şekil 3. İlk Modelin Regresyon Analizi Sonuçları

Çalışmanın modeli baz alınarak katılımcıların presenteizm algısının iş performanslarına etkisinde iş yerinde mutluluklarının aracı etkisi test edilmiştir (Şekil 3). Şekil 3'deki analiz sonuçlarına göre; presenteizmin iş yerinde mutluluk üzerinde (a yolu) negatif yönlü ve anlamlı etkisi olduğu bulunmuştur (β= -0.342, %95 GA [(-0.3853)-(-0,2886)], t=-12.5720, p<0.001). Presenteizmin ilişki katsayısı 0.39 (R=0.389) hesaplanmış ve iş yerinde mutluluğu açıklamada %15 (R^2=0.151)'lik bir etkiye sahip olduğu saptanmıştır.

Presenteizm ve iş yerinde mutluluğun iş performansı üzerindeki etkisine ilişkin analiz sonuçlarına göre (c' yolu ve b yolu); iş performansı üzerinde presenteizmin (β=0.095, %95 GA [(0.0485)-(0,1419)], t=3.9991, p<0.001) pozitif yönlü ve iş yerinde mutluluğun (β= 0.201, %95 GA [(0.1483)-(0,2544)], t=7.4449, p<0.001) ise pozitif yönlü etkisi tespit edilmiştir. Presenteizm ve iş yerinde mutluluğun birlikte iş performansını açıklama ilişki katsayısı 0.25 (R=0.245) ve yordama etkisi 0.06 (R^2=0,060)'dır.

Aracı değişkenin (iş yerinde mutluluk) olmadığı bir modelde, presenteizmin iş performansı üzerindeki etkisini (c yolu), yani toplam etkiyi göstermektedir. Buna göre, presenteizmin iş performansı üzerinde anlamlı etkisinin olmadığı belirlenmiştir (β= 0.026, %95 GA [(-0.0180)-(0,0707)], t=1.1658, p>0.05).

Aracı rolü saptamak amacıyla elde edilen bulgular Tablo 6'da görülmektedir. Presenteizmin iş performansı üzerindeki etkisinde iş yerinde mutluluğun dolaylı etkisinin olup olmadığı dolaylı etki değeri ve bootstrap tekniği ile elde edilen güven aralıkları ile raporlanmaktadır.

Tablo 6. İlk Modelin Toplam, Doğrudan ve Dolaylı Etki Değerleri

İş yerinde Mutluluğun Aracı Etki Olduğu İlişki	**Tam Standardize Etki**	**Kısmi Standardize Etki**	**Dolaylı Etki**	**Bootstrap Güven Aralığı BoLLCI - BoULCI**
Presenteizm→ İş Performansı	-0.102	-0.090	-0.068	(-0.0938) – (-0.0448)

Tablo 6'da görüldüğü gibi, iş yerinde mutluluğun presenteizm ile iş performansı arasındaki ilişkiye aracılık ettiği belirlenmiştir (β=-0.068, %95 GA [(-0.0938)-(-0,0448)]). Ayrıca tabloda tam standardize etki büyüklüğü ile kısmi

standardize etki büyüklüğü değerleri yer almaktadır. Tam standardize etki büyüklüğü -0.102, kısmi standardize etki büyüklüğü ise -0.09'dur. Etki büyüklük değeri 0.01'e yakın ise düşük, 0.09'a yakın ise orta etki, 0.25'e yakın ise yüksek etki şeklinde yorumlanmaktadır (Preacher - Kelley, 2011). Buna göre, test edilen modelimizdeki aracılık etkisinin orta değere yakın olduğu söylenebilir. Bu bulgulara göre, H_2 hipotezi red, H_3, H_4 ve H_5 hipotezleri kabul edilmiştir.

4. Tartışma ve Sonuç

Bu araştırma Yozgat İl Sağlık Müdürlüğüne bağlı Devlet Hastanelerinde çalışan sağlık çalışanları üzerinde presenteizmin, iş performansına etkisinde iş yerinde mutluluğun aracı rolünün olup olmadığının incelenmesi amacıyla hazırlanmıştır. Araştırmada ayrıca sağlık çalışanlarının sosyo-demografik özelliklerinin presenteizm, iş performansı, iş yerinde mutluluk, işe angaje olma, iş tatmini ve örgüte bağlılık düzeyi ile ilişkileri ele alınmıştır. Bu kısım çalışmanın tartışma bölümünü oluşturmaktadır. Bulguların tartışılması ve yorumlanması şu şekildedir.

Bulgu 1: Çalışmada sağlık çalışanlarında, presenteizmin iş performansı üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir.

Çalışmanın sonuçlarına göre presenteizmin iş performansı üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Sonuç ile ilgili benzer bulgular literatürde incelendiğinde; Johns (2010) presenteizmin her durumda iş performansını düşürdüğü görüşüne karşı çıkmıştır. İşini severek yapan ve vicdanen sorumluluk hisseden çalışanların hasta durumda çalışmaya devam etmeleri iş performansını etkilemeyebilir. Collins ve arkadaşları (2018) İngiltere'de çalışanlar üzerinde yapmış oldukları presenteizm araştırmasında; hasta halde çalışmaya devam edenler ile sağlıklı çalışanlar arasında iş performanslarının etkilenmediği sonucuna ulaşmışlardır. Sağlık durumunun performans üzerinde etkisinin olmaması araştırmada oluşturulan evrenin homojen olması ve çalışanların presenteizme karşı verdikleri tepkinin aynı şekilde olabileceğiyle açıklanmıştır. Çiçeklioğlu ve Taşlıyan (2019) yapmış oldukları çalışmada eğitim kurumlarında çalışan çalışanların presenteizm algılarının performanslara olan etkilerini incelemişlerdir. Araştırma sonuçlarına göre presenteizmin alt boyutu olan dikkat dağınıklığı ile iş performansı arasında anlamlı bir ilişki

bulunmamıştır. Wang ve Mao (2023) ise iş yükünün düşük olduğu çalışanlarda presenteizm ve iş performansı arasında anlamlı kabul edilebilecek bir etki bulunmadığını belirtmiştir.

Yap ve arkadaşları (2024) hastalık sebebiyle işlerine devam etmek zorunda olan okul öğretmenleri arasında yapmış olduğu çalışmada, öğretmenlerin hasta halde çalıştıklarında bu durumun iş performanslarının nasıl etkilendiği ve bu durumun finansal sonuçlarını bulmayı amaçlamışlardır. Çalışma sonucuna göre presenteizm ve iş performansı arasında negatif bir ilişkinin olduğu açıklanmıştır. Gülina ve Günay (2020) tekstil sektöründe görev yapan çalışanlar üzerinde yapmış olduğu çalışmada presenteizmin iş stresi ve iş performansı arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Presenteizm ve iş performansı arasında bulunan negatif ve orta dereceli ilişki çalışmanın sonuç kısmında belirtilmiştir. Fiorini ve arkadaşların (2022) hemşireler üzerinde yapmış oldukları çalışmada presenteizm ve iş performansı arasındaki ilişkiyi bulmayı amaçlamışlardır. Araştırma sonucunda negatif ve anlamlı düzeyde bir ilişkinin varlığı vurgulanmış çalışan sağlığının iyileştirilmesine yönelik adımların iş performansını olumlu yönde etkileyeceği düşünülmüştür. Szabó ve Kajos (2023) yapmış oldukları çalışmada presenteizm davranışının işletmelerde azalmasıyla iş performansının artacağı savunulmuş ve bu durumun işletmeler açısından avantajından bahsedilmiştir. Presenteizmin azaltılması işletme çalışanlarının fiziksel aktivitelere yönlendirilmesi ve ikna edilmesiyle sağlanabileceği düşünülmüş ve sağlıklı çalışanlarda presenteizm davranışının önüne geçilebileceği belirtilmiştir.

Ulusal ve uluslararası alanyazın incelendiğinde presenteizm ve iş performansı arasında genellikle negatif etkinin var olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Ancak Karanika-Murray ve Biron (2020) presenteizm ve iş performansı arasında beklenen negatif ilişkinin her durumda geçerli olmayacağını belirtmişlerdir.

Tayland'da hastane çalışanları üzerinde yapılan bir çalışmada presenteizmin stres ve tükenmişliği arttırdığı gözlemlenmiştir. Bunun bir sonucu olarak iş performansının olumsuz yönde etkilendiği tespit edilmiştir (Tangchareonsamut vd., 2022). Kurum içinde iyileştirilmiş çalışma ortamının sağlanması presenteizmin kötü etkilerini azaltmakta etkili olurken, iş performansını

pozitif yönde etkilediği belirtilmiştir (Junça-Silva vd., 2022). Wang ve Mao (2023) presenteizmin hangi şartlarda, hangi tür çalışanların pozitif olarak iş performansının etkileneceğine dair bir çalışma yapmışlardır. Presenteizmin pozitif olarak iş performansını etkilediği çalışanlarda iş yükü azlığı veya çokluğunun etkili olduğu bilgisine yer verilmiştir. Ayrıca proaktif olarak başa çıkma yeteneğine sahip kişilerde presenteizm davranışının iş performansını arttırıcı etkisinden söz edilmiş ancak presenteizmin işletmelerin geleceği açısından kontrol altında tutulması gereken bir durum olduğu belirtilmiştir. Evans-Lacko ve Knapp (2016) depresyon hastalığı ile mücadele eden çalışanların iş performanslarının ne derece etkilendiğine dair ülkeler bazında benzerlik ve farklılıklarına odaklanan bir çalışma yürütmüşlerdir. Sonuçlar presenteizm davranışı gösteren ülkelerin iş performansı bağlamında farklı tepkiler verdiğini ortaya koymuştur. Çalışmaya göre depresyon özelinde hastalığını kabul eden, ilaç kullanan kişilerin ve hastalığın ortadan kaldırılması için kurumların sergiledikleri tutumun iş performansını pozitif yönde etkilediği belirtilmiştir. Şahin ve Kanbur (2022) yapmış oldukları çalışmada sağlık çalışanları üzerinde preseteizmin iş performansına etkisini incelemişlerdir. Çalışmada sağlık çalışanlarının yoğun tempoda çalıştıkları, hastalık nedeniyle işe gitmedikleri zamanda geri dönüşlerde daha çok iş yükü ile karşılaşacakları ve insan sağlığı söz konusu olduğunda hissedilen sorumluluk gereği presenteizm davranışının artış gösterdiği belirtilmiştir. Kesintisiz olarak sunulması gereken sağlık hizmetlerinin getirmiş olduğu yoğun sorumluluk duygusu presenteizm ve iş performansı arasında bulunan pozitif etkinin sonucu olarak yorumlanmıştır.

Sonuç olarak bu çalışmada presenteizmin iş performansı üzerinde anlamlı bir etkisinin olmaması sağlık çalışanlarının yüksek profesyonellik ve örgüte karşı bağlılıkları ile açıklanabilir. Presenteizm davranışı gösteren ve görevlerine devam eden sağlık çalışanlarının güçlü iş ahlakı ve yüksek sorumluluk duygusuyla hareket ettiklerine işaret edebilir. Ayrıca sağlık sektörünün çoklu uzmanlık alanı gerektirmesi akabinde eğitim seviyesinin yükselmesini gerektirmiştir. Aldıkları eğitim sayesinde fiziksel ve ruhsal sorunlarla baş edebilme konusunda tecrübe kazanan sağlık çalışanlarının iş performanslarını koruyabilmeleri mümkündür.

Bulgu 2: Araştırmada sağlık çalışanlarında; presenteizmin iş yerinde mutluluk üzerinde anlamlı ve negatif bir etkisi bulunmuştur.

Çalışmanın sonuçlarına göre presenteizmin iş yerinde mutluluk üzerinde negatif yönlü anlamlı bir etkisi vardır. Bulunan sonuç ile ilgili ulusal ve uluslararası literatür incelendiğinde benzer sonuçlara ulaşıldığı gözlenmiştir. Yılmaz ve Söyük (2024) sağlık personeli üzerinde yapmış oldukları çalışmada presenteizmin tükenmişlik ve mutluluk ile ilişkisini incelemiştir. Araştırma sonuçlarına göre presenteizm ile tükenmişlik arasında pozitif bir ilişki bulunurken, presenteizm ile iş yerinde mutluluk arasında negatif bir ilişki saptanmıştır. Bu ölçek sağlık çalışanlarına uygulanmış olsa da presenteizm ve mutluluk arasındaki ilişkinin diğer hizmet veren alanlarda çalışan insanlarda gözlenmesinin de mümkün olduğu yorumu yapılmıştır. Nigam ve arkadaşları (2023) sağlık çalışanları ve diğer alanlarda çalışanlar üzerinde yapmış olduğu çalışmada, çalışma hayatının kalitesini ölçmeyi amaçlamıştır. Özellikle Covid 19 pandemisi ve sonrasında yaşanan hastalıklarla mücadele eden çalışanların iş yerinde mutluluk düzeylerinde düşüşler olduğu belirtilmiştir. Hasta olduğu halde çalışmaya devam eden çalışanların mutluluk seviyelerinin düşmesi rekor oranda iş bırakma ile sonuçlanmıştır. Tüzün ve arkadaşlar (2018) üniversite öğrencilerinin akademik başarıları üzerinde yapmış oldukları çalışmada presenteizm ve mutluluğun etkisini ölçmeyi amaçlamıştır. Araştırma sonucunda düşük presenteizmin öğrencilerde mutluluğu arttırdığı görülürken bu iki değişken arasında negatif bir ilişkiye ulaşılmıştır. Diğer araştırma sonuçlarına bakıldığında araştırmada bulunan verilerle örtüştüğü görülmektedir. Sonuç olarak presenteizm ve iş yerinde mutluluk arasında bulunan negatif ilişki, sağlık çalışanlarının yoğun tempo ve yüksek stres ile görevlerini sürdürürken ek olarak sağlık sorunları ile mücadele etmeleri iş yerinde mutluluklarını olumsuz yönde etkilemesiyle açıklanabilir. Ayrıca sağlık çalışanları kişisel zamanlarını ve sağlık durumlarını iş için feda ettiklerini düşünebilir. İş ve özel hayat dengesinde bozulmaya yol açabilecek bu düşünceler çalışanların iş ortamında kendilerini mutsuz hissetmesine sebep olabilir. Ek olarak hasta halde çalışmaya devam eden sağlık çalışanları kendi performanslarında bir düşüş gördüklerinde ve iş ortamında hatalara yol açtıklarında moral bozukluğu yaşayabilir. Bu durum presenteizmin çalışan mutluluğunu etkileyen bir başka sebebi olarak görülebilir.

Bulgu 3: Araştırmada sağlık çalışanlarında; iş yerinde mutluluğun iş performansı üzerinde pozitif yönlü etkisinin olduğu saptanmıştır

Araştırma sonuçlarına göre iş yerinde mutluluğun iş performansı üzerinde pozitif yönlü anlamlı bir etkisi belirlenmiştir. Sonuç ile ilgili benzer bulgular literatürde incelendiğinde; Ali Khan ve arkadaşları (2023) sağlık çalışanları üzerinde yapmış oldukları çalışmada otantik liderliğin, iş performansına ve iş yerinde mutluluğa etkisi incelenmiştir. Otantik liderliğin çalışanlar üzerinde motivasyon ve güven arttırıcı etkisi bulunmuştur. Artan motivasyon ve güven sayesinde iş yerinde mutlu olan çalışanlarda iş performans artışları belirlenmiştir. Diğer sektör çalışanları üzerinde yapılan araştırmalara bakıldığında Met ve arkadaşları (2023) banka çalışanları üzerinde yapmış oldukları çalışmada, çalışanlarda iş yeri mutluluğunun iş performansı üzerindeki etkisini incelemiştir. Kurumların mutluluğu arttırıcı stratejiler geliştirmesi sürdürülebilirliği sağlamak ve iş ortamının iyileştirilmesi noktasında fayda sağlamaktadır. Çalışmada mutluluğun teşvik edildiği ortamda görev yapan çalışanların iş performanslarının etkilendiği ve iş yerinde mutluluk ile iş performansı arasında pozitif bir etkinin olduğu belirtilmiştir. Uysal ve arkadaşlar (2023) mutluluğun iş performansına etkisini araştırdıkları bir çalışmada kamu kurumlarda görev yapan okul yöneticilerini örneklem olarak almıştır. Araştırma sonuçlarında mutluluğun demografik verilere göre anlamlı farklar gösterdiği ve mutluluk ile iş performansı arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Santoso ve Kulathunga (2016) yapmış oldukları çalışmada mutluluk kavramını daha iyi açıklayarak iş performansı üzerinde etkisini bulmayı amaçlamışlardır. Çalışmada iş yerinde stresin iş yerinde mutluluğu ve iş performansını etkilemediği bulunurken iş yerinde mutluluğu artan çalışanların iş performanslarının arttığı gözlenmiştir.

İş yerinde mutluluk ile iş performansı arasındaki etki literatürde incelendiğinde genel olarak pozitif sonuçlarla karşılaşılsa da farklı bulgulara rastlamak da mümkündür. Argyle (1989) mutluluk ve performans arasındaki ilişkinin her durumda aynı sonuç vermeyeceğini, bazı durumlarda mutluluğun hayattan zevk almayı sağlayacağı için iş performansına pozitif etkisi olacağını belirtirken, bazı durumlarda ise mutluluk insanları pasif ve donuk bir hale getireceği için iş performansını olumsuz etkileyebileceğini savunmuştur. Agustien ve Soeling (2020) Endonezya Ulusal Nüfus ve Aile Planlama Kurulu

merkez ofisi çalışanları üzerinde yapmış olduğu çalışmada iş yerinde mutluluğun iş performansını nasıl etkilediğini araştırmıştır. Araştırma sonuçlarına göre iş yerinde mutluluğun iş performansını etkilemediği tespit edilmiştir. Aracı değişken olarak iş motivasyonuyla, iş yerinde mutluluk ve iş performansı arasında olumlu bir etki gözlenebilmiştir. Ancak mutluluğun iş performansına doğrudan etkisinin olmadığı vurgulanmıştır. Sonuç olarak iş yerinde mutluluk ile iş performansı arasındaki pozitif etki, mutlu çalışanların işlerinde daha motive ve enerji ile çalıştıklarına sebep olurken bu durum, hasta bakım kalitesinin artmasını sağlayabilir. Artan sağlık kalitesi sayesinde çalışan ve hasta arasındaki iletişimin daha pozitif seyretmesine sebep olurken iyi iletişimin çalışan performansına olumlu etki ettiği yorumu yapılabilir. Hem iş ortamı hem de hastalarla iletişimin iyi olması sayesinde daha az işten ayrılma niyetiyle karşılaşılması mümkündür. Artan örgütsel bağlılık sayesinde iş performansının istenen seviyede olması sağlanabilir. Ek olarak sağlık çalışanlarının yaşamış olduğu stres ve tükenmişlik gibi durumlar karşısında iş yerinde mutluluğun yüksek seviyelerde olması zorlu durumlar karşısında sağlık çalışanlarının daha iyi baş edebilmesini sağlayabilir.

Bulgu 4: Araştırmada sağlık çalışanlarında presenteizmin iş performansına etkisinin olmadığı, fakat presenteizmin iş yerinde mutluluk üzerine negatif yönlü etkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Presenteizm, iş performansı ve iş yerinde mutluluk ile ilgili literatür incelendiğinde üç kavramın birbiriyle ilişki olduğu çalışmalara rastlamak mümkündür. Lohaus ve arkadaşları (2021) yapmış oldukları çalışmada presenteizmin pozitif etkilerini araştırmışlardır. Presenteizmin hem çalışanlar üzerinde etkileri hem de çalıştıkları kuruma etkisi çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Presenteizmin bilinenin aksine çalışanlar üzerinde pozitif duygular da ortaya çıkartabileceği ve bu duyguların iş performanslarına olumlu etki ettiği bildirilmiştir. Chen ve arkadaşları (2023) Japonya'da çalışanlar üzerinde yapmış olduğu çalışmada mutluluğun, iş performansı, presenteizm ve absenteizm üzerinde etkisini incelemiştir. İş performansında düşüş görülmesinde presenteizmin etkisi bulunurken, iş yerinde mutluluğun iş performansı, presenteizm ve absenteizm üzerinde etkisi çalışmada belirtilmiştir. Mutluluğun çalışanlar üzerinde teşvik edilmesi ve önlemler alınması gerektiği önerisi iş performansı ve presenteizmin kontrol altında tutulması açısından gereklidir.

Li ve arkadaşları (2020) yapmış oldukları çalışmada Covid 19 salgını ve sonrasında çalışanların yaşamış oldukları psikolojik değişimleri konu edinmiştir. Salgın hastalığa rağmen işlerine devam eden çalışanların yaşamış oldukları gelecek kaygısı, aileleri için endişe etmeleri ve kendi sağlıklarının ilerde ne olacağını bilememek çalışanları belirsizliğe sürüklerken psikolojik olarak kendilerini mutsuz hissetmelerine sebep olmuştur. Yöneticilerin, hastalıklardan etkilenen çalışanların hizmetlerinde aksamaya sebebiyet vermemek ve düşen performanslarını arttırmaya yönelik tedbirler alması organizasyonel anlamda faydalı olmaktadır. Yuan ve arkadaşları (2014) yapmış oldukları çalışmada iş yerinde mutluluğun sermaye olarak kurumlara kazandıracakları faydalar üzerinde durmuşlardır. Zihinsel olarak iyi ve mutlu olan çalışanların presenteizm davranışı üzerinde negatif ilişkisi bulunurken çalışan performansını arttırdığı bildirilmiştir. Correia Leal ve arkadaşları (2022) otel çalışanlarının duygu durumlarının incelendiği çalışmada, çalışanların hasta olsalar da hizmet verdikleri saatlerde mutlu bir yüz takınmaları zorunluluğundan bahsetmişlerdir. Presenteizm davranışı gösteren çalışanların işleri gereği sürekli mutlu görünmeye çalışmaları zamanla duygusal tükenmeye yol açmıştır. Yüzeysel olarak mutlu görünen hasta olarak görevlerine devam eden çalışanların daha çok mutsuzlaşmasına ve iş performanslarının olumsuz yönde etkilenmesine sebep olmuştur. Sonuç olarak presenteizmin iş performansı ile etkisinin olmayıp iş yerinde mutluluk üzerinde negatif etkiye sahip olması sağlık çalışanlarının kişisel sağlıklarını öncelemeyip görev odaklı düşünerek sağlık hizmetlerine devam ettiklerini göstermektedir. Sergilenen örgütsel bağlılık ve profesyonelliğin hem iş performansını koruma hem de iş yerinde mutluluklarını arttırma kapasitesinin sağlık çalışanlarında olduğunu göstermiştir.

Bulgu 5: Presenteizmin iş performansı üzerindeki etkisinde iş yerinde mutluluğun aracı rolü olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada presenteizmin iş performansı üzerindeki etkisinde iş yerinde mutluluğun dolaylı etkisinin olup olmadığı dolaylı etki değeri ve bootstrap tekniği ile elde edilen güven aralıkları ile belirlenmiştir. Buna göre çalışmadaki bulgular incelendiğinde, iş yerinde mutluluğun presenteizm ile iş performansı arasındaki etkiye aracılık ettiği belirlenmiştir. Literatür incelendiğinde iş yerinde mutluluğun aracı rolünün presenteizm ve iş performansı üzerinde araştırıldığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Çalışmada bulunan sonuçların

özgünlüğü sebebiyle literatüre katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Buna göre, presenteizm sağlık kurumlarının mücadele etmek zorunda olduğu, çalışanların hastalık durumunda işlerine devam etmeleri sebebiyle fiziken ve ruhen yıprandığı bir durumdur. Çalışanların fiziken ve ruhen yıpranması iş performanslarını etkileyeceği gibi genele bakacak olursak işletmelerin verimliliğini de etkilemektedir. Fakat iş yerinde mutluluk kavramı, çalışanlar ve işletmeler açısından var olan bu olumsuz etkiyi hafifletmede aracı rol üstlenebilir. İş yerinde mutlu olan çalışanların yüksek enerji sergilemesi hastalık sebebiyle başa çıkmak zorunda kaldıkları olumsuz etkilere karşı dirençlerini yükseltebilir. Mutluluğun doğal bir etkisi olarak stresin azalmasıyla çalışanlar sağlık problemlerine karşı çözümler üretebilir ve işlerine odaklanırken yardımcı bir etki sağlayabilir. Ayrıca mutlu bir iş ortamının takım çalışmasını ve iş birliğini arttırabileceği düşünüldüğünde, hasta olarak göreve devam eden çalışanların iş arkadaşlarından alacakları destek sayesinde takım ruhu korunarak iş performansına olumlu etkisi sağlanabilir. İş yerinde mutluluğun istenen seviyeye çıkartılması işletmelerin her çalışanı için bireyselleştirilmiş yaklaşımlar geliştirerek, bunları sergilemesiyle sağlanabileceği öngörülmektedir.

Sağlık kurumlarının kesintisiz hizmet vermesi, iş yoğunluğunu ve iş stresini beraberinde getirmektedir. Yoğun iş temposunun ve stresin çalışan sağlığını olumsuz yönde etkileyebileceği düşünüldüğünde işini aksatmamak için özveride bulunan sağlık çalışanlarının presenteizm davranışı sergilemesi kaçılmaz bir hal almaktadır. İşini kaybetme korkusu, yıllık izin ya da rapor kullandıktan sonra işe dönüşlerde daha çok iş yüküyle karşılaşacağının düşünülmesi çalışanları presenteizm davranışına yönlendirmektedir. Presenteizm davranışı sergileyen çalışanların işlerine kendilerini veremedikleri durumlarda çalışma azimlerini kaybedecekleri öngörülmektedir. Hasta halde işine devam eden bir çalışan odaklanma sorunu yaşayabilir ve işin aksamasına sebebiyet verebilir. Bu durum presenteizmin iş performansını etkileyeceği şeklinde yorumlanmıştır. Kabul görmüş beklenti presenteizmin iş performansını olumsuz yönde etkileyeceği şeklinde olsa da, iş yerinde mutluluğun aracı etken olarak çalışmaya katılması kabul görmüş beklentiyi değiştirebilmektedir. Presenteizm çalışanlar üzerinde negatif motivasyonu tetiklerken, işte var olan sorumlulukları sebebiyle stres seviyeleri artmaktadır. Bu durum iş ve yaşam dengesini bozabilmektedir. Bu noktada sağlık kurumları yöneticileri personel

mutluluğu takip mekanizmaları geliştirerek talep edilen hizmeti en üst performansta verebilecek bir çalışma ortamı sağlamak durumundadır. Böylelikle hasta halde işine devam eden çalışanların iyileştirilmiş çalışma koşullarından destek alarak işine özveriyle sarılmasını, örgütsel bağlılık sergilemesini, işe angaje olmasını, yüksek iş performansı sergilemesini ve mutlu bir çalışma ortamını sağlayabilir. Hastalık halinde işe devam etme eğiliminde olan sağlık çalışanlarının mutluluk seviyeleri, takım çalışması motivasyonunu olumlu yönde etkileyebilir ve çalışma arkadaşlarından alacağı ilave destekle düşük iş performansı sergilemesinin önüne geçilebilirken, doğru hizmet sunumu sağlanabilir. İş yerinde mutluluk seviyelerindeki artışın pozitif geri dönüşler sağlayacağı düşünüldüğünde, iş performansı ve presenteizm gibi kurumların geleceğini etkileyen durumlar üzerindeki etkisi bundan sonra yapılacak farklı çalışmalara da fikir sağlayabilir.

Öneriler; sağlık kurumları yöneticilerine presenteizm konusunda eğitimler verilerek çalışan sağlığına yönelik bilgi ve farkındalık oluşturulabilir. Yoğun iş ortamından dolayı performansın ve mutluluğun düşmesi konusunda acil sağlık hizmetlerini aksatmayacak şekilde çalışma saati düzenlemeleri yapılabilir. Presenteizmin etkilerinin sınırlandırılması için çalışma ortamında yapılacak yeterli dinlenme alanlarının oluşturulması faydalı olabilir. Hasta olduğu halde işine devam eden çalışanların, genel iş performasını kötü etkilememesi için yıllık izine ya da sağlık raporu kullanmasına teşvik edilebilir. Fiziksel ve zihinsel sağlığı koruma hizmetlerinin özendirilerek rutin sağlık kontrolleri sayesinde presenteizm davranışı ortaya çıkmadan önce önlemler alınabilir. Çalışanların performans değerlendirme süreçleri gözden geçirilerek daha işlevsel metotlar geliştirilebilir. Karar alma süreçlerinde sağlık çalışanlarının da katılımının sağlanması kurumsal aidiyeti arttıracağı için presenteizmin etkilerinin sınırlandırılmasında ve iş yerindeki mutluluğa katkı sağlayabilir. Sağlık kuruluşlarında çoklu meslek grubunun varlığından dolayı iş yerinde mutluluğun meslekler arası çatışmadaki rolü araştırılabilir.

*Çalışmanın sağlık yönetimi alanına katkısı; s*ağlığın uygulayıcı ayağı olan sağlık çalışanlarının sağlık yönetimi kavramındaki önemi büyüktür. Yapılan bu çalışma ile sağlık çalışanları hakkında presenteizm, iş performansı ve iş yerinde mutluluk kavramları arasındaki etkiyi anlamlandıracak veriler sağlanmıştır. Sağlık yönetimi alanında politika geliştiren kurumların, çalışan sağ-

lığı, performansı ve refahını arttırmaya yönelik yapılacak çalışmalara ışık tutabileceği düşünülmektedir. Araştırmadaki bulgular sonucunda sağlık kurumlarında yapılacak düzenlemelerle, daha sağlıklı çalışma ortamlarının sağlanmasını, iş yerinde mutluluğu arttırmayı ve presenteizm oranlarının azaltılmasına yönelik stratejiler geliştirilmesi sağlanabilir. Yoğun strese maruz kalan sağlık çalışanları için, sağlık yöneticilerinin stres ile başa çıkma programları geliştirerek sağlık çalışanlarının psikolojik dayanıklılığını arttırmaya yönelebilecekleri düşünülmektedir. Bu programlar ve stratejiler sayesinde öz sağlık bilinci gelişen ve kendi sağlığına dikkat eden sağlık çalışanlarının talep edilen sağlık hizmeti sunumunda yüksek performans sergileyebileceği düşünülmektedir. Presenteizmin çalışma ortamında kendini göstermesi, dikkatli sağlık yöneticileri sayesinde hastalıkların erken teşhisinde önemli olabilir. Bu durum hastalıklara karşı erken müdahale şansını sağlanabilir. Bu noktada çalışanlarının sağlığını yakından takip eden donanımlı yöneticilerin yetiştirilmesi sağlanabilir.

Kaynakça

Aboagye, Emmanuel - Björklund, Christina - Gustafsson, Klas - Hagberg, Jan - Aronsson, Gunnar - Marklund, Staffan - Leineweber, Constanze - Bergström, Gunnar. "Exhaustion and impaired work performance in the workplace: Associations with presenteeism and absenteeism". *Journal of occupational and environmental medicine* 61/11 (2019), 438-444.

Agustien, Endah - Soeling, Pantius Drahen. "How does Happiness at Work Affect Employee Performance in the Head Office of BKKBN?". *Hasanuddin Economics and Business Review* 4/2 (2020), 58-64.

Ali Khan, Hafiz Ghufran - Khan, Muhammad Anwar - Ali, Muhammad Iftikhar - Khattak, Shoukat Iqbal - Shujaat, Sobia - Alam, Beenish Fatima. "Trust, performance and level of happiness of healthcare employees in the presence of authentic leadership". *Work* 74/1 (2023), 111-118. https://doi.org/10.3233/WOR-211270

Argyle, Michael. "Do happy workers work harder? The effect of job satisfaction on work performance", *How harmful is happiness*, 94-105.

Bal, Pervin Nedim - Gülcan, Aynur. "Genç yetişkinlerde iyimserliğin mutluluk ve yaşam doyumu üzerindeki etkisinin incelenmesi". *Asian Journal of Instruction (E-AJI)* 2/1 (2014), 41-52.

Baysal, İsmet Anık - Baysal, Gültekin - Aksu, Gökhan - Aksu, Nurşah. "Presenteeısm (İşte Varolmama Sorunu) İle Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişki: Adnan Menderes Üniversitesi Akademik Personeli Üzerinde Bir Uygulama". *Electronic Journal of Vocational Colleges* 4/3 (2014), 134-152.

Bilginoğlu, Elif - Yozgat, Uğur. "İşyerinde Mutluluk Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *Journal of Yasar University* 15 (2020), 201-206.

Bölür, Sezen - Ünsar, Agah Sinan. "Örgütlerde Presenteeism". *Negatif Yönlü Örgütsel Davranış* (İstanbul: Efe Akdemi Yayınları, 2021), 99-162.

Chen, Chong - Okubo, Ryo - Hagiwara, Kosuke - Mizumoto, Tomohiro - Nakagawa, Shin - Tabuchi, Takahiro. "The Association of Positive Emotions with Absenteeism and Presenteeism in Japanese Workers", *Journal of Affective Disorders* 344 (2023), 319-324. https://doi.org/10.1016/j.jad.2023.10.091

Chia, Yew Ming - Chu, Mackayla JT. "Moderating effects of presenteeism on the stress-happiness relationship of hotel employees: A note". *International Journal of Hospitality Management* 55 (2016), 52-56.

Collins, Alison M. - Cartwright, Susan - Cowlishaw, Sean. "Sickness Presenteeism and Sickness Absence over Time: A UK Employee Perspective", *Work & Stress* 32/1 (2018), 68-83. https://doi.org/10.1080/02678373.2017.1356396

Correia Leal, Catarina - Ferreira, Aristides I. - Carvalho, Helena. "'Hide Your Sickness and Put on a Happy Face': The Effects of Supervision Distrust, Surface Acting, and Sickness Surface Acting on Hotel Employees' Emotional Exhaustion", *Journal of Organizational Behavior* 44/6 (2022), 871-887. https://doi.org/10.1002/job.2676

Çiçeklioğlu, Hüseyin - Taşlıyan, Mustafa. "Eğitim Kurumu Çalışanlarının Presenteeism (İşte Var Olamama) Algılarının Performanslarına Olan Etkisi ve

Sosyo-Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 14/20 (2019), 22-53. https://doi.org/10.26466/opus.595134

Çiftçi, Birgül. "İşte Var Ol(Ama)Ma Sorunu ve İşletmelerin Uygulayabileceği Çözüm Önerileri". *Çalışma ve Toplum* 1/24 (2010), 153-174.

Demirbulat, Özge Güdü - Bozok, Düriye. "Presenteeism (İşte Varolamama) İle Yaşam Doyumu, Fiziksel ve Ruhsal İyilik Halinin Etkileşimine Yönelik Seyahat Acentası İşgörenleri Üzerinde Bir Araştırma". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 17/28 (2015), 7-13. https://doi.org/10.18493/kmusekad.44589

Etyemez, Senem. "İş Güvencesizliğinin İşte Var Olamama Sorununa Etkisinde Sürekli Kaygının Aracılık Rolü: Konaklama İşletmelerinde Bir Araştırma". *Journal of International Social Research* 11/57 (2018), 1009-1021. https://doi.org/10.17719/jisr.2018.2511

Evans-Lacko, Sara - Knapp, Martin. "Global Patterns of Workplace Productivity for People with Depression: Absenteeism and Presenteeism Costs across Eight Diverse Countries". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 51 (2016), 1525-1537. https://doi.org/10.1007/s00127-016-1278-4

Fiorini, Luke Anthony - Houdmont, Jonathan - Griffiths, Amanda. "Nurses' Perceived Work Performance and Health during Presenteeism: Cross-sectional Associations with Personal and Organisational Factors". *Journal of Nursing Management* 30/5 (2022), 37-45. https://doi.org/10.1111/jonm.13065

Galvão, Ana - Cunha, Márcia - Nunes, Pedro - Pinheiro, Marco. "Management of presenteeism. The effects on productivity of a food processing company." *In International Congress on Interdisciplinarity in Social and Human Sciences* (2016), 179-191.

Goris, Jose R - Vaught, Bobby C - Jr, John D Pettit. "Effects of Trust in Superiors and Influence of Superiors on the Association Between Individual-Job Congruence and Job Performance/Satisfaction". *Journal of Business and Psychology* 17/3 (2003), 327-343.

Gülina, Yilmaz - Günay, Gülsevim Yumuk. "Presenteeism ve iş stresinin çalışan performansına etkisi: Tekstil sektöründe bir uygulama". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/1 (2020), 91-106.

Güredin, Ersin. "Türkiye'de Denetim Standartlarının Oluşumu". *Mali Sorunlara Çözüm Dergisi* 33-34 (1987), 21-29.

İşçan, Ömer Faruk - Moç, Turhan. "Çalışanların Presenteizm (İşte Sözde Var Olma) Davranışlarının İşe Yabancılaşmalarına Etkisi: Bir Kamu Kurumu Örneği - Influence the Impact of Employee Presenteism Behavior on Work Alienation: An Example of a Public Institution". *Journal of Business Research - Turk* 10/3 (2018), 379-402. https://doi.org/10.20491/isarder.2018.479

Johns, Gary. "Presenteeism in the Workplace: A Review and Research Agenda". *Journal of Organizational Behavior* 31/4 (2010), 519-542. https://doi.org/10.1002/job.630

Junça-Silva, Ana - Silva, Sónia - Caetano, António. "Job Crafting, Meaningful Work and Performance: A Moderated Mediation Approach of Presenteeism". *SN Business & Economics* 2/31 (2022). https://doi.org/10.1007/s43546-022-00203-8

Kanmani, Olive - Fonceca, Clayton. "Employee happiness index and its impact on employee performance" 4/2 (2023), 360-364.

Karagöz, Yaçın. *SPSS 21.1 Uygulamalı Biyoistatistik.* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2014).

Karanika-Murray, Maria - Biron, Caroline. "The Health-Performance Framework of Presenteeism: Towards Understanding an Adaptive Behaviour". *Human Relations* 73/2 (2020), 242-261. https://doi.org/10.1177/0018726719827081

Koçoğlu, Merve. *İşletmelerde presenteeism sorunu ve insan kaynakları yönetimi çerçevesinde mücadele yöntemleri*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Koopman, Cheryl - Pelletier, Kenneth Richard. - Murray, James Francis. - Sharda, Claire Ellen. - Berger, Marc Laurence. - Turpin, Robin Suzanne. -

Hackleman, Paul - Gibson, Pamela - Holmes, Danielle Marie. - Bendel, Talor. "Stanford Presenteeism Scale: Health Status and Employee Productivity": *Journal of Occupational and Environmental Medicine* 44/1 (2002), 14-20. https://doi.org/10.1097/00043764-200201000-00004

Lamb, Charles E. - Ratner, Paul H. - Johnson, Clarion E. - Ambegaonkar, Ambarish J. - Joshi, Ashish V. - Day, David - Sampson, Najah - Eng, Benjamin. "Economic Impact of Workplace Productivity Losses Due to Allergic Rhinitis Compared with Select Medical Conditions in the United States from an Employer Perspective". *Current Medical Research and Opinion* 22/6 (2006), 1203-1210. https://doi.org/10.1185/030079906X112552

Letvak, Susan A. - Ruhm, Christopher J. - Gupta, Sat N. "Nurses' Presenteeism and Its Effects on Self-Reported Quality of Care and Costs". *AJN, American Journal of Nursing* 112/2 (2012), 30-38. https://doi.org/10.1097/01.NAJ.0000411176.15696.f9

Li, Sijia - Wang, Yilin - Xue, Jia - Zhao, Nan - Zhu, Tingshao. "The Impact of COVID-19 Epidemic Declaration on Psychological Consequences: A Study on Active Weibo Users". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17/6 (2020). https://doi.org/10.3390/ijerph17062032

Lohaus, Daniela - Habermann, Wolfgang - El Kertoubi, Isam - Röser, Florian. "Working While Ill Is Not Always Bad—Positive Effects of Presenteeism". *Frontiers in Psychology* 11 (2021), 1-8. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.620918

Met, İlker - Erkoç, Ayfer - İpek, Birtan - Kızıldere, Nefise Atakara. "Being a Game Changer with Happy Workers: The Ziraat Bank Example". *Heliyon* 9/7 (2023). https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e18027

Meydan, Cem Harun - Şeşen, Harun. *Yapısal eşitlik modellemesi AMOS uygulamaları*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2011.

Nigam, Jeannie A. S. - Barker, R. Michael - Cunningham, Thomas R. - Swanson, Naomi G. - Chosewood, L. Casey. "*Vital Signs:* Health Worker–Perceived Working Conditions and Symptoms of Poor Mental Health — Quality of Worklife Survey, United States, 2018–2022". *MMWR. Morbidity*

and Mortality Weekly Report 72/44 (2023), 1197-1205. https://doi.org/10.15585/mmwr.mm7244e1

Özkan, Osman Seray - Omay, Tolga - Akyüz, Göknur Arzu. "Psikolojik Sermaye, Bireysel Performans ve Birey-Örgüt Uyumu: Bir Literatür Taraması". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 41 (2019), 113-126.

Pearson, Karl. "Note on Regression and Inheritance in the Case of Two Parents". *Proceedings of the Royal Society of London* 58/347-352 (1895), 240-242. https://doi.org/10.1098/rspl.1895.0041

Peiró, José M. - Kozusznik, Malgorzata W. - Rodríguez-Molina, Isabel - Tordera, Núria. "The happy-productive worker model and beyond: Patterns of wellbeing and performance at work". *International journal of environmental research and public health* 16/3 (2019). https://doi.org/10.3390/ijerph16030479

Prasad, Sumit - Pateriya, Srijan. "Workplace Happiness and Employee Performance: Mediating Role of Work-Life Balance in Indian Service Industry." *International Journal of Multidisciplinary Research and Growth Evaluation* 4/3 (2023), 630-635. https://doi.org/10.6084/m9.figshare.23498300.v1

Preacher, Kristopher J. - Kelley, Ken. "Effect Size Measures for Mediation Models: Quantitative Strategies for Communicating Indirect Effects." *Psychological Methods* 16/2 (2011), 93-115. https://doi.org/10.1037/a0022658

Redekopp, Dave E. - Huston, Michael. "The broader aims of career development: Mental health, wellbeing and work". *The pursuit of happiness* 47/2 (2020), 108-119. https://doi.org/10.1080/03069885.2018.1513451

Salas-Vallina, Andrés - Alegre, Joaquín. "Happiness at Work: Developing a Shorter Measure". *Journal of Management & Organization* 27/3 (2021), 460-480. https://doi.org/10.1017/jmo.2018.24

Santoso, Djoen San - Kulathunga, Hewagamage Eranga Ravihara. "Examining Happiness: Towards Better Understanding of Performance Improvement". *Procedia Engineering* 164 (2016), 354-361. https://doi.org/10.1016/j.proeng.2016.11.630

Selvi, R. Santiago Antony - Madhavkumar, Vandana. "The mediating effect of happiness at workplace on the relationship between hybrid work model and employee retention in it industry". *International Journal of Industrial Management* 17/1 (2023), 40-49. https://doi.org/10.15282/ijim.17.1.2023.9212

Steptoe, Andrew. "Happiness and Health". *Annual Review of Public Health* 40/1 (2019), 339-359. https://doi.org/10.1146/annurev-publhealth-040218-044150

Szabó, Ágnes - Kajos, Attila. "A munkahelyi mozgásprogramok szervezeti és egyéni oldala: El\Honyök, értékteremt\Ho tényez\Hok, motivációk". *Vezetéstudomány-Budapest Management Review* 54/4 (2023), 54-68.

Şahan, Seda - Yıldız, Ayşegül. "Determining the Relationship between Presenteeism and Organizational Support in Nursing". *International Journal of Health Services Research and Policy* 5/3 (2020), 306-314. https://doi.org/10.33457/ijhsrp.778017

Şahin, Emine Tuğba - Kanbur, Aysun. "Sağlık çalışanlarında presenteizm (işte varolamama) ve iş performansı (görev performansı/bağlamsal performans) üzerindeki etkisi". *Journal of Nursology* 25/1 (2022), 7-13.

Tangchareonsamut, Jirachat - Wongrathanandha, Chathaya - Khamsee, Siriluk - Aekplakorn, Wichai. "Association of Work Performance with Absenteeism and Presenteeism among Support Workers in a Medical School Hospital, Thailand". *Journal of Health Research* 36/4 (2022), 746-755. https://doi.org/10.1108/JHR-01-2021-0045

Tezcan, Cem. *Yapısal eşitlik modelleri*. Ankara: Ankara Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Toklu, Arzu Tuygun. "*Çalışanlarda İş Sağlığı ve Güvenliği Uygulamalarının Örgütsel Bağlılık, İşe Yabancılaşma ve İş Performansına Olan Etkisinin İncelenmesi*". Kocaeli:, Gebze Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016

Tutar, Hasan - Altınöz, Mehmet. "Örgütsel İklimin İşgören Performansı Üzerine Etkisi:Ostim İmalat İşletmeleri Çalışanları Üzerine Bir Araştırma".

Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 65/2 (2010), 196-218. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002162

Tüzün, Perihan - Mücevher, Muhammet Hamdi - Çetinceli, Koray. "Evaluation of Presenteeism, Happiness and Academic Success States of Open Admission and Examination Students in Vocational Higher Education". *International Multidisciplinary Congress of Eurasia*, (2018),102.

Uysal, Hasan Tezcan - Ak, Murat - Güdük, Hasan. "A Study on the Impact of Life Happiness on Job Performance". *Anatolia Social Research Journal* 2/2 (2023), 12-28. https://doi.org/10.5281/ZENODO.10050967

Wang, Fan-Fan - Mao, Qingduo. "Benefiting Signatories at Others' Expense: Effects and Spatial Spillover of Local Emergency Cooperation Agreements in China". *Journal of Contingencies and Crisis Management* 31/4 (2023), 610-626. https://doi.org/10.1111/1468-5973.12463

Yap, Jun Fai - Moy, Foong Ming - Ahmad, Wan Azman Wan - Lim, Yin Cheng. "Assessing the effect of cardiovascular disease on work productivity and financial loss among school teachers in Peninsular Malaysia: a nested case-control study". *PeerJ* 12 (2024). https://doi.org/doi.org/10.7717/peerj.16906

Yılmaz, Salim - Söyük, Selma. "A Theory Of Presenteeısm Beyond Beıng Sıck And A Measurement Tool". *Revista de Administração de Empresas* 64/2 (2024), e2023-0081. https://doi.org/10.1590/s0034-759020240205

Yıldız, Doğan - Uzunsakal, Ece. "Alan Araştırmalarında Güvenilirlik Testlerinin Karşılaştırılması Ve Tarımsal Veriler Üzerine Bir Uygulama". *Uygulamalı Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2018), 14-28.

Yuan, Qi - Liu, Su - Tang, Szehang - Zhang, Dexing. "Happy@Work: Protocol for a Web-Based Randomized Controlled Trial to Improve Mental Well-Being among an Asian Working Population". *BMC Public Health* 14/1 (2014), 111-118. https://doi.org/10.1186/1471-2458-14-685

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 1065-1100

Dinî Mûsikî Yeterlilikleri Bağlamında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Öğrencileri (Orta Karadeniz Bölgesi Örneği)

Students of Theology and Islamic Sciences Faculties in the Context of Religious Music Competencies (Central Black Sea Region Example)

Zeynep Gülbeyaz MEYDANERİ

Kuran Kursu Öğreticisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara

Quran Course Instructor,

Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey

zynpgulbeyaz@hotmail.com

ORCID: 0009-0009-1096-0009

Sema DİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi. Hitit Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi ABD

Assistant Professor, Hitit University,

Faculty of Theology Department of Türkish Religion Music

semadinc@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4945-644X

DOI: 10.56720/mevzu.1520679

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Meydaneri, Zeynep Gülbeyaz- Dinç Sema. "Dinî Mûsikî Yeterlilikleri Bağlamında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Öğrencileri (Orta Karadeniz Bölgesi Örneği)". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 1065-1100. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1520679

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Çalışmamızda İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin, Dinî Mûsikî derslerinde elde etmeleri beklenen temel uygulamalar üzerinden kazandıkları yeterlilikleri başta olmak üzere, bu dersin ilgili fakültelerdeki öğrencilerin gerek sosyal yaşantı gerekse İlahiyat ve İslami İlimler alanında edinecekleri mesleklerde demografik, kişisel kesit, ilgi ve yeteneklerine yönelik görüşlerinin yer aldığı konu başlıkları ele alınacaktır. Dinî Mûsikî derslerinin İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerindeki öğrenciler tarafından yaşamın her alanındaki gerekliliğinin farkındalık kazanılması düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Bu husus araştırmamızın hazırlanmasında önemli ölçüde bir etken oluşturmaktadır. Araştırmamızda, Orta Karadeniz Bölgesinde yer alan Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde öğrenim gören her birimden beşi erkek beşi kadın olmak üzere toplam 50 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Yukarıda zikredilen fakültedeki öğrenciler ile bir anket çalışması yapılmış ve elde edilen bulgulardan hareketle ulaşılan sonuçlar uygun konu başlıkları bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Mûsikî, İlahiyat Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi, Yeterlilik, Eğitim, Nitel Anket Çalışması.

Abstract

In our study, the competencies gained by the students studying in the Faculties of Theology and Islamic Sciences through the basic practices they are expected to acquire in Religious Music courses, especially the competencies they have gained through the basic practices they are expected to acquire in Religious Music courses, and the topics that include the opinions of the students in the related faculties regarding the demographic, personal cross-section, interests and abilities of the students in the related faculties both in social life and in the professions they will acquire in the field of Theology and Islamic Sciences will be discussed. The idea of gaining awareness of the necessity of Religious Music courses in all areas of life by students in the Faculties of Theology and Islamic Sciences comes to the fore. This issue constitutes an important factor in the preparation of our research. Our research was conducted with a total of 50

students, five male and five female, from each unit studying at Amasya University Faculty of Theology, Hitit University Faculty of Theology, On Dokuz Mayıs University Faculty of Theology, Ordu University Faculty of Theology and Tokat Gazi Osman Paşa University Faculty of Islamic Sciences in the Central Black Sea Region. A questionnaire study was conducted with the students in the above-mentioned faculties and the results obtained from the findings were evaluated in the context of appropriate topics.

Keywords: Religious Music, Faculty of Theology, Faculty of Islamic Sciences, Proficiency, Education, Qualitative Survey Study.

Etik Beyan	Bu çalışma 15.01.2024 tarihinde tamamladığımız "İlahiyat Fakültelerindeki Öğrencilerin Dinî Mûsikî Yeterlilikleri (Orta Karadeniz Bölgesi Örneği)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Hitit Üniversitesi, LEE, Çorum, 2024. This article is extracted from my master thesis entitled "Religious Musical Proficiencies Of Students İn Faculty Of Theology (Central Black Sea Region Case)", (Master Thesis, Hitit University, Çorum/Turkey, 2024). Bu çalışma için Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu tarafından 28.02.2023 tarihinde gerçekleştirilen toplantıda 2023-01 karar numaralı Etik Kurulu Onay izni alınmıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study:* ZGM (%60), SD (%40) Veri Toplanması / *Data Collection:* ZGM (%70), SD (%30) Veri Analizi / Data Analysis: ZGM (%60), SD (%40) Makalenin Yazımı / Writing up: ZGM (%80), SD (%20) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: ZGM (%90), SD (%10)

Giriş

İlahiyat Fakültesi ilk olarak 1924 yılında Dârülfünûn'a (İstanbul Üniversitesi) bağlı ve eğitim süresi üç yıl olarak kurulmuştur. 1933 yılında bu fakülte kapatılmış ve ardından 1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde yeniden

açılmıştır. İlahiyat Fakültelerinin kuruluş amacı ise: "Din meselelerinin sağlam ve ilmî esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, meslekî bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi…" şeklinde tarif edilmiştir. Bu fakülteler ağırlıklı olarak Temel İslam Bilimleri derslerinin (Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam) müfredatta yer almasıyla birlikte Felsefe, Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümlerinde okutulan dersler ile de öğrencilerini bilgiyle teçhiz etme gayesindedir.[1]

Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin kuruluşundan bu yana Dinî Mûsikî dersleri, evvela 1968-1969 öğretim yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Türk İslam Sanatları kürsüsüne bağlı olarak işlenmiştir.[2] Dinî Mûsikî derslerinin bağımsız bir anabilim dalı olarak verilmeye başlandığı tarih 1973'tür.[3] Bu tarihten sonraki yıllarda gerek anabilim dalı gerekse İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü'ne bağlı olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi başta olmak üzere kuruluşu bakımından köklü sayılan diğer üniversitelerin İlahiyat Fakültelerinde de Dinî Mûsikî dersleri verilmeye devam etmiştir. Ayrıca günümüzde kısmen de olsa bazı üniversitelerin İlahiyat Fakültelerinde, Dinî Mûsikî derslerinin Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları çatısı altında verildiği bilinmektedir.

İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde okutulan Dinî Mûsikî dersleri müfredat gereği[4] bazen seçmeli bir ders bazen zorunlu bir ders olarak okutulmuştur.[5] Bu nedenle bu fakültelerde öğrenim gören öğrencilerden bir kısmı

---

1 Hüseyin Yüner, "İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Musiki Eğitimi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (28 Haziran 2018), 257.

2 Bayram Akdoğan, "Türk Din Mûsikîsi Derslerinin Eğitim ve Öğretim Problemleri ve Çözüm Yolları ile İlgili Bazı Düşünceler = Some Observations with Regard to the Issues and Problems Encountered in Education of Turkish Religious Music and Tentative Methods of Solutions", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXVI/1 (2015), 25.

3 Sema Dinç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türk Din Mûsikîsi Alanında Derse Giren Kadın Öğretim Elemanları Hakkındaki Tutumları (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 506.

4 Bk. Arda Göksu, "Öğrenci Görüşleriyle İlahiyat Fakülteleri Türk Din Mûsikîsi Dersinde Kullanılan Öğretim Yöntemleri ve Anlayışları Üzerine Bir Araştırma", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1 (2019), 117-144.

5 Uğur Alkan, *İlahiyat Ve İslami İlimler Fakültelerindeki Nazari ve Uygulamalı Türk Din Mûsikîsi Derslerine Yönelik Uzaktan Eğitim Bağlamında Bir Metodoloji Önerisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 452-469.

mezun olduklarında zorunlu olması vesilesiyle bu alan ile tanışabilmişken, diğerleri seçmeli olma hasebiyle alana uzak kalabilmişlerdir. Bu derse özellikle ilgisi ve yeteneği olan öğrenciler Dinî Mûsikî alanındaki seçmeli derslerden istifade etmiş lâkin derse ilgisi olmayan ya da kredi sorunu dolayısıyla ilgili dersi alamayan öğrencilerin bu alanı tanımadan mezun oldukları gözlenmiştir.

İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri öğrencilerinin mezun olduktan sonra seçecekleri meslekler düşünüldüğünde; gerek Diyanet İşleri Başkanlığı çatısı altında imam-hatiplik, müezzin-kayyımlık, vaizlik-vaizelik, Kur'ân kursu öğreticiliği, müftülük gibi kadroların ifâsı, gerekse Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı Meslek Dersleri öğretmenliği ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği görevleri sebebiyle mesleki yaşantıda aktif bir şekilde vazife yapacaklardır. Bundan dolayı bu fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin Cami Mûsikîsi ve Tekke Mûsikîsi formlarının her birinden istifade etmesi gereği önem arz etmektedir. Bununla birlikte imam-hatip ve müezzin-kayyım kadrolarında vazife yapacak öğrenciler için Camî Mûsikîsi formunu hem teorik hem de pratik olarak bilmek elzemdir.[6] Toplumda İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri öğrencilerinden ve mezunlarından taşıdıkları dinî kimlik sebebiyle mesleki ve sosyal açıdan bazı beklentiler bulunmaktadır. Bu beklentiler göz önüne alındığında tüm İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri mezunlarının Dinî Mûsikî alanında uygulama yapabilme hasletine sahip olamasa da teorik olarak bu alanın ıstılahlarını ve temel bilgisini taşımaları gerekmektedir. Zikredilen tüm bu sebepler bir çatı altında toplandığında Dinî Mûsikî alanındaki derslerin özellikle son yıllarda bazı İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri müfredatlarında zorunlu bir ders niteliğinde konulması ve bu fakültelerin mezunlarının mesleki anlamdaki ihtiyaçlarının giderilmesinde ortaya konmuş doğru bir adım olduğu söylenilebilir.

Dinî Mûsikî alanındaki dersler yalnızca teoriye dayanan ilimler gibi olmayıp pek çok zaman da icrâ gerektiren ve bununla birlikte pratik yönü ağır, kuvvetli ve etkili bir sanat alanıdır.[7] Bu dersler, İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri kurulduğundan bu yana İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü'nün alt bir anabi-

---

6 Özkan Apaydın, "İmam-Hatip Liselerinde Görevli Müzik Öğretmenlerinin Dinî Mûsikî Dersine Karşı Yeterlikleri", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (15 Temmuz 2018), 3.

7 Hasan Arslan, "Müzik Terapi Ve Dini Müzik", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler* Araştırma *Dergisi* 16 (2015), 121-122.

lim/bilim dalı olan Türk Din Mûsikîsi anabilim dalının mevcut öğretim elemanları tarafından verilmektedir. İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilere uzman öğreticisi tarafından verilen Dinî Mûsikî dersleri temel seviyede bir bilgi birikimini oluşmasını sağlamaktadır. Biz de bu gerekliliğin ortaya konmasını hedefleyerek böyle bir araştırma yapmanın bu gerekliliğin farkındalık sağlaması noktasında önemli olacağı düşünülmüştür. Bunun üzerine çalışma, Orta Karadeniz Bölgesi'ndeki İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrenciler ile sınırlandırılmıştır. Orta Karadeniz Bölgesi'nde yer alan sırasıyla Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Tokat Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğrencileri evreni bağlamında, nitel veri toplama tekniği ile araştırma gerçekleştirilmiştir. İlgili öğrencilerin demografik, mesleki, ilgi ve yetenekleri doğrultusunda Dinî Mûsikî yeterliliklerini, bu ders hakkındaki bakış açılarını ve bilgi birikimleri ortaya çıkarılmaya çalışışmıştır.

1. Yöntem

Çalışmanın bu bölümünde çalışma grubu, veri toplama araçları, verilerin toplanması ve son olarak da verilerin analizine yer verilmektedir. Araştırmanın, veri toplama ve veri toplama araçları başlığında detaylı bir anlatımına yer verileceği üzere, ilgili çalışmada nitel veri toplama tekniği kullanılmıştır. Nitel veri toplama tekniklerinden biri olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir. Nitel araştırmalarda temel amaç ürünlerden veyahut çıktılardan ziyade süreçtir. Bu bağlamda nitel araştırmalarda mühim olan husus anlamların ne ifade ettiğidir. Yarı yapılandırılmış görüşmeler, sahip olduğu belirli düzeydeki esneklik, standartlık gerek yazma gerek doldurmaya dayalı testler ve anketlerdeki sınırlılığı ortadan kaldırması sebebiyle, belirli bir konuda derinlemesine bilgi edinmeye de yardımcı olmaktadır.[8] Dolayısıyla nitel çalışma yapmak isteyen araştırmacılar tarafından sık tercih edilmektedir.

---

[8] Abbas Türnüklü, "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme", Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi 24/24 (01 Mayıs 2000), 547.

Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği araştırmacıya bazı kolaylıklar sunmaktadır. Bu kolaylıklar içerisinde en önemlisi görüşmenin önceden planlanmış olan görüşme prosedürüne bağlı bir şekilde daha sistematik ve karşılaştırılabilir bir bilgi içermesidir.[9] Eğitim bilimi çalışmalarında bahsi geçen görüşme tekniği daha uygun bir araştırma biçimi olarak tercih edilmektedir. Bu sebeple de bu çalışmada öncelikli yöntem olarak tercih edilmiştir. Ayrıca çalışmamızda olgu bilim deseni kullanılmıştır. Olgu bilim deseni, farkında olduğumuz ancak hem derinlemesine hem de ayrıntılı bir anlayışa sahip olamadığımız noktalarda olgulara odaklanılması olgu bilim (fenomenoloji) deseni olarak adlandırılmaktadır.[10] Hitit Üniversitesi'nden (Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu, 28.02.2023, 2023-15) çalışma için gerekli olan izinleri alınmıştır.

2. Çalışma Grubu

Eğitimbilim çalışmalarında örneklem seçimi en önemli adımlardan biri olarak kabul edilmektedir. İlgili çalışmada seçilen örneklem türü de amaçsal örneklem türlerinden biri olan maksimum çeşitlilik örneklemesidir. Maksimum çeşitlilik örneklemesinin amaçları incelendiğinde göreli olarak küçük bir örneklem üzerinden ilerleyerek bu örneklemde çalışılan probleme yönelik taraf olabilecek bireylerin çeşitliliğini maksimum seviyede yansıtmaktır.[11] Bu sebeple maksimum çeşitlilik, araştırmamız kapsamında Orta Karadeniz Bölgesinde yer alan; A. Ü. İlahiyat Fakültesi, HİTÜ İlahiyat Fakültesi, OMÜ İlahiyat Fakültesi, O. Ü. İlahiyat Fakültesi ve TOGÜ İlahiyat Fakültesi'ndeki her öğrenim türünden sağlanmaya çalışılmıştır. Nitel çalışma yapılan toplam öğrenci sayısı 50'dir. Çalışmamızda yer alan her fakülteden 5'i erkek; 5'i de kadın olacak şekilde genel sayıya ulaşılmaktadır.

3. Katılımcıların Demografik Özelliklerine İlişkin Bilgiler

---

9 Nail Yıldırım, "Okul Müdürlerinin Motivasyonları Üzerine Nitel Bir İnceleme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011), 75.

10 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 283.

11 Nail Yıldırım, "Okul Müdürlerinin Motivasyonları Üzerine Nitel Bir İnceleme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011), 75.

Bu çalışmanın içeriği itibariyle temel amacı öğrencilerin, ilgili fakültelerde birinci sınıftan itibaren zorunlu ve seçmeli olarak Dinî Mûsikî dersinin öğrenimini görmüş olmalarıdır. 25 kadın ve 25 erkek toplamda 50 katılımcı ile gerçekleştirilen bu araştırmada görüşme yapılan katılımcıların cinsiyet faktörü açısından beşi erkek beşi kadın olacak şekilde seçilmiştir. İlgili fakültelerde Dinî Mûsikî dersini öğrenim olarak gören katılımcıların sınıf düzeyinde çeşitlilik görüşme formuna katılım sağlamayı isteme durumu, Dinî Mûsikî alanına ilgi ve ilgili fakültelerdeki öğretim elemanlarının öğrenci seçimindeki yönlendirmeleri neticesinde oluşturulmuştur.

Tablo 3. 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

	Cinsiyet	Öğrenim Gördüğü Lise	Sınıf Düzeyi	Üniversite Okuduğu İl
K-1	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	2.Sınıf	Amasya
K-2	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Amasya
K-3	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	3.Sınıf	Amasya
K-4	Kız	İmam-Hatip Lisesi	2.Sınıf	Amasya
K-5	Kız	İmam-Hatip Lisesi	3.Sınıf	Amasya
K-6	Erkek	Anadolu Lisesi	3.Sınıf	Amasya
K-7	Erkek	Yabancı Dil Ağırlıklı Lise	2.Sınıf	Amasya
K-8	Kız	Meslek Lisesi	4.Sınıf	Amasya
K-9	Kız	İmam-Hatip Lisesi	1.Sınıf	Amasya
K-10	Kız	Anadolu Lisesi	2.Sınıf	Amasya
K-11	Kız	İmam-Hatip Lisesi	3.Sınıf	Çorum
K-12	Kız	Meslek Lisesi	4.Sınıf	Çorum
K-13	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	2.Sınıf	Çorum
K-14	Kız	İmam-Hatip Lisesi	3.Sınıf	Çorum
K-15	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Çorum
K-16	Kız	Meslek Lisesi	4.Sınıf	Çorum
K-17	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Çorum
K-18	Kız	İmam-Hatip Lisesi	3.Sınıf	Çorum
K-19	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	2.Sınıf	Çorum
K-20	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Çorum

K-21	Kız	Anadolu Lisesi	4.Sınıf	Ordu
K-22	Kız	İmam-Hatip Lisesi	2.Sınıf	Ordu
K-23	Kız	Anadolu Lisesi	2.Sınıf	Ordu
K-24	Kız	Anadolu Lisesi	4.Sınıf	Ordu
K-25	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Ordu
K-26	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Ordu
K-27	Erkek	Anadolu Lisesi	4.Sınıf	Ordu
K-28	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	3.Sınıf	Ordu
K-29	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Ordu
K-30	Kız	Anadolu Lisesi	2.Sınıf	Ordu
K-31	Kız	İmam-Hatip Lisesi	1.Sınıf	Samsun
K-32	Erkek	Anadolu Lisesi	1.Sınıf	Samsun
K-33	Kız	İmam-Hatip Lisesi	3.Sınıf	Samsun
K-34	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	1.Sınıf	Samsun
K-35	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	3.Sınıf	Samsun
K-36	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	1.Sınıf	Samsun
K-37	Kız	İmam-Hatip Lisesi	1.Sınıf	Samsun
K-38	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	3.Sınıf	Samsun
K-39	Kız	İmam-Hatip Lisesi	1.Sınıf	Samsun
K-40	Kız	İmam-Hatip Lisesi	3.Sınıf	Samsun
K-41	Kız	Anadolu Lisesi	3.Sınıf	Tokat
K-42	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Tokat
K-43	Kız	İmam-Hatip Lisesi	2.Sınıf	Tokat
K-44	Kız	İmam-Hatip Lisesi	2.Sınıf	Tokat
K-45	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Tokat
K-46	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Tokat
K-47	Kız	Anadolu Lisesi	2.Sınıf	Tokat
K-48	Kız	Meslek Lisesi	2.Sınıf	Tokat
K-49	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Tokat
K-50	Erkek	İmam-Hatip Lisesi	4.Sınıf	Tokat

4. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada veri toplama aracı olarak nitel görüşme teknikleri içerisinde bulunan yarı yapılandırılmış görüşme formu tercih edilmiştir[12]. Görüşme formunun içeriği, bu çalışmanın konusu sebebiyle ilgili fakültelerde Dinî Mûsikî dersleri alan öğrencilere uygun olarak tasarlanmıştır. İlgili formdaki sorular, İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Dinî Mûsikî dersini alan öğrencilerin temel seviyede de olsa bu eğitimi aldıkları varsayılarak üç ana kategoriye ayrılmıştır. Bu kategoriler şu şekildedir: "Demografik, Dinî Mûsikî ders müfredatı ve Dinî Mûsikî alanına ilgi ve kabiliyeti olan öğrencilerin yeterlilikleri." Sorular kategori edilerek görüşme formundaki soruların yöneltildiği öğrencilerden en üst derece ve ayrıntılı şekilde cevaplar alınması amaçlanmıştır. Görüşme formunda yer alan sorular şöyledir:

1. Hangi liseden mezun oldunuz?

- İmam-Hatip Lisesi/ Mûsikî Proje Lisesi öğrencisi iseniz lise müfredatında görmüş olduğunuz Dinî Mûsikî dersi üniversite eğitiminizdeki Dinî Mûsikî dersinize katkı sağladı mı?

2. Dinî Mûsikî derslerinde görmüş olduğunuz Kur'an-ı Kerîm Tilâveti, Ezan, Kâmet, Salâ, Tekbir, Salât-ı Ümmiyye, Telbiye, Teravih Tertibi, Mevlid gibi Cami Mûsikîsi formlarından herhangi birini icrâ etme tecrübe ve bilgisine sahip misiniz?

- Bu formları icrâ etme tecrübe ve bilgisine sahip değilseniz, bu konuda kendi eksikliğinizin ne olduğunu düşünüyorsunuz?

3. Mezun olduktan sonra yapacağınız mesleklerde görmüş olduğunuz Dinî Mûsikî eğitimi duyma-seslendirme koordinasyonu, enstrüman ve vokal uyumunu;

- Bu eğitim sonucunda bunlardan herhangi birini kullanmayı gerekli görüyor musunuz?

- Bu eğitimden sonra herhangi birini kullanmak istiyor musunuz?

- Bu eğitim sonucunda duyma- seslendirme koordinasyonu, enstrüman ve vokal uyumunu yapabileceğinizi düşünüyor musunuz?

---

12 Yıldırım - Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 108.

4. Dinlediğiniz eserlerin makamını tanıyabileceğinizi düşünüyor musunuz?[13]

Görüşme soruları hazırlanırken araştırmacı tarafından geliştirilen soruların anlaşılır olması ve çok yönlü olmaması, yanıtlayıcı ses tonu, jest ve mimikler kullanılarak yönlendiricilik taşımaması gibi ilkelere bilhassa dikkat edilmiştir. Görüşme formunda bulunan sorular hazırlanırken ilgili çalışmanın amacına ne derecede hizmet ettiği, soruların cevaplayıcı tarafından anlaşılır olması ve anketin uygulanması hususunu kontrol etmek maksadı için Eğitim Bilimleri sahasında alanında uzman öğretim elemanlarının görüşlerine başvurulmuştur. Uzmanların bu noktadaki yönlendirme ve önerileri doğrultusunda nitel görüşme formu düzenlenip uygulanmıştır.

Uygulama esnasında görüşmeler çevrimiçi olarak WhatsApp ve Zoom uygulamaları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Görüşme süresince herhangi bir internet kopukluğu yaşanmaması için gerekli hassasiyetler gösterilmiş ve görüşmeler 20-30 dakika arasında yapılmıştır. Çalışmada iç geçerlilik ilkesi sağlanmaya çalışılmış ayrıca araştırma neticesindeki bulgular ile de iç tutarlılık ve görüşme formunda yer alan soruların çalışmanın amacına uygunluğu test edilmiştir.[14]

4. 1. Verilerin Toplanması

Verilerin elde edilmesine ilişkin hazırlanan görüşme formunun çevrimiçi olarak ilgili öğrencilere uygulanabilmesi ve bu esnada öğrencilerin kendilerini rahatça ifade edebilmesi için görüşme süresince kameralar açık kalmıştır. Görüşme esnasında görüşmelerin geçerlik ve güvenirliğini arttırmak amacıyla

---

[13] Bk. bu çalışmada görüşme tekniği çeşitlerinden yarı yapılandırılmıştır görüşme tekniği kullanılmıştır. İlgili araştırma açısından en uygun olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinin hem daha sistemli bilgi toplanmasına sağladığı kolaylık hem de görüşme esnasında görüşmecinin ihtiyaç duyduğu esnada ilave soruları ekleyebilmesi ve bu sayede bilgilerin eksizsiz bir şekilde toplanmasını sağlamak amaçlanmaktadır. Katılımcıların görüşme formunda yer alan ve ihtiyaç duyulduğu anlarda kendilerine yöneltilmesi ile deneyimleri, tutumları, düşünceleri, yorumları, zihinsel açıdan algılamaları ve tepkileri gibi gözlemlenmeyen bilgilere ulaşılması umut edilmiştir.

[14] Ali Yıldırım, "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi", *Eğitim Ve Bilim* 23/112 (01 Nisan 1999), 8.

araştırmacı ve görüşmeci dışında kimse bulunmamıştır. Bu sayede görüşmecinin ifadelerini aktarırken hiçbir faktörden etkilenmeden düşüncelerini söylemesi sağlanmıştır. Görüşmelerdeki gerek not tutma gerek ses kayıt cihazının bulunması verilerin saklanmasında önem arz etmektedir. Bu sebeple not tutma ve ses kayıt cihazının açık olmamasının herhangi bir kesintiye uğramaması hususunda gerekli hassasiyet gösterilmiştir. Görüşmeler, görüşmecinin randevu verdikleri zaman dilimi içerisinde gerçekleştirilmiştir. Böylece görüşmecinin kendi belirlediği tarih ve saatte yapılması sorulara acele etmeden yanıt vermesine ve rahat hissetmesine olanak sağlayarak daha doğru cevaplar elde edilmesine olanak sağlamıştır. Görüşmelerde elde edilen ses kayıtları mümkün mertebe en kısa sürede içerisinde yazıya dökülmüştür. Tüm görüşmelerde ki veriler bilgisayar ortamında Word üzerinden yazıya aktarılmıştır. Çalışmamız kapsamında bulunan ilgili fakültelerde çalışmaya katılan her bir öğrenci için ayrı ayrı dosya oluşturulmuştur. Bunun amacı, her öğrencinin cevabının görüşme formundaki sorular içerisinde bir denge sağlanmaya çalışılmasıdır. Konu içerisinde incelenecek olan tüm problemlere uygun olarak verilerin işlenmesine gayret edilmiştir. Bulguların tespit edilmesinde direkt alıntılara yer verilmiştir. Böylece konu başlıklarında yorumları da yapılmıştır.

4. 2. Verilerin Analizi

Çalışmamızda elde edilen verilen çözümlenmesinde betimsel analiz ve içerik analiz teknikleri kullanılmıştır. Görüşme neticesinde elde edilen verilerin önceden belirlenen problemlere göre özetlenerek yorumlanması, görüşülen bireylerin görüşlerinin çarpıcı bir biçimde yansıtılması amacıyla sık sık doğrudan alıntıların kullanılması ayrıca elde edilen sonuçların neden sonuç çerçevesinde yorumlanabilmesi amacıyla betimsel analize başvurulmuştur.[15] Betimsel analiz tekniği, verilerin azaltılması, verilerin sunumu, sonuç çıkarma ve doğrulama şeklinde üç basamakta gerçekleştirilmiştir.[16] Bu üç basamak içerisinde verilerin

---

15 Yahya Altınkurt - Kürşad Yılmaz, "Göreve Yeni Başlayan Özel Dershane Öğretmenlerinin Kurumlarındaki Çalışma Koşullarına İlişkin Görüşleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11/2 (2011), 635.

16 Türnüklü, "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel BirAraştırma Tekniği", 553.

sunumunda, alıntı seçimi için (farklı görüş), probleme uygunluk, çeşitlilik gibi dikkate alınmıştır. Ayrıca uç örnek ölçüleri de dikkate alınmıştır.[17]

Kayıtların deşifre edilmesinde görüşüne başvurulan İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri öğrencilerine birer kod verilmiştir (K1, K2…). Bu kodlar üzerinden açıklamalarda bulunulmuştur. Bununla birlikte katılımcıların demografik özelliklerini gösteren bir tabloya yer verilmiştir. Görüşme tekniği kullanılarak elde edilen veriler yüzde şeklinde gösterilmiş ve sayısallaştırılmıştır. İfadeler içerisinde benzer olan ögeler gruplara ayrılmış ve gruba uygun olan ana problem ve alt problem üzerinden konu başlıkları belirlenmiştir. İlgili formlardan elde edilen veriler evvela yazıya aktarılmış birkaç kez tekrar okunmak suretiyle bu yönde kodlamalar oluşturulmuştur. Bu sürecin ardından tüm kodlar bir araya getirilerek, araştırma bulgularının kapsamını oluşturacak problemler belirlenerek gerek betimsel gerek içerik analizinin tespiti yapılmıştır.

Verilerin Analizi Neticesinde Ortaya Çıkan Ana Problemler ve Alt Problemeler

1) Öğrencilerin mezun oldukları lise türünün ilahiyat ve islami ilimler fakültesinde dinî mûsikî dersine etkileri hakkındaki görüşleri

2) Dinî mûsikî ders müfredatındaki kur'an-ı kerîm tilâveti, ezan, kâmet, salâ, tekbir, salât-ı ümmiyye, telbiye, teravih tertibi, mevlid gibi cami mûsikîsi formlarından herhangi birini icrâ etme tecrübe ve bilgisi hususundaki görüşleri

3) Yukarıdaki formları tecrübe etme bilgi ve tecrübesine sahip olmayanların bu konu hakkında kendi eksiklikleri üzerine görüşler

4) Dinî mûsikî alanındaki temel uygulamalar içerisinde yer alan duyma-seslenirme koordinasyınu ve enstrüman vokal uyumunun ilgili fakültelerde alınan eğitim neticesinde

Bahsedilen uygulamalardan herhangi birini kullanmayı gerekli görme durumuna ilişkin görüşler

---

[17] Murat Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (01 Mart 2010), 335.

Bu Uygulamalardan Herhangi Birini Kullanmak İsteme Durumuna İlişkin Görüşler

Bu uygulamaları öğrenim olarak görülen Dinî Mûsikî Dersi Neticesinde Yapabilme Durumuna İlişkin Görüşler

5) Dinlenilen Eserin Makamını Tanımaya İlişkin Görüşler

6) Dinlenilen Eserin Makamını Tanımada Zikredilen Makam İsimlerine İlişkin Görüşler

5. Bulgular

Çalışmamızın bu bölümünde Orta Karadeniz Bölgesinde yer alan Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'ndeki öğrenciler arasından Dinî Mûsikî dersini zorunlu veya seçmeli olarak almış öğrencilerin görüşmeler neticesindeki düşüncelerine ait bulgular bulunmaktadır. İlgili fakültelerde görüşmeye sağlanan katılımcıların, kişisel bilgileri gizlilik esasına dayanarak saklı tutulmuştur. Öğrencilerin her birine katılımcı sıfatı gereğince "K" harfi sembol olarak verilmiştir. Ayrıca "K1- K2- K3" şeklindeki kodlama yapılmak suretiyle numaralandırma yapılmıştır.

5. 1. Katılımcıların Öğrenim Gördükleri Lise Türünün Dinî Mûsikî Dersine Etkileri Hakkındaki Bulgular

Güzel sanatlar içerisinde yer alan Dinî Mûsikî dersleri insanı eğitme, bilgi ve beceri yönünü biçimlendirmesiyle son derece önem arz etmektedir. Türkiye'ye baktığımızda din eğitimi veren okullar içerisinde İmam-Hatip Liseleri, İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri bulunmaktadır.[18] Bu sebeple katılımcılara hangi lise türünden mezun oldukları sorusu içerik ile uyum sağlaması ve hedefe ulaştırması açısından görüşme esnasında yöneltilmiştir. Bu sorunun katılımcılara yöneltilmesindeki asıl amaç ise; öğrenim gördükleri lise türünün İmam Hatip Lisesi veya Mûsikî Proje Lisesi kapsamında bulunan ve bu liselerde öğrenim eğitim-öğretim gören öğrencilerin tespit edilmesidir. Katılımcı-

18 "Hitabet ve Mesleki Uygulama Dersi Öğretim Programı", 2017, 80.

lar içerisinde İmam-Hatip Lisesi mezunu olan veyahut Mûsikî Proje Lisesi mezunu olanlara, ilgili liselerde Dinî Mûsikî dersi alıp almadıkları sorusu da yöneltilmiştir. Bu sayede ilgili liselerde Dinî Mûsikî eğitimi almış öğrencilerin, İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerini tercih ettiklerinde Dinî Mûsikî dersi ile karşılaştıklarında hazır bulunuşluklarının da tespit edilmesine olanak sağlamıştır.

Tablo 5.1. Katılımcıların Mezun Oldukları Lise Türleri

	İmam- Hatip Lisesi		Düz Lise		Anadolu Lisesi		Meslek Lisesi	
Amasya	6	%12	1	%2	2	%4	1	%2
Çorum	8	%16	-	-	-	-	2	%4
Ordu	5	%10	-	-	5	%10	-	-
Samsun	9	%18	-	-	1	%2	-	-
Tokat	7	%14	-	-	2	%4	1	%2
Toplam	35	%70	1	%2	10	%20	4	%8

Çalışmamızda Orta Karadeniz Bölgesinde bulunan ilgili fakültelerde öğrenim gören katılımcıların mezun oldukları lise türü incelendiğinde; %70'ni İmam-Hatip Lisesi,%2'sinin Düz Lise, %20'sinin Anadolu Lisesi, %8'i ise Meslek Lisesi oluşturduğu görülmektedir. Tablodaki verilerden hareketle İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin çoğunluğun İmam-Hatip Lisesi mezunu olduğu bulgusuna rastlanmaktadır. Katılımcılara yöneltilen soruda İmam-Hatip Lisesi mezunu olan öğrencilere ana probleme ulaşmak maksadı ile sorulan alt bir soruda: "İmam-Hatip Lisesi mezunuysanız ilgili lisede Dinî Mûsikî dersleri aldınız mı?" sorusudur. İlgili fakültelerdeki öğrencilerin bu soru üzerine görüşleri şu şekildedir:

"*Evet, İmam-Hatip Lisesi'nde Dinî Mûsikî dersini aldım ve bir eğilimim olduğu için üniversite hayatımda bana Dinî Mûsikî derslerinde bana katkı sağladı.*" (K4)

"*Evet, dersi aldım fakat katkı sağladığını düşünmüyorum derste İlahi ve nota okuyorduk sadece üniversite ile içerik açısından farklıydı.*" (K50)

Öğrencinin yanıtlamış olduğu bu cevap üzerine Millî Eğitim Bakanlığı İmam-Hatip Lisesi Mesleki Hitabet ve Uygulama dersinin ders öğretim programı ve üniteleri incelendiğinde din hizmetlerinde Cami Mûsikîsi adında bir

ünitenin varlığı ön plana çıkmaktadır. Bununla beraber ilgili dersin din hizmetlerinde Cami Mûsikîsi kazanımları arasında "Mûsikîyi ve Dinî Mûsikîyi tanır, Cami Mûsikîsinin çeşitlerini açıklar, Cami Mûsikîsi çeşitlerini icrâ eder." gibi kazanımları sıralamak mümkündür.[19]

Bulguların geneline bakıldığında ilgili fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin %70'i İmam-Hatip Lisesi mezunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber çalışma kapsamındaki İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri öğrencilerinin çoğunluğunu oluşturan İmam- Hatip Lise türünde Dinî Mûsikî dersini alan öğrenci azınlıkta bulunmaktadır. Bu azınlığın da verdiği cevaplar neticesinde Millî Eğitim müfredatında yer alan Mesleki Hitabet ve Uygulama dersi içerisinde bir ünite başlığında bulunan Dinî Mûsikî derslerinin ilgili fakülte müfredatlarıyla örtüşmemesi nedeniyle bu fakültelerde öğrenim gören öğrencilere yeterince katkı sağlamadığı bulgusuna rastlamak mümkündür. Bu husus İmam-Hatip Lisesi türünden mezun olup İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim görmek isteyen veya gören öğrencilerin hazır bulunuşluk düzeylerinin de olumsuz etkilenmesine neden olduğunu göstermektedir.

5. 2. Katılımcıların Dinî Mûsikî Ders Müfredatına Yönelik Bulguları

5. 2. 1. Dinî Mûsikî Ders Müfredatında Bulunan Bazı Formların Bilinmesi ve Uygulanması Üzerine Bulgular

İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri öğrencilerinin kişisel kesit ve ilgili alan ile alakalı seçecekleri mesleklerde sık karşılaşmaları mümkün olan formlardan Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti, Ezan, Kâmet, Salâ, Tekbir, Salât-ı Ümmiyye, Telbiye, Teravih Tertibi, Mevlid gibi Cami Mûsikîsine ait olan bu formları katılımcıların uygulamada sahip oldukları bilgi ve becerilerini tespit etmek amacıyla katılımcılara bu bilgi ve becerileri ölçen bir soru yöneltilmiştir. İlgili soruların katılımcılara sorulmasındaki amaç, Dinî Mûsikî derslerinde formlar konusunun bilhassa önem teşkil etmesidir. Bu sayede katılımcıların bu formlar hakkında ne denli bilgiye sahip olduğu ve gerekli durumlarda uygulayabilmede becerilerinin de hangi ölçüde yer aldığının bilinmesidir. Katılımcıların bu form-

---

[19] Özkan Apaydın, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dînî Mûsikî Dersine Yönelik Tutumları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 2-3.

lar içerisinden bilme, tecrübe etme ve uygulama hususunda hangilerini icrâ ettikleri bilgisine de ulaşılacaktır. Yine Dinî Mûsikî derslerinde ders müfredatında işlenen bazı formların uygulanması, bilgi ve tecrübesine sahip olmayan öğrencilerin bu konudaki eksikliklerinin altında sebepler de araştırılmıştır ve alt problem olarak ilgili katılımcılara soru şeklinde sorulmuştur. Bu hususta eksiklikleri bulunan öğrencilerin Dinî Mûsikî alanındaki yeterlilikleri noktasında bir kanıya varılmasına olanak sağlamıştır. Bu başlık altında üç ayrı tabloya yer verilmiştir. Konunun daha net bir şekilde anlaşılmasında yukarıda zikredilen formların bilgi ve tecrübesine sahip olmadığına dair ifadeleri bulunan katılımcıların belirtikleri belirttikleri eksiklikler alt başlıklar halinde zikredilmiştir.

Tablo 5.2.1.1 Cami Mûsikîsi Formlarından Herhangi Birini İcrâ Etme Bilgi ve Tecrübesine Sahip Olup/Olmama Durumu

	Evet				Hayır			
	Kadın		Erkek		Kadın		Erkek	
Amasya	2	%4	3	%6	3	%6	2	%4
Çorum	2	%4	5	%10	3	%6	-	-
Ordu	3	%6	3	%6	2	%4	2	%4
Samsun	4	%8	5	%10	1	%2	-	-
Tokat	2	%4	5	%10	3	%6	-	-
Toplam	13	%26	21	%42	12	%24	4	%8

Orta Karadeniz Bölgesinde bulunan İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin Dinî Mûsikî ders müfredatında bulunan temel konular içerisindeki Cami Mûsikîsi formları hakkında bilgi sahibi olma durumuna ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Görüşme formunda katılımcılara zikredilen formlardan herhangi birini bilme ve icra etmede genel anlamda en azından hangisini biliyor ve bu bilgisini tecrübe edebilme durumunu göstermektedir. Elde edilen bulgularda Cami Mûsikîsi formları hakkında bilgi sahibi olan fakat bu bilgisini tecrübe etmemiş katılımcılara rastlanılmıştır. İlgili sorunun daha net anlaşılması sebebiyle bilgi sahibi olma durumu ve tecrübe etme durumu aşağıdaki tablolarda ayrıca belirtilmiştir.

Tablo 5.2.1.2 İlgili Formlar Hakkında Bilgi Sahibi Olma Durumu

	Bilgi Sahibi Olanlar				Bilgi Sahibi Olmayanlar			
	Kadın		Erkek		Kadın		Erkek	
Amasya	2	4%	3	6%	3	6%	2	4%

Çorum	2	4%	5	10%	3	6%	-	-
Ordu	3	6%	3	6%	2	4%	2	4%
Samsun	4	8%	5	10%	1	2%	-	-
Tokat	3	6%	5	10%	2	4%	-	-
Toplam	14	28%	21	42%	11	22%	4	8%

Tabloda görüldüğü üzere Camî Mûsikîsi formlarının bilgisinin cinsiyet faktörü açısından erkek öğrenciler içerisinde bilinirliğinin daha fazla olduğu görülmektedir. Erkek öğrencilerin kadın öğrencilere nazaran Cami Mûsikîsi formlarına cami kültürü ve özel merasimlerde daha fazla maruz kalmalarının bu formların erkek öğrenciler arasında bilinirliğine etki ettiği bulgusuna ulaşılmıştır.

Tablo 5.2.1.3 İlgili Formlar Hakkında Pratik Yapma Durumu

	Pratikte Uygulayanlar				Pratikte Uygulamayanlar			
	Kadın		Erkek		Kadın		Erkek	
Amasya	1	2%	3	6%	4	8%	2	4%
Çorum	2	4%	5	10%	3	6%	-	-
Ordu	2	4%	3	6%	3	6%	2	4%
Samsun	3	6%	4	8%	2	4%	1	2%
Tokat	-	-	5	10%	4	8%	1	2%
Toplam	8	16%	20	40%	16	32%	6	12%

Katılımcılara ilgili formlar hakkında pratikte yapma durumunun sorulmasına dair olumsuz cevap zikredenlerin bu konuda altta yatan eksikliklerin nedeni sorulmuştur. Makalemizin temel konularından birini teşkil etmesinden dolayı aşağıda alt başlıklar halinde daha kapsamlı bir şekilde açıklanacaktır. Ayrıca bazı katılımcıların Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti, Ezan, Kâmet, Salâ, Tekbir, Salât-ı Ümmiyye, Telbiye, Teravih Tertibi ve Mevlid gibi Cami Mûsikîsi formlarının bilgisine sahip olmasına rağmen uygulamada aynı donanıma sahip olmadıklarını ifade ettikleri görülmüştür. Tüm bu alt problemler doğrultusunda aşağıdaki başlıklarda gerekli açıklamalar yapılacaktır.

5. 2. 2. Kişisel Nedenler: Yetenek ve Özgüven Faktörleri

Görüşme formunda katılımcılara yöneltilen Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti, Ezan, Kâmet, Salâ, Tekbir, Salât-ı Ümmiyye, Telbiye, Teravih Tertibi ve Mevlid gibi

Cami Mûsikîsi formlarından herhangi birini icrâ etme tecrübe ve bilgisine sahip olma durumunun katılımcılar arasında bu formları bilip pratik yapmadığına yönelik cevapları bulunmaktadır. İlgili formları uygulamada bazı tereddütleri bulunduğunu ifade ettikleri görülmüştür. Bu tereddütlerin başında kişisel alanda yeteneğinin yokluğu ve özgüven hususundaki eksiklikler karşımıza çıkmaktadır. Burada dikkat çeken diğer bir husus; yetenek yokluğu ve özgüven eksikliği noktasında kadın katılımcıların erkek katılımcılara nazaran fazlalık göstermesidir. Özellikle kadın katılımcılar yukarıda zikredilen Cami Mûsikîsi formlarından herhangi birini bilseler dahi uygulama söz konusu olduğunda bu formları icrâ edememede yetenek yokluğu ve özgüven eksikliklerinin olduğunu ifade etmektedir. Kadın katılımcılar arasında bu hususta şu ifadeler yer lamaktadır:

"*Öncelikle olarak sesimin güzel olmadığını düşünüyorum, kulağım da yok*." (K14)

"*Ben çok göz önünde olmak istemeyen biriyim özgüven eksikliği var tecrübe eksikliğim bu sebeple.*" (K23)

5. 2. 3. Cinsiyet Ayrımının Katılımcılar Üzerindeki Etkisine Ait Faktörler

Katılımcılara yöneltilen ilgi soru üzerinden elde edilen bulgulardan hareketle cinsiyet ayrımının Dinî Mûsikî dersinde kullanılan bazı formların icrâsında eksiklikler taşıdığı karşımıza çıkmaktadır. Katılımcılar mûsikînin haram veyahut helal olmasından ziyade içerisinde bulundukları toplumun cinsiyet faktörünün ilgili formların icrâsında keskinliğine değinmektedirler. Bu doğrultuda özellikle kadın katılımcılar erkek katılımcılara nazaran yaşadıkları toplumun kadın ve erkek üzerinde biçtiği roller sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti, Ezan, Kâmet, Salâ, Tekbir, Salât-ı Ümmiyye, Telbiye, Teravih Tertibi ve Mevlid gibi Cami Mûsikîsi formlarından herhangi birini veya hepsini bilseler dahi uygulayamadıklarını ayrıca uygulamada yapmak istediklerini belirtmişlerdir. Kadın katılımcılardan yalnızca ikisi bu hususu şu cümleler ile ifade etmiştir:

"*Sanırım bizim için (kadınlar) müsaitlik durumu yok bunu kaldıracak ortam yok*." (K8)

"*Herhangi bir formu icrâ edemedim daha çok beylerin alanı diye düşünüyorum. Bir camide Cami Mûsikîsi formlarını icrâ etmek isterim*." (K4)

5. 2. 4. Uzaktan Eğitimin Katılımcılar Üzerindeki Etkilerine Ait Faktörler

2019 yılında Çin'in Vuhan şehrinde COVİD-19 virüsünün ortaya çıkması ve semptomlarının yer almasıyla birlikte ülkemizde dahil olmak üzere bu virüs kısa sürede tüm dünyayı etkisi altına aldığı bilinmektedir.[20] COVİD-19'un ülkemizde de görülmesi ve vakaların günden güne artmasından dolayı belirli kısıtlamalara gidildiği bilinmektedir. Alınan tedbirler eğitim alanını da öncelikli olarak kapsamaktadır. Yüksek Öğretim Kurulu, bu tedbirler kapsamında vakit kaybetmeden birtakım kararlar alarak üniversitelerin eğitim sürecini kendi bünyesindeki Uzaktan Eğitim-Öğretim Uygulama ve Araştırma Merkezleri ile yürütmesi hususunda yetkiler vermiştir.[21] COVİD-19 tedbirleri kapsamında uzaktan eğitim ile yürütülen derslerin İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde bir ders niteliğinde olan Dinî Mûsikî derslerini de etkisinin yansıdığı katılımcıların verdikleri cevaplardan elde edilen bulgular arasında fazlasıyla zikredilmektedir. Katılımcılardan uzaktan eğitimle ile öğrenim alırken Dinî Mûsikî derslerinde yaşadıkları tecrübeleri şu şekilde sıralamaktadırlar: "İlgili derse özel olarak zaman ayıramama, devamsızlıkla alakalı bir zorlama bulunmamasından dolayı Dinî Mûsikî derslerinin yeterince önemsenmemesi ve derse iştirak etme de yeteri değeri vermeme, bu derse ilgi ve kabiliyeti olan öğrenciler açısından uygulamada teoriye nazaran daha ağır basan bir yönü olmasından kaynaklı dersten yeteri kadar faydalanamamadır." Uzaktan eğitimin olumsuz etkilerinin Dinî Mûsikî alanına da yansıması sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti, Ezan, Kâmet, Salâ, Tekbir, Salât-ı Ümmiyye, Telbiye, Teravih Tertibi ve Mevlid gibi formları gerek bilme gerekse icrâ etmede eksiklilerinin olduğunun bulgusuna rastlanmıştır. İlgili cevaplar konuya daha fazla açıklık getirmektedir: "*Bilgi eksikliği çok fazla. Pandemide aldık dersi, hocamız derste enstrüman vs. çaldı fakat bilgi eksikliğim olduğu için tecrübe edemedim*." (K21)

"*Daha iyi öğrenebilirdim. Dinî Mûsikî alanında kendimi eksik görüyorum. Dersin çevrimiçi olması bence büyük bir eksiklikti. Enstrüman eşliğinde hoca ile yüz yüze*

---

20 *Covid 19*, ts. https://covid19.yok.gov.tr/.

21 "Kampüs Ortamlarına Yönelik Uygulamalar Rehberi-2021", *YÖK Ana Sayfa* (2021).

olsa çok daha iyi olurdu diye düşünüyorum. İyi bir temel atılmadığı için devamı da gelmedi. Eğitimdeki aksaklıktan dolayı öğrenemedim." (K24)

5. 3. Müzik Alanındaki Temel Uygulamalardan Bazılarının İlahiyat ve İslami İlimler Alanındaki Mesleklere Etkisine Ait Bulgular

Duyma-seslendirme koordinasyonu ve enstrüman-vokal uyumu müzik alanındaki temel uygulamalar arasında yer almaktadır. Duyma-seslendirme koordinasyonu sesin nasıl kullanılması gerektiğine; enstrüman-vokal uyumu ise çalgı aletleri ile bir eseri seslendiren kişi arasındaki uyuma dair bilgileri içermektedir.[22] İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin mezun olduktan sonra kendi alanları içerisinde tercih edecekleri meslekler içerisinde müziğin kaliteli bir seviyede icrâ edilmesi bilhassa önem taşımaktadır. Bu başlık altında katılımcılara müziğin temel ilkeleri arasında sayılan duyma-seslendirme koordinasyonu, enstrüman-vokal uyumu hususunda edinecekleri mesleklerde kullanmayı gerekli görme/görmeme, kullanmak isteme/istememe, bu uygulamaları yapma/yapamama durumuna ilişkin bir soru yöneltilmiştir. İlgili sorunun İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerindeki katılımcılara sorulmasındaki amaç öğrenim gördükleri fakültede aldıkları dinî mûsikî eğilimini ne denli gerekli gördükleri bununla birlikte bu gerekliliğin kullanım açısından öneminin ortaya çıkarılmasıdır. Bu sayede dinî mûsikî derslerin meslekler bazında önemi ortaya konularak İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri öğrencileri açısından gerekliliği de ön plana çıkarılacaktır.

5. 3. 1. Katılımcıların Mezun Olduktan Sonra Edineceği Mesleklerde Müzik Alanındaki Bazı Uygulamaları Gerekli Görme Durumuna Dair Bulgular

Tablo 5.3.1. Duyma-Seslendirme Koordinasyonu ve Enstrüman ve Vokal Uyumunun Gerekli Görülme Durumu

	Gerekli Görüyorum				Gerekli Görmüyorum			
	Kadın		Erkek		Kadın		Erkek	
Amasya	5	10%	5	10%	-	-	-	-
Çorum	4	8%	5	10%	1	2%	-	-
Ordu	5	10%	5	10%	-	-	-	-

[22] Yüner, "İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Musiki Eğitimi", 261.

Samsun	4	8%	5	10%	1	2%	-	-
Tokat	5	10%	5	10%	-	-	-	-
Toplam	23	46%	25	50%	2	4%	-	-

Yukarıdaki tablo incelendiğinde katılımcıların duyma-seslendirme koordinasyonu ve enstrüman-vokal uyumunu mezun olduktan sonra edinecekleri mesleklerde gerekli görme/görmeme durumuna ilişkin bulgular yer almaktadır. Katılımcılardan alınan cevaplar doğrultusunda duyma-seslendirme koordinasyonu, enstrüman-vokal uyumununun mesleki yaşantıdaki gerekliliğine işaret eden cevaplar şu şekildedir:

"*Kesinlikle gerekli çünkü nota bilen insan, sesini doğru kullanır. Bugün seslerini kullanmaları açısından vaiz, müezzin, Kur'ân öğreticileri olsun meslekleri açısından mûsikî ile bağlantılı olarak dinî meseleleri kulaklara nakşetme noktasında kullanmaları gereklidir*." (K4)

"*Öğretmenlik alanında derslerde ilgi çekmek amacıyla kullanmayı gerekli görüyorum, ney üflerim öğrencilerime diye düşünüyorum*." (K8)

"*Tabi ki gerekli olduğunu düşünüyorum. Derslerde bir esere hangi tonlarda girilir ve bitirilir öğreniyoruz. Bunun yansımalarını meslek hayatında göreceğiz.* (K11)

"*Evet, düşünüyorum çünkü hitabet ettiğimiz kesim açısından Kur'ân öğreticiliğinde makamlar ile icrâ edilmesi ve bu alanda akademisyen olduğumuzda da bir enstrüman çalabilmemiz ve enstrüman vokal uyumunu yakalayabilmemiz gereklidir.*" (K23)

"*Tabi imam olduğumuzda kullanmak lazım gelir.*" (K27)

"*Benim hayalim vardı müezzin olmak. Ben bu sebeple Anadolu Lisesi'nden İmam-Hatip Lisesi'ne geçiş yaptım bu sebep ile de tüm bu uygulamaları gerekli buluyorum*." (K46)

İlgili fakültede kadın katılımcılardan yalnızca bir tanesi bu uygulamaları edineceği meslek grubunda gerekli olmadığına yönelik bir görüş beyan etmiştir. Bunun altında yatan sebep incelendiğinde alınan cevap şöyledir:

"*Şu an ileride yapacağım meslek grubunda bunların hiçbirinin gerekli olmadığını düşünüyorum.*" (K4)

Bu söylemlerden de anlaşıldığı üzere ilgili fakültedeki kadın katılımcı İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi öğrencisi olmasına rağmen farklı bir meslek grubunun içerisinde olmak istiyor. Bu sebeple de duyma- seslendirme koordinasyonu, enstrüman-vokal uyumu gibi uygulamaları gerekli görmüyor.

Bununla birlikte kadın katılımcılardan yalnızca bir tanesi MEB kapsamında yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olmak istediğini fakat ilgili uygulamaların bu meslek grubu içerisinde kullanılmasını gerekli görmediği yönündeki bulgusuna rastlanmıştır. İlgili kadın katılımcının cevabı şu şekildedir:

"*Öğretmen olmak istiyorum fakat mûsikînin bu alanda etkili olacağını düşünmüyorum. Bu sebeple gerekli görmüyorum.*" (K38)

Bu katılımcının verdiği cevabın temel sebebine inildiğinde, Dinî Mûsikî alanına ilgisinin olmadığı ayrıca özgüven eksiklikleri taşıdığı yönündeki cevaplarının olduğu karşımıza çıkmaktadır.

Katılımcılar arasında DİB bünyesinde imam ve müezzin-kayyım olarak çalışan bazı katılımcılar bulunmaktadır. İmam ve müezzin-kayyım olarak şu an aktif bir şekilde çalışıp bir yanda da İLİTAM programı kapsamında ilgili fakültelerde öğrenim gören bazı erkek katılımcılar özellikle bu uygulamaları edindikleri tecrübe sebebiyle de ayrıca değere tabi tuttuklarını ve meslek hayatta kullanmayı gerekli görme hususunu da fazlasıyla önemli gördüklerini ifade etmişlerdir. Başka bir yönden ise DİB kapsamında Dinî Mûsikî alanında hizmet içi eğitimlerde bu uygulamaları gerekli gördüklerini ifade etmişlerdir:

"*Tabi evet gerekli görüyorum. Ben müezzinim, işim gereği fazlasıyla yararı da oluyor. İnsanlar camiye geldiklerinde güzel ahenkli duyma ve seslendirme arasındaki uyumu önemsiyorlar. Ton uyuşmazlığı, gereksiz pese inme ve gereksiz tizlere çıkma yapılmamasına önem gösteriyorum insanların camiye gelmemesinde bir etken olabiliyor*." (K36)

"*Diyanetin açtığı sınavlarda işime yaraması açısından gerekli görüyorum*." (K38)

Kadın katılımcılardan yalnızca bir tanesi bu uygulamaların meslek hayatından ziyade annelik gibi önemli bir makamda da kullanılmasının gereğine şu sözlerle dikkat çekmektedir:

"Hayatın her alanında gerekli olduğunu düşünüyorum. Sadece meslek değil anneliğin içerisindeki öğretici gücü de etki edeceği açısından gerekli görüyorum." (K48)

5. 3. 2. Katılımcıların İfâ Edecekleri Meslek Gruplarında Müzik Alanındaki Bazı Uygulamaları Kullanma Durumuna İlişkin Bulguları

Tablo 5.3.2.1 Duyma-Seslendirme Koordinasyonu, Enstrüman ve Vokal Uyumununun Kullanmak İstanmesi Durumu

	Kullanmak İsteyenler				Kullanmak İstemeyenler			
	Kadın		Erkek		Kadın		Erkek	
Amasya	5	10%	5	10%	-	-	-	-
Çorum	5	10%	5	10%	-	-	-	-
Ordu	5	10%	5	10%	-	-	-	-
Samsun	5	10%	5	10%	-	-	-	-
Tokat	5	10%	5	10%	-	-	-	-
Toplam	25	50%	25	50%	-	-	-	-

Tabloda görüldüğü üzere ilgili fakültelerdeki katılımcıların tamamı duyma-seslendirme koordinasyonu ve enstrüman-vokal uyumu uygulamalarını ileride edinecekleri meslek gurunda kullanmak isteme/istememe durumunda bu uygulamaları kullanmak istedikleri doğrultusunda cevap verdikleri görülmektedir.

Tablo 5.3.2.2 Katılımcıların Duyma-Seslendirme Koordinasyonu, Enstrüman ve Vokal Uyumu Yapma Durumları

	Yapabileceğini Düşünenler				Yapamayacağını Düşünenler			
	Kadın		Erkek		Kadın		Erkek	
Amasya	5	10%	3	6%	-	-	2	4%
Çorum	5	10%	3	6%	-	-	2	4%
Ordu	5	10%	4	8%	-	-	1	2%
Samsun	4	8%	5	10%	1	2%	-	-
Tokat	5	10%	4	8%	-	-	1	2%
Toplam	24	48%	19	38%	1	2%	6	12%

Tablonun geneli incelendiğinde Dinî Mûsikî derslerini öğrenim olarak gören katılımcıların bu ders sonunda bahsedilen yetileri kazanabileceğini düşünen kadın katılımcılar %48; erkek katılımcılar ise %38 olarak karşımıza çıkmaktadır. Genelde katılımcıların bu soruya yönelik cevaplarında, Dinî Mûsikî derslerin olumlu katkısının olmasının yanı sıra ilgili ders katkı sağlamasa dahi bu dersin gerektirdiği yetilere sahip olduklarını belirtmeleridir. Karşımıza çıkan durum, katılımcıların Dinî Mûsikî dersinden beklentilerinin karşılanmasında ders müfredatının ve ilgili ders saatinin eksik kalması durumudur. Çünkü katılımcılar içerisinde çoğuluğun dersin tek dönemde bulunması sebebiyle yeteri kadar pratik yapamadıklarını ifade etmeleri yukarıdaki bulguları açıklar niteliktedir. Katılımcıların ifadelerindeki tüm bu olumsuzluklara rağmen Dinî Mûsikî dersindeki icrâlarda yeterli oranda katkı sağlayabilme yeterliliklerini sahip olduklarını düşünmeleri de Dinî Mûsikî alanına ilgi ve yeteneklerinin varlığının olduğunu işaret etmektedir. Bununla beraber ders dışındaki faaliyetlerde, sosyal kesitte Dinî Mûsikîye yönelik uygulamaları tecrübe ettiklerini de göstermektedir.

5. 4. Katılımcıların Dinî Mûsikî Alanındaki İlgi ve Yeteneğine İlişkin Bulgular

Bu başlıkta katılımcıların Dinî Mûsikî alanındaki ilgi ve yetenekleri doğrultusunda ana probleme ulaştıran görüşme formunda temel sorulardan biri olan ilgili katılımcıların dinledikleri eserlerin makamlarını tanıma/tanımama durumuna ilişkin bulgular yer almaktadır. Katılımcılara, Dinî Mûsikî ders müfredatındaki makamlar konusunun İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilere ilgili alanın öğretim elemanları tarafından verildiği var sayılarak yöneltilmiştir. Katılımcıların verdikleri cevaplar doğrultusunda Dinî Mûsikî alanındaki ilgi ve yetenekleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu hususun Dinî Mûsikî alanındaki yeterliliklerinin de net bir şekilde bilinmesi hedeflenmiştir.

5. 5. Katılımcıların Dinledikleri Bir Eserin Makamını Tanımaya İlişkin Bulguları

Görüşme formunda yer alan ilgi ve yeteneğe ilişkin temel sorular içerisinde katılımcıların dinlediği eserlerin makamlarını tanıma/tanımama sorusunun kendilerine yöneltilmesi neticesinde alınan ilgili cevapların bulguları bu

başlık altında verilecektir. Katılımcıların bu soruya verilen cevaplarında dinlediği eserlerin makamlarını tanıyabileceğini düşünenlerin tanıdıklarını ifade ettikleri makam isimlerini de zikrettikleri bulgusu rastlanmıştır. Bundan dolayı katılımcıların tanıdıkları makam isimleri de bu başlıkta ayrıca belirtilmiştir. İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerindeki Dinî Mûsikî derslerinin öğrenimini gören öğrencilerin makam bilgilerinin ortaya çıkarılması ilgili alandaki yeterliliklerinin seviyesinin görülmesi sebebiyle önem taşımaktadır. Bilhassa din görevlisi olarak toplumda bu unvanı taşıyan imam, müezzin kayyım ve Kur'ân kursu öğreticilerinin, seslerini, makamları tanıma ve uygulama becerilerini geliştirmek istemelerinden kaynaklı olarak Dinî Mûsikî alanıyla daha fazla ilgili oldukları görülmektedir. Bu bağlamda İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin makam bilgileri, icrâda bulunacakları eserlerin okuma kalitesini de bir anlamda belirlemektedir. Katılımcılara bu önemli ayrıntının farkındalığının sağlanması maksadıyla bu soru yöneltilmiştir.

Tablo 5.5.1 Dinlenilen Eserin Makamlarını Tanıyabilme Becerisi

	Tanıyabileceğini Düşünenler				Tanıyamayacağını Düşünenler			
	Kadın		Erkek		Kadın		Erkek	
Amasya	2	4%	4	8%	3	6%	1	2%
Çorum	1	2%	4	8%	4	8%	1	2%
Ordu	4	8%	4	8%	1	2%	1	2%
Samsun	4	8%	5	10%	1	2%	-	-
Tokat	3	6%	4	8%	2	4%	1	2%
Toplam	14	28%	21	42%	11	22%	4	8%

Tablodaki genel durum incelendiğinde, ilgili üniversitedeki erkek katılımcıların dinledikleri eserlerin makamlarını tanıma hususunda kadın katılımcılara nazaran daha ön planda oldukları görülmektedir. Katılımcıların ilgili soruya verdikleri cevaplar neticesinde erkeklerin gere camilerde gerekse bazı merasimlerde belirli icrâlarda daha fazla bulunmaları, dinledikleri bir eserin makamını tanıma noktasında cinsiyet değişkenliğini karşımıza çıkarmaktadır. Bu noktada kadın katılımcıların erkekler katılımcılara göre icrâda daha az tecrübe edindikleri bulgusuna ulaşılmaktadır. Ayrıca buradaki diğer bir husus; camide herhangi bir eserlerin makamla icrâsına erkeklerin kadınlardan daha fazla tanık olmaları makamların erkek katılımcılar arasında bilinirliğinin artmasına

olanak sağladığı yönünde kadın katılımcıların görüşleri bulunmaktadır. Bu sayede demografik yapıya bakılarak şu nedenler karşımıza çıkmıştır; OMÜ İlahiyat Fakültesi'ndeki erkek katılımcılar arasında dinlediği bir eserin makamını tanımadığına yönelik herhangi bir bulguyla karşılaşılmamasının sebebi ilgili fakültede din görevlisi olan ve din görevlisi olma yolunda çalışmalar yapan katılımcıların fazla olmasıdır. Bu durum da meslek edinmek ya da mesleğinde uzmanlaşmak isteyen erkek katılımcıların Dinî Mûsikî alanında kendini geliştirme çabası içerisinde olduklarını göstermektedir. Son olarak katılımcıların ifade ettikleri diğer bir husus da dinledikleri bir eserin makamının tanınmasında ülkemizde okunması genellikle tercih edilen beş vakit ezan makamlarının hem dinî hem de lâ dinî eserlerin makamlarının tanınmasına olanak sağlamasıdır.[23]

Tablo 5.5.2 Katılımcıların Tanıdığı Makam İsimleri

	Amasya	Çorum	Ordu	Samsun	Tokat
K1	Uşşak, Hicaz, Segâh, Saba				
K2	Hüseyni, Kürdi				
K3	-				
K4	Hüzzam, Rast, Hicaz				
K5	-				
K6	Saba, Segâh, Uşak, Ezan Makamları				

[23] Fatih Koca, "Ezanı Güzel Okumayı Öğrenme Hususunda Basit Bir Çalışma (Kalıp Ezan Çalışması)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (01 Ağustos 2015), 135.

K7	Uşak, Hicaz				
K8	-				
K9	Rast, Saba				
K10	-				
K11		Kürdi			
K12		-			
K13		Uşşak, Saba, Rast, Hicaz			
K14		-			
K15		Saba, Nihavend			
K16		-			
K17		-			
K18		-			
K19		Hicaz, Saba, Kürdi			
K20		Hüseyni, Nihavend, Uşşak, Saba, Hicaz			
K21			Uşakk, Hicaz		
K22			-		
K23			Saba		
K24			Uşşak		
K25			-		
K26			Hicaz, Rast		
K27			Uşşak, Segâh		

K28			Saba, Segâh, Nihavend, Rast, Hicaz, Uşşak		
K29			Rast, Uşşak, Buselilik		
K30			Uşşak		
K31				Segâh, Hüseyni	
K32				Uşşak, Ezan Makamları	
K33				Saba	
K34				Rast, Uşşak, Segâh	
K35				Uşşak, Rast	
K36				Segâh, Ezan Makamları	
K37				biliyor ama isim vermedi	
K38				Hicaz, Nihavend, Ezan Makamları	
K39				-	
K40				Segâh, Hicaz	

K41					Saba, Hicaz
K42					Kürdi
K43					Rast, Hicaz
K44					-
K45					Saba, Nihavend, Uşşak
K46					Saba, Rast
K47					Hicaz, Rast
K48					-
K49					-
K50					Saba

Tabloda görüldüğü üzere katılımcılar arasında dinledikleri bir eserin makamını tanıdığını zikredenlerin bildiği makamların isimleri yer almaktadır. İlgili makam isimleri şu şekildedir: "Uşşak, Hicaz, Segâh, Sabâ, Hüseynî, Hüzzam, Rast, Nihâvend, Kürdî, Nihâvend ve Bûseliktir." Katılımcılar arasında dinledikleri bir eserde tanınma yönünden ifade ettikleri bu makamlardaki eserlerin Dinî Mûsikî alanında icrâ edildiği bilinmektedir. Katılımcılar bu makamları tanımada ülkemizde genellikle okunması tercih edilen beş vakit ezan makamlarının etkisinin olduğunu belirtmiştir. Sabâ, Uşşak, Rast, Segâh, Hicaz makamındaki ezanları doğru icrâ edebilmek için bu eserlerdeki makamları defalarca kez dinlediklerini söylemişlerdir. Makamların tanınmasında bolca dinlemenin hem dinî hem de lâ dinî eserler duyulduğunda ait olduğu makamın bilinmesine katkı sağladığına imkân tanıdığı görülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilere sosyal kesit ve mesleki yaşantıda bilhassa önemli olan Dinî Mûsikî dersinin yeterliliklerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu sayede Dinî Mûsikî dersinin zikredilen alanlarda gerekliliği ortaya çıkarılarak ilgili fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin Dinî Mûsikî dersinin farkındalığı işaret edilmiştir. Ayrıca

araştırmamızın kapsam ve sınırları dahilinde olan fakültelerde Dinî Mûsikî alanındaki öğretim elemanlarının belirlediği öğrenciler ile görüşmeler yapılarak durum tespiti yapılmıştır. Durum tespiti neticesinde elde edilen sonuçlara aşağıda yer verilmiştir.

Katılımcıların demografik verilerine ilişkin sonuçlar:

Katılımcılardan elde edilen bulgular neticesinde demografik özelliklerde mezun oldukları lise türü, Orta Karadeniz Bölgesi'ndeki İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri arasından öğrenim gördükleri fakülte ve lisans eğitimini yürüttükleri fakültedeki sınıflarına yönelik sorular demografik bilgilerin verilerini içermektedir. Bu sonuçlardan anlaşıldığı üzere Orta Karadeniz Bölgesi'ndeki İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerindeki katılımcıların %70'i İmam-Hatip Lisesi türünden mezun olmuştur. Burada dikkat çeken husus İmam-Hatip Lisesi ders müfredatında Dinî Mûsikî dersine ait konular içerisinde yer alan Cami Mûsikîsi derslerinin öğrencilere aktarıldığının bilinmesine karşın katılımcılardan ilgili dersi aldığını ifade eden yalnızca dört katılımcı yer almaktadır. %70 dilimdeki katılımcılar ders saatini az bulmaları sebebiyle zaman faktörünün etkisinin ilgili derse yönelik tam anlamıyla hatırlama sağlayamadıklarını, lise müfredatında Hitabet dersi içerisinde Cami Mûsikîsi konusunu işlediklerini lakin İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gördükleri Dinî Mûsikî derslerine kayda değer bir etki sağlamadığını ifade etmektedirler. Bu kurumlarda öğrenim görecek öğrencilerin ileriki yaşantılarını etkileyecek olan hazır bulunuşlukları ve mesleki donanımları açısından İmam-Hatip liseleri, İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri arasında Dinî Mûsikî dersi müfredat birliği sağlamasının önem taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.

Katılımcıların ders müfredatına yönelik verilerine ilişkin sonuçlar:

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde alınan cevaplarından elde edilen diğer bir kişisel alt problem, Dinî Mûsikî ders müfredatında öğrencilere öğretilen Kur'ân Tilâveti, Ezan, Kâmet, Salâ, Tekbir, Salât-ı Ümmiyye, Telbiye, Teravih Tertibi ve Mevlid gibi Cami Mûsikî formlarını bilme ve icrâ edilebilme durumudur. Katılımcılardan yukarıda zikredilen Cami Mûsikîsi formları içerisinden herhangi birini bilme ve icrâ etmede cinsiyet faktörünün ön plana çıktığı karşımıza çıkmaktadır. Kadın ve erkek katılımcıların ilgili soruda verdikleri cevaplarda yaşanılan toplum ve bu toplumun kültürünün bazı Cami Mûsikî

formlarının icrâ edilmesinde doğrudan etkisinin olduğu sonucuna varılmaktadır. İlgili formları bilme ve tecrübe etmede erkek ve kadın katılımcılara bakıldığında erkek katılımcıların kadın katılımcılara nazaran daha etkin rolünün olduğudur. Yalnızca bir erkek katılımcı bu uygulamalardan herhangi birinin bilgisine sahip lakin icrâ edememişse muhakkak Dinî Mûsikî alanına kabiliyet veya ilgi hususunda bir noksanlığın bulunduğu tespit edilmiştir. Kadın katılımcıların ise bu soru üzerinden verdiği cevaplarda ilgili formlar hakkında bilgi sahibi olduğu ancak tecrübe etmede eksikliğinin olduğunun sonucuna varılmıştır. Burada da erkek egemen toplum etkisinin olduğu sonucuna işaret edilmektedir.

Katılımcıların mesleki, ilgi ve kabiliyetlerine yönelik verilerine ilişkin sonuçlar:

İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin ileride edinecekleri mesleklerin Dinî Mûsikî alanıyla bir bütün halinde olma durumunu gösteren diğer bir kişisel alt problem ise şöyledir: Katılımcılara Dinî Mûsikî derslerinde görmüş oldukları duyma- seslendirme koordinasyonu, enstrüman ve vokal uyumunu kullanmak isteme/istememe veya bu uygulamaları gerekli görme/görmeme durumlarına yönelik bulgularda, Dinî Mûsikî derslerine atfettikleri değer karşımıza çıkmaktadır. Araştırmamız gereği Orta Karadeniz Bölgesi'ndeki İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören katılımcılar, Dinî Mûsikî alanına yönelik uygulamalar üzerine yöneltilen soruya mezun olduktan sonra ifâ edecekleri mesleklerde Dinî Mûsikî derslerinde görmüş oldukları bu uygulamaların gerekli görülme, kullanmak isteme gibi durumların önemli olduğunu ifade etmişlerdir. İlgili sorudan alınan cevaplardaki bir örnek Dinî Mûsikî alanının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliğinde derste öğrencilere anlatılan konu ile alakalı olarak bu uygulamalardan herhangi birinin kullanılmasının sınıf ortamında öğrencilerin dikkatini çekmelerini sağlayacağı yönündedir. Bununla beraber İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri öğrencilerinin bu alanda edinecekleri mesleklerde İmam-Hatip, müezzin kayyım, Kur'ân öğreticiliği ve dinî mûsikî sahasında akademik yönelimlerde temel olarak zikredilen bu uygulamaların kullanılmak istendiği ve gerekli görüldüğü sonucuna varılmaktadır. Katılımcıların ileride ifâ edecekleri mesleklerde bu uygulamaları kullanmak istemeleri ve gerekli görmelerindeki en

önemli etken kendilerine mesleki yeterlilik sağlamak ve öğrencilere kaliteli bir ders eşliğinde bilgilere aktarabilmenin yolu olduğunun tespitine varılmıştır.

Çalışmamızda elde edilen sonuçlar neticesinde şu önerileri sıralamak mümkündür:

• Dinî Mûsikî derslerinin ders saatinin arttırılması ve süreklilik arz etmesi açısından fakülte müfradatlarına iyileştirilmesi yönünde çalışmalar yapılabili,

• Dinî Mûsikî ders müfredatının içerik itibariyle İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinden mezun olan öğrencilerin meslekl ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik yeniden bir düzenlemeye tabî tutulması gündeme getirilebilir,

• Dinî Mûsikî derslerinde uygulamalara da ağırlık verilebilir,

• Öğrencilerdeki çekingenlik duygusu, özgüven eksikliği ve mesleki bilgi yetersizliğinin giderilmesi için uygulamalarda her öğrenciye fırsat eşitliği sağlanabilir,

•Öğrencilerin Dinî Mûsikî derslerindeki çekingenlikleri göz önüne alınarak cinsiyet faktörü açısından seçmeli derslerin oluşturulması sağlanabilir veyahut bu husus gündeme alınıp tekrar tartışılabilir,

• İmam-Hatip Liselerinde Dinî Mûsikî derslerinin ayrı bir ders olarak yer alması yönünde çalışmalar yapılabilir,

•İmam-Hatip Lisesinde görülen derslerde İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerini tercih edecek öğrenciler açısından Dinî Mûsikî dersinin önemi öğretmenler tarafından zikredilebilir,

• Dinî Mûsikî alanına ilgisi ve kabiliyeti olan öğrencilerin gerek belirlenmesi gerek teşvik edilmesi maksadıyla fakülte içerisinde dinî mûsikî öğretim elemanları tarafından koro çalışmaları ve müzik atölyeleri düzenlenebilir,

• İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerindeki öğrencilerin ilgilerini çekmek maksadı ile konferanslar ve konserler düzenlenebilir,

• Ders esnasında, Dinî Mûsikî alanına yönelik bilgilerin kalıcı olmasını sağlayacak bir eserin enstrüman ile icrâsı, Dinî Mûsikî alanındaki önemli şahsiyetlerin eserlerinin dinletilmesi gibi yazılı ve sesli ders materyallerinden faydalanılacak faaliyetlerde bulunulabilir,

• COVİD19 kapsamında alınan önlemler neticesinde çevrimiçi olarak yapılan derslerin öğrencilerdeki Dinî Mûsikî alanına yönelik eksikliklerinin giderilmesi açısından telafileri yapılabilir.

Tüm bu sonuç ve önerilerin Yüksek Öğretim Kurulu'nun, üniversitelerin ilgili dekanlıkları, fakültelerin alandaki öğretim üyeleri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı'nın ilgili birimleri tarafından incelenmesi ve gereğinin yapılması hususunda ilgi uyandırmasını temenni eden bu çalışmamızın bundan sonra yapılacak olan müfredat araştırmalarına ışık tutacağını umuyoruz.

Kaynakça

Akdoğan, Bayram. "Türk Din Mûsikîsi Derslerinin Eğitim ve Öğretim Problemleri ve Çözüm Yolları ile İlgili Bazı Düşünceler = Some Observations with Regard to the Issues and Problems Encountered in Education of Turkish Religious Music and Tentative Methods of Solutions". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXVI/1 (2015), 24-44. http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=eng&midno=84658125&Dili=T%C3%BCrk%C3%A7e

Alkan, Uğur. *İlahiyat Ve İslami İlimler Fakültelerindeki Nazari ve Uygulamalı Türk Din Mûsikîsi Derslerine Yönelik Uzaktan Eğitim Bağlamında Bir Metodoloji Önerisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Altınkurt, Yahya - Yılmaz, Kürşad. "Göreve Yeni Başlayan Özel Dershane Öğretmenlerinin Kurumlarındaki Çalışma Koşullarına İlişkin Görüşleri". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11/2 (2011), 635-650. http://search/yayin/detay/116224

Apaydın, Özkan. "İmam-Hatip Liselerinde Görevli Müzik Öğretmenlerinin Dinî Mûsikî Dersine Karşı Yeterlikleri". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (15 Temmuz 2018), 1-14. https://dergipark.org.tr/tr/pub/beuifd/issue/38151/440552

Apaydın, Özkan. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dînî Mûsikî Dersine Yönelik Tutumları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Arslan, Hasan. "Müzik Terapi Ve Dini Müzik". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 16 (2015), 103-127.

Dinç, Sema. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türk Din Mûsikîsi Alanında Derse Giren Kadın Öğretim Elemanları Hakkındaki Tutumları (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 505-538. https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.480047.

Göksu, Arda. "Öğrenci Görüşleriyle İlahiyat Fakülteleri Türk Din Mûsikîsi Dersinde Kullanılan Öğretim Yöntemleri ve Anlayışları Üzerine Bir Araştırma". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1 (2019), 117-144.

Koca, Fatih. "Ezanı Güzel Okumayı Öğrenme Hususunda Basit Bir Çalışma (Kalıp Ezan Çalışması)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (01 Ağustos 2015), 133-148. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001437

Özdemir, Murat. "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (01 Mart 2010), 323-343. https://dergipark.org.tr/tr/pub/ogusbd/issue/10997/131612

Türnüklü, Abbas. "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 24/24 (01 Mayıs 2000), 543-559. https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuey/issue/10372/126941

Yıldırım, Ali. "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi". *Eğitim Ve Bilim* 23/112 (01 Nisan 1999), 7-17. https://eb.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5326

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2021. https://www.seckin.com.tr/kitap/176755156

Yıldırım, Nail. "Okul Müdürlerinin Motivasyonları Üzerine Nitel Bir İnceleme". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011), 71-85. http://search/yayin/detay/136006

Yüner, Hüseyin. "İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Musiki Eğitimi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (28 Haziran 2018), 253-267. https://dergipark.org.tr/tr/pub/bozifder/issue/37914/430500

Covid 19, ts. https://covid19.yok.gov.tr/

"Hitabet ve Mesleki Uygulama Dersi Öğretim Programı", 2017. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174813_AYHL_HitabetveMeslekiUygulama_2017.pdf

YÖK Ana Sayfa. "Kampüs Ortamlarına Yönelik Uygulamalar Rehberi-2021". 2021. Erişim 04 Temmuz 2024. https://covid19.yok.gov.tr/

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 1101-1133

Osmanlı Devleti'nin Göç ve İskân Siyasetinin Uluslararası Boyutu (1850-1915)

The International Aspect of the Ottoman State's Migration and Settlement Policy (1850-1915)

İbrahim ÖZHAZAR

Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi, Göç Enstitüsü

Research Assistant, Gaziantep University, Institute for Migration

ozhazaribrahim@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6623-4457

DOI: 10.56720/mevzu.1509558

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Özhazar, İbrahim. "Osmanlı Devleti'nin Göç ve İskân Siyasetinin Uluslararası Boyutu (1850-1915)". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 1101-1133. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1509558

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Göç ve iskânın yönetilmesi Osmanlı Devleti için her dönem yönetimin en önemli meselelerinden biri olmuştur. Osmanlı Devleti'nin göç ve iskân siyasetinde ülke içi siyaset etkili olduğu gibi uluslararası müdahaleler de etkili olmuştur. Osmanlı Devleti'nin göç yönetiminde diğer devletlerin etkisi devletin son yıllarında etkisini arttırmıştır. Osmanlı topraklarına göç eden veya Osmanlı topraklarından göç ederek başka ülkelere yerleşen göçmenlerin sayısının milyonları bulması bu durumun başlıca nedenlerindendir. Osmanlı tebaasının çok uluslu ve çok dinli/mezhepli yapısı, göçlerin önemli bir kısmının başka ülkeler tarafından işgal edilen veya Osmanlı'dan ayrılarak bağımsızlığını kazanmış ülkelerin topraklarından gerçekleşmesi, göç edenlerin tabiiyetleri, yabancı misyonerlerin faaliyetleri gibi sebepler, devletin göç siyasetine uluslararası müdahalelerin zeminini oluşturmuştur. Osmanlı Devleti, göç ve iskân siyasetini oluştururken ve uygularken sadece kendi iç dinamiklerini değil, uluslararası dengeleri de dikkate almak durumunda kalmıştır. Bu durum Osmanlı'nın kimi zaman kendi güvenlik ve iktisadî çıkarlarından taviz vermesine, öncelikli göç ve iskân siyasetine alternatifler oluşturmaya itmiştir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin göç ve iskân siyasetine yapılan müdahaleler, bunların hangi metotlarla yapıldığı, devletin göçmenleri yönlendirirken diğer devletlerle nasıl bir diplomasi yürüttüğü gibi sorulara cevap bulmak için başta İngiltere ve Rusya gibi devletlerle nasıl bir diplomasi yürüttüğü çeşitli örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda yapılan müdahaleler amaç-sonuç ilişkisi içerisinde incelenmiş, müdahaleleri gerçekleştiren kişi ve kurumlar örnek vakalar üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'nin göç siyasetinin oluşmasında uluslararası müdahalelerin ne kadar büyük bir etkisi ortaya konulmuş, müdahalelerin sadece dışarından değil çeşitli kurum ve kişilerle içeriden de yapılabildiği tespit edilmiştir. Zaman zaman uluslararası dengeleri korumak adına Osmanlı kendi çıkarlarından ve göçmenlerin isteklerinden tavizler vermek zorunda kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Göç, İskân, Uluslararası İlişkiler, Yakınçağ Tarihi

Abstract

The management of migration and settlement has always been one of the most important issues of governance for the Ottoman Empire. Domestic politics as well as international interventions were effective in the migration and settlement policy of the Ottoman Empire. The influence of other states in the migration management of the Ottoman Empire increased in the last years of the state. One of the main reasons for this situation is that the number of immigrants who migrated to Ottoman lands or migrated from Ottoman lands and settled in other countries reached millions. Reasons such as the multinational and multi-religious/sectarian structure of the Ottoman subjects, the fact that a significant portion of the migrations took place from the territories occupied by other countries or from countries that gained independence from the Ottoman Empire, the nationalities of the migrants, and the activities of foreign missionaries formed the basis for international interventions in the migration policy of the Ottoman Empire. The Ottoman Empire had to take into account not only its own internal dynamics but also international balances while formulating and implementing its migration and settlement policy. This situation led the Ottoman Empire to compromise its own security and economic interests and to create alternatives to its prioritized migration and settlement policy. In this context, in order to find answers to questions such as the interventions made in the migration and settlement policy of the Ottoman Empire, the methods of these interventions, and how the Ottoman Empire conducted diplomacy with states such as Britain and Russia while directing immigrants, it was tried to be revealed through various examples. The interventions made in line with this purpose were examined in the relationship between purpose and result, and the people and institutions that carried out the interventions were tried to be revealed through sample cases. The impact of international interventions on the Ottoman State's migration policy has been revealed, and it has been determined that interventions could be made not only from outside but also from within through various institutions and individuals. From time to time, the Ottoman Empire had to compromise its own interests and the wishes of the migrants in order to maintain the international balance.

Keywords: Ottoman, Migration, Settlement, International Relations, Modern Age History

Etik Beyan	Bu çalışma Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Hilmi BAYRAKTAR danışmanlığında hazırlanmakta olan "Osmanlı Devleti'nde Göç ve İskân Yönetimi (1853-1915)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Giriş

Osmanlı Devleti'nde 1850-1915 yılları arasında yoğun olarak yaşanan iç ve dış göçler ile bu doğrultuda geliştirilen göç siyasetinin uluslararası boyutu oldukça önemlidir. Bu konuda geliştirilen göç siyasetinde, diğer devlet ve uluslararası kuruluşların etkisi büyük olmuştur. Çalışmamızda 1850-1915 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin göç siyasetinin uluslararası boyutunu incelenmiştir. Ana hatlarıyla Osmanlı Devleti'nin göç siyasetinin oluşmasında diğer devlet ve uluslararası kuruluşların etkisi üzerinde durulmuştur. Göç meselesi hem ulusal hem de uluslararası boyutta ekonomi, güvenlik gibi birçok alana etki eden, sadece Osmanlı Devleti'nin değil bölgenin ve hatta küresel çapta birçok devletin ve toplumun etkilendiği bir vakadır. Gücünü Osmanlı Devleti üzerinde hissettirmeye çalışan devletler, Osmanlı Devleti'nin gerek iç gerekse dış göç siyasetine kendi çıkarları doğrultusunda müdahalelerde bulunmaktan geri durmamışlardır. Aynı şekilde Osmanlı Devleti de özellikle kendi topraklarına ekonomisine, sınır ve iç güvenliğine katkı sağlayacağı düşüncesiyle nüfus çekmek istediğinde diğer devletlere ve onların tebaasına etki etmekten geri durmamıştır. XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin gerileme ve yıkılış sürecini yaşaması, Avrupa devletleri ve Rusya gibi güçlerin etkisini iç ve dış siyasette daha fazla hissediyor olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti gerek kendi iç siyasetinde gerekse uluslararası alanda tek başına karar alma ve uygulama inisiyatifini kaybetmiştir.

Göç siyasetine müdahaleler kimi zaman doğrudan kimi zaman ise çeşitli sivil toplum örgütleri, misyoner okulları gibi yapılar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bilhassa Osmanlı Devleti'ne karşı büyük bir ekonomik ve siyasi yaptırım gücüne sahip Avrupa devletleri[1] ile Osmanlı Devleti'yle sürekli bir

[1] 1853-56 Kırım Savaşı bu konuda bir dönüm noktasıdır.

çatışma/gerilim içerisinde olan Slav ve Ortodoks topluluklar üzerinden Osmanlı üzerinde baskı oluşturan Rusya bu sürecin en etkili unsurları olmuşlardır. Amerika Birleşik Devletleri ise sürece geç katılmakla birlikte özellikle yabancı okullar ve misyonerlik faaliyetleriyle süreçte etkisini açıkça hissettirmiştir.

Kırım Harbi (1853-1856) 93 Harbi(1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı) ve Balkan Savaşları(1912-1913) Osmanlı Devleti için birer kırılma noktalarıdır. Bu savaşlar sonucunda uluslararası dengeler değilmiş, ekonomik sıkıntılar ve güvenlik endişesi artış göstermiştir. Bu durum Osmanlı Devleti'nin uluslararası konumunu etkilediği gibi doğrudan veya dolaylı olarak göç siyasetini de etkilemiş, zaman zaman da değişikliklere gidilmesine neden olmuştur. Verilen tavizlerin artması ülke içerisinde yabancı elçilerin, misyonerlerin, yabancı okulların ve hatta gayrimüslim Osmanlı tebaasının daha da cüretkâr olmasına sebebiyet vermiştir.

Makalede, Osmanlı Devleti'nin iç ve dış siyasetinin dinamiklerinin belirlenmesinde oldukça etkili olan göç hareketleri, taraf olan diğer devletlerin müdahaleleri, tabiiyet tartışmaları, misyonerlik faaliyetleri üzerinden örneklendirilerek amaç-sonuç ilişiklisi içerisinde irdelenmiştir. Sadece bir devlet veya kurum üzerinde durulmamış, farklı tarihlerde ve coğrafyalarda yaşanmış çeşitli göç hareketleri çalışmaya dahil edilmiştir.

1. Göç ve İskâna Uluslararası Müdahaleler

Osmanlı Devleti'nin son 200 yılına baktığımızda topraklarına doğru kitlesel göç hareketlerinin ana nedenlerinin bazı itici faktörler olduğunu görürüz: Batı/Avrupa emperyal yayılmacılığı ve Osmanlı Devleti'nden ayrılarak yeni kurulan ulus devletlerin İslâm/Türk karşıtı siyasetleri. Somut faktörler arasında zorunlu göç ve zorunlu yeniden yerleştirme, sınır dışı etme, katliam korkusu, zorunlu çalıştırma, vergilendirme, askerlik hizmeti, okullarda yeni "resmi" dillerin uygulanması, Müslüman ibadetine getirilen kısıtlamalar, ırkçılık vb. sebepler sayılabilir[2].

---

[2] Fuat Dündar, "Challenges of Examining the Ottoman/Turkish Immigration Policies", *ZMO Publications* 28 (2021), 2.

Milliyetçiliğin yükselişi, Balkanlar'da ulus devletlerin kurulması ve Rusya'nın Kafkasya ve Kırım'da yayılmacılığa başlamasıyla birlikte, yeni ortaya çıkan ulus devletler tarafından bu topraklardaki Türk veya Müslüman nüfusun isyan edeceği veya sadık olmayacağı düşüncesi söz konusudur. Yeni kurulan Yunanistan, Bulgaristan veya Sırbistan gibi ulus devletlerdeki Müslüman nüfusun, kendilerinden ziyade Osmanlı Devleti'ne sadık kalacağından korkulmuştur. Bu durum sonuç olarak Türk/Müslüman tebaaya karşı saldırı ve dışlama olarak yansımıştır[3]. Örneğin Yunan bağımsızlık mücadelesi sırasında ve sonrasında Müslümanlar, Yunan milliyetçilerinin hedefi haline gelmiştir. Onlar, Yunan ulusunun "yabancı" unsurlarıdırlar. Devletleştirme uğruna katledilmiş, göç ettirilmiş ve topraklarına el konulmuştur. 1820'lerden 1910'lara kadar, Yunan siyasetçiler, Yunan devletinin yetki alanındaki Müslümanlara karşı bu tür önlemleri birkaç kez gerçekleştirmiştir[4].

1850'lerde değişen uluslararası dengeler Osmanlı topraklarına yapılan göçlerinin sebeplerinden biriydi. Osmanlı'nın, Rusya karşısında askeri olarak zayıfladığı bu dönemde, Osmanlı'nın Rusya karşında durabilmek adına Avrupa'nın askerî ve bilhassa diplomatik desteğine olan ihtiyacı daha da artırmıştı. Bu dönemde Osmanlı Devleti diğer ülkelerin itirazlarını, "tavsiyelerini" göz ardı edememiştir. Küresel güçler kendi nüfuz alanlarını ve çıkarlarını korumak istiyorlardı. Ayrıca gayrimüslim tebaanın ve Osmanlı Devleti'ne komşu devletlerin itirazları ve şikayetleri sebebiyle de müdahale ortamı doğuyordu. Bu duruma Bulgaristan ve Rusya'nın Doğu Rumeli'ye, Yunanistan'ın Makedonya'ya ve Rumların Kıbrıs'a olan göçlere itirazları örnek olarak verilebilir[5].

Osmanlı Devleti'ne yapılan göçlerde Osmanlı tek söz sahibi olan taraf değildi. *Düvel-i Muazzama,* göçmenlerin nasıl ve nereye yerleşeceği konusunda ellerindeki nüfuz etkisini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaktan geri

---

3 Başak Kale, "Transforming an Empire: The Ottoman Empire's Immigration and Settlement Policies in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries", *Middle Eastern Studies* 50/2 (04 Mart 2014), 254.

4 Nesim Şeker, "Forced Population Movements in the Ottoman Empire and the Early Turkish Republic: An Attempt at Reassessment through Demographic Engineering", *European Journal of Turkish Studies* 16 (30 Haziran 2013), 5.

5 Fuat Dündar, *Hicret: Din ü Devlet Osmanlı Göç Politikası 1856 - 1908* (İletişim Yayınları, 2021), 214, 215.

durmuyorlardı. Örneğin İngiltere, 1860'larda Kırım ve Kafkasya'dan gelen göçmenlerin yerleşmesinde, Avrupalıların da göçmenlere yardım edebilmesini gerekçe göstererek Van, Hakkâri ve Erzurum civarlarına toplu olarak yerleştirilmelerini istiyordu. Rusya ise buna karşı çıkıyordu. Lübnan taraflarındaki demiryolu güzergâhına iskân edilme düşüncesine de Fransa ve İtalya karşı çıkmıştı. Bu etkenlerden dolayı Rumeli, Suriye ve Anadolu'daki vilayetlere dağınık olarak iskân kararı verilmiştir[6]. Elbette bu kararın alınmasında Osmanlı Devleti'nin muhacirlerin toplu olarak iskân edilmeleri halinde meydana gelebilecek güvenlik sorunlarını, ekonomik problemleri ve muhtemel gruplaşmaların Osmanlı toplumuna uyumu engellenebileceğini düşünmesi de etkili olmuştur[7]. Yine 1865'te Çeçen muhacirlerin Rus sınırına yakın yerlerde yerleştirilmek istenmesine Ruslar büyük tepki göstermiş, bu nedenle göçmenlerin Van'a ve Muş'a yerleştirilmesinden vazgeçilmiştir[8].

Rusya karşısında yer alan İngilizler ve Fransızlar da Kafkas göçlerine müdahale etmişlerdir. İngiliz elçileri özellikle kuzeybatı Kafkasya'nın Çerkezleri[9] arasında göç çağrısında bulunmuştur. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti'nin arkasında duran İngiltere ve Fransa, yerel toplulukların memnuniyetsizliğinden yararlanmak için ellerindeki imkânları kullanmışlardır[10].

İngiltere'nin İstanbul Büyükelçisi Sir Bulwer, 3 Mayıs 1864 tarihli İngiltere Dışişleri Bakanı Earl Russell'e gönderdiği yazıda Karadeniz'den Erzurum'a kadar uzanan topraklarda Çerkezlerin yerleştirilmesinin hem Avrupa hem de Osmanlı için faydalı olacağını belirtir. Bulwer, Rusya'ya karşı savaşçı bir tampon

---

6 Hilmi Bayraktar, "Kırım ve Kafkasya'dan Adana Vilayeti'ne Yapılan Göç ve İskânlar (1869–1907)", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (2007), 408, 409.

7 Bayraktar, "Kırım ve Kafkasya'dan Adana Vilayeti'ne Yapılan Göç ve İskânlar (1869–1907)", 409.

8 Bayraktar, "Kırım ve Kafkasya'dan Adana Vilayeti'ne Yapılan Göç ve İskânlar (1869–1907)", 415.

9 "Çerkes" olarak kullanımı da olmakla birlikte TDK'nın *Güncel Türkçe Sözlük* adlı çalışmasına göre doğru kullanımı "Çerkez"dir. https://sozluk.gov.tr/ erişim tarihi: 07.06.2024.

10 Kidirniyazov Daniyal, "19. Yüzyılın 50'li Yılların Sonunda - 60'lı Yılların Başında Kuzey Kafkasya ve Kırım'da Yaşayan Nogayların Türkiye'ye Yer Değiştirmesi", *XVIII. Türk Tarihi Kongresi - Kongreye Sunulan Bildiriler - Göç ve İskân, İktisat Tarihi, Vakıflar Tarihi*, ed. Semiha Nurdan - Muhammed Özler (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022), 5/91.

bölge oluşturmak ve İngiltere için jeostratejik öneme sahip "Trabzon-Erzurum yolunu güvenlik altına almak" ister[11].

Osmanlı Devleti göç siyasetini yürütürken uluslararası alanda tepki çekebileceğini düşündüğü faaliyetlerden de kaçınıyordu. Örneğin Ermeni tehciri sırasında Osmanlı Bankası şubeleriyle, Reji idaresi, Düyun-ı Umûmiyye[12] ve bazı konsolosluklarda görevli Ermeni memurları tehcir dışında tutmuştur[13]. Osmanlı topraklarında çıkan isyanlarda, bağımsızlık hareketlerinde ve dolayısıyla göç hareketlerinde elbette emperyal devletlerin çıkar çatışmalarının payı göz ardı edilmez. Bu durumun en bariz örnekleri Balkan coğrafyasında yaşanmıştır. Balkanlar, XIX. yüzyılda uluslararası siyasetin döndüğü merkezlerden biri haline gelmiştir. I. Dünya Savaşı'na kadar, Avrupa'nın hemen bütün büyük devletlerini ilgilendiren "Doğu Sorunu/Şark Meselesi", Balkan problemiyle derinden alakalı önemli bir siyasi sorun olarak varlığını sürdürmüştür. İngiltere, Fransa, Rusya ve bu devletlere sonradan katılan Almanya ve İtalya'nın giderek artmakta olan emperyal siyasetleri, Balkanlar'ı bir güç mücadelesi alanına çevirmiştir[14].

Düvel-i Muazzama'nın Balkanlar'daki hedeflerinin gerçekleşmesi durumunda Balkan Hristiyan topluluklarının ayrı devletler olarak ortaya çıkması, bölgede Osmanlı Devleti'nin siyasi otoritesinin sona ermesine neden olacak, ekonomik ve siyasi desteğe muhtaç yeni pazarlar oluşacak ve belki de Ortodoks Kilisesi, milliyet temelinde parçalanmış bir duruma gelerek Katolik ve Protestan dünyası karşısında zayıflayacaktı[15]. Bu amaç doğrultusunda, Balkanlar'da

---

11 Dündar, *Hicret*, 162.

12 20 Haziran 1915 tarihinde Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti, Trabzon vilayetine; "*Düyun-ı Umumiye'de bulunan Ermeni memurlar şimdilik kalsın*" şeklinde telgraf çekmiştir. BOA. DH.ŞFR., nr. 54 - 221, h. 15.08.1333.

13 Ahmet Altıntaş (ed.), *Osmanlı belgelerinde Ermeniler: 1915 - 1920* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1995), 9.

14 Barbara Jelavich, *Balkan Tarihi 1 / 18. ve 19. Yüzyıllar*, çev. İhsan Durdu vd. (Küre Yayınları, 2009), VII.

15 Edirne ve Berlin Antlaşmaları ile Yunanistan, Romanya, Bulgaristan, Sırbistan ve Karadağ devletlerinin kurulmasıyla sonuçlanan bu süreç, imparatorlukların parçalanması anlamına gelen "Balkanlaşma" teriminin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Nedim İpek, "Osmanlı Coğrafyasında Göç ve Sebepleri", *Osmanlı'da İskân ve Göç*, ed. Nedim İpek - Mehmet Taşdemir (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2019), 81.

Hristiyan etnik unsurların özerklik ve bağımsız girişimleri desteklenirken, Müslümanlara aynı destek verilmemiş ve hatta Bosna gibi yerler siyasi milli bir varlık olarak ortaya çıkmalarına engel olunarak işgal edilmiştir. Balkanlar'daki Hristiyan halklar başta Rusya olmak üzere Düvel-i Muazzama'nın dini, etnik ve kültürel açıdan kendine yakın gördüğü topluluklardı. Bu nedenle yukarıda açıklanan projeleri gerçekleştirmek adına Balkanlar'da yaşayan Müslüman olmayan unsurlar kullanılmıştır. Plânın başarıya ulaşabilmesi için Müslüman ile gayrimüslim arasındaki dengenin bozulması amaçlanmıştır. Dengeyi bozmak için ilk etapta kilise ve eğitim kuruluşları kullanılmış, ikinci aşamada sosyal düzeni bozan çeteler ve eşkıyalar devreye sokulmuştur. Son aşamada ise yabancı ordunun askerî harekâtı ve işgal devreye girmiştir[16].

Tabii ki Osmanlı Devleti'nin izlediği göç siyasetine gelen tepkiler her zaman olumsuz nitelikte değildir. Örneğin 1857 yılında Prens Witold Czartoryski Osmanlı Devleti'nin Lehli göçmenlere yaptığı yardımlar dolayısıyla minnet ve teşekkürlerini Padişah'a iletmiştir[17]. Yine 1877 yılında Osmanlı Devleti'nin 1849 yılında Macar sığınmacılara karşı konukseverliğinin anısına ve kardeşçe duygularının delili olmak üzere Debreçin şehri[18] halkı adına Osmanlı Padişahına bir taç hediye edilmiştir. Meşe çelengi şeklindeki tacın üzerinde "*Osmanlı İmparatoru Abdülhamid'e ve kahraman Osmanlı Ordusuna*" ifadesi yer almaktaydı[19].

1.1. 93 Harbi Sonrası Osmanlı Devleti Üzerinde Uluslararası Baskının ve Rus Nüfuzunun Artmasına İngiliz Müdahaleleri

93 Harbi sonrası göçmenlerin iskân sürecinde çeşitli iç ve dış faktörler etkili olmuştur. Rus hükümeti, mültecilerin sınır bölgelerinden mümkün olduğunca uzağa yerleştirilmesini istemiş ve Karadeniz kıyıları gibi ülkelerine geri gönderilmek üzere kolay erişilebilir yerlere iskân edilmelerinden rahatsız olmuştur. Mülteci yerleşimi için ideal yer, Rus hükümeti için Diyarbakır ile Erzincan arasındaki bölgedir. Ancak limanlardan iç kesimlere giden yollar ulaşım için yetersiz olduğu için Osmanlı Devleti bu talebe karşı çıkmıştır. Diğer dış güçler de iskân sürecine müdahil olmaya çalışmıştır. Suriye toprakları

---

16 İpek, "Osmanlı Coğrafyasında Göç ve Sebepleri", 81, 82.
17 BOA. İ.HR. nr. 149 - 7832, h. 04.03.1274.
18 Debreçin/Debrecen şehri Macaristan'da yer almaktadır.
19 BOA. Y.PRK.M., nr. 1 - 17, h. 10.09.1294.

konusunda Fransa'nın sürece müdahalesi söz konusudur. Ayrıca Kudüs bölgesi yabancı gözlerin sürekli üzerinde olduğu bir yer olduğu için göçmenlerin iskân edildiği bölgelerin dışında bırakılmaya çalışılmıştır. Bu sorunlara ekonomik güçlükler de eklenmiş, deniz yoluyla ulaşım kolaylığı nedeniyle iskân yeri olarak Rumeli toprakları ön plana çıkmıştır[20].

Avrupalıların müdahalelerinin çoğu Bâb-ı Âli ile imzalanan ve başka devletlere Osmanlıların iç meselelerine karışma hakkı tanıyan veya Osmanlı Devleti'nin kendi topraklarında icraat yapmasını kısıtlayan antlaşmalara dayanıyordu. Bütün Balkan milletleri bir şekilde Fransız, İngiliz, Rus veya Habsburg yardımına başvuruyordu. Kapitülasyonlar, ticaret antlaşmaları Osmanlı sınırları içerisindeki yabancı tüccarlara büyük imtiyazlar tanımaktaydı. Karlofça ve Küçük Kaynarca Antlaşmaları, dış güçlere Osmanlı Balkan tebaası adına konuşma hakkını veren ilk antlaşmalardı. XIX. yüzyılda imzalanan antlaşmalar Osmanlı Devleti'nin sosyo-ekonomik yapısı açısından oldukça tehlikeli olmuştur. Örneğin Akkerman, Edirne, Londra ve Paris Antlaşmaları[21] diğer devletlere Balkan toprakları üzerinde garantörlük, müdahale hakları vermekteydi[22]. Bu müdahaleler ve değişen hammadde ve pazar arayışları Balkanlar'da ve Rumeli'de Müslüman halk ile gayri müslim halk arasında ekonomik ve dolayısıyla sosyal farklılıkların artmasına zemin hazırlamıştır[23].

93 Harbi ve sonrasında Balkanlar'da Rusya'nın desteğini arkasına alan Sırplar çeşitli zulüm ve yıldırma siyasetiyle Müslüman-Türk nüfusu göç ettirmeye çalışmıştır. Sırbistan coğrafyasında yaşayan Türklerin göç etme sebepleri arasında Sırpların bu vahşi tutumu son derece etkili olmuştur[24]. 93 Harbi sonrasında, Rus diplomatların himayesindeki subaylar ve siyaset adamları, bölgedeki halkı sözde "Türk boyunduruğundan" kurtulmaya davet ederek bölgeyi adım adım dolaşmışlardır. Bu faaliyetlerin sonucunda oluşturulan çetelerin liderleri, "Makedonya Makedonyalılarındır" sloganıyla halkı etkilemeye

---

20 Gizem Kazzaz, *A Glimpse Into The World of Muhajirs: Circassians in Ottoman Syria (1864-1910)* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2021), 9, 10.

21 Sırasıyla 1826, 1829, 1830, 1856.

22 Jelavich, *Balkan Tarihi 1/18. ve 19. Yüzyıllar*, 408.

23 Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu*, çev. Bahar Tırnakcı (Timaş Yayınları, 2010), 171, 181.

24 Naci Şahin, "XIX. Yüzyıl Sonrasında Anadolu'ya Yapılan Göç Hareketleri ve Anadolu Coğrafyasındaki Sosyo-Kültürel Etkileri", *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2006), 68, 69.

çalışmıştır. Sonuç olarak, 1897-1912 yılları arasında Makedonya'da sosyal düzeni bozan çeteler ve eşkıyalar birçok yasadışı faaliyet gerçekleştirmiştir. Çetelerin temel amacı, kamu güvenliğini ve halkın psikolojisini bozarak Batılı devletlerin müdahalesi için zemin oluşturmaktır[25].

Berlin Antlaşması ile Kafkaslardan gelen göçmenlerle ilgili uluslararası sorunlar ortaya çıkmıştır. Daha önce gelerek özellikle Rusya ile sınır olan bölgelerde iskân edilmiş olan göçmenlerin 93 Harbi'nde Rus birliklerine karşı yürüttükleri mücadelenin tesiriyle, intikam amacıyla diğer Müslüman unsurlarla birlikte Ermenilere karşı katliam yapma tehlikesi olduğunu düşündüğü için İngiltere bu bölgelere iskân edilen göçmenlerin daha iç bölgelere gönderilmelerini Osmanlı Devleti'nden talep etmiştir. Bu sebeple Sakarya, Düzce, Ankara ve Konya gibi daha iç bölgelere doğru ikinci bir göç dalgası gerçekleşmiştir[26].

İngiltere, gelecekteki uzun vadeli politikalarını gelişmelere göre şekillendirme doğrultusunda hareket etmiştir. Yunanistan'ın talebi doğrultusunda göçmenlerin Balkanlar'a yerleştirilmesine engel olmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda Balkanlar'da Müslüman nüfusun artmasına neden olacak tutumlardan uzak durmuştur. İngiltere, muhacirleri coğrafi ve kültürel olarak kendi anavatanlarına benzeyen Karadeniz sahillerinden başlayarak Erzurum'a doğru uzanan bir bölgeye yerleştirilmesini ve gerektiğinde olası bir Rus ilerlemesine karşı savaşa hazır bir güç oluşturulmasını istiyordu. Ayrıca göçmenlerin uzak bölgelere dağıtılmasının Rusya'yı oldukça memnun ettiğini belirtirken, muhacirlerin dağıtılması ve Rus sınır bölgesi yerine Balkanlar'a yerleştirilmesinin Osmanlı Devleti'nin çıkarlarına aykırı olduğunu bildiriyordu[27]. İngiltere'nin 1878-1914 yılları arasındaki politikası, Boğazları, Ortadoğu'yu ve Kafkasya'yı Rusya'ya karşı korumak üzerine odaklanmıştır. Aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin bütünlüğüne yönelik düşüncelerinde de değişiklikler meydana gelmekteydi. Bu

---

25 İpek, "Osmanlı Coğrafyasında Göç ve Sebepleri", 84.

26 Kemal Gurulkan, "Jeopolitik Değişimin Kafkaslara Tesiri ve Osmanlı Coğrafyası'na Yönelik Kafkas Göçleri", *Uluslararası 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın 140. Yılında Kafkas Göçleri ve Etkileri Sempozyumu - Bildiriler Kitabı*, ed. Fahameddin BAŞAR - Murat KASAP (İstanbul: Gürcistan Dostluk Derneği Yayınları, 2019), 69.

27 Hakan Asan, "Devlet, Aşiret ve Eşkıya Bağlamında Osmanlı Muhacir İskân Siyaseti", *Göç Araştırmaları Dergisi* 2/3 (01 Ocak 2016), 42.

değişimde Almanya'nın *3B Demiryolu Hattı Projesi*[28] etkili olmuştur. İngiltere, Rusya, Fransa ve Almanya'nın İran ve Kafkasya siyasetlerinde birbirleriyle rekabet içerisinde olmaları, Osmanlı Devleti üzerindeki baskıyı artırmıştır[29].

Ruslar başta Çerkezler olmak üzere Kafkasya'dan gelen göçmenlerin öncelikle Rusya sınırı olmak üzere toplu halde iskân edilmelerine karşıydı. Osmanlı Devleti üzerinde oluşturdukları siyasi baskı vesilesiyle bunda başarılı olmuşlardır[30]. Aynı şekilde Yunanlılar da Çerkez göçmenlerin kendi sınırlarına yakın yerlere iskân edilmelerine karşı çıkmışlar ve bu amaç doğrultusunda Rusya üzerinden girişimlerde bulunmuşlardır[31].

İngilizler ise göçmenlerin Osmanlı topraklarına dağınık bir biçimde iskân edilmelerine karşıydı. İngilizlere göre bu durum onların "savaşçı ruhlarını" öldürecektir. Chisserton adlı bir İngiliz yetkili de aynı fikirdedir:

"*Coğrafi ve kültürel açılardan kendi anayurtlarıyla benzerlikler taşıyan ve Karadeniz sahillerinden başlayıp Erzurum'a doğru uzanan bölgede yerleştirilmeleri halinde Çerkesler hem geçmişin yaralarını sarabilecek hem de kendilerine (Ruslar tarafından) yapılan kötülükleri unutmayıp hafızalarını taze tutabileceklerdir. Üstelik en çok gereksinilen yerde yani muhtemel bir Rus ilerleyişi karşısında savaşmaya hazır dinç bir kuvvet oluşturacaklardır.*" Ayrıca İngilizler Çerkezlerin yerli Hıristiyan halka zarar verebileceklerini düşündükleri yerleşim yerlerine iskânına karşı çıkmışlardır[32].

Dikkat çekici bir şekilde göçmenlerin uluslararası müdahaleyi kendilerinin de talep ettiği durumlar yaşanmıştır. Örneğin Çerkez göçmenler 1878 yılının Mart ayında Üsküdar Mutasarrıflığına, İngiltere Devleti Parlamentosuna iletilmek üzere teslim ettikleri dilekçelerinde; kendilerini vatanlarından uzak kalmaya mecbur eden Rusların, iltica ettikleri yerlerde bile kendilerini rahat bırakmadığını, istilalarına son vermeyeceklerini, sığındıkları Osmanlılara karşı başladığı istilanın bir sonunun olmadığını belirtmişlerdir. Bunların üzerine

---

28 Berlin, Bosphorus, Bağdat

29 Asan, "Devlet, Aşiret ve Eşkıya Bağlamında Osmanlı Muhacir İskân Siyaseti", 43.

30 Dündar, *Hicret*, 162.

31 Nevzat Sağlam, "Arşiv Belgelerine Göre Canik'te Çerkes Muhacirler ve İskânları", *Geçmişten Günümüze Göç - II*, ed. Osman Köse (Samsung, 2017), 1358. Ayrıca bkz. BOA. HR.TO., nr. 122 - 77, m. 31.07.1876.

32 Dündar, *Hicret*, 162, 163, 164.

İngilizlerin kendilerine hep destek verdiğini, İngilizlerin hürriyetsever olduğunu söyledikten sonra "*İngiliz bayrağı ve kumandası ve nizâm-ı askerisi*" altında savaşmaya hazır olduklarını bildirmişlerdir[33]. Bu belgede görüyoruz ki sonuç getirmeyen savaşlardan bıkmış olan Çerkez göçmenler Ruslara karşı sonuna kadar savaşmaya kesin bir şekilde kararlıdır ve Rusya'nın kesin bir şekilde yenilmeden asla durmayacağına inanmaktadır.

1.2. Balkan Devletlerinin Balkan Savaşları ve Sonrasında Artan Etkisi

I. Balkan Savaşı sonrasında Bulgaristan'dan büyük kitleler halinde göçler yaşanıyordu. Bu dönemde büyük bir insan kitlesinin ani bir şekilde ülkeden ayrılması, Bulgaristan'ın ekonomik durumunu olumsuz etkilemiş ve bu nedenle Bulgar Hükümeti, Osmanlı Devleti'ne göç etmek isteyen Türklerin göçlerini engellemek amacıyla aşırı vergiler talep etmeye başlamıştır. Bu nedenle birçok kişi göç düşüncesinden vazgeçmiştir. Daha sonra alınan bir kararla, Müslümanların göçleri yasaklanmış ve iskelelerden gemilere binmelerine izin verilmemiştir. Ancak buna rağmen, Kırcaali ve Tamraş bölgelerinden birçok Müslüman, kaçarak göç etmiştir[34]. Yine Bulgar Devleti Osmanlı Devleti ile Batı Trakya konusunda antlaşmaya vardığı halde baskı ve zulüm ile yerli Müslüman halkı göç etmeye zorlamıştır. Bu konudan rahatsız olan Osmanlı Devleti İstanbul Muhafızı Ahmed Cemal Bey üzerinden General Toşef'e sert bir uyarı göndermiştir:[35]

> *"Tarafeyn arasında itilafın meydana gelmeden önce, milislerin Batı Trakya'da gerçekleştirdiği bazı işlemlere dair detaylı birkaç telgrafını aldım. Bunun nedenini önceden anlayamıyordum. Şimdi, Gümülcine milis komutanlarından aldığım bir telgrafta, bu nedenler anlatılmaktadır. Aldığım habere göre, Garbî Trakya'yı işgal eden komutanlarınız, itilafname hükümlerine uymayarak Müslüman halkın silahlarını toplamak amacıyla kendilerine zulmetmeye başlamışlar ve bu mağdurlar Gümülcine ve Dimetoka'ya doğru göç etmeye başlamışlardır. Ayrıca, hükümetinizin Gümülcine'ye bir*

---

33 BOA. Y.PRK.ZB., nr. 1 - 5, h. 09.05.1295.

34 Ahmet Halaçoğlu, *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri* (Türk Tarih Kurumu, 2022), 47, 48.

35 BOA. DH.KMS., nr. 1 - 35, s. 85, r. 17.08.1329.

Müslüman mutasarrıf atanacağı kabul edilmişken, şimdi Gümülcine'ye Türkçe bile konuşmayan bir Bulgar'ın mutasarrıf olarak gönderildiği, Milis Kuvvetleri Umum Kumandanı Süleyman Zeynelabidin Bey'e itilafname ve diğer konularda hiçbir bilgisi olmadığını beyan ederek kendisine kötü ve kaba muamelelerde bulunduğu bildirilmiştir. Bulgar Devleti'nin Osmanlı Devleti'ne verdiği sözde ısrar edeceği şüphesizdir, ancak sizin emrinizdeki subayların zalimane hareketleri ve özellikle nasıl ve neden Bulgar mutasarrıfın gönderildiği anlaşılamayan bir durumda, Bulgar mutasarrıfa çok kötü bir etki bırakacak bir tutumdan kaçınılması gerektiğine inanıyorum. General Kirkof'un son derece memnuniyet verici nazik davranışlarını bütün subayların örnek almasını ve özellikle Müslüman mutasarrıf atanana kadar Bulgar mutasarrıfa iş yaptırılmamasını ve hükümet işlerinin kesinlikle Müslümanların silahlarına dokunulmamasını uygun buluyorum. Aksi halde, ortaya çıkacak kötülüklerin büyük bir sorumluluk olduğuna inanarak bildiririm."

Balkan Savaşları sonrasında Sırbistan Hükümeti de ele geçirdiği topraklarda Müslümanları göç ettirmeye çalışmıştır. Sırbistan, özellikle memurları kullanarak Müslümanların arazilerine müdahalelerde bulunuyordu[36]. Ahalinin silahları olduğunu iddia ederek, köylerden haraç topluyor, yağma ve katliamlar yapıyordu[37]. Sırbistan'ın baskıları sonucu göç edenlerin 50 bini geçmesi üzere Osmanlı Devleti duruma müdahale etmiştir. Osmanlı Devleti şu tespit ve isteklerde bulunmuştur[38]:

- "Osmanlı İmparatorluğu'ndan çıkan herhangi bir yerdeki İslâm topluluğunun göç ettikleri iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Bosna ve Hersek gibi, Müslüman hukukuna, medeniyet ve siyaset kurallarına riayet edildiği takdirde, insanlar ülkelerini terk etmeden huzur ve sükûn içinde iş ve güçleriyle meşgul olmaktadırlar. Bu sebeple, Sırbistan'a terk edilen arazide deneyimli ve dürüst memurlar atanarak, bu bölgede yaşayan İslâm topluluğunun memnuniyetinin sağlanması ve göç etmelerine izin verilmemesi, insanlık ve medeniyet kuralları gereği olarak ortaya çıkmaktadır.

---

36 BOA. HR.SYS., nr. 2043 - 3, s. 1, m. 24.10.1914.
37 BOA. HR.SYS., nr. 2043 - 3, s. 12, m. 01.10.1914.
38 BOA. HR.SYS., nr. 2043 - 3, s. 1, m. 24.10.1914.

- Sırbistan maslahatgüzarına ifade edildiğinde, şu anda açıklanan beyanların açık olduğunu ve devredilen araziyle ilgili özelliklere sahip yetkili memurların atanması ve görevlendirilmesi için hükümet tarafından söz verildiğini ifade etti. Ayrıca, İslâm topluluğunun hukuki ve ekonomik çıkarlarının her türlü saldırıdan ve tecavüzden korunması gerektiği, Sırbistan Hükümeti tarafından kabul edildiği ve Müslümanlarla ilgili istenmeyen muameleleri gerçekleştiren memurların bilindiği bir durumda, yasal olarak sorumlu tutulacaklarından dolayı İslâm topluluğu için hangi Sırp memurlarından ne tür muamele aldıklarını sormak ve zararlarını ispat etmek üzere kendilerine soru sorulması ve belgelerin resmi bir şekilde sunulması halinde, bu malların Sırbistan Hükümeti tarafından aynen iade edileceği veya bedellerinin tazmin edilebileceği konusunda buraların da incelenerek elde edilecek bilgilerin merkezi hükümete bildirilmesi talep edilmiştir."

- "Sırbistan'a ilhak edilen araziden gelen İslâm topluluğu muhacirlerinin tamamı olmasa dahi, bazılarından neden göç ettikleri sorularak, Sırbistan maslahatgüzarının istediği bilgilerin elde edilmesi durumunda işbirliği yapan Sırp yetkililerinin itiraf niteliğinde işlemler gerçekleştirmesi, en azından bazılarının değiştirilmesi ve Müslümanların zararlarının bir ölçüde telafi edilmesi yoluyla, İslâm topluluğunun gelecekteki hukuki ve ekonomik çıkarlarını koruma noktasından fayda sağlanabileceği düşünülerek, ilgili memurlar tarafından bu yönde bir soruşturmanın yürütülerek elde edilecek bilgilerin merkezi yönetim makamlarına bildirilmesini umarız."

Bu metinden anlıyoruz ki: Osmanlı Devleti'nden ayrılan Müslüman toplulukların toptan göç ettikleri iddiası yanlıştır ve uygun yönetimle kendi ülkelerinde huzur içinde yaşayabileceklerdir. Sırbistan'a bırakılan topraklarda yaşayan Müslüman toplulukların memnuniyetini sağlamak için deneyimli ve dürüst memurların atanması gereklidir. Sırbistan Hükümeti, bu toplulukların hukuki ve ekonomik çıkarlarını koruma sözü vermiştir. Göç edenlerin neden göç ettiklerine dair bilgi toplanarak, zararlarının tazmini ve kötü muamele eden Sırp memurlarının sorumlu tutulması gereklidir. Bu adımlar, Müslüman topluluklarının gelecekteki haklarını koruma amacı taşımaktadır.

2. Osmanlı Göç Siyasetinde Tabiiyet/Vatandaşlık Tartışmaları

XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde, göç ve vatandaşlık giderek karmaşıklaşan bürokratik ve yasal bir süreç haline gelmiş, devletler yüzyıl boyunca vatandaşlık statüsünü resmileştirmek için ulusal kimlik kartları, pasaportlar ve oturma izinleri de dahil olmak üzere çeşitli yollar geliştirmiştir. Hükümetlerin nüfuslarını saymak, ölçmek ve sınıflandırmak için giderek daha fazla yeni yöntemlere başvurduğu bir dönemde, sınır ötesine gidip gelen nüfusların varlığı hem siyasetçiler hem de bürokratlar için daha da can sıkıcı hale gelmiştir[39].

Osmanlı Devleti'ni uzun yıllar boyunca meşgul eden tabiiyet sorunu, gayrimüslim Osmanlı tebaasının, kapitülasyonlarla elde ettiği ayrıcalıklardan faydalanarak ecnebi devletlerin himayesine girmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Ancak bu durum, bir dizi suistimali beraberinde getirmiş ve Osmanlı tebaasının, Osmanlı kanunlarından kaçmaya çalıştığı bir duruma dönüşmüştür. Ayrıca ecnebi devletler, bu fırsatı kullanarak Osmanlı topraklarında nüfuzlarını artırmış ve Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale etme olanağı bulmuştur[40]. Osmanlı Devleti kendi tabiiyetine giren göçmenlerin ileride eski tabiiyetlerine geçme ihtimalinin farkındaydı ve buna karşı gerekli önlemleri de alıyordu. Örneğin 1860 yılında Rusya'dan göç eden Çerkez ve Nogay muhacirlerin daha sonra tekrar Rusya tabiiyetine geçmesini önlemek adına senet alınmasını ve Rusya'dan alınacak olan resmî belgeye isnat edilmesi gerekli görülmüştür. Ayrıca kendilerinden alınan bu senetlere göre Rusya tabiiyetine tekrar geçerlerse arazi ve diğer hane mülklerine el konulacağı belirtilmiştir[41].

Öncelikle, Osmanlıcılık akımı, politika ve hukuk reformlarının etkisiyle "Osmanlı vatandaşı" kavramını geliştirmiştir. Bu fikrin arkasındaki amaç, Sultan'ın tebaası arasında eşitlik ilkesini vurgulamak ve bu şekilde Fransız Devrimi'nin ve özellikle Balkanlar'da yayılmaya başlayan milliyetçilik akımlarının imparatorluk içindeki yıkıcı etkilerini kontrol altına almaktır. Tanzimat dönemi ile başlayan bu süreç, anayasal ve özgürlükçü değişikliklerin önünü açsa da

---

39 James H. Meyer, "Immigration, Return, and the Politics of Citizenship: Russian Muslims in the Ottoman Empire, 1860-1914", *International Journal of Middle East Studies* 39/1 (2007), 28.

40 Gülşen Ulukaya, "1869 Osmanlı Tabiiyet Kanunu ve Büyük Devletlerin Bu Kanuna Bakışı", *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2022), 136.

41 BOA. İ.HR., nr. 173 - 9438, h. 09.06.1276.

maalesef, imparatorluğun çöküşünü engelleyememiştir[42]. Özellikle millet sisteminin değiştirilmesi ve dönüşmesi, farklı dini gruplar arasında hoşnutsuzluğa yol açmıştır. Osmanlı Devleti'nde insanlar kendilerini genellikle "Osmanlı" olarak değil, "Müslüman," "Hristiyan" veya "Yahudi" olarak tanımlamıştır. Bu durumda etkili olan faktörlerden biri, zorunlu göçle gelen göçmenlerin büyük bir kısmının Müslüman olması ve demografik yapının sayısal olarak Müslümanlar lehine değişmesidir[43].

Osmanlı Devleti, tabiiyet belirsizliklerinden kaynaklanan suistimalleri önlemek amacıyla 1851 tarihli Fransız Kanunu'ndan esinlenerek 20 Ocak 1869 tarihinde 9 maddelik *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi*ni çıkarmıştır.[44] Bu kanuna göre, Osmanlı topraklarında yaşayan herkes Osmanlı vatandaşı sayılıyordu ve yabancı vatandaş olduğunu iddia edenler iddialarını kanıtlamak zorundaydı. Ayrıca, başka bir ülkenin hizmetine giren herkes vatandaşlıktan çıkarılabilecekti. Bunu yapmış olanların, kanunun yürürlüğe girmesinden itibaren on beş gün içinde durumlarını yetkililere bildirmeleri ve kendilerine tanınan süre içinde söz konusu hizmetten ayrılmaları gerekiyordu. Vatandaşlıktan çıkarılanlardan kendi istekleriyle vatandaşlık değiştirenlerin Osmanlı topraklarına yeniden girmeleri yasaklanıyordu. Resmi onay olmadan vatandaşlık değiştiren kişilerin yabancı vatandaşlığı kabul edilmiyor, bu kişiler Osmanlı vatandaşı sayılıyordu[45].

Osmanlı Tabiiyet Kanunu, Osmanlı Devleti'nin, gayrimüslim tebaanın ecnebi devletlerin himayesine girme sorununa çözüm bulma girişimidir. Ayrıca bu kanun, Osmanlı tabiiyetine geçmeye çalışanlara belirli kurallar getirerek, gelecekte oluşabilecek suistimalleri önlemeye çalışmıştır. Bu kanun duyurulduktan sonra, bazı devletler (Fransa ve Avusturya gibi) bu kanunu kabul ederek

---

42 Başak Kale, "Zorunlu Göçün 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu Üzerindeki Etkileri", *Türkiye'nin Göç Tarihi - 14. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türkiye'ye Göçler*, ed. Ayhan Kaya - M. Murat Erdoğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 160.

43 Kale, "Zorunlu Göçün 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu Üzerindeki Etkileri", 160.

44 BOA. Y.EE., nr. 41 - 133, h. 14.10.1285.

45 Ahmet Akter, "Armenian Migration To The United States Of America In The Last Quarter Of The Nineteenth Century", *Atatürk Yolu Dergisi* 65 (20 Kasım 2019), 34.

anlaşmaya varırken, bazıları (başta Rusya ve Yunanistan) çıkarlarına aykırı olduğunu düşünerek itiraz etmiş ve anlaşmaya yanaşmamıştır[46].

Uluslararası hukuk açısından, bir toprağa, bölgeye hâkim olan devlet, onun üzerinde yaşayan nüfusun da doğal olarak hâkimi sayılırdı. Savaşların bitiminde imzalanan barış antlaşmalarıyla da bu durum karşılıklı olarak onaylanırdı. Osmanlı Devleti, kaybettiği topraklardan gelen göçlerde izin sahibi ülkenin ve kendi konsolosluklarının onayladığı göçmenlerin gelmesini tercih ediyordu. Göçmenler, Osmanlı topraklarına girdiğinde geldiği ülkenin vatandaşlığını reddedip, Osmanlı vatandaşlığını resmen talep etmesi ve yeminle tasdik etmesi gerekiyordu. Aksi durumda belirsizlik beraberinde kaos ve hatta diplomatik krizlere yol açabiliyordu. Örneğin; göçmenlerin geldikleri ülkeler Osmanlı'nın topraklarına kabul ettiği göçmenleri kendi tebaası saymaya devam edebiliyordu veya göçmenler Osmanlı vatandaşlığının yükümlülüklerinden kaçınmak için önceki vatandaşlıklarını öne sürebiliyorlardı (o yıllarda çifte vatandaşlık yoktu). Bu duruma misal; Fransa Cezayir'inden gelen göçmenler uzun süre Fransız vatandaşlığından vazgeçmedikleri için Osmanlı ve Fransa arasında diplomatik krizlere yol açmışlardır[47].

2.1. 93 Harbi Sonrasında Osmanlı Devleti ile Balkan Devletleri ve Rusya'nın Nüfus Meselesi

Berlin Antlaşması'nın imzalanmasından sonra Osmanlı-Rus sınırı yeniden çizilmiştir. Rusya'ya bırakılan topraklarda yaşayan ahalinin durumuyla ilgili olarak ise Rusya'ya bırakılan yerlerde yaşayan insanların başka yerlere göç etmekte ve yerleşmekte serbest olacakları, kendilerine bu konuda üç yıl zaman verileceği, üç yıl sonrasında mülklerini satıp memleketten çıkmamış olanların Rus tabiiyetinde kalacakları belirtilmiştir[48]. Bu şartlar Kafkasya'dan Osmanlı Devleti'ne yapılan göçleri hızlandırmıştır. Rusya ile yapılan savaşlar Kafkaslar'dan Osmanlı Devleti'ne doğru göç hareketlerinin sürekli ve toplu bir hal almasında etkili olmuştur[49].

---

46 Ulukaya, "1869 Osmanlı Tabiiyet Kanunu ve Büyük Devletlerin Bu Kanuna Bakışı", 136, 139.

47 Dündar, *Hicret*, 84, 85.

48 Nejla Günay, "Osmanlı'nın Son Döneminde Ahıska Türklerinin Anadolu'ya Göç ve İskânı", *Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 0/61 (2012), 124.

49 Günay, "Osmanlı'nın Son Döneminde Ahıska Türklerinin Anadolu'ya Göç ve İskânı", 124.

Birçok Rusya vatandaşı Müslüman Osmanlı Devleti'ne "yasadışı" olarak, yani önceden uygun evrakları doldurmadan göç etmeye başlamıştır. Rusya tarafından hala Rusya'nın tebaası olarak görülen Osmanlı topraklarına göç edenler, Bâb-ı Âli tarafından yeni Osmanlılar olarak görülmüş ve kendilerine "Tezkire-i Osmaniye" yani yeni Osmanlı kimlik belgeleri verilmiştir. Bu durum iki imparatorluk arasında çeşitli diplomatik gerginliklere yol açmış; dışişleri bakanlıklarında, elçiliklerde ve konsolosluklarda çalışan Rus ve Osmanlı bürokratları Osmanlı Devleti'nde ikamet eden Rus Müslümanların vatandaşlık statüleri konusunda sürekli olarak mücadele etmiştir. Bu arada, Rusya'dan gelen Müslüman göçmenler, Osmanlı Devleti'ndeki Rus tebaaya sağlanan konsolosluk yardımı ve diğer yardımlardan faydalanmak için vatandaşlık statülerine ilişkin belirsizliklerden sıklıkla yararlanmışlardır. Rus Müslüman göçmenler, politika yapıcıların ve bürokratların kendi yaşamlarına ilişkin kararlarına basitçe uymak bir yana, iki devleti birbirine düşürecek stratejiler izlemişledir.[50]

Göçmenler Osmanlı vatandaşlığına geçmek istediklerinde Osmanlı Devleti bu duruma kayıtsız kalmıyor ve bu istekleri gerçekleştirmek için gerekli girişimlerde bulunuyordu. Örneğin, 1902 yılında önceden Dağıstan'dan kaçarak Bitlis'e gelen ve oradan Şam'a yönelen, Kerek Sancağı'nda Amman bölgesinde yerleşik 24 hanede erkek ve kadın 67 kişi ile Kafkasya'dan gelen Huş ve Debre muhacirlerinin 9 hanede 23 kişinin ve ruhsat olmadan Dersaadet'e gelen Kırımlı Bilal bin Halil ile eşi Zehra'nın Osmanlı Devleti'ne tabiiyetlerini kabul etmelerini talep etmişlerdi. Bu tür firari ve pasaportsuz olarak gelen muhacirler hakkında devlet tarafından bir karar alınması gerektiği Hariciye Nezâreti'nden bildirilmiştir. Benzer bir durumda kaçan ve 6 ay süreli pasaportla Osmanlı topraklarına gelen göçmenlerin Rusya vatandaşı sayılacağı sonradan elçilik tarafından bildirilmiş olsa da, bu kişiler aileleriyle birlikte gelip Rusya'ya iade edilemeyecek durumda olduklarından ve kendileri asıl vatandaşlıklarını terk ederek Osmanlı vatandaşlığını talep etmekte ısrar ettiklerinden, elçilik nezdinde tekrar girişimlerde bulunularak bu kişilerin ve benzerlerinin Rusya vatandaşlığından çıkarılması ve gerekli işlemlerin yapılması için Hariciye Nezareti'ne yazı sunulmuştur[51].

---

50 Meyer, "Immigration, Return, and the Politics of Citizenship", 16.

51 BOA, MV., nr. 111 - 71, h. 16.05.1323.

1909 yılında ise Rusya'dan pasaportsuz ve gerekli şartları sağlamadan gelen göçmenlerle ilgili kendilerine "muhacir" olarak değil "misafir" olarak muamelede bulunulacağı yönünde Meclis-i Vükelâ tarafından karar alınmıştır[52]:

> *"Rusya'dan Osmanlı topraklarına seyahat pasaportuyla gelen ve iskân edilen tüm muhacirlerin isimleri, Muhâcirîn İdaresi tarafından verilecek defterlerde belirlenmiştir. Bu isimlerin, Hariciye Nezareti ile Rusya Büyükelçiliği arasında görüşülerek Osmanlı Devleti ve Rusya tarafından onaylanması gerekmektedir. Eğer bu onay alınamazsa, ilgili defterlerin bilgilerinin Hariciye Nezareti tarafından Müşavir-i Muhâcirîn'e sunulması ve bu kişilerin Osmanlı tabiiyetine sahip olduklarının bir takrir ile ilan edilmesi gerekmektedir. Bu aşamadan sonra, Rusya'dan Osmanlı topraklarına göç etmek isteyenlerin, memleketlerindeki yetkili makamlardan ayrılmak için izin almaları ve Osmanlı tabiiyetini ispat etmeleri gerekmektedir. Pasaportları, bu şartlar sağlanmadan şehbenderhaneler tarafından vize edilmeyecek ve seyahat pasaportuyla gelenlerin göçmen olduklarını iddia etmeleri durumunda kabul edilmeyeceklerdir. Bu kişilere misafir muamelesi yapılacak ve Rusya'nın ilgili bölgelerinde resmî duyurularla, pasaportlarını vize ettirmek için şehbenderhanelere başvurmaları gerektiği konusunda bilgilendirme yapılacaktır. Göçmenlerin Rusya'dan Osmanlı topraklarına yerleştirilmesi kabul edilmediği takdirde, ellerindeki pasaportların iadesi ve dönüşlerine izin verilecektir. Bu hususlarda ilgili bürokratik işlemler dahil, Hariciye ve Dahiliye Nezaretlerine havale edilmiştir."*

Yine 1910 yılında Rusya ve Romanya tebaasından ve Musevî cemâatinden bir grup göçmen Osmanlı Devleti'ne akrabalarının yanına göç etmek istemişler ve Osmanlı tâbiiyyetine kabul edilmelerini talep etmişlerdi. Bu göçmenlerin talepleri değerlendirilirken pasaportla gelenlerin "muhacir" ve firari gelenlerin ise "mülteci" olarak addedildiği vurgulanmıştır[53]. Osmanlı tâbiiyyetine kabul edilmelerini talep eden şahısların öncelikle eski tâbiiyyetlerine dönmeyeceklerine ve Rusya veya Romanya konsolosları tarafından geri dönmeleri hususunda ısrarla talep olunurlarsa Osmanlı topraklarından ihraç edilmeye rıza

---

52 BOA. MV., nr. 126 - 51, h. 23.03.1327.

53 BOA. DH.MUİ., nr. 68 - 35, s. 4, h. 12.02.1328.

gösterdiklerine dair kendilerinden sened alınarak kayıtlarının yapılması kararlaştırılmıştır[54]. Rusya Müslümanları sadece bu düzenlemeler tarafından kategorize edilip şekillendirilmemiştir, aynı zamanda bu düzenlemelere dahil olmuş ve kişisel avantajlar elde edebilecekleri boşluklar bulmuşlardır. Ermeniler, Rumlar, Yahudiler ve iki imparatorluk arasında seyahat eden diğerleri gibi, Rusya Müslümanları da sık sık konumlarının kategorik belirsizliğinden faydalanmalarına yardımcı olacak stratejiler geliştirmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde "Rus", Rusya'da "Osmanlı" olarak yaşayan bu kişiler, sınırın her iki tarafında da vatandaşlık politikalarını manipüle etmeyi başarmışlardır[55].

Göçmenlerin bütün bu göç sürecinde yaşadığı zorluklar onları Osmanlı uyruğuna geçmekte tereddüt ettirmiş ve bu konuda ağır davranmalarına sebep olmuştur. Göçmenlerin tabiiyet değiştirme işlerindeki yavaşlık devletin tavrını sertleştirmiş ve 1904 yılının şubat ayının 3. gününde Meclis-i Vükela Adana'ya yerleştirilecek Kırım vs. muhacirlerin Osmanlı uyruğuna geçmemeleri durumunda geldikleri yerlere geri gönderilecekleri bildirilmiştir[56]. Bu duruma karşın bazı durumlarda ise göçmenler Osmanlı vatandaşlığına geçmek konusunda oldukça heveslidirler ve amaç doğrultusunda gerekli her türlü adımı atmaktan geri durmamışlardır. Örneğin Rusya tebaasından olan Malakan kabilesinin bazı üyeleri aileleriyle birlikte Osmanlı Devleti'ne iltica etmişler, vatandaşlığına geçmeleri dolayısıyla verdikleri taahhüt senedinde; Osmanlı Devleti vatandaşlığında kalmak için içlerinden herhangi biri ilerleyen zamanda Osmanlı vatandaşlığından ayrılacak olursa Osmanlı Devleti tarafından kendilerine verilmiş ve ücretlerini kendileri ödeyerek aldıkları arazi, emlak ve hayvanlarda herhangi bir hak talebinde bulanmayacaklarını ve bunları tamamen Osmanlı Devleti'ne bırakacaklarını taahhüt etmişlerdir[57].

Balkan Savaşları sonrasında Osmanlı Devleti'ne doğru göç artmıştır. Yunanistan, Bulgaristan ve Sırbistan vd. Balkan devletleriyle yapılan ikili antlaşmalar ile göçmenlerin tabiiyetine dair bazı mutabakatlara varılmıştır. Lakin uygulamada sorunlarla karşılaşılmıştır. Bu antlaşmalardan biri Osmanlı Devleti

---

54 BOA. DH.MUİ., nr. 68 - 35, s. 1, h. 12.02.1328.

55 Meyer, "Immigration, Return, and the Politics of Citizenship", 28.

56 Bayraktar, "Kırım ve Kafkasya'dan Adana Vilayeti'ne Yapılan Göç ve İskânlar (1869–1907)", 428.

57 BOA. MAD.d., nr. 23109, h. 29.12.1276.

ile Bulgaristan Krallığı arasında Eylül 1913'te imzalanan İstanbul Antlaşması'dır. Genişleyen Bulgaristan, Osmanlı Devleti'nin yoğun Türk nüfusunun yaşadığı bölgelere hâkim olmuştur. İstanbul Antlaşması'na göre, buralarda yaşayan Türklerin Bulgar vatandaşı olacakları, ama isterlerse, dört sene içerisinde, Osmanlı vatandaşlığını seçebilecekleri belirtilmiştir[58].

12 Şubat 1914 tarihinde, Meclis-i Mebûsan, bu antlaşmada bahsedilen haklarını kullanmak isteyenlerin tekrar Osmanlı uyruğuna geçmek zorunda olmadığını açıklamıştır. Bu kapsamda, durumu sakıncalı bulunanların tespiti için şehbenderliklere bildirilmek üzere listelerin hazırlanmasını talep etmiştir. Osmanlı Devleti'ne kabulleri sorgulanan kişilerle ilgili olarak, hükümetin sembolik bir işlem yapmasını ve bu işlemin genel prensiplerinin belirlenmesi kararlaştırmıştır[59].

Balkan Savaşları sonrasında Balkanlar'dan gelen göçmenlerin vatandaşlığa geçmesinde de gördüğümüz üzere askerlik ve vergi muafiyeti gibi göçmenlere haklar verilmiştir. Burada dikkat çeken, kaçak dahi olarak gelseler muhacir sayılmaları, kendilerine verilen diğer hakların yanı sıra vatandaşlığa geçme işleminin sadece kişiyi değil eşlerini ve çocuklarını kısacası göç edenin ailesini de kapsamasıdır[60].

I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Muhâcirîn Müdüriyeti ve İskân-i Aşâir göçmenlerin iskânına ve Osmanlı tabiiyetine kabulleriyle ilgili genel bir talimatname yayımlamıştır. Talimatnamenin 1. maddesi ile Osmanlı topraklarına gelen göçmenler iki farklı gruba ayrılmıştır: Hicret pasaportuyla gelenler ve seyahat pasaportuyla gelenler. Hicret pasaportuyla gelen göçmenler hiçbir uygulamaya tabi tutulmaksızın iskân edileceklerdir. Bulgaristan ve Romanya'dan seyahat pasaportlarıyla gelenler ise Osmanlı tabiiyetini kabul edeceklerine dair bir senet vermeleri gerekmektedir. Bu senette; "artık ecnebi tabiiyeti iddiasında bulunmayacağına", "memleketlerinden ilişkilerini kestiklerine" ve "bir daha

---

58 Selahattin Önder, *Balkan Devletleriyle Türkiye Arasındaki Nüfus Mübadeleleri (1912-1930)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1990), 24, 26.

59 Önder, *Balkan Devletleriyle Türkiye Arasındaki Nüfus Mübadeleleri (1912-1930)*, 28.

60 BOA. DH.EUM.MTK., nr. 47 - 24, h. 25.10.1332.

dönmeyeceklerine" dair taahhütte bulunacaklardı. Alınan bu senet/arzuhal tabiiyet kalemi tarafından onaylandıktan sonra iskânları gerçekleştirilecektir[61].

Osmanlı Devleti Müslüman göçmenlere tabiiyet verme konusunda oldukça istekliydi. Ancak bu yüzden Rusya, Avusturya-Macaristan ve Fransa gibi işgalci ülkelerle sorun yaşamasına sebep oluyordu. Barış antlaşmalarıyla kendi tebaaları kılınmış Müslümanların, keyfi ve kitlesel bir şekilde Osmanlı'ya göç etmelerini istemiyorlardı. Rusya, Müslümanların göçünü engellemek için pasaport işlemlerini ve vatandaşlıktan çıkmayı zorlaştırırken, Osmanlı Devleti ise göçleri teşvik etmek için vatandaşlık işlemlerini kolaylaştırıyor ve hızlandırıyordu[62].

3. Osmanlı Devleti Sosyal Yapısı ve Göç Siyaseti Bağlamında Misyonerlik

Osmanlı topraklarında gerçekleşen göç hareketlerinde misyoner faaliyetleri de önemli bir yer tutar. Fransa, XVI. yüzyıldan itibaren Ermeniler üzerinden Osmanlı Devleti sınırları içinde Katolik bir cemaat oluşturmaya çalışmıştır. Bu girişim, Fransa'nın ardından İngiltere ve Rusya tarafından da takip edilmiştir. Her iki devlet de Ortodoks ve Protestan Ermeni cemaatlerini oluşturarak, Ermeni toplumunu kendi siyasi ve ekonomik hedefleri doğrultusunda yönlendirme çabasına girişmiştir[63]. İngiltere'de kurulan "*Church Missionary Society*" adlı misyonerlik kuruluşu, 1799 yılında Osmanlı topraklarına misyonerler göndermiştir. Ancak İngiliz Protestan misyonerler, faaliyetlerini ağırlıklı olarak Ortadoğu coğrafyasında sürdürürken, 1820'lerde Osmanlı Anadolu'suna ayak basan Amerikalı Protestan misyonerlerin faaliyet bölgesi ise ağırlıklı olarak Osmanlı Anadolu'su olmuştur[64].

---

61 İbrahim Serbestoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Tabiiyet* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2010), 219.

62 Dündar, *Hicret*, 84.

63 Dilşen İnce Erdoğan, "XIX Yüzyılda Ermeni İsyanlarının Çıkmasında Rol Oynayan Görülmeyen Tehlike Misyonerlik", *Türk Yurdu(Mayıs 2006)* 26/225 (2006), 68.

64 Hale Şıvgın - Meryem Günaydın, "Amerika'dan Osmanlı Devleti'ne Ermenilerin Geri Dönüşleri, 1908-1914 Tâbiiyet, Emlâk ve Arazi Meselesi", *Gazi Akademik Bakış* 8/16 (09 Eylül 2015), 8.

Avrupa devletleri, Osmanlı topraklarında birçok okul ve kilise açarak gayrimüslim toplum üzerindeki nüfuzlarını artırmayı hedefliyordu. Özellikle Biladü'ş-Şam bölgesinde Fransa ve İngiltere tarafından açılan kurumlar, Arapların Osmanlı Devleti'nden ayrılması ve bu bölgeden gerçekleşen göçler üzerinde büyük etkilere sahip olmuştur. Osmanlı Devleti'nin topraklarında faaliyet gösteren bu kurumlar, bölgedeki dengeleri değiştirmekte etkili olmuştur.[65] Bölgedeki yabancı güçlerin faaliyetleri Osmanlı Devleti'ne rapor ediliyordu. Örneğin, 1892 yılında Suriye Vilayeti Maarif Müdürü Halil Kemal Efendi bu konuda layihalar hazırlamıştır. İlgili raporda; Suriye vilayeti dahilinde bazı bölgelere yabancıların göz diktiğini, buralarda okullar açtıklarını, buna karşın bizim eğitim kurumlarımızın sayı ve nitelik olarak yetersiz kaldığını, Tûr-ı Sina'daki Şerme ile Suriye'nin bazı mevkilerine Yahudi göçmenlerin yerleşmekte olduklarını, misyonerlerin hac güzergâhında olan Kerek mevkisine ve civarlarına giderek bölge ileri gelenleriyle yakın ilişkiler kurduklarını, oralarda çeşitli tesisler kurduklarını, İngilizlerin Mısır hükümetiyle birlikte Tûr-ı Sina karşısındaki Kusayr mevkine askerî yatırımlar yaptıklarını bildirmiştir[66].

Anglikan Kilisesi, XIX. yüzyıl boyunca Filistin bölgesindeki etkisini artırmıştır. Anglikan Kilisesi, sadece Müslüman ve Hristiyanlara değil, Yahudilere de yönelik faaliyetler yürütmektedir. 1809 yılında kurulan ve bugün "Yahudi Halkı Arasında Kilise Hizmeti Teşkilatı" adını taşıyan kurum, Yahudilerin beklediği Mesih'in Hz. İsa olduğunu öne sürmüştür. Bölgenin demografik yapısıyla yakından ilgilenen ve İstanbul'un hakimiyetini azaltmak amacıyla bölgenin demografik olarak yeniden şekillendirilmesini hedefleyen Kilise, bu bağlamda bölgeden gerçekleşen göçleri desteklemiştir. Ayrıca Latin Amerika'ya gitmek için gerekli pasaport ve evrak işlemleri de misyonerler tarafından takip edilmiştir. Gayrimüslimler, Hristiyan din adamları ve bölgede etkili olmak isteyen devletlerin yardımıyla Müslümanlardan daha hızlı bir şekilde pasaport sahibi olabilmişlerdir. Özellikle bölgede yaşayan Ermenilerin, misyonerlerin

---

65 Fatih Tuncer - Metin Zengin, "Unutulan Göçmenler El Turcolar: Osmanlı Dönemi Suriye Bölgesinden Latin Amerika'ya Yapılan Göçler ve Etkileri", *Journal of International Social Research* 13/70 (30 Nisan 2020), 308.

66 BOA. Y.PRK.MYD., nr. 11 - 98, h. 20.03.1310.

faaliyetleriyle birlikte başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere Kuzey ve Güney Amerika kıtalarındaki ülkelere göç etmelerine zemin hazırlanmıştır[67].

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Ermeni sorununun en önemli faktörü misyonerlerin, özellikle de Amerikalı misyonerlerin Osmanlı topraklarındaki faaliyetleridir. 1819 yılında Amerika'dan İzmir'e gelen Amerikalı misyonerler, Yahudiler, Rumlar ve Ermeniler arasında faaliyetlerine başladılar. Misyonerlik faaliyetleri Ermeniler arasında çok başarılı oldu. O dönemde Amerikalı misyonerler 1810 yılında Boston'da kurulan ABCFM[68]'ye bağlı olarak çalışıyorlardı[69]. Amerikan misyonerleri Anadolu'nun en ücra köşelerinde bile örgütlenmişlerdi. Okullar ve sağlık ocakları açarak yerel halkın ilgisini çekmişti. Misyoner okulları, kalitesi ve özgün eğitim programları nedeniyle Ermeni cemaatinin dikkatini celbetmişti. Amerika'ya ilk Ermeni göçü 1850'lerde gerçekleşti. Amerika'ya Ermeni göçünün başlangıcında Amerikalı Protestan misyonerler önemli bir rol oynamıştır. Misyonerlerin önerileri ve sağladığı kolaylıklar sayesinde özellikle genç Ermeniler Amerika'ya göç ederek yerleşmişlerdir[70]. Ermeniler'in göçü 1901'den yani Amerikan konsolosluklarının tamamen yerleşmelerinden itibaren daha da artmıştır[71]. Amerikalı Protestan misyonerler sadece Anadolu'daki Ermeni milliyetçilerini değil, aynı zamanda Balkanlar'daki Bulgar milliyetçisi hareketleri de desteklediler. Böylece Ermeniler, XIX. yüzyılın ikinci yarısında, mahalli isyanlar düzenleyerek Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklandılar[72].

Ermenilerin arasında ortaya çıkan huzursuzluk kaynağının Osmanlı Devleti'nin Ermenilere karşı olan tutumunun sonucu değildi. Yurtdışı menşeli veya destekli Protestan ve Katolik din adamları kendi mezhepleri yaymak için Osmanlı Ermenilerini kendilerine hedef seçmişlerdi. Böylece zaman içerisinde

---

67 Tuncer - Zengin, "Unutulan Göçmenler El Turcolar", 309.

68 American Board of Commissioners for Foreign Mission

69 Dilşen İnce Erdoğan, "American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM) Near East Relief'e Amerikan Misyonerlerinin Anadolu'daki Faaliyetleri", *Belgi Dergisi* 2/14 (01 Temmuz 2017), 552.

70 Kasım Bolat, *Turkish Migrations from the Balkans to Istanbul 1877-1980* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012), 44, 45.

71 Şıvgın - Günaydın, "Amerika'dan Osmanlı Devleti'ne Ermenilerin Geri Dönüşleri, 1908-1914 Tâbiiyet, Emlâk ve Arazi Meselesi", 3.

72 Bolat, *Turkish Migrations from the Balkans to Istanbul 1877-1980*, 44, 45.

Ermeni toplumu arasına mezhep birliği bozulmuştur. Osmanlı Devleti ise bu durumu bir sorun olarak görmüş ve engellemeye çalışmıştır. Örneğin; Ermeniler arasında mezhep çatışması çıkarmasına zemin hazırlayan ve birbirleri aleyhinde yayınlar yapan Ermenice gazeteleri belirli süreler kapatarak aralarındaki muhtemel mezhep çatışmalarının önüne geçmeye çalışmıştır[73].

Misyoner faaliyetleri Osmanlı tebaası içinde mezhep farklılıklarını artırmıştı. Mezhep farklılıkları iç göç hareketlerinde de etkili oluyordu. Örneğin 17 Haziran 1915 tarihinde Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'nden, Erzurum vilayetine "*Ermeni Katolik misyonerlerle sörlerin şimdilik orada kalmaları daha münasiptir*" şeklinde çekilen telgrafta mezhebin ve misyonerlerin tehcir hareketinde de önemli bir kıstas olduğu görülmektedir.[74] Yine 15 Ağustos 1915 tarihli Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'nden, Erzurum, Adana, Ankara, Bitlis vs. yerlere; "*Protestan mezhebinde bulunan Ermenilerden sevkolunmayanların sevkinden sarf-ı nazar olunması ve vilayet/liva dâhilindeki nüfusları, kalan ve sevkolunanların miktarının işarı*" olarak çekilen telgraf da bu duruma bir başka örnektir[75].

Misyonerler, eğitim gören yetenekli Ermeni gençlerini Amerika'ya göndererek onları demokrasi, özgürlük, bağımsızlık ve ulusal kimlik gibi kavramlarla donattılar. Amerika'da yüksek öğrenimlerini tamamlarken, bu gençler Amerikan kültürüne hayranlık duyarak politik ve milli tutkularını aşırı derecede geliştirdiler. Anadolu'ya döndüklerinde, sözde bağımsız bir Ermeni Devleti kurma amacıyla siyasi ve silahlı örgütler oluşturdular. Hedefleri, dünya çapında seslerini duyurarak kendilerini mağdur olarak tanıtmak ve misyonerler aracılığıyla yayılan yanlış bilgilerle Müslümanları barbar olarak tasvir eden bir Amerikan toplumu oluşturmak olmuştur[76]. Misyonerlerin mektupları ve konsolosların raporlarıyla yanıltıcı bilgilerin Amerika'da yayılması, Ermenilere desteği artırırken Müslümanları itibarsızlaştırmaya yardımcı olmuştur.

---

73 Hilmi Bayraktar, "XIX. Yüzyılda Ermenilerin Osmanlı Devleti'ni Terkinde Yerli ve Yabancı Basının Etkisi Üzerine Düşünceler", *19.-20. Yüzyıllarda Türk-Ermeni İlişkileri Sempozyumu: Kaynaşma-Kırgınlık-Ayrılık-Yeni Arayışlar* (İstanbul, 2015), 509.

74 BOA. DH.ŞFR., nr. 54 - 55, h. 04.08.1333.

75 BOA. DH.ŞFR., nr. 55 - 20. h. 04.10.1333.

76 İnce Erdoğan, "XIX Yüzyılda Ermeni İsyanlarının Çıkmasında Rol Oynayan Görülmeyen Tehlike Misyonerlik", 70.

Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde çıkan Ermeni isyanlarının sonucunda, Ermeniler bağımsız Ermenistan'a bir adım daha yaklaştıklarını düşünmüşlerdir[77].

Genel olarak şunu söyleyebiliriz; Osmanlı Devleti ekonomik ve askeri olarak güçlüyken kendi iç işlerine ve kendi tebaasını karışılmasına izin vermiyordu fakat devletin güçsüzleşmesi, milliyetçilik akımları, gayrimüslim tebaanın misyonerler ve yabancı okullar vasıtasıyla dış dünya ile bağlantıların artması, yabancı ülkelerle geliştirdikleri ticaret ve sosyal ilişkiler bir araya gelince maalesef kendi ülkeleri ile bağları zayıflamış, yaşadıkları hemen her sorunda, devletten her isteklerinde yabancı ülkelerin himayesine sığınan yeni bir gayrimüslim nesil ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti ise bu değişimin farkında olmasına rağmen uluslararası dengeleri gözetme adına istediği müdahalelerde bulunamıyordu. Bu toplumsal ayrışma yaşanan göç hareketlerinin en önemli dinamiklerinden biri haline gelmiştir.

Sonuç

Osmanlı Devleti bağımsız bir devlet olmasına karşın kabaca son 70 yılında iktisadî ve askerî olarak hızla zayıflamasıyla birlikte, diğer büyük devletlerin müdahalelerini her alanda iyice hisseder olmuştu. Ulusal ve uluslararası birçok faktörün bir araya gelmesiyle oluşan Osmanlı Devleti'nin göç siyaseti birçok denge unsuru gözetilerek uygulanıyordu. Kimi zaman elçilikler vasıtasıyla, kimi zaman sivil toplum örgütleri üzerinden, kimi zaman misyonerler üzerinden birçok devlet Osmanlı Devleti'nin göç siyasetine nüfuz etmeye çalışmıştır. Osmanlı Devleti'nin gerek iç gerek dış siyasetine en çok etki eden devletlerin başında ise hiç şüphesiz Rusya ve İngiltere gelmektedir.

Osmanlı Devleti'nin milyonlarca gayrimüslim tebaasının bulunması, yabancı okullar, tren yolları, limanlar gibi birçok lojistik aracının yabancı sermayenin elinde olması, birçok farklı coğrafyadan milyonlarca göçmenin Osmanlı Devleti'nin kapısına dayanması ve çoğu zaman devletin ve kurumlarının bu duruma hazırlıksız yakalanması, göçmenlerin vatandaşlık/tabiiyet problemleri gibi sebepler Osmanlı Devleti'nin göç siyasetine müdahalelerinin zeminini oluşturmuştur.

---

[77] İnce Erdoğan, "XIX Yüzyılda Ermeni İsyanlarının Çıkmasında Rol Oynayan Görülmeyen Tehlike Misyonerlik", 70.

Bütün bu etkilere rağmen Osmanlı Devleti elbette kendi çıkarlarını korumaya, göçmenleri kendi istek ve arzusu doğrultusunda iskân etmeye veya engellemeye gayret göstermiştir. Bu duruma karşı, askerî ve iktisadî olarak üstünlüğünü gittikçe arttıran *düvel-i muazzama* ise göç ve iskân süreçlerini kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmekten hiçbir zaman geri durmamıştır. Elçilikler, konsolosluklar, çeşitli sivil toplum örgütleri, misyonerler vb. birçok sivil ve resmi kişi ve kuruluş bu sürecin önemli unsurlarıdır.

Çalışmamızda birçok örneği ortaya konulan müdahale süreç ve yöntemleri bize gösteriyor ki; Osmanlı Devleti'nin uyguladığı göç siyasetini değerlendirirken uluslararası müdahalelerin süreçte son derece etkili olduğunu göz önünde bulundurmalı ve bu hususta yapılacak olan değerlendirmeler sadece Osmanlı Devleti'nin kendi iç siyasî dengeleri üzerinden gerçekleştirilmemelidir. Meseleyi sadece Osmanlı Devleti'nin iç dinamikleri üzerinden okumak veyahut Osmanlı Devleti'ni yabancı devletlerin her istediğini anında gerçekleştiren bir "müstemleke" olarak değerlendirmek aynı ölçüde yanlış ve taraflı olacaktır.

Osmanlı Devleti'nin göç tarihi ile ilgili literatür incelendiğinde genellikle araştırmacıların belirli bir coğrafyayı kendilerine seçtikleri ve sadece seçtikleri bölgeden gelen göçmen hareketleri üzerinden değerlendirmeler yaptıkları görülür. Göç hareketleri birçok siyasi, ekonomik olayın sonucu olduğu gibi aynı zamanda sebebidir de. Dolasıyla Osmanlı Devleti'nin göç tarihi üzerinde araştırma yapan birisi, göç hareketlerinin nedenleri ve sonuçları üzerinden bir dönem okuması yapmak istiyorsa birden fazla göç hareketini ve birden fazla iç ve dış faktörü değerlendirme kapsamına alarak tespitlerini ortaya koymalıdır. Aynı zamanda sadece mevcut literatür üzerinden yapılan araştırmalarda taraflı ve hatalı tespitlere sebep olabilir. Araştırmacılara geniş bir kaynak sunan Osmanlı arşivleri özellikle tarih formasyonu olmayan göç araştırmacı tarafından maalesef göz ardı edilmektedir. Makalemizde hem mevcut literatürden hem de Osmanlı arşivlerinden yararlandık. Göçün hem iç hem de dış dinamikleri üzerinde durarak göç hareketlerinin birden fazla sebebi ve birden fazla sonucu olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Elbette çalışma konumuzun genişliği sebebiyle ortaya çıkan veri grubu hayli çoktur. Şüphesiz ki bir makale çalışması çerçevesinde bu kadar geniş bir veriyi ele almak mümkün değildir. Benzer

çalışmalar, farklı göç hareketleri, farklı dönemler, farklı kurumlar veya farklı arşiv belgeleri üzerinden de yapılabilir.

Kaynakça

BOA., Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti Muhasebe Kalemi [DH.EUM.MTK.], No. 47, Gömlek No. 24, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti Kalemi Mahsus [DH.KMS.], No. 1, Gömlek No. 35, s. 85, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi [DH.MUİ.], No. 68, Gömlek No. 35, s. 4, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi [DH.MUİ.], No. 68, Gömlek No. 35, s. 1, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti Şifre Kalemi [DH.ŞFR.], No. 54, Gömlek No. 55, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti Şifre Kalemi [DH.ŞFR.], No. 54, Gömlek No. 221, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti Şifre Kalemi [DH.ŞFR.], No. 55, Gömlek No. 20. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, İrade Hariciye [İ.HR.], No. 173, Gömlek No. 9438, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, İrade Hariciye [İ.HR.] No. 149, Gömlek No. 7832, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Hariciye Nezareti Siyasi [HR.SYS.], No. 2043, Gömlek No. 3, s. 1, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Hariciye Nezareti Siyasi [HR.SYS.], No. 2043, Gömlek No. 3, s. 12, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Hariciye Nezareti Siyasi [HR.SYS.], No. 2043, Gömlek No. 3, s. 1, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.d.], No. 23109, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Meclis-i Vükelâ Mazbataları [MV.], No. 111, Gömlek No. 71, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Meclis-i Vükelâ Mazbataları [MV.], No. 126, Gömlek No. 51, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Yıldız Müteferrik [Y.PRK.M.], No. 1, Gömlek No. 17, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Yıldız Yaveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkan-ı Harbiye Dairesi [Y.PRK.MYD.], No. 11, Gömlek No. 98, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

BOA., Osmanlı Arşivi, Yıldız Zabtiye Nezareti Maruzatı [Y.PRK.ZB.], No. 1, Gömlek No. 5, https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

Akter, Ahmet. "Armenian Migration To The United States Of America In The Last Quarter Of The Nineteenth Century". *Atatürk Yolu Dergisi* 65 (20 Kasım 2019), 31-55.

Altıntaş, Ahmet (ed.). *Osmanlı belgelerinde Ermeniler: 1915 - 1920*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1995.

Asan, Hakan. "Devlet, Aşiret ve Eşkıya Bağlamında Osmanlı Muhacir İskân Siyaseti". *Göç Araştırmaları Dergisi* 2/3 (01 Ocak 2016), 34-61.

Bayraktar, Hilmi. "Kırım ve Kafkasya'dan Adana Vilayeti'ne Yapılan Göç ve İskânlar (1869–1907)". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (2007), 405-434.

Bayraktar, Hilmi. "XIX. Yüzyılda Ermenilerin Osmanlı Devleti'ni Terkinde Yerli ve Yabancı Basının Etkisi Üzerine Düşünceler". *19.-20. Yüzyıllarda Türk-Ermeni İlişkileri Sempozyumu: Kaynaşma-Kırgınlık-Ayrılık-Yeni Arayışlar*. İstanbul, 2015.

Bolat, Kasım. *Turkish Migrations from the Balkans to Istanbul 1877-1980*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Daniyal, Kidirniyazov. "19. Yüzyılın 50'li Yılların Sonunda - 60'lı Yılların Başında Kuzey Kafkasya ve Kırım'da Yaşayan Nogayların Türkiye'ye Yer Değiştirmesi". *XVIII. Türk Tarihi Kongresi - Kongreye Sunulan Bildiriler - Göç ve İskân, İktisat Tarihi, Vakıflar Tarihi*. ed. Semiha Nurdan - Muhammed Özler. 5/83-94. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022.

Dündar, Fuat. "Challenges of Examining the Ottoman/Turkish Immigration Policies". *ZMO Publications* 28 (2021).

Dündar, Fuat. *Hicret: Din ü Devlet Osmanlı Göç Politikası 1856 - 1908*. İletişim Yayınları, 2021.

Gurulkan, Kemal. "Jeopolitik Değişimin Kafkaslara Tesiri ve Osmanlı Coğrafyası'na Yönelik Kafkas Göçleri". *Uluslararası 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın 140. Yılında Kafkas Göçleri ve Etkileri Sempozyumu - Bildiriler Kitabı*. ed. Fahameddin Başar - Murat Kasap. 65-76. İstanbul: Gürcistan Dostluk Derneği Yayınları, 2019.

Günay, Nejla. "Osmanlı'nın Son Döneminde Ahıska Türklerinin Anadolu'ya Göç ve İskânı". *Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 0/61 (2012), 121-142.

Halaçoğlu, Ahmet. *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri*. Türk Tarih Kurumu, 4. Basım, 2022.

İnce Erdoğan, Dilşen. "American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM) Near East Relief'e Amerikan Misyonerlerinin Anadolu'daki Faaliyetleri". *Belgi Dergisi* 2/14 (01 Temmuz 2017), 552-565.

İnce Erdoğan, Dilşen. "XIX Yüzyılda Ermeni İsyanlarının Çıkmasında Rol Oynayan Görülmeyen Tehlike Misyonerlik". *Türk Yurdu(Mayıs 2006)* 26/225 (2006). https://avesis.deu.edu.tr/yayin/c5137bbb-ca49-4032-a7ba-a4d258f09c05/xix-yuzyilda-ermeni-isyanlarinin-cikmasinda-rol-oynayan-gorulmeyen-tehlike-misyonerlik

İpek, Nedim. "Osmanlı Coğrafyasında Göç ve Sebepleri". *Osmanlı'da İskân ve Göç*. ed. Nedim İpek - Mehmet Taşdemir. 74-94. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2019.

Jelavich, Barbara. *Balkan Tarihi 1/18. ve 19. Yüzyıllar*. çev. İhsan Durdu vd. Küre Yayınları, 2009.

Kale, Başak. "Transforming an Empire: The Ottoman Empire's Immigration and Settlement Policies in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries". *Middle Eastern Studies* 50/2 (04 Mart 2014), 252-271. https://doi.org/10.1080/00263206.2013.870894

Kale, Başak. "Zorunlu Göçün 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu Üzerindeki Etkileri". *Türkiye'nin Göç Tarihi - 14. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türkiye'ye Göçler*. ed. Ayhan Kaya - M. Murat Erdoğan. 135-169. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Karpat, Kemal H. *Osmanlı Nüfusu*. çev. Bahar Tırnakcı. Timaş Yayınları, 2010.

Kazzaz, Gizem. *A Glimpse Into The World of Muhajirs: Circassians in Ottoman Syria (1864-1910)*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2021.

Meyer, James H. "Immigration, Return, and the Politics of Citizenship: Russian Muslims in the Ottoman Empire, 1860-1914". *International Journal of Middle East Studies* 39/1 (2007), 15-32.

Önder, Selahattin. *Balkan Devletleriyle Türkiye Arasındaki Nüfus Mübadeleleri (1912-1930)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1990.

Sağlam, Nevzat. "Arşiv Belgelerine Göre Canik'te Çerkes Muhacirler ve İskânları". *Geçmişten Günümüze Göç - II*. ed. Osman Köse. 1357-1375. Samsung, 2017.

Serbestoğlu, İbrahim. *Osmanlı Devleti'nde Tabiiyet*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2010.

Şahin, Naci. "XIX. Yüzyıl Sonrasında Anadolu'ya Yapılan Göç Hareketleri ve Anadolu Coğrafyasındaki Sosyo-Kültürel Etkileri". *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2006), 63-82.

Şeker, Nesim. "Forced Population Movements in the Ottoman Empire and the Early Turkish Republic: An Attempt at Reassessment through

Demographic Engineering". *European Journal of Turkish Studies* 16 (30 Haziran 2013). https://doi.org/10.4000/ejts.4396

Şıvgın, Hale - Günaydın, Meryem. "Amerika'dan Osmanlı Devleti'ne Ermenilerin Geri Dönüşleri, 1908-1914 Tâbiiyet, Emlâk ve Arazi Meselesi". *Gazi Akademik Bakış* 8/16 (09 Eylül 2015), 1-40. https://doi.org/10.19060/gav.07458

Tuncer, Fatih - Zengin, Metin. "Unutulan Göçmenler El Turcolar: Osmanlı Dönemi Suriye Bölgesinden Latin Amerika'ya Yapılan Göçler ve Etkileri". *Journal of International Social Research* 13/70 (30 Nisan 2020), 304-314. https://doi.org/10.17719/jisr.2020.4093

Ulukaya, Gülşen. "1869 Osmanlı Tabiiyet Kanunu ve Büyük Devletlerin Bu Kanuna Bakışı". *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2022), 136-150.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 1135-1171

Ortopedik Engelli Çocukların ve Ebeveynlerinin Ailede İnanç Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi

Examining the Opinions of Orthopedically Disabled Children and Their Parents Regarding Faith Education in the Family

Nurhan CAN

Öğretmen, İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü, Milli Eğitim Bakanlığı

Teacher, District Directorate of National Education, Ministry of Educatcation

nurhan.can123@icloud.com

ORCID: 0000-0002-0253-2057

Faruk KANGER

Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İstanbul Sabahattin Zaim University Faculty of Islamic Sciences

faruk.kanger@izu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1672-7784

DOI: 10.56720/mevzu.1520693

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Can, Nurhan., Kanger, Faruk. "Ortopedik Engelli Çocukların ve Ebeveynlerinin Ailede İnanç Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 1135-1171. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1520693

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu araştırmanın amacı 11-15 yaş aralığındaki ortopedik engelli çocukların ailede inanç eğitimlerinin mevcut durumlarını incelemektir. Bu sebeple mevcut durumun anlaşılmasına yönelik ortopedik engelli çocukların ebeveynlerinin ailede inanç eğitimi verilmesi hususunda farkındalıklarının olup olmadığı, ortopedik engelli çocuklarına verdikleri inanç eğitimini yeterli bulup bulmadıkları, ailede verilen inanç eğitiminin çocukların engeliyle başa çıkmalarına yardımcı olup olmadığı, ailelerin ortopedik engelli çocuklarının inanç ile alakalı sorularına onları tatmin edecek şekilde cevap verip veremedikleri, çocukların okulda aldıkları din eğitimlerinin inanç eğitimine katkısı hususundaki görüşlerini incelemeye yönelik sorular sorulmuştur. Araştırmada karma yöntem desenlerinden eş zamanlı/ paralel desen tercih edilmiştir. Araştırmanın nitel boyutunun çalışma grubunu İstanbul Avrupa Yakası'nda ikamet eden ortopedik engelli çocukların 30 ebeveyni oluştururken nicel boyutunun çalışma grubu ise bu ebeveynlerin ortopedik engelli çocuklarıdır. Nitel verilerin veri toplama aracı yarı yapılandırılmış görüşme formu, nicel verilerin ise Likert Tipi ankettir. Nitel verilerin analizinde içerik analizi yöntemi, nicel verilerin analizinde ise Likert Tipi ankete göre verilen cevapların yüzde değerleri hesaplanmıştır. Son olarak çocuklardan ve ebeveynlerden elde edilen bulgular karşılaştırılarak yorumlanmıştır. Ebeveynlerin çocuklarına inanç eğitimi verme hususunda farkındalıkları olduğu, ailede verilen inanç eğitiminin çocukların engeliyle başa çıkmalarına katkı sağladığı, okulda aldıkları din eğitiminin ortopedik engelli çocukların inanç eğitimine olumlu katkısı olduğu konularında çocukların ve ebeveynlerin görüşleri paraleldir ancak ebeveynler çocukların inanç temelli sorularına tatmin edici cevaplar veremediklerini düşünürken çocuklar ebeveynlerinden farklı olarak inanç temelli sorularına ebeveynlerinin onları tatmin edici cevaplar verdiklerini düşünmektedirler. Çeşitli kurum, dernek ve sivil toplum kuruluşları tarafından özel gereksinimli çocukların ebeveynlerinin din eğitimine fayda sağlamaya yönelik çalışmalar yapılması ailelerin bu konudaki eksikliklerinin giderilmesinde faydalı olacağı önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ebeveyn Tutumu, İnanç Eğitimi, Engellilik, Ortopedik Engelli Çocuklar

Abstract

The aim of this research is to examine the current state of belief education within the families of orthopedically disabled children between aged 11-15. For this reason, questions were asked to understand the current situation and to examine whether the parents of orthopedically disabled children are aware of the need for religious education in the family, whether they find the religious education they provide to their orthopedically disabled children sufficient, whether the religious education provided in the family helps their children cope with their disabilities, whether the families can answer the questions of their orthopedically disabled children about faith in a way that satisfies them, and their views on the contribution of the religious education their children receive at school to religious education. In this research, simultaneous/parallel design was preferred among mixed method designs. While the study group of the qualitative aspect of the research consists of 30 parents of orthopedically disabled children residing in the European side of Istanbul, the study group of the quantitative aspect is the orthopedically disabled children of these parents. The data collection tool for qualitative data was semi-structured interview form, and for quantitative data, a Likert-type questionnaire was used. The content analysis method was used in the analysis of qualitative data, and for the quantitative data, the percentage values of the answers given according to the Likert-type questionnaire were calculated. Finally, the findings obtained from children and parents were compared and interpreted. The views of children and parents are parallel on the issues that parents are aware of providing religious education to their children, that religious education given in the family contributes to children coping with their disabilities, and that religious education received at school contributes positively to the religious education of orthopedically disabled children. However, while parents think that they cannot give satisfactory answers to children's faith-based questions, children, unlike their parents, think that their parents give them satisfactory answers to their faith-based questions. It has been suggested that studies conducted by various institutions, associations and civil society organizations to benefit the religious education of parents of children with special needs will be beneficial in eliminating the deficiencies of families in this regard.

Keywords: Religious Education, Parental Attitude, Faith Education, Disability, Orthopedically Disabled Children

Etik Beyan	Yapılan bu çalışmada araştırma etiği ilkeleri gözetilmiş olup gerekli etik kurul izinleri alınmıştır. Araştırma sürecinde alan araştırması öncesinde İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi'nin Etik Komisyonu'ndan 28.01.2022 tarihli 2022/01 sayılı toplantısında etik onayı alınmıştır. Bu makale Nurhan CAN'ın Faruk KANGER danışmanlığında yürüttüğü "Ortopedik Engelli Çocukların Ailede İnanç Eğitiminin İncelenmesi: İstanbul Avrupa Yakası Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: NC (%30), FK (%70) Veri Toplanması / Data Collection: NC (%70), FK (%30) Veri Analizi / Data Analysis: NC (%50), FK (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: NC (%60), FK (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: NC (%70), FK (%30)

Giriş

İnsanlar fiziki ve biyolojik açıdan farklı özelliklere sahip olarak dünyaya gelirler. Dünyanın farklı bölgelerinde doğan, ırk ve renkleri farklılık gösteren insanların bedensel ve ruhsal olarak da birbirlerinden ayrı özellikleri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra insanlar sağlıklı ya da engelli olarak doğabilir ya da bedenlerinde engellilik sonradan meydana gelebilir (Özdemir, 2018). Engelliliğin birçok çeşidi vardır bunlardan biri ortopedik engelliliktir. Ortopedik engellilik Aile Eğitim Rehberi'nde (2008) şöyle tanımlanmıştır: "Doğum öncesi, doğum anı ve doğum sonrası herhangi bir sebeple, iskelet(kemik), kas ve sinir sistemindeki bozukluklar neticesinde, fiziksel kabiliyetlerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılamada zorluk yaşayan ve korunma, bakım, rehabilitasyon, rehberlik ve destek hizmetlerine ihtiyaç duyan kişi ortopedik engelli, bu duruma yol açan durumlara ise ortopedik engel" denir.

Çocukların genel eğitim hizmetlerinden yararlanabilmesi için bilişsel, fiziksel ve duyuşsal seviye ve yeterliklerinin belli bir düzeyde olması gerekir zira bu farklılıkların negatif yönde açılması genel eğitimin imkanlarından yeterince

faydalanamamaya sebep olacağından özel eğitim hizmetlerine ihtiyaç duyulur (Canöz, 2013). Bu bağlamda din eğitimi ve öğretimi de özel eğitimin alanlarından biridir.

Dezavantajlı grupların din eğitiminde birçok soyut kavramın öğretilmesi gerektiğinden bu konuda beklenti ve ihtiyaçların karşılanması alana özgü uzmanlık gerektiren planlama ve uygulamalara yani özel eğitime ihtiyaç duyulur (Özdemir, 2018).

Din eğitimi kapsamında inanç eğitimi verilirken okulun yanında evde de özel eğitim yaklaşımlarına ihtiyaç vardır. Erken çocukluktan itibaren fıtrî ve doğal olarak dinî ve manevî kabiliyet ve eğilimler belirgin hâle gelir. Ailenin, çocuğa inanç ve inanç değerlerini öğretmede rehberlik yapması çocuğun kişiliğinin oluşum süreçlerinde belirleyici bir etkisi vardır. Çocuğun dinî bir kimliğinin oluşumunda sorduğu soruların yerinde, uygun ve sağlıklı bir şekilde cevaplandırılması böylece çocukta doğru bir din anlayışı ve bilinci gelişmesine yönelik tatmin edici cevaplar vermek elbette önemlidir (Gümüş, 2019).

İnanç gelişimi bireyin dinî gelişimi boyunca mühim bir yer tutmaktadır. İnancın üç boyutu vardır. Bunlar; zihinsel, duygusal ve irade boyutudur. Zihinsel boyut inancın bilgi boyutunu, duygusal boyut yürekten kabulü, irade boyutu ise uygulamayı ifade etmektedir (Osmanoğlu, 2014).

İnanç Gelişim Teorisi'nin kurucusu olan Fowler (2000), inancın ahde dayalı bir yapıda bulunduğunu ahdin ise güven ve bağlılık olduğunu ifade eder. Bu teoriye göre inanç salt bireyde olup biten bir olgu olmamakla beraber diğerlerine bağlılığı ve güveni de içinde barındırmaktadır. İnanç, güven ve bağlılığımızı birçok değer merkezine, güç, imge ve gerçekliklerine odaklanmak suretiyle yorumlama ve bağlanmanın dinamik sürecidir. İnanç paylaşılan güven ve bağlılıklar içinde bizi diğerine, paylaşılan değerlere, anlam ve gücün aşkın çatısına bağlayan ve diğerleriyle olan münasebetlerimiz içinde şekillenen varoluşsal bir yönelimdir (Fowler, 2000). Dinî inanç, güçlü ve sağlıklı olduğunda bireyi bunalıma sürükleyecek olumsuz olaylara karşı korur. Birey böyle durumlarda her defasında mutlak yaratıcısına dönerek iç huzura kavuşabilme bilincini elde eder (Yaparel, 1994). İnanç eğitiminin teori ve pratiğini yapılandırma hususunda inanç gelişimi alanında elde edilen bulguların önemli bir yeri vardır (Osmanoğlu, 2014).

İnanç eğitiminin hedefi inandığını söyleyip bundan bağımsız bir yaşam süren birey yetiştirmek değildir. İnanç gelişimini hedefleyen bir yaklaşım, pratiği de dikkate alarak programını buna göre oluşturur ve inancı yaşanılabilir bir gerçeklik haline dönüştürmeyi arzular (Osmanoğlu, 2014). Sonuçta İslam bir bütün olarak değerlendirildiğinde dinin teorik boyutu olan inanç ile pratik boyutu olan amelin birbirinden bağımsız olamayacağı açıkça görülür. Çünkü amel inancın göstergesi, inanç ise ibadetin dayanağı ve temelidir. Pratikte görülmeyen bir inanç inançsızlık olarak değerlendirilmese de inanca karşı kayıtsız kalma olarak değerlendirilebilir (Karadaş, 2022). Dinin pratik yönünü ihtiva eden amel sadece İslam'da değil hemen hemen tüm dinlerde mevcuttur. İbadetler inanç duygusunun eseri ve çıktılarıdır (Ay, 2022).

Özel gereksinimli bireyler diğer bireylere göre fizikî olarak daha dezavantajlıdır. Bu durum onları manevi olarak zorlayıp, onların iç huzurlarını bozabilir. Yaşamlarını daha anlamlı hale getirmelerine katkı sağlayacak inanç eğitiminde eksiklikler yaşamaları onların batıl inanç ve hurafeler edinmelerine iç huzuru yakalayamayıp çevreleriyle barışık olamamalarına sebep olabilir. Bu sebeple çocuğun doğru bir inanç eğitimi sürecinden geçebilmesi için ailelerinin duyarlı ve donanımlı olmaları gerekir. Ayrıca ebeveynler çocuğun gelişim özellikleri ve eğitim ihtiyaçları konusunda da bilgi sahibi olmalıdırlar.

Araştırmanın amacı 11-15 yaş aralığındaki ortopedik engelli çocukların ailedeki inanç eğitimlerinin mevcut durumlarını incelemek ve buna yönelik öneriler ortaya koyabilmektir. Çocukların yaş grubunun ortaokul ve lise yıllarına karşılık gelen 11-15 yaş grubu olarak seçilmesinin nedeni, ortopedik engelli çocukların ve ebeveynlerinin deneyim farklılıklarını göz önünde bulundurabilmek içindir.

"Ortopedik Engelli Çocukların Ailede Aldıkları İnanç Eğitiminin Nasıl Olduğu" araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmanın temel problemine bağlı olarak ortopedik engelli çocukların ailede inanç eğitimlerinin mevcut durumunu belirleyebilmek için ebeveynlere ve Ortopedik Engelli Çocukların (O.E.Ç.) görüşlerine başvurularak ailede inanç eğitiminin nasıl olması gerektiği, ailede verilen inanç eğitiminin yeterliliği hakkındaki görüşleri, O.E.Ç.'nin ailede aldıkları inanç eğitiminin engelleriyle başa çıkmalarına nasıl katkı sağladığı, O.E.Ç.'nin inanç ile alakalı sorularının neler olduğu, O.E.Ç.'nin

okulda aldıkları din eğitimlerinin onların inanç eğitimine olan katkısı üzerine sorular sorulmuştur.

İlgili alan yazın incelendiğinde ortopedik engellilikle alakalı yapılan araştırmaların olduğu görülmektedir. Turanalp (2017) "Ortopedik Engellilerde Din Eğitimi" adlı çalışmasında ortopedik engellilerin yaşadıkları zorluklarla başa çıkma hususunda karşılaşacakları psiko-sosyal sorunları aşmalarında bitki öğesinden faydalanmayı ve bunu yaparken de din eğitimi merkezli bir söylem geliştirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Kanger (2022) "Omurilik Felçlisi Engellileri Üzerine Dinî ve Manevi Danışmanlık Odaklı Nitel Bir Araştırma" başlıklı makalesinde omurilik felçlisi engelli bireylerin varoluş ve inançla ilgili sorgulamalarını, anlam ve maneviyat arayışlarını ve sosyal ilişkilerini belirlemeye yönelik sorular sormuştur. Bu araştırma, özel gereksinimli bireylerin dinî ve manevi açıdan iyi oluşlarına tesir eden faktörleri, varoluşsal ve inançsal sorgulamalarını, dinî ve manevi açıdan iyi oluş için arayışlarını ve teşebbüslerinin anlaşılması açısından önemli bir çalışma olmasının yanında özel gereksinimli birey ve ebeveynlerine yönelik din eğitimi çalışmalarına da yol gösterilebilecek özelliktedir. 2023 yılında Pekcan "Ortopedik Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Din Eğitimi İhtiyaç ve İçeriklerine Yönelik Görüşleri" adlı makalesinde ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlerin din eğitimi ihtiyaçları ile din eğitiminin içerik ve yöntemine yönelik görüşlerini betimsel bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışma ortopedik engelli çocukların ve ebeveynlerinin sorunlarını tespit etmesi açısından yapılan ilk müstakil çalışma olması hasebiyle önemlidir. Yapılan araştırmalar incelendiğinde O.E.Ç.'nin ailede aldıkları inanç eğitimine dair bir araştırma bulunamamıştır. Mevcut araştırmalar içerisinde böyle bir çalışmanın olmaması bu araştırmanın yapılmasında etkili olmuştur. O.E.Ç.'nin inançsal problemlerle karşılaşmaması için çocuğun ailede aldığı inanç eğitiminin nasıl olduğunu ve hem ailenin hem de çocukların perspektifinden bakılarak birleştikleri ve ayrıştıkları hususların incelenmesi araştırmanın önemini ve özgünlüğünü oluşturmaktadır.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada ortopedik engelli çocukların ailede inanç eğitimine bütüncül ve geniş bir perspektifle bakabilmek ve elde edilen verilerin birbirini teyit edip etmediğini anlayabilmek için nitel ve nicel yöntemlerin bir arada kullanıldığı karma yöntem kullanılmıştır.

Karma yöntemlerden ise eş zamanlı/paralel desen seçilmiştir. Bunun nedeni eş zamanlı/ paralel desende nitel ve nicel verilerin bir arada eş zamanlı olarak toplanıp verilerin analizlerinin ayrı ayrı yapılabilmesi sonrasında ise bulguların birbiriyle karşılaştırılıp birbirlerini doğrulayıp doğrulamadıkları sonucuna daha rahat varılabileceği içindir (Creswell, 2017).

Çalışmanın nitel kısmında ebeveynlerle görüşülerek durum çalışması deseni kullanılmıştır. Bu desenin kullanılma sebebi; ortopedik engelli çocukların ailede inanç eğitiminin mevcut durumlarını kendi koşulları içerisinde betimleyebilmek içindir. Çalışmada durum çalışması deseni türlerinden bütüncül tek durum deseni kullanılmıştır. Bütüncül tek durum deseninde tek bir analiz birimi dikkate alınarak çalışmalar yapılır (Yıldırım - Şimşek, 2021).

Araştırmanın nicel kısmında ise tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmada ortopedik engelli çocukların ailede inanç eğitimi betimlendiği için genel tarama modellerinden tekil tarama grubunda yer alan bir araştırmadır. Araştırma tarihsel değişimden öte belli bir zamandaki ailelerin inanç eğitimi konusundaki düşüncelerini etkileyen faktörlere odaklanması nedeniyle kesitsel araştırmaya uygundur. Ortopedik engelli çocuklarla nicel araştırma yapılmasının nedeni, çocukların konu hakkındaki farkındalıklarının yetersiz olabileceği, onların sorulara sağlıksız veya yetersiz cevap verme olasılıkları ve kendi özel nitelikleri de dikkate alındığı içindir. Ebeveynlerle ise daha derinlemesine inceleme yapılabileceği düşünülerek nitel bir araştırma tercih edilmiştir. Karma yöntemlerden eş zamanlı/paralel desen seçilen araştırmada öncelikle ebeveyn ve O.E.Ç.'den elde edilen bulgulardan yola çıkılarak ailelerin ve çocuklarının birleştikleri ve ayrıştıkları hususlar ortaya konulmuştur.

2.2. Çalışma Grubu ve Örneklem

İstanbul'un Avrupa Yakası'nda yaşayan ortopedik engelli çocuk ve aileleri araştırmanın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Çalışmada kolay ulaşılabilir durum örneklemesi kullanılmıştır. Bu örnekleme yönteminin tercih edilme sebebi çalışmanın hızlı ve kolay bir şekilde yürütülmesini sağlamaktır. Ortopedik

engelli çocuk ve ailelerine ulaşmak için İstanbul'da bulunan engelli dernek ve özel eğitim ve rehabilitasyon merkezleriyle irtibata geçilmiş ve bu kurumlarda bulunan üyelerle görüşme yapılmıştır. Tablo 1'de araştırmaya katılan ortopedik engelli çocukların ailelerinin kişisel bilgileri hakkında bilgi verilmiştir.

Tablo 1: Mülakata Katılan Ebeveynlerin Kişisel Bilgileri

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Ekonomik Durum
K1	Kadın	32	Ebeveyn Bir Arada	Ortaokul	Orta
K2	Kadın	39	Ebeveyn Ayrı	Lise	Orta
K3	Kadın	40	Ebeveyn Bir Arada	Lisans	Orta
K4	Kadın	29	Ebeveyn Bir Arada	Ortaokul	Orta
K5	Kadın	41	Ebeveyn Bir Arada	Ortaokul	Orta
K6	Kadın	58	Ebeveyn Ayrı	İlkokul	Orta
K7	Kadın	40	Ebeveyn Bir Arada	Okuma Yazma Bilmiyor	Alt
K8	Kadın	50	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	İyi
K9	Kadın	41	Ebeveyn Bir Arada	Ortaokul	Orta
K10	Kadın	35	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Orta
K11	Kadın	39	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Orta
K12	Kadın	36	Ebeveyn Ayrı	Lise	Orta
K13	Erkek	45	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Alt
K14	Kadın	47	Ebeveyn Bir Arada	Lisansüstü	İyi
K15	Kadın	46	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Alt
K16	Kadın	36	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	İyi
K17	Kadın	35	Ebeveyn Bir Arada	Lise	Orta
K18	Kadın	35	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Orta
K19	Kadın	42	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Orta
K20	Erkek	41	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Orta
K21	Kadın	43	Ebeveyn Bir Arada	Lise	Orta
K22	Kadın	42	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Alt
K23	Kadın	40	Ebeveyn Bir Arada	Ortaokul	Orta
K24	Kadın	37	Ebeveyn Ayrı	Ortaokul	Orta

K25	Kadın	42	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Orta
K26	Erkek	47	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Alt
K27	Kadın	40	Ebeveyn Bir Arada	Lise	Orta
K28	Kadın	52	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Orta
K29	Kadın	47	Ebeveyn Bir Arada	İlkokul	Orta
K30	Kadın	53	Ebeveyn Ayrı	Lisans	Alt

Tablo 2'de araştırmaya katılan ortopedik engelli çocukların kişisel bilgileri hakkında bilgi verilmiştir.

Tablo 2: Ankete Katılan Ortopedik Engelli Çocukların Kişisel Bilgileri

Katılımcı	**Cinsiyet**	**Yaş**	**Eğitim Durumu**	**Sınıfı**	**Engellilik Süresi**
K1	Erkek	11	İlkokul	3. Sınıf	Doğuştan
K2	Erkek	11	İlkokul	4. Sınıf	Doğuştan
K3	Kız	11	İmam Hatip Ortaokulu	5. Sınıf	Doğuştan
K4	Kız	11	Ortaokul	5. Sınıf	Doğuştan
K5	Kız	11	Ortaokul	6. Sınıf	Doğuştan
K6	Erkek	12	Ortaokul	6. Sınıf	Doğuştan
K7	Erkek	12	Ortaokul	6. Sınıf	Doğuştan
K8	Kız	12	Ortaokul	7. Sınıf	Doğuştan
K9	Kız	12	Ortaokul	7. Sınıf	Doğuştan
K10	Erkek	13	Ortaokul	7. Sınıf	Doğuştan
K11	Kız	13	Medrese	Yaygın Eğitim	5 yıldır
K12	Erkek	13	Ortaokul	7. Sınıf	Doğuştan
K13	Erkek	13	Ortaokul	7. Sınıf	Doğuştan
K14	Erkek	13	Ortaokul	8. Sınıf	Doğuştan
K15	Erkek	13	Ortaokul	8. Sınıf	10 yıldır
K16	Kız	13	Ortaokul	8. Sınıf	Doğuştan
K17	Erkek	13	Lise	9. Sınıf	Doğuştan
K18	Kız	14	Ortaokul	8. Sınıf	Doğuştan
K19	Erkek	14	Ortaokul	8. Sınıf	Doğuştan

K20	Kız	14	Ortaokul	8. Sınıf	Doğuştan
K21	Kız	14	Lise	9.Sınıf	Doğuştan
K22	Kız	14	Lise	9. Sınıf	Doğuştan
K23	Erkek	15	Lise	9. Sınıf	Doğuştan
K24	Kız	15	Lise	9. Sınıf	10 yıldır
K25	Erkek	15	Lise	9. Sınıf	Doğuştan
K26	Kız	15	Lise	9. Sınıf	Doğuştan
K27	Erkek	15	Lise	9. Sınıf	Doğuştan
K28	Kız	15	Lise	10. Sınıf	Doğuştan
K29	Erkek	15	Lise	10. Sınıf	Doğuştan
K30	Erkek	15	Lise	10. Sınıf	Doğuştan

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmaya katılan ebeveynlere veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış 6 açık uçlu soruyu içeren görüşme formu, O.E.Ç.'ye ise 7 soruluk anket formu uygulanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formu ve anket formunun kapsam ve görünüş geçerliliğini teyit etmek amacıyla katılımcılara sorulmadan önce 3 din eğitimi uzmanından görüş ve önerileri alınmış ve buna göre hazırlanmıştır. Etik kurul izni alındıktan sonra uygulama öncesinde 3 ebeveyn ve 3 çocuk ile görüşme yapılarak soruların anlaşılırlığı test edilmiş ve bu süreçlerin sonunda yarı yapılandırılmış görüşme formu ve anket formuna son şekil verilmiştir.

2.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Yapılan bu çalışmada veri toplama öncesinde İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi'nin Etik Komisyonu'ndan 28.01.2022 tarihli 2022/01 sayılı toplantısında etik onayı alınmıştır. Etik izni alındıktan sonra erişebilirlik ilkesine uygun olarak çalışmada farklı özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerine ve bir derneğe gidilerek kurumlardaki 11-15 yaş aralığındaki tek modül yani zihinsel engeli olmayıp bedensel engeli bulunan çocuklar tespit edilmiştir. Ebeveynlerle yapılan görüşmeler yaklaşık olarak 30- 40 dakika sürmüştür. Görüşmeler yazıya dökülerek incelenmiştir. Ebeveynlerin görüşlerini olduğu gibi sunabilmek amacıyla isimleri yerine Katılımcı 1, Katılımcı 2, Katılımcı 3, (K1, K2, K3...) vb. şeklinde kısaltmalarla kodlama yapılarak, tırnak içinde "aynen alıntılara" yer

verilmiş ve bu alıntılarda geçen isimlerde takma adlar kullanılmıştır. Katılımcıların, her bir soruya verdikleri cevaplar içerik analiziyle incelenerek ortak temalar bulunmuş ve veriler işlenerek bulgular ortaya konulmuştur. Son olarak bulgular literatürdeki ilgili araştırmalar ışığında tartışılarak sonuçlara ulaşmaya ve öneriler ortaya konulmaya çalışılmıştır. O.E.Ç.'nin anketlere verdikleri yanıtlar ise Likert Tipi ölçeğe göre girdikleri verilerin yüzde değerleri hesaplanmış, bu değerler sorulara uygun başlık açılarak tablo halinde verilerek betimsel analiz yapılmıştır.

3. Bulgular

3.1. Ebeveynlerle Yapılan Nitel Araştırmaya İlişkin Bulgular

3.1.2. Ortopedik Engelli Çocukların Ebeveynlerinin İnanç Eğitimi ve Ailede Çocuklara İnanç Eğitimi Verilip Verilmemesi Gerektiğine Dair Görüşleri: Araştırmada ilk olarak ebeveynlere kendi bakış açılarıyla inanç eğitimini nasıl tanımladıklarını, ailede inanç eğitiminin verilmesini gerekli görüp görmediklerini eğer verilmesi gerektiğine inanıyorlarsa bu eğitimin nasıl olacağı konusundaki düşüncelerini tespit edebilmek için "Çocuğunuzun (ebeveyn olarak) inanç (iman) eğitimi denilince ne anlıyorsunuz? Aile inanç eğitimi vermeli mi? Nasıl?" sorusu yöneltilmiştir ve soruya verilen cevaplar temalandırılarak iki tablo halinde sunulmuştur. En yüksek frekans alan üç temanın bazı katılımcı görüşleri aşağıdaki gibidir.

Tablo 3: Ebeveynlerin Bakış Açılarına Göre İnanç (İman) Eğitimi Kavramı

	Ebeveynlerin inanç eğitiminden ne anladıklarına dair görüşleri	**Katılım numarası**	**Frekans**
1	Allah'a inanmak, dayanıp güvenmek, şükretmek.	K1, K2, K3, K6, K7, K9, K10, K12, K14, K15, K19, K23, K27, K28, K30	15
2	Kaza ve kadere inanmak, kadere teslim olup, tevekkül etmek.	K1, K2, K7, K8, K10, K12, K16, K20, K23, K25	10
3	İbadetleri yapmak, namaz kılmak, oruç tutmak vs.	K1, K4, K8, K9, K12, K15, K16, K20, K21, K28	10
4	Kur'an-ı öğrenmek, okumak ve anlamak.	K4, K8, K9, K11, K21, K28	6

5	Müslüman şahsiyetine yakışır davranmak, güzel ahlaklı olmak.	K6, K8, K20, K22, K24	5
6	Ahirete inanmak, günah- sevap, helal-haram hassasiyeti göstermek.	K9, K21, K24, K27	4
7	Peygambere inanmak, sevmek ve itaat etmek.	K11, K14, K15, K29	4
8	Dua etmek, Allah'a yakın olmak.	K12, K16	2
9	Dünyaya geliş amacını bilmek, hayatın anlamına uygun yaşamak.	K3, K14	2

(K2, K10) *"Allah'a inanç, Allah'a tevekkül etmek, her şeyin Allah'tan geldiğine inanmak olarak anlıyorum."*

(K23) "Allah'a sığınmak, güvenmek, başımıza gelen olayın ondan geldiğini tekrar ona sığınıp kendimizi teslim etmek."

(K28) "…Allah'a bağlılık, abdest, namaz, Kur'an; imanlı bir kişi olmak yani."

Ebeveynler inanç eğitimi denildiğinde en çok Allah'a inanmayı, O'na dayanmayı, şükretmeyi, kaza ve kadere imanı, teslimiyeti, tevekkül ve ibadetleri yerine getirmeyi vs. anladıklarını ifade etmişlerdir.

3.3. Ortopedik Engelli Çocukların Ebeveynlerinin Ailede İnanç Eğitiminin Nasıl Verilmesi Gerektiğine Dair Görüşleri ve Ebeveynlerin Çocuklarına İnanç Eğitimi Verme Yeterliklerine İlişkin Bulgular

O.E.Ç.'nin ebeveynlerinin ailede inanç eğitiminin nasıl verilmesi hususundaki görüşleri tablo 4'te temalandırılmıştır.

Tablo 4: Ebeveynlerin Ailede İnanç Eğitiminin Nasıl Olması Gerektiği Hususundaki Fikirleri

Ebeveynlerin İnanç Eğitiminin Nasıl Verilmesi Gerektiği Konusundaki Düşünceleri		**Katılım Numarası**	**Frekans**
1	Tutum, tavır ve davranışlarıyla örneklik teşkil etmek.	K1, K2, K4, K7, K8, K9, K11, K14, K22, K24, K27, K28, K30,	13
2	Araştırmaya, okumaya ve kendi öğrenmesine imkân sağlamak.	K6, K8, K10, K13, K14, K20, K22, K23, K25, K26, K29	11

3	Abdest, namaz, zikir vb. ibadetleri teşvik etmek ve kolaylaştırmak.	K2, K6, K7, K13, K19, K20, K27, K28	8
4	İslam ahlak prensiplerini ve kurallarını (sevap-günah, helal-haram) öğretmek.	K4, K13, K15, K17, K22, K23, K28	7
5	Bilgi vermek, aktarmak.	K2, K5, K18, K27, K29	5
6	Nasihat etmek, telkinde bulunmak.	K2, K4, K13, K19, K23	5
7	Vicdani ve fıtrî ahlak duygularını harekete geçirmek.	K3, K10, K23, K24	4
8	Kur'an-ı öğretmek ve eğitimini vermek.	K13, K28, K30	3
9	Varlıklar, nesneler ve olaylar üzerinde düşündürmek, tefekkür ettirmek.	K3, K8, K10	3
10	Dua etmeyi öğretmek ve teşvik etmek.	K8, K10, K30	3
11	Hz. Peygamber'in (sav) hayatını öğretmek ve O'nu sevdirmek.	K22	1

(K8) *"Önce kendi örnek olacak…"*

(K30) *"Zaten aile inanç eğitimini yaşarken de veriyor ki…"*

(K8) "…Araştırılarak, güzel yerlere gönderecek."

(K7) "… Gusül abdesti nasıl alınır, namaz abdesti nasıl alınır, bunları ona gösterdim. Bezi kirlendiyse "Anne beni yıkar mısın? Boy abdesti alıp namaz kılmak istiyorum," diyor. Yıkanmadan namaz olmadığını anlıyor ya. Uygunsam yaptırıyorum. Bazen bir damla damlamış oluyor, "Anne ben bu namazımı kıldım ama öbürünü kılamadım. Abdestim bozuldu," diyor. Öyle deyince ben de dedim ki "Sana fetva var, sen onu kılabiliyorsun eğer büyük abdestini yapmadıysan bir iki damla ise namazın oluyor," "Biraz daha büyüdüğünde seni banyo yaptırdıktan sonra abdestin bozulursa bir dolap koyarız oradan teyemmüm yapabilirsin," diyorum..."

Ailede inanç eğitiminin nasıl verilmesi gerektiği hususunda en yüksek frekans "Tutum, tavır ve davranışlarıyla örneklik teşkil etmek" temasında bulunmaktadır. En düşük frekans ise "Hz. Peygamber'in (sav) hayatını öğretmek ve O'nu sevdirmek "temasındadır. Kula (2011) engelli birey ve ailelerinin Hz. Peygamber'in (sav) hayatını öğrenerek kendilerine hangi yönlerini örnek

aldıklarını belirlemeye çalıştığı çalışmada onun yaşamdaki zorluklar karşısında sabırlı davranma, ne olursa olsun hedefinden vazgeçmemesi, dua etme, çocuklara olan sevgi ve şefkati, başına gelenleri imtihan olarak görme, elindekilerin değerini bilme ve şükretme, yaşadıklarına sabrederse mükafatının alınacağı düşüncesi, güzel ahlaka yakışır bir biçimde davranma, kolaylaştırıcı ve müjdeleyici şekilde davranış gösterme, inancın pozitif yöndeki etkisi ve dayanma gücü sağlama şeklinde 10 davranışın model alındığını belirlemiştir. Bu sebeple çocukların inanç eğitimine Hz. Peygamberin (sav) hayatının öğretilmesinin olumlu bir katkısının olacağı söylenebilir.

"Aile inanç eğitimi vermeli mi?" sorusuna tüm katılımcılar "Aile inanç eğitimi vermeli." şeklinde cevaplamışlardır. Ebeveynlerin çocuklarına ailede inanç eğitimi verip vermediklerini ve kendilerini bu konuda yeterli hissedip hissetmediklerini tespit edebilmek amacıyla sorulan soruya ise katılımcılardan 27 kişi ailede inanç eğitimi verdiğini ifade ederken 29 kişi kendini bu konuda yeterli hissetmediğini söylemektedir. Ailede inanç eğitimi vermediğini ifade eden 3 katılımcı "Ailede inanç eğitimi vermiyorum çünkü eğitimim yeterli değil, kendimi yetersiz hissediyorum." şeklinde düşüncelerini dile getirmişlerdir.

Ebeveynler inanç eğitimine dair yardım almak istediklerini, inançla alakalı konuların derin ve kapsamlı olduğunu, bu konudaki bilgilerini yeterli seviyede bulmadıklarını bunların yanı sıra çocuklarının sağlık problemleriyle uğraşırken inanç eğitimine yeterince vakit ayıramadıklarını belirtmişlerdir. Bazı ebeveynler inanç eğitimine yönelik eğitim almak ve ortopedik engelli çocuklarını Kur'an Kursuna göndermeyi arzuladıklarını fakat fiziki çevre şartları ve Covid-19 salgını sebebiyle gönderemediklerini, başka birinin söylediği sözlerin çocuklarına daha çok tesir ettiğini, kendi bilgilerinin çocukları küçükken yeterli olduğunu fakat çocukları büyüdükçe sorularını yanıtlamakta yetersiz kaldıklarını ifade etmişlerdir.

3.3.1. Ebeveynlerin Çocuklarıyla İnanç Eğitimine Yönelik Yaptıkları Faaliyetlere İlişkin Bulgular: Ebeveynlerin ortopedik engelli çocukları için inanç eğitimine yönelik yaptıkları faaliyetler tablo 5'te temalandırılmıştır. Frekans sıralamasına göre en yüksek iki temanın katılımcı görüşlerine yer verilmiştir.

Tablo 5: Ebeveynlerin Çocuklarına İnanç Eğitimi Verirken Yaptıkları Faaliyetler

	Ebeveynlerin İnanç Eğitimi Verirken Hangi Faaliyetlerde Bulundukları	**Katılım Numarası**	**Frekans**
1	Kur'an-ı Kerim ve diğer dinî kitapları okumak, öğretmek.	K2, K3, K4, K6, K7, K8, K12, K17, K18, K27, K29, K30	12
2	Aile sohbetleri yapmak.	K3, K4, K8, K9, K11, K13, K14, K20, K22, K23, K30	11
3	Namaz kılmak ve dua, sûre ezberletmek, zikretmek.	K1, K2, K4, K12, K22, K27, K28, K30	8
4	Birlikte film izlemek ve oyun oynamak.	K3, K5, K6, K27	4
5	Hiçbir faaliyette bulunmuyor.	K10, K15, K16, K19, K21, K24, K26	7

(K18) *"…Ona Kur'an-ı Kerim okutuyorum, onun dışında fazla bir şey veremiyorum…"*

(K11) *"…Birbirimize öğrendiklerimizi anlatmak. Mesela o bana peygamber konusunda bir şey anlattığı zaman. Ben de ona aklımda kalan kısmının tamamını anlatıyorum."*

Aileler ortopedik engelli çocuklarının inanç eğitimine dair yaptıkları etkinliklerde en çok Kur'an-ı Kerim ve diğer kitapları okuyup öğrettiklerini, birlikte sohbet ve ibadet ettiklerini ayrıyeten film izleyip oyun oynadıklarını söylemişlerdir. Ailece film izleyip oyun oynayan ebeveynlerin çocukları daha küçük yaş aralığındadır. Herhangi bir etkinlik yapmadığını ifade eden ailelerin çocuklarının 13-15 yaş arasında olduğuna ulaşılmıştır. Bunda anne ve babaların kendilerini yeterli görmemeleri ve O.E.Ç.'nin ergenlik çağına girmeleriyle birlikte dine karşı mesafeli bir tavır almaları, fiziki çevrenin çocuğa göre düzenlenmemesi etkili olmuş olabilir.

3.3.2. Ebeveynlerin Çocuklarının İnanç Eğitiminde Faydalandıkları Kaynaklara İlişkin Bulgular: Ebeveynlerin çocuklarına inanç eğitimi verirken hangi kaynaklara başvurdukları tablo 6'da temalandırılmıştır. Katılımcı görüşleri frekans sıralamasına göre verilmiştir.

Tablo 6: Ebeveynlerin Çocuklarına İnanç Eğitimi Verirken Başvurdukları Kaynaklar

	Hangi kaynaklara başvurdukları	**Katılım Numarası**	**Frekans**
1	Dinî kitaplar (İlmihal, tecvit, dua ve siyer kitapları vb.)	K1, K3, K4, K5, K6, K8, K12, K14, K15, K17, K25, K28, K29	13
2	Kur'an-ı Kerim	K4, K6, K7, K9, K17, K22, K24, K25, K28, K30	10
3	Kendi bilgisi ve kültürü	K4, K11, K13, K19, K20, K22, K26, K27	8
4	Sosyal Medya, internet, televizyon	K1, K2, K9, K15, K17, K21	6
5	Kur'an Kursu, sohbet meclisleri, aile büyükleri	K5, K14, K22, K23, K24	5

(K4) *"…ya da dini kitaplardan bir şekilde… Gittiğim sohbetlerde falan bazen hocaların tavsiye ettiği kitaplar oluyor mesela mübarek günlerin kitapları, okunması gereken sureler falan."*

(K24) *"Ben direkt Kur'an-ı Kerim'den bakıyorum."*

(K13, K19) *"Herhangi bir kaynak kullanmıyorum, bildiklerimi anlatıyorum."*

(K15) *"…Genellikle internetten bakıyorum Youtube' a yazıyorum…"*

(K22) *"…hocaların sohbetlerini dinlediğimden falan."*

Ebeveynlerin O.E.Ç.'ye inanç eğitimi verirken en çok dinî kitapları ve Kur'an-ı Kerim'i kaynak olarak kullandıkları bulgusu elde edilmiştir. Dinî kitapların ise genellikle cemaat, sohbet ve derneklerde verilen ya da önerilen ilmihal, tecvit, dua kitaplarının beraberinde siyer, sahabe hayatları, tefsir ve çeşitli yazarların kitapları olduğu tespit edilmiştir. Ailelerin geçmişte kurslardan aldıkları bilgi ve birikimleri çocuklarına aktardıkları ve bu birikimi inanç eğitimi için bir kaynak niteliğinde kabul ettikleri görülmüştür. Ebeveynlerin verdikleri yanıtlar ele alındığında internet, televizyon ve sosyal medyanın yaşamlarında önemli bir bilgi kaynağı olduğu görülmüştür. İnanç eğitiminde

faydalanılan kaynak olarak Kur'an Kursu ve sohbet meclislerinin görüş sayısının diğerlerine nazaran az olma sebebi Covid-19 salgınından kaynaklanabilir.

3.4. Ebeveynlerin Çocuklarıyla İnanç Eğitimi Hususunda Nitelikli Zaman Geçirmelerine İlişkin Bulgular

Ebeveynlerin çocuklarıyla inanç eğitimine yönelik nitelikli zaman geçirirken yaptıkları faaliyetler tablo 7'de temalandırılmıştır.

Tablo 7: Ebeveynlerin Çocuklarıyla İnanç Eğitimiyle Alakalı Nitelikli Zaman Geçirirken Yaptıkları Faaliyetler

	Nitelikli Zaman Geçirirken Yapılan Faaliyetler	Katılım Numarası	Frekans
1	Dini sohbetlerde bulunmak.	K1, K5, K11, K14, K15, K22, K24	7
2	Namaz kılmak, dua etmek ve sure ezberletmek.	K2, K3, K4, K6, K9, K12, K14	7
3	Mübarek gün ve geceleri değerlendirmek.	K1, K3, K5, K7, K9, K12	6
4	Kutsal mekân ve cami ziyaretleri yapmak.	K4, K6, K10, K17, K23, K27	6
5	Kur'an-ı Kerim ve diğer dinî kitapları okumak, öğretmek.	K4, K11, K24, 27	4
6	Sadaka vermek ve yardım faaliyetlerinde bulundurmak	K5	1

"Çocuğunuzla inanç eğitimi hususunda nitelikli zaman geçiriyor musunuz?" şeklindeki soruyu 28 ebeveyn yanıtlamıştır. Ebeveynlerden 11 kişi nitelikli zaman geçirdiğini söylerken 8 kişi gerektiği kadar nitelikli zaman geçiremediklerini 9 kişi ise nitelikli zaman geçirmediğini ifade etmiştir. Çocuklarıyla nitelikli zaman geçiremediğini söyleyen ebeveynler, nitelikli zaman geçirememe nedenleri olarak O.E.Ç.'nin sağlık problemleriyle ilgilenmekten vakit kalmaması, çocukla daha çok annenin ilgilenmesi, ergenliğe ulaştıkları için dinî konulara daha mesafeli yaklaşmaları, Covid-19 salgınıyla beraber bilgisayar, tablet kullanımlarının başlaması ve artmasını söylemişlerdir. Aşağıda ebeveynlerin çocuklarıyla inanç eğitimine dair nitelikli zaman geçirirken yaptıkları faaliyetlerde en yüksek frekansa sahip olan ilk iki temanın katılımcı görüşlerine yer verilmiştir:

(K11) *"…Bir konu açıyoruz peygamber efendimiz (sav) zamanında bir sahabeyle ilgili vs. ya da günümüz dünyasıyla/ konusuyla ilgili."*

(K2) *"… Canları isterse küçük bir cemaat oluşturuyoruz birlikte namaz kılıyoruz."*

Nitelikli zaman geçirdiklerini düşünen ebeveynler en çok dinî sohbetlerde bulunup hep beraber ibadet ettiklerini söylemişlerdir. Ebeveynlerin nitelikli zaman geçirme konusundaki düşünceleri incelendiğinde Ramazan ve kandil gecelerinin ailece bir araya gelip sohbet etmeye olanak sağladığı bulgusuna ulaşılmıştır.

3.5. Ortopedik Engelli Çocukların Ebeveynlerinin Çocuklarının Engeliyle Başa Çıkmasında İnanç Eğitiminin Etkisine Dair Görüşleri

Ortopedik engelli çocukların ebeveynlerinin çocuklarının engeliyle başa çıkmasında inanç eğitiminin katkısına yönelik görüşleri tablo 8'de temalandırılmıştır.

Tablo 8: Ebeveynlere Göre Çocuklarının Engeliyle Başa Çıkmasında İnanç Eğitiminin Katkısı

	Engeliyle Başa Çıkmasında İnanç Eğitiminin Katkısına Dair Görüşleri	**Katılım Numarası**	**Frekans**
1	Allah'a ve kadere iman etmek.	K2, K5, K13, K14, K18, K22, K23, K25, K27	9
2	Kendinden daha zor durumda olanlara bakarak şükretmek.	K2, K4, K6, K13, K15, K21, K23, K24	8
3	Kendi potansiyelinin farkında olup engeliyle barışmak.	K3, K6, K7, K14, K22, K24, K26, K28	8
4	Sabırlı ve ümit var olmak.	K3, K9, K15, K20, K21, K25	6
5	Engellilik durumunu bir imtihan olarak değerlendirmek.	K4, K5, K18, K27, K29	5
6	Ahirette mükâfat elde edeceğini düşünmek.	K2, K5, K9	3
7	Din hocalarının duasını almak ve şifa için okutmak	K6, K16	2
8	Allah'a tevekkül ve dua etmek.	K10, K12	2
9	Sosyal çevre oluşturmak	K27	1
10	Başa çıkamamak, çaresiz kalmak.	K16, K11, K30	3

"Ailede verdiğiniz inanç eğitimi çocuğunuzun zorluklarla başa çıkmasında etkili oluyor mu?" şeklindeki soruya 26 ebeveyn "Etkili oluyor." yanıtını verirken 3 ebeveyn (K16, K11, K30) etkili değil, 1 ebeveyn (K17) ise tam olarak bilemediği şeklinde görüş belirtmişlerdir. Frekans sıralamasına göre her tema için bir katılımcının görüşüne yer verilmiştir:

(K27) *"Çok faydası olduğunu düşünüyorum. Özellikle kadere imanın bulunduğumuz durumda faydaları olduğunu düşünüyorum."*

(K4) *"…Mesela sen buna hamt etmelisin, daha beteri var." Oraya gidince, kendisi de görüyor artık zor durumda olan insanları, daha ağırlarını görüyor…O yüzden isyan şeyinde değil şu an."*

(K14) *"…Bak sen bu ayaklardan dolayı güzel koşamadın, ne yapacaksın baştan alacaksın, bu tarafa değil de o tarafa koşarsın. O zaman senin yapabileceğin bir şeyden başarılı olabilirsin." diyorum mesela çok kitap okuyor, çok güzel şarkı söylüyor…"*

(K15) *"…Mevla sevdiği kuluyla alışveriş yapar oğlum, sen cennet kuşusun, iyileşirsin sabır. Derdi veren de alan da Rabbim, diyorum."*

(K5) *"Bu dünyada herkesin yaşaması gereken bir şey var, bizim imtihanımız da bu…"*

(K2) *"… Sen kaybettiğin uzuvlarla zannetme ki "Ben bu dünyada böyle çile çektim, bu çile ile ahirete gittim, yanıma kâr kaldı." Allah bununla alakalı mutlaka sana cennetinde bir lütuf, bir nimet sunacaktır. Buna emin ol ama o artık Allah'ın lütfuna kalmış, ne verir, bilemem…"*

(K6) *"…Çocuk daha dirayetli, bir Allah dostuna güvendiği zaman, Allah'tan yardım istiyor.*

…Tedaviyi bile hiç tek taraflı yapmadık. Hem dinî yönüyle hem de doktor yönüyle..."

(K12) "…O da dua ettiğinde önünün açılacağını, daha rahat bir yaşam süreceğine, umutlarının çoğalacağının farkında…"

(K27) "… Ayda bir de olsa 5-6 arkadaş bir parkta, bahçede toplanıyorlar. Birbirlerini görüyorlar, sohbet ediyorlar, oyun oynuyorlar. Çocuklar en azından yalnız olmadıklarını biliyorlar..."

(K30) *"Vallahi o konuya hiç giremiyorum. Bazen durum ilerlediği zaman diyor ki "Yeter artık! Bıktım iyice. Daha ne kadar bekleyeceğiz? Neyi bekleyeceğiz?" dediği zaman bir şey diyemiyorum…"*

Katılımcı görüşlerine göre en yüksek frekans "Allah'a iman ve kadere iman etmek" temasındadır.

3.6. Ortopedik Engelli Çocukların Ebeveynlerine İnanç Konularıyla Alakalı Sordukları Sorular ve Ailelerin Bu Sorulara Verdikleri Cevaplara İlişkin Bulgular

Ortopedik engelli çocukların ebeveynlerine inanç konuları hususunda sordukları sorular tablo 9'da temalandırılmıştır.

Tablo 9: Ortopedik Engelli Çocukların Ebeveynlerine İnanç Konularıyla Alakalı Sordukları Sorular

	O.E.Ç.'nin Ebeveynlerine İnanç Konularıyla Alakalı Sordukları Konular	Katılım Numarası	Frekans
1	Ahiret ve Kıyamet	K1, K4, K8, K9, K10, K11, K21, K23, K24	9
2	Allah	K1, K2, K8, K4, K9, K11, K14, K23, K24	9
3	Melek, Cin ve Şeytan	K1, K8, K9, K10, K11, K15, K21, K23	8
4	Namaz, abdest ve oruç	K6, K14, K16, K19, K22, K27, K28	7
5	Peygamber ve peygamberler	K7, K10, K21	3
6	Fıkhî Hükümler	K6, K7, K27	3

Katılımcılara "Çocuğunuz inançla ilgili hangi soruları size sormaktadır? Bunlara hangi cevapları veriyorsunuz?" sorusu sorulduğunda katılımcıların verdikleri cevaplar doğrultusunda çocukların sorularının en çok 9 kişiyle "Ahiret ve Kıyamet ile Allah" temasını oluşturduğunu, en az ise 3'er kişiyle "Peygamber ve peygamberler ile Fıkhî Hükümler" temasına dair sorular sordukları bulguları elde edilmiştir. Çocuğunun inanç konuları hususunda sorular sormadığını söyleyen 7 katılımcının (K5, K12, K13, K20, K25, K26, K29) çocuklarının demografik bulguları incelendiğinde çocukların daha çok 13-15 yaş aralığında olduğu tespit edilmiştir. İki katılımcı (K15, K30) çocuğunun inanca yönelik sorularını internetten araştırdığını ifade etmiştir. İki katılımcı soruyu (K17, K18)

"Aklıma gelmiyor." şeklinde cevaplamıştır. En yüksek frekansa sahip olan ilk iki temanın katılımcı görüşlerinden bazılarına yer verilmiştir:

(K10) *"Anne öldükten sonra bu dünyaya yine gelecek miyiz?" diye soruyor. Ben de diyorum ki: "Çocuğum kimi gelinecek diyor, kimi gelinmeyecek diyor ben onu bilemiyorum," dedim."*

(K8) *"…Diyor ki "Ben doğuştan çok temiz bir çocuktum (bunu bu 2 yıldır soruyor) ben Allah'a ne yaptım da Rabbim beni böyle yarattı?" diye konuşmalar oluyor aramızda."*

(K9, K11, K24) *"…Anne, Allah'ı niye göremiyoruz?" diyor. Bir ara ona da takılmıştı. "Kızım bak onu görme şansımız yok, kimse görmemiş." diye bir açıklamada bulundum ona. "E ne zaman göreceğiz?" "Hiçbir zaman görmeyeceğiz kızım," dedim..."*

(K23) *"…Artık O da biliyor; kötü insanlar, iyi insanlar; yapılması gereken ve yapılmaması gerekenleri. Çocuklara, kadınlara yapılanları… Sonuçta her gün televizyonda görüyoruz. "Anne, Allah bunları cezalandıracak mı, niye böyle insanlar var?" Bunları çok sormuşluğu vardır. "Oğlum, tabii ki burada biz şu anda sınavdayız, yaptıklarımızın hepsinin karşılığını göreceğiz. Kötüysen cehennem denen bir yer var, iyiysen cennet var."*

Çocukların Allah ile alakalı sordukları soruların içeriği daha çok onu neden göremediğimiz, onları neden engelli olarak yarattığı, Allah'ın kötülük yapılmasına neden izin verdiği şeklindedir. O.E.Ç.'nin namaz, oruç, abdest ile ilgili soruları bulunmaktadır. Engelli çocukların abdest, namaz gibi konularda kendilerinin gücünün yetmeyeceği şeyleri Allah'ın onlara yüklemeyeceğini ifade etmek ve onlara sunulan kolaylık ve ruhsatlar hakkında bilgilendirmek, çocukların sordukları sorulara kendilerinin cevap bulmalarına katkı sağlayabilir (Pekcan, 2022). Engellilik durumunun dindarlıkta bir engel oluşturmadığını, İslam dininin engelli bireylere kolaylıklar sağladığını bilmek onları rahatlatabilir (Efe, 2010).

Çocukların peygamberlerle ilgili sordukları sorular incelendiğinde bu soruların engelleriyle başa çıkmalarına yönelik olmadığı görülmüştür. Çocukların fıkhi sorularının tesettür ve şarkı dinlemenin hükmüne dairdir.

3.6.1. Ebeveynlerin İnanç Konularını Cevaplandırma Hususunda Yeterliklerine İlişkin Bulgular: Ebeveynlere çocuklarının inançsal konularla alakalı sorularını cevaplandırmada kendilerinin yeterli görüp görmedikleri sorulduğunda yalnızca bir ebeveyn (K3) konuda kendini yeterli gördüğü yönünde görüş bildirmiştir. Ebeveynlerin kendilerini yeterli hissetmeme hususundaki görüşlerinden bazıları şöyledir.

(K1) "… O an soruyor ve ben de çok şaşırıyorum ama bazen çok çok uç sorular sorarak benim tökezlediğim de oluyor. Hani cevap bile veremiyorum…"

(K2) "Hiç düşünmüyorum. Hatta bunun mahcubiyetini de yaşıyorum. "Bak Mehmet Bu konuyu böyle söyledim ama kendi bildiğim kadarını söyledim. Oğlum istiyorsan sen de araştır, ben de araştırayım, aklına takılırsa beraber bakarız."

3.7. Ortopedik Engelli Çocukların Ebeveynlerinin Okuldaki DKAB Derslerinin İnanç Eğitimine Katkısı Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Bulgular

"Ortopedik engelli çocukların ebeveynlerinin okuldaki DKAB derslerinin inanç eğitimine katkısı hakkındaki görüşleri tablo 10'da temalandırılmıştır.

Tablo 10: Ebeveynlere Göre Okuldaki DKAB Derslerinin Çocukların İnanç Eğitimine Katkısı

	Okuldaki DKAB Derslerinin İnanç Eğitimine Katkısına Dair Ebeveyn Görüşleri	Katılım Numarası	Frekans
1	İnanç eğitimine olumlu katkısı var.	K3, K4, K7, K10, K12, K13, K14, K15, K16, K18, K19, K21, K22, K23, K29, K30	16
2	İnanç eğitimine yeteri kadar katkı sağlamıyor.	K5, K9, K17, K20, K24, K25	6
3	Öğretmen tutumundan kaynaklı olumsuz görüş.	K2, K8, K27	3
4	İnanç eğitimine hiçbir katkı sağlamıyor.	K26, K28	2

"Çocuğunuzun okulda aldığı din eğitiminin inanç eğitimine bir katkısı olduğunu düşünüyor musunuz?" şeklindeki araştırmanın son sorusuna üç ebeveyn (K1, K6, K11) cevap vermemiştir. Bu durum, çocukların birinin okula geç başlaması ve pandemi sebebiyle okula ara vermesi dolayısıyla henüz 3. sınıfta

okuyor olması, diğer çocukların ise birinin yaygın eğitimde olması diğerinin ise tedavi süreci devam ettiği için okuldaki eğitimine ara vermesinden kaynaklanmaktadır. Frekans sıralamasına göre her frekans için bir katılımcının görüşüne yer verilmiştir:

(K19, K23) "İyi bir katkısı var. Din öğretmenimiz iyi bir kadın, takıldığı şeyleri güzel bir şekilde anlatıyor, izah ediyor. Okulda iyi bir eğitim alıyor."

(K5) "…Üstten konuyu veriyorlar, açmıyorlar ama medresede derinlemesine işleniyor, bir konu bir konuyu açıyor, konular birbirini açınca derine iniyorsun ama tabi bu zamanla da, müfredatla da alakalı olabilir. Okulda şimdi ders 40 dakika."

(K2) "...Yollar bizim istediğimiz gibi olmuyor, biraz da mesafemiz var. Bu sebeple Mehmet bazen geç kalıyor, öğretmen çocuk kitabını açana kadar bile beklemiyor, tam gaz devam ediyor. Biraz da tepki verdim "Niçin beklemiyorsunuz, bu çocuğun özel bir durumu var!.."

(K26) "Okulda din eğitimi verdikleri yok ki. Derslere yakın değil, dinle de irtibatı yok."

İki ebeveynin dışında ebeveynler çocuklarının okulda aldıkları din eğitiminin inanç eğitimine katkısı olduğunu düşünmektedir. Çoğu katılımcı okuldaki DKAB dersinin inanç eğitimine katkısında öğretmen faktörünün çok önemli olduğunu söylemiştir. Bazı ebeveynler okuldaki DKAB derslerinin yetersiz olduğuna dair fikir beyan etmişlerdir. Ebeveynler bu yetersizliğin nedenlerini ders saatinin azlığı, ders kitaplarının gerekli donanımda olmaması ve müfredattan kaynaklı olduğu şeklinde açıklamışlardır. Okuldaki DKAB derslerinin inanç eğitimine yeterince katkı sağlamadığını düşünen ebeveynlerin bazılarının medrese ya da Kur'an Kursu eğitimi almış olması DKAB derslerini ders saatinin azlığı ve müfredat konusunda yetersiz görmelerinde etkili olduğu düşünülebilir. Bazı ebeveynler okuldaki eğitimin evdeki eğitime destek olduğunu, kendileri din eğitimi hususunda yeterli olmadıkları için çocuklarının din eğitimini daha çok okuldan aldığını, DKAB dersinin notla değerlendirilmeden verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bulgulara göre okuldaki DKAB derslerinin yetersiz ya da hiçbir şekilde katkısı olmadığını ifade eden ebeveynlerin çocuklarının çoğu 14-15 yaş aralığındadır.

3.8. Ortopedik Engelli Çocuklarla Yapılan Nicel Araştırmaya İlişkin Bulgular

3.8.1. Ortopedik Engelli Çocukların İnanç Gelişimleri Konusunda Ebeveynlerinin Duyarlılıklarına İlişkin Bulgular

Tablo 11: İnanç Gelişimim Konusunda Ailem Duyarlıdır

	Hiçbir zaman	Bazen	Çoğu zaman	Her zaman
11 yaş		2	1	2
12 yaş				4
13 yaş		1	3	4
14 yaş				5
15 yaş				8
Ara Toplam	**0**	**3**	**4**	**23**
Genel Toplam				**30**

O.E.Ç.'ye uygulanan anketteki ilk soru olan "İnanç gelişimim konusunda ailem duyarlıdır." sorusunu katılımcıların %76,7'sı her zaman, %13,3'ü çoğu zaman, %10'u ise bazen olarak işaretlemişlerdir.

3.8.2. Ailede İnanç Eğitimi Alma Durumuna İlişkin Bulgular: Ortopedik engelli çocukların ailede inanç eğitimi alıp almadıkları hakkındaki görüşleri tablo 12'de verilmiştir.

Tablo 12: Ailede İnanç Eğitimi Aldığımı Düşünüyorum

	Hiçbir zaman	Bazen	Çoğu zaman	Her zaman
11 yaş	1		2	2
12 yaş			2	2
13 yaş		3	2	3
14 yaş	1		1	3
15 yaş	1		3	4
Ara Toplam	**3**	**3**	**10**	**14**
Genel Toplam				**30**

"Ailede inanç eğitimi aldığımı düşünüyorum." sorusuna çocukların %46,7'si her zaman, %33,3'ü çoğu zaman, %10'u bazen, %10'u ise hiçbir zaman şeklinde cevap vermişlerdir.

3.8.3. Ailede İnançla Alakalı Sordukları Sorulara Verilen Cevapların Yeterliliğine İlişkin Bulgular: O.E.Ç.'nin inanç hakkındaki sordukları sorulara aileleri tarafından tatmin edici cevap verilip verilmediği hususundaki görüşleri tablo 13' te verilmiştir.

Tablo 13: Ailem İnançla İlgili Konularda Sorularıma Tatmin Edici Cevaplar Verir

	Hiçbir zaman	Bazen	Çoğu zaman	Her zaman
11 yaş	1	1	2	1
12 yaş		2		2
13 yaş	2		3	3
14 yaş		1	2	2
15 yaş		2	2	4
Ara Toplam	**3**	**6**	**9**	**12**
Genel Toplam				**30**

"Ailem inançla ilgili konularda sorularıma tatmin edici cevaplar verir." sorusuna çocukların %40'ı her zaman, %30'u çoğu zaman, %20'si bazen, %10'u ise hiçbir zaman şeklinde cevap vermişlerdir.

3.8.4.İnanç Konularında Merak Ettiklerini İnternetten Araştırmaları Düzeylerine İlişkin Bulgular: O.E.Ç.'nin inanç konularında merak ettiklerini internetten araştırmaları düzeylerine ilişkin bulgular tablo 14' te verilmiştir.

Tablo 14: İnanç Konularında Merak Ettiklerimi İnternetten Araştırırım

	Hiçbir zaman	Bazen	Çoğu zaman	Her zaman
11 yaş	3	2		
12 yaş	2	2		
13 yaş		6	1	1
14 yaş		2		3
15 yaş	2	3	2	1
Ara Toplam	**7**	**15**	**3**	**5**
Genel Toplam				**30**

"İnanç konularında merak ettiklerimi internetten araştırırım." sorusunu katılımcılar %16,7 oranında her zaman, %10 oranında çoğu zaman, %50 oranında bazen, %23,3 oranında ise hiçbir zaman olarak işaretlemişlerdir.

3.8.5. Ailede Aldıkları İnanç Eğitiminin Engelleriyle Başa Çıkmada Katkısına İlişkin Bulgular: O.E.Ç.'nin Ailede Aldıkları İnanç Eğitiminin Engelleriyle Başa Çıkmada Katkısına İlişkin görüşleri tablo 15'te verilmiştir.

Tablo 15: Ailemden Aldığım İnanç Eğitimi Zorluklarla Başa Çıkmamda Yardımcı Olur

	Hiçbir zaman	Bazen	Çoğu zaman	Her zaman
11 yaş		1	1	3
12 yaş		1	2	1
13 yaş	1	3	1	3
14 yaş		1		4
15 yaş	1	2	1	4
Ara Toplam	**2**	**8**	**5**	**15**
Genel Toplam				**30**

"Ailemden aldığım inanç eğitimi zorluklarla başa çıkmamda yardımcı olur." sorusuna O.E.Ç.'nin %50'si her zaman, %16,7'si çoğu zaman, %26,7 bazen, %6,6'sı ise hiçbir zaman şeklinde cevap vermişlerdir.

3.8.6. Okuldaki DKAB Derslerinin İnanç Gelişimine Katkısına İlişkin Bulgular: Okuldaki DKAB derslerinin O.E.Ç.'nin inanç gelişimine katkısına ilişkin görüşleri tablo 16'de verilmiştir.

Tablo 16: Okulda Aldığım Din Eğitimi İnanç Gelişimimi Olumlu Yönde Destekler

	Hiçbir zaman	Bazen	Çoğu zaman	Her zaman
11 yaş			2	2
12 yaş			2	1
13 yaş	2		2	3
14 yaş			3	2
15 yaş		3	2	3
Ara Toplam	**2**	**3**	**11**	**11**

Genel Toplam	**27**

"Okulda aldığım din eğitimi inanç gelişimimi olumlu yönde destekler." sorusunu üç katılımcı cevaplamamıştır çünkü bir katılımcı okula geç başlamış olup bunun yanı sıra Covid-19 salgınından dolayı sınıf tekrarı yapmıştır. Bu sebeple henüz okulda DKAB dersine katılamamıştır. Bu soruya cevap vermeyen diğer katılımcıların ise biri yaygın eğitimde olduğu için okulda DKAB dersi görmemektedir diğeri ise tedavi sürecinde olduğu için okula ara vermiştir. Geri kalan katılımcıların %40,7'si her zaman, %40,7'si çoğu zaman, %11,1'i bazen, %7,4'ü hiçbir zaman cevabını vermişlerdir. Hiçbir zaman cevabını veren katılımcılar 13 yaşındadır.

3.8.7.İnançla İlgili Cevabını Bulamadıkları Sorularına İlişkin Bulgular: O.E.Ç.'nin inançsal konular hakkında cevabını bulamadıkları sorularının olup olmadığına dair bulgular tablo 17'de verilmiştir.

Tablo 17: İnançla Alakalı Cevabını Bulamadığım Sorular Var

	Hiçbir zaman	**Bazen**	**Çoğu zaman**	**Her zaman**
11 yaş	3	2		
12 yaş	2	1	1	
13 yaş	3	4		1
14 yaş	2	2	1	
15 yaş	3	4	1	
Ara Toplam	**13**	**13**	**3**	**1**
Genel Toplam			**30**	

O.E.Ç.'nin "İnançla alakalı cevabını bulamadığım sorular var." sorusuna %3'ü her zaman, %10'u çoğu zaman, %43,3'ü bazen, %43,3'ü hiçbir zaman olarak cevap vermişlerdir.

3.8.8.Cinsiyete Göre Ortopedik Engelli Çocukların Bakış Açısından İnanç Eğitimine İlişkin Bulgular: Cinsiyet değişkenine göre O.E.Ç.'nin perspektiflerinden inanç eğitimine dair bulgular tablo 18'de verilmiştir.

Tablo 18: Ortopedik Engelli Çocukların İnanç Eğitimine İlişkin Görüşlerinin Cinsiyete Göre Dağılımı

İfadeler		**Her Zaman**		**Çoğu Zaman**		**Bazen**		**Hiçbir Zaman**		
	Cinsiyet	**f**	**p**	**f**	**p**	**f**	**p**	**f**	**p**	Toplam **(p)**
İnanç gelişimim konusunda ailem duyarlıdır.	Erkek	11	44	3	9	2	4	-	-	57
	Kız	12	48	1	3	1	2	-	-	53
Ailede inanç eğitimi aldığımı düşünüyorum.	Erkek	8	32	5	15	3	6	-	-	53
	Kız	5	20	6	18	3	6	-	-	44
Ailem inançla ilgili konularda sorularıma tatmin edici cevaplar verir.	Erkek	5	20	5	15	6	12	-	-	47
	Kız	7	28	4	12	3	6	-	-	46
İnanç konularında merak ettiklerimi internetten araştırırım.	Erkek	3	12	1	3	9	18	3	3	36
	Kız	2	8	2	6	6	12	4	4	30
Ailemden aldığım inanç eğitimi zorluklarla başa çıkmamda yardımcı olur.	Erkek	10	40	3	9	2	4	1	1	54
	Kız	5	20	2	6	6	12	1	1	39
Okulda aldığım din eğitimi inanç gelişimimi olumlu yönde etkiler	Erkek	5	20	4	12	3	6	2	2	40
	Kız	6	24	7	21	-	-	-	-	45
İnançla ilgili cevabını bulamadığım sorular var.	Erkek	1	4	2	6	7	14	6	6	30
	Kız	-	-	2	6	6	12	7	7	25
Toplam	Erkek									317
	Kız									282

Araştırmaya katılan ortopedik engelli çocukların 16'sı erkek, 14'ü kızdır. O.E.Ç.'nin inanç eğitimine ilişkin görüşlerinin cinsiyet değişkeniyle ele alındığı Tablo 18'de ortopedik engelli kız çocuklarının ortopedik engelli erkek çocuklara nazaran ailede inanç eğitimini daha az aldıklarını düşündükleri görülmektedir. Tabloya bakıldığında erkek çocukları kız çocuklara göre daha fazla "Aileden aldıkları inanç eğitiminin zorluklarla başa çıkmasına katkı sağladığı" fikrine sahiptirler.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

4.1. Ebeveynlerle Yapılan Nitel Araştırmaya İlişkin Sonuçlar

Ailede inanç eğitimi verilmesi konusunda O.E.Ç.'nin ebeveynlerinin tamamı (30 kişi) hemfikirdir. Ebeveynlere inanç eğitimi denilince ne anladıkları sorulduğunda en çok Allah'a inanmayı, O'na dayanmayı, şükretmeyi, kaza ve kadere imanı, teslimiyeti, tevekkül ve ibadetleri yerine getirmeyi anladıklarını ifade etmişlerdir. Bu görüşlerden hareketle ebeveynlerin çocuklarına vermeleri gereken inanç eğitiminin ehemmiyeti hususunda farkındalıkları olduğu ve çocuklarının engeliyle başa çıkmalarına katkı sağlamaya yönelik bir inanç eğitimi verdikleri söylenebilir.

Ailede inanç eğitiminin nasıl verilmesi gerektiği konusundaysa ailelerin çoğu bizzat kendileri örneklik oluşturarak çocuklarına inanç eğitimi verebileceklerini ifade etmişlerdir. Ebeveynlerin yanıtları incelendiğinde çocukların sözden ziyade eyleme dikkat ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Çelenk (2004) özel gereksinimli olmayan çocuklara yönelik yaptığı çalışmada ebeveynleri dinî görevlerini yerine getiriyorsa çocukların da bunları yerine getirdiği sonucuna ulaşmıştır. Buna göre "Ebeveynlerin örnekliğinin özel gereksinimi bulunsun ya da bulunmasın çocuklarına etkisi vardır," denilebilir.

Neredeyse tüm ebeveynler (27 kişi) inanç eğitimini çocuklarına verdiklerini fakat bu konuda kendilerini yeterli hissetmediklerini (29 kişi) söylemişlerdir. Bu sonucun Pekcan - Tosun (2023)'un ulaştığı sonuca benzer olduğu görülmektedir. Ebeveynler inanç eğitimine dair destek almak istemektedirler.

Ebeveynler inanç eğitime dair yaptıkları etkinliklerin başında Kur'an'ı Kerim'i, duayı, Elif Ba'yı öğretmek olduğunu belirtmişlerdir. Bunlar temel din öğretimi faaliyetleridir. Bunların yanında çocuğa ilerleyen yaşlarında inançsal ve varoluşsal sorgulamalarına tatmin edici cevaplar verebilecek bir öğretim faaliyeti verilebilir. Çocuğa inanç esaslarının anlamlandırılarak öğretilmesi, ibadet ve dinî vecibelerin hikmet ve adap boyutları ile öğrenilmesi daha sağlıklı bir inanç eğitimi olarak değerlendirilmektedir (Kanger, 2022).

Ebeveynler O.E.Ç.'yle gerektiği kadar nitelikli zaman geçiremedikl erini ifade etmişlerdir. Nitelikli zaman geçirdiklerini düşünen ebeveynler ise en çok dinî sohbetlerde bulunup hep beraber ibadet ettiklerini söylemişlerdir. Ebeveynlerin nitelikli zaman geçirme konusundaki düşünceleri incelendiğinde Ramazan ve Kandil gecelerinin ailece bir araya gelip sohbet etmeye imkan sağladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Ailelerin çoğu (26 kişi) çocuklarının zorluklarla başa çıkmasında inanç eğitiminin katkısı olduğuna dair görüş belirtmişlerdir. Muhcu (2015)'da ortopedik engelli bireylerin engeliyle başa çıkmada hangi yöntemleri kullandıklarını tespit etmeye çalıştığı araştırmasında ortopedik engelli bireylerin dinî olarak kendilerini suçlu ve kötü olarak nitelendirmedikleri ve yaratıcıyla olan bağlarında inanç ve amel konusunda herhangi bir engelin bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır. Ebeveynler; Allah'a ve kadere inanmayı, kendisinden daha zor durumda olanlara bakarak şükretmeyi, potansiyelini açığa çıkarıp engeliyle barışmayı, sabırlı, ümit var olmayı, sabrının sonunda elde edeceği mükâfatı, din hocalarının duasını almayı, tevekkülü, duayı ve sosyal çevre oluşturmayı engeliyle başa çıkma da çocuklarına olumlu yönde etki eden faktörler olarak değerlendirmişlerdir. Musayev (2013)' in araştırmasında da özel gereksinimli bireylerin Allah, kader, ahiret, ibadet, dua, tevekkül, sabır, şükür gibi inanç ve değerlerden fazlasıyla güç aldıkları sonucuna varılmıştır. Fakat ortopedik engelli çocukların ailede inanç eğitiminin incelendiği bu makalede "Kendi potansiyelinin farkında olup engeli ile başa çıkması", "Din hocalarının duasını almak ve şifa için okutmak", "Sosyal çevre oluşturmak" gibi temalar da oluşmuştur.

Ebeveynlerin çocuklarını Allah'a iman ve kader inancına yönlendirmeleri çocukların engelleriyle başa çıkmasında önemli bir etken olduğu söylenebilir. Çünkü kader inancı büyük ölçüde psikoterapik işlevselliği olan içinde ümit var olmayı, Allah'a tevekkülü, O'ndan gelene rıza göstermeyi ve zor zamanlarda Allah'a sığınma gibi aktiviteleri içeren bir olgudur (Karakaş - Koç, 2014).

Ebeveynlerin bir kısmı da çocuklarına sabretmelerini, yaşadıkları durumun bir imtihan olduğunu, mükafatını alacaklarını söyleyerek çocuklarının engeliyle başa çıkmalarına yardımcı olacak bir inanç eğitimi vermektedir. Şüphesiz inançlarından destek alan özel gereksinimli birey, bulunduğu duruma kendisinden beklenildiği şekilde sabredip kurtuluşa erme isteğini yaratıcısına yönelterek hem görevini yerine getirmenin mutluluğunu yaşar hem de yaratıcısının onun çektiklerine karşılık vereceği mükafatı düşünerek önemli ölçüde tatmin olur (Bahadır, 2010). Bireylerin engellilikle başa çıkmasında dini inançların pozitif yönde etkisi olduğu sonucuna ulaşan başka araştırmalar da vardır (Bahçekapılı- Treloar, 2013; Ünal, 2018; Kayacı, 2023).

Ebeveynlerden neredeyse hiçbiri çocuğunun engeliyle başa çıkmasında oluşturduğu sosyal çevrenin etkili olduğunu söylememiştir. Halbuki çocukların kendileriyle benzer şeyleri yaşayan yaşıtlarını görmeleri onları yalnızlık duygusundan çıkarıp kendilerini daha iyi hissetmelerini sağlayabilir. 'Bir engelliyi en iyi anlayacak yine bir engellidir' kaidesinden yola çıkılarak özel gereksinimli bireylerin birbirlerine manevi olarak destek olmaları ve deneyimlerini paylaşabilecekleri ortam ve imkânların artırılması onların hayata tutunabilmeleri ve dinî, manevi yolculuklarına güçlü bir şekilde devam etmeleri için önem arz etmektedir (Kanger, 2022).

O.E.Ç.'nin ebeveynleri çocuklarının engelleriyle başa çıkma hususunda zorlanma nedenleri olarak akran tepkisi, kardeş kıyaslaması, öğretmenin okulda özel gereksinimli çocuğa yaklaşımı noktasında gerekli donanıma sahip olmaması gibi durumları belirtmişlerdir. Yapılan bir araştırmada da özel gereksinimli bireylerin ulaşım, akran/toplum baskısı, zorbalık dışlanma ile karşılaştıkları tespit edilmiştir (Çakır vd., 2021). Kayacı (2023) çalışmasında işitme engelli lise öğrencilerine çevresindeki bireylerin yardımcı olmaları ve sevgiyle yaklaşmaları neticesinde işitme engelli öğrencilerin iyi oluşlarına katkı sağladığı sonucuna ulaşmıştır. Toplumu özel gereksinimli bireylere yaklaşımda nasıl davranılması gerektiği hususunda bilinçlendirilmesine çalışılması onların engelleriyle başa çıkmalarına pozitif yönde katkı sağlayabilir.

Araştırmada O. E. Ç.'nin ailelerine inançsal konularda en çok "Allah, Ahiret ve Kıyamet" hakkında soru sorduğunu bunu "Melek, Cin ve Şeytan" ile alakalı konuların takip ettiği tespit edilmiştir. Ebeveynler çocuklarının inançsal konularda sordukları soruları cevaplandırmada kendilerini yeterli hissetmemektedirler.

O.E.Ç.'si okulda din eğitimi alan ebeveynlerin çoğu ortopedik engelli çocuklarının okulda aldıkları din eğitiminin inanç eğitimine katkısı olduğunu düşünmektedir. Ebeveynler okuldaki DKAB dersinin inanç eğitimine katkısında öğretmen faktörünün çok önemli olduğunu söylemiştir. Bu nedenle özel gereksinimli bireylerin eğitimiyle ilgilenen eğitimcilerin hem kişisel mesleki bilgi, kültür, beceri ve formasyon eğitimi konusunda desteklenmeleri önemlidir (Turanalp, 2017).

4.2. Ortopedik Engelli Çocuklarla Yapılan Nicel Araştırmaya İlişkin Sonuçlar ve Ebeveynlerin Sonuçlarıyla Karşılaştırılması

Ortopedik engelli çocuklar ebeveynlerinin inanç eğitimi konusunda gerekli hassasiyete sahip olduklarını (%90) düşünmektedirler. Çocukların bu cevabı ebeveynlerinin cevabıyla paraleldir.

Bazı O.E.Ç.'nin görüşleri ailelerinden inanç eğitimi almadığı (%10) ya da bazen aldığı (%10) yönündedir. Oysa ebeveynlerin tamamına yakını çocuklarına inanç eğitimi verdiklerini söylerken bu meyanda yetersizliklerini de dile getirmişlerdir. Bu durum ebeveyn ve çocuklar arasında "inanç eğitimi" olgusunun farklı değerlendirilebileceği ya da ailede inanç eğitiminin yeterlik ve tatmin edicilik düzeylerinin farklı olduğu anlamına gelebilir.

O.E.Ç.'nin çoğu (%70) inanç konularında sordukları sorulara ebeveynlerinin onları tatmin edici cevaplar verdiğini belirtmiştir. Ebeveynlerin bu konuda görüşleri ise yeterli olamadıkları yönündedir. Bu husus çocukların bakış açılarıyla değerlendirildiğinde ebeveynlerin onların sorularına kısmen tatmin edici ölçüde cevaplar verebildiği söylenilebilir.

O.E.Ç.'nin internette inanç konularını araştırıp araştırmadıklarının sorulduğu anket sorusuna verdikleri yanıtta çocuklar %16,7 oranında her zaman, %10 oranında çoğu zaman, %50 oranında bazen şıklarını işaretlemişlerdir. Buradan yola çıkarak web tabanlı kaynakların çocukların sorularını yanıtlamada mühim bir yeri olduğunu ve bu hususta ailelerin ve eğitimcilerin onları doğru ve yararlı internet sitelerine yönlendirmesinin eğitim açısından etkili olabileceğini söylemek mümkündür.

O.E.Ç.'nin ailede aldıkları inanç eğitimlerinin engelleriyle başa çıkma noktasında destek olup olmadığını anlamaya yönelik sorulan soruya verilen cevaplarda çocukların %50'si her zaman, %16,7'si çoğu zaman, %26,7 bazen, %6,6'sı ise hiçbir zaman şeklinde cevap vermişlerdir. Bu cevaplar çocukların inanç ve dinî başa çıkma konusunda daha nitelikli ve kişiye özel rehberliğe ihtiyaç duyduklarını göstermektedir denilebilir.

O.E.Ç.'nin okuldaki din eğitiminin inanç gelişimine katkı sağladığı konusunda çocukların çoğu %81.4 okulda aldıkları din eğitiminin inanç gelişimine olumlu katkısı olduğu yönünde cevap verirken, %11,1 bazen, %7,4 hiçbir

zaman şeklinde cevap vermiştir. Bu oranlarla ailelerinki karşılaştırıldığında çocukların okulda aldıkları din eğitiminin inanç eğitimine pozitif katkısı yönünde daha olumlu bir yaklaşımla yanıt verdiklerini söylemek mümkündür. Örgün öğretimdeki din derslerinin genel olarak O.E.Ç.'nin inanç gelişimini pozitif yönde desteklediğini; çocuklardan bazılarının "bazen" ve "hiçbir zaman" şıklarını işaretlemesinin ise örgün din öğretimi programlarının inanç gelişimine etkisinin daha kapsamlı araştırılması ihtiyacını ifade etmektedir.

O.E.Ç.'nin çoğunluğu inançla ilgili yanıtını bulamadığı sorularının olmadığını düşünmektedir. O.E.Ç.'nin cinsiyet değişkenine göre anket sorularına verilen cevaplar incelendiğinde erkek çocuklarının kız çocuklarına nazaran ailede inanç eğitimini daha fazla aldıklarını düşündükleri tespit edilmiştir. Bu meyanda erkek çocuklarının kız çocuklarından daha çok aileden aldıkları inanç eğitiminin zorluklarla başa çıkmalarına katkı sağladığı yönünde görüş bildirdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu soruya verilen cevaplardaki fark ciddi orandadır bunun nedeni kız çocuklarının ailede inanç eğitimini daha az aldıkları düşüncesinde olmalarından kaynaklanabilir.

4.3. Öneriler

Araştırmada O.E.Ç.'nin ebeveynlerinin çocuklarına inanç eğitimi verme hususunda kendilerini yetersiz hissettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu nedenle Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı vb. kurumlarda dernekler ve sivil toplum kuruluşları tarafından özel gereksinimli çocukların ebeveynlerinin din eğitimine fayda sağlamaya yönelik çalışmalar yapılabilir; ailelere yönelik eğitim programları, görsel, yazılı, dijital materyaller oluşturulabilir.

O.E.Ç.'nin aileleri inanç eğitimi verirken en fazla dinî kitaplardan ve Kur'an-ı Kerim'den faydalandıklarını bunları da daha çok Kur'an Kurslarından, okullardan ve derneklerden temin ettiklerini ifade etmişlerdir. Ebeveynlerin bu konudaki gereksinimlerini karşılayabilmek için fıkhi, itikadî konuları barındıran, onların sorularına cevap verebilen eserler, İslam dininin engelli bireye bakışı, engelli sahabelere Hz. Peygamber'in (sav) yaklaşımı ve örnekliği gibi konuları işleyen çalışmalar ebeveynlere sunulabilir.

O.E.Ç.'nin ebeveynleriyle yapılan görüşmeler sonucunda özellikle annelerin çocuklarının rehabilitesi için ömürlerini vakfettikleri müşahade edilmiştir.

Bu nedenle İlahiyat Fakültelerinde ve Manevi Rehberlik ve Danışmanlık Bölümü'nde okuyan öğrencilere özel gereksinimli birey ve ailelerinin din eğitimine yönelik eğitimler verilip derslerin uygulama boyutu olarak saha çalışmalarında sosyal sorumluluk projeleri yapmaları sağlanabilir. Bu yolla özel gereksinimli birey ve ailelerine psiklojik desteğin verilmesinin yanında onların inanç eğitimi konusunda bilinçlenmeleri sağlanabilir. Ortopedik engelli çocuklarla da nitel çalışmalar yapılması daha iyi veriler elde edilmesini sağlayabilir.

Kaynakça

Ay, Mehmet Emin. "Çocuklara İman Esaslarının Öğretimi". *studylibtr.com*. 2022. Erişim 06 Temmuz 2024. https://studylibtr.com/doc/1077586/çocuklara-iman-esaslarının-öğretimi

Bahadır, Abdülkerim. "Psiko-Sosyal Bir Sorun Olarak Engelliliği Anlamlandırmada Dinî Referanslar ve Pratik Yansımaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (30 Eylül 2010), 9-25. https://doi.org/10.5281/zenodo.3344158

Bahçekapılı, Yazar: Linda L. treloar Çev Mehmet - Treloar, Linda L. "Engellilik, Dini İnançlar ve Kilise: Engelli Yetişkinlerin ve Aile Bireylerinin Deneyimleri". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 27 (12 Eylül 2013), 211-230. https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuilah/issue/984/11095

Canöz, Şakir. "Özel Eğitime Gereksinimi Olan Öğrenciler ve Özel Eğitim". *İlköğretimde Özel Eğitim*. ed. Hasan Avcıoğlu. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.

Creswell, John W. *Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları Araştırma Deseni*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 3. Basım, 2017.

Çakır, Emine vd. "Engelli Bireylere Sahip Ailelerin Eğitim Alanında Yaşadığı Zorlukların Okul Sosyal Hizmeti Kapsamında Değerlendirilmesi". *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi* 21/2 (31 Aralık 2021), 188-210. https://doi.org/10.54961/uobild.1030818

Çelenk (Kurt), Şule. *Çocuklara Dini Alışkanlıkların Kazandırılmasında Aile, Okul ve Çevrenin Etkisi*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Thesis, 2004. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Fowler, James W. "İman Bilincinin Evreleri". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 85-104.

Gümüş, Arife. "İnsanın ve Toplumun İnşasında Ailenin Rolü". *Ailede Din Eğitimi*. ed. Gülsüm Pehlivan Ağırakça - Arife Gümüş. 1-111. Yekder, 2019.

Kanger, Faruk. "Omurilik Felçlisi Engellileri Üzerine Dinî ve Manevi Danışmanlık Odaklı Nitel Bir Araştırma". *Değerler Eğitimi Dergisi* 20/43 (25 Haziran 2022), 105-133. https://doi.org/10.34234/ded.1045540

Karadaş, Cağfer. *Kafama Takılanlar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2022.

Karakaş, Ahmet - Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişki: Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (13 Ağustos 2014), 610-631. https://doi.org/10.15869/itobiad.88954

Kayacı, Eyyüp. "İşitme Engelli Öğrencilerin Sorunları ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2023), 731-761. https://doi.org/10.47424/tasavvur.1275425

Kula, Naci. "Engelli Birey ve Ailelerinin Yaşantılarında Hz. Muhammed'in Örnekliği (Çorum Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (01 Haziran 2011), 163-194. https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4493/61897

Muhcu, Selvi. *Ortopedik Engellilik ve Dini Başa Çıkma (Trabzon Örneği)*. Hitit Üniversitesi, Thesis, 2015. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Musayev, İslam. *Engelli Bireylerin Din Eğitimi*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Thesis, 2013. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Osmanoğlu, Cemil. "Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç". *Bilimname : Düşünce Platformu* 27 (Şubat 2014), 177-206.

Özdemir, Saadettin. "Türkiye'de Özel Eğitim ve Özel Eğitim'de Din Eğitimi". *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Saadettin Özdemir - Mustafa Başkonak. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2018.

Pekcan, Burak. *Ortopedik Engelli Bireye Sahip Ebeveynlerin Din Eğitimi İhtiyaçlarının İncelenmesi*. Ankara Üniversitesi, Thesis, 2022. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Pekcan, Burak - Tosun, Cemal. "Ortopedik Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Din Eğitimi İhtiyaç ve İçeriklerine Yönelik Görüşleri". *Dini Araştırmalar* 26/64 (15 Haziran 2023), 125-158. https://doi.org/10.15745/da.1262464

Turanalp, Muhammed Fatih. *Ortopedik Engellilerde Din Eğitimi*. Aybil Yayınevi, 2017.

Ünal, Vehbi. "Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1457-1482. https://doi.org/10.18505/cuid.440470

Yaparel, Recep. "Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler". *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994).

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2021.

Aile Eğitim Rehberi Ortopedik Özürlüler. T.C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı Yayınları, 2008.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 1173-1203

Nizâmî Hamse Nüshalarında Aşk Sahneleri: Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi Resimleri/Tasvirleri

Love Scenes in Copies of Nizâmî's Khamseh: Paintings/Illustration of the Wedding Night of Khosrow and Shirin

Derya AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü,
Assistant Prof., Mardin Artuklu University,
Faculty of Letter, Department of Art History
ayderya.85@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0229-6947

DOI: 10.56720/mevzu.1524068

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Temmuz / July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Eylül / September 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Aydın, Derya. "Nizami Hamse Nüshalarında Aşk Sahneleri: Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi Resimleri/Tasvirleri". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 1173-1203. https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1524068

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Nizâmî-i Gencevi tarafından 1174/1176-1201 yılları arasında yazılan *Hamse* adlı eseri, içerdiği hikayelerinin büyük çoğunluğun aşk üzerine olması sebebiyle daha çok "romantik hikayeleri" temsil etmekte ve *Maḫzenü'l-esrâr, Ḫüsrev vü Şîrîn, Leylâ vü Mecnûn, Heft Peyker, İskendernâme* adlı beş mesneviden oluşmaktadır. Romantik hikayelerin iki önemli temsilcisi olan *Hüsrev ü Şirin* ve *Leyla ile Mecnun*, İslam resim sanatı içerisinde oldukça meşhur ve sıklıkla resimlenen aşk hikayeleri olarak günümüze kadar gelmişlerdir. Nizâmî *Hamse*'sinin ikinci mesnevisi olan *Hüsrev ü Şirin* zor bir aşkı temsil etmektedir ve hikâyeye ait bazı bölümleri el yazma nüshalar içerisinde resmedilmiştir. Bunlar arasında Hüsrev ile Şirin'i aynı yatakta gösteren "gerdek sahnesinin" yer alması oldukça ilgi çekici bir durumdadır. Böylece, aşk hikayeleri içerisinde müstehcen sayılabilecek bir hikâyenin olması ve hikâyenin sahne içerisinde canlandırılması konunun incelenmesinin esas nedenini oluşturmuştur. Diğer taraftan, İslam resim sanatında, bu türden sahnelerin yer alması araştırmanın odak noktalarından olmuştur. Konu kapsamında araştırma için, farklı koleksiyonlara ait çok sayıda resimli Nizâmî *Hamse* nüshasının varlığı bilinmektedir. Bunlar arasında, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde yer alan çok sayıda resimli Nizâmî *Hamsesi* inceleme için yol gösterici niteliğe sahiptir. Diğer taraftan, koleksiyona ait altmıştan fazla resimli nüshanın mevcut olması sahnelerin incelenebilmesi için sınırlandırılmasını gerektirmiştir. Bu nedenle, koleksiyona ait, 1440-1500 yılları arasına tarihlendirilen nüshalardaki sahneler araştırma kapsamına alınmıştır. Böylece bu çalışma içerisinde, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki 1440-1500 yılları arasına tarihlendirilen *Hamse* nüshalarındaki Hüsrev ve Şirin'in gerdeğini canlandıran sahneler ele alınacak ve resim-metin ilişkisi kapsamında sahnelerin kompozisyonunu oluşturan etkenler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hüsrev ü Şirin, Gerdek, Aşk, Mesnevi, Resim

Abstract

Nizâmî Ganjavi's Khamseh, written between 1174/1176 and 1201, represents the "romantic stories" as the majority of the stories included are about love and consists of five mathnawis named, *Makhzan al-asrār, Khosrow and Shirin*, *Leyli o-Mejnūn*, *Haft Peykar* and *Eskandar-nāmeh*. Two important

representatives of the romantic stories, Khosrow and Shirin and Leyla and Mecnûn, have survived to the day as reputed and frequently illustrated love stories in Islamic painting art. Khosrow and Shirin, the second mathnawi of Nizami's Khamseh, represents a tough love and some parts of the story are illustrated in manuscripts. Among these, the "wedding night scene" showing Khosrow and Shirin in the same bed is quite interesting. Thus, the fact that there is a story that can be considered obscene among love stories and that the story is portrayed on scene has become the basic reason for the analysis of the subject. On the other hand, the small number of such scenes in Islamic painting art has been the focal point of the study. It is known there are many illustrated Nizami's Khamseh copies belonging to different collections for the study within the scope of the subject. Among these, many illustrated Nizâmî Khamsehs in the Topkapı Palace Museum Library have been a guide for the study. On the other hand, the existence of more than sixty illustrated copies of the collection required a limitation of the scenes to be analysed. For this reason, the scenes in the copies of the collection dated between 1440-1500 have been included in the scope of the study.

Keywords: Khosrow and Shirin, Wedding Night, Love, Mathnawi, Painting

Etik Beyan	Bu makaledeki görseller koleksiyonların bilgisi ve izni ile kullanılmıştır. Görsel kullanımı için T.C. Cumhurbaşkanlığı Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi dijital arşivinden izin alınmıştır. Makalede kullanılan görseller, T.C. Cumhurbaşkanlığı Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi dijital arşivine aittir.

Giriş

Nizâmî-i Gencevi tarafından farklı zamanlarda (1174/1176- 1201) beş mesnevi olarak hazırlanan *Hamse* adlı eseri, İslam resim sanatı içerisinde en çok resimlenen eserlerden birisidir. Resimli nüshalarının sıklıkla hazırlanmasında

önemli etkenlerden birisi hiç şüphesiz eserin içerdiği hikayeler olmuştur. Beş mesneviyi içeren *Hamse; Maḫzenü'l-esrâr, Ḫüsrev ü Şirin, Leylâ vü Mecnûn, Heft Peyker* ve *İskendernâme'den* oluşmaktadır. Bunlar arasında, *Ḫüsrev ü Şirîn,* ve *Leylâ vü Mecnûn* en çok bilenen aşk hikayeleridir. *Hamse* içerisinde yer alan aşk hikayeleri temel olarak, zor kavuşan, imkânsız bir aşkı yaşayan ve iki sevginin başından geçenleri anlatmaktadır.

Nizâmî *Hamse*sinin ikinci mesnevisi olan *Hüsrev ü Şirin*, 1180-81 yılında tamamlanmış olup, konu bakımından Sasani Hükümdarı Hüsrev Pervez ile Ermeni Prensesi Şirin'in başından geçen aşk hikâyesini anlatır (Kanar, 28 Temmuz 2024). Bu aşk hikâyesinde genel olarak türlü engelleri aşıp birbirine kavuşan ancak kısa süre sonra ölümün birbirini ayırdığı iki sevgilinin başından geçenleri konu edinmektedir. *Hüsrev ü Şirin* hikayesinin odak noktası, Hüsrev Pervez'in hayatından daha çok Şirin ile başından geçen aşk mecrasından oluşmaktadır. Ancak, Hüsrev ile Şirin'i konu alan olaylara ilk olarak Firdevsi'nin 11. yüzyılda tamamladığı *Şehname* içerisinde yer verilmiştir. Daha sonra Nizâmî tarafından ele alınıp aşk temasına odaklanılan *Hüsrev ü Şirin* beğeni görmüş ve farklı dönemlerde elliden fazla şair/yazar tarafından Nizâmî'nin mesnevisi örnek alınarak yeniden işlenmiştir.

Hem İran Edebiyatında hem de Türk Edebiyatında şairler tarafından beğenilen eser, hikâyenin yüzyıllar içerisinde yeniden kaleme alınmasına da yol açmıştır. Nizâmî-i Gencevi'nin 1180 yılında tamamladığı *Hüsrev ü Şirin* mesnevisinden sonra Emir Hüsrev Dehlevi'nin 1299 yılında tamamladığı *Hüsrev ü Şirin* ön plana çıkmıştır ve ardından pek çok İranlı şair bu mesneviyi yeniden yazmışlardır[1]. Diğer taraftan hikâyenin üçüncü kahramanı olarak Ferhad baş karakter haline gelmiş ve Ferhad ile Şirin arasında geçen aşka dair maceralar hikâyenin önemli bir kısmını oluşturmuştur. Bu sebepten dolayı daha çok Şirin ve Ferhad'ın aşkının ön planda tutulduğu eserler de meydana gelmiştir. Şair Arifî *Ferhad ü Şirin* veya *Ferhadname* adıyla hazırlamış ve pek çok İranlı şair bu konuyu ele almıştır (Albayrak, 27 Temmuz 2024)[2].

---

1 *Hüsrev ü Şirin* mesnevisinin yeniden kaleme alan İranlı şairler için bkz: (Erkan, 27 Temmuz 2024).

2 İran Edebiyatında içerisinde *Ḫüsrev ü Şîrîn* mesnevisi yazan şairlerin isimlerinin tamamı için bkz: (Timurtaş, 1961).

Türk Edebiyatı içerisinde de beğeni gören *Hüsrev ü Şirin* mesnevisi ilk olarak Altın Orda Devleti zamanında dönemin şairi olan Kutb'un hazırladığı ve 1383'de istinsah edilen tercümesi ile başlamaktadır. (Hacıeminoğlu, 27 Temmuz 2024). Ayrıca, Türk Edebiyatı şairlerinden Şeyhi'nin 1421-30 yılları arasında bazı eklemelerle yazdığı *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eseri önemlidir (Özkan, 27. Temmuz 2024). Çağatay edebiyatı içerisinde ise ilk defa Ali Şir Nevai, 1484'de Ferhad'ı baş karakter olarak seçtiği *Ferhad ü Şirin* eserini hazırlamıştır. Ali Şir Nevai'den sonra da pek çok Osmanlı şairi, *Ferhad ü Şirin* mesnevisini yeniden kaleme almışlardır. (Albayrak, 27 Temmuz 2024). Şairler tarafında yeniden ele alınan bu mesnevi ayrıca Türk halk edebiyatı içerisinde de var olmuştur[3].

Nizâmî *Hamse*si edebi yönü ile birlikte, İslam sanatı içerisinde resimli nüshaları ile ön plana çıkmıştır. Bu durum günümüzde ise dünya müze ve kütüphane koleksiyonlarında çok sayıda resimli el yazma nüshaları ile karşılaşılmasına sebep olmuştur. Yüzyıllar boyunca, çok sayıda nüshanın varlığı Nizâmî *Hamse*'sinin İslam resim sanatının güçlü birer temsilcisi olduğunu da göstermiştir. Ayrıca resimli Nizâmî *Hamse* nüshaları, İslam sanatında zaman içerisinde resim üslubun değişimi ve dönüşümünü, ikonografinin şekillenişinin takip edilebilmesine olanak sağlamıştır.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi sahip olduğu el yazma koleksiyonu ile Nizâmî *Hamse* nüshalarının incelemesi için uygun veriyi sunabilmektedir. Koleksiyona ait olan nüshalar hakkında sınırlı sayıda çalışmanın yapılmış olması kütüphanedeki nüshalar üzerinde çalışmanın temel nedeni olmuştur. Nüshaların tespitinde Fehmi Edhem Karatay'ın 1961 yılında basılan Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu ile birlikte resim programının belirlenmesinde, Ivan Stchoukine'nin 1977 yılında hazırlamış olduğu Les Peintures des Manuscrits de la 'Khamse'de Nizâmîa u Topkapı Sarayı Müzesi d'Istanbul kataloğu yol gösterici olmuştur[4]. Bu iki basılı katalog ile birlikte Nizâmî *Hamse*leri hakkında yapılan çalışmalar resim üslubu ve ikonografinin belirlenmesine katkı sağlamışlardır.

---

[3] Türk Edebiyatında *Ḫüsrev ü Şîrîn* mesnevisini yazan şairlerin isimleri ve halk edebiyatı içerisinde hikayenin işlenişi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: (Timurtaş, 1959).

[4] *Hamse* nüshaları için bkz: (Karatay, 1961,146- 167; Stchoukine, 1977).

Konu kapsamına alınacak olan Nizami *Hamse'*sinin resimli nüshalarında Hüsrev ile Şirin hikayesinin resimleri arasında iki sevgilinin düğün gecesinden sonra gerçekleşen gerdek konusunun sıklıkla tercih edildiği fark edilmiştir. Bu sebeple konu kapsamında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde yer alan altmıştan fazla nüsha içerisinden 15. yüzyılın ortalarından 16. yüzyılı kadar üretilenler seçilmiştir. Bu nüshalarda yer alan sahnelerin üslup özellikleri ile resim-metin ilişkisi dahilinde, kompozisyon özelliklerinin detaylı bir değerlendirmesinin yapılmasıyla, üzerinde durulan mesele açıklığa kavuşturulacaktır. Ancak üzerinde durulacak asıl konuya gelmeden önce, İslam resim sanatında, iki sevgilinin kavuşmasının bir sembolü olan gerdek sahnelerinin yer aldığı diğer eserlerdeki işleniş biçimi ve örnek seçilen sahneye yansıması gibi hususlar üzerinde de durulacaktır. Böylece aşk hikayelerinin öncüsü olan Nizâmî'nin eserinin yeri ve önemi ile *Hüsrev ü Şirin*'de yer alan sahnelerin İslam resim sanatındaki etkileri de görülebilecektir.

1. İslam Resim Sanatındaki Aşk Hikayeleri ve Gerdek Konusunun İşenişi

Nizâmî-i Gencevi'nin hazırladığı *Hüsrev ü Şirin* mesnevisinin yüzyıllar boyunca yeniden ele alınıp anlatılması ve yazılması, zaman içerisinde hikâyeye yapılan eklemeler, çıkarmalar ve yorumlamalar ile şekillenmiştir[5]. Bu süreç içerisinde çok sayıda resimli nüshasının yapılması hikâyenin oldukça beğeni topladığının bir diğer göstergesi olmuştur. Resimli nüshalarda *Hüsrev ü Şirin* mesnevisinin Nizâmî'nin hazırladığı temel metin olması, sahnenin bu doğrultuda şekillendiğini göstermektedir. Ancak sahneler üzerinde yapılacak inceleme, farklı unsurların aktarımının var olup olmadığını ve kompozisyonu etkileyen hususları ortaya koyacaktır.

Hüsrev ü Şirin hikayesinin içerisinde, gerdek sahnesinin varlığı, her ne kadar bir aşk hikayesi içerisindeki iki sevgilinin kavuşmasının bir temsili olsa da İslam resim sanatı içerisinde oldukça sıra dışı bir meselenin görsel bir temsili olarak karşılanmaktadır. Mesnevisinde iki aşığın gerdek gecesinin ayrıntılı bir şekilde anlatılması, bu sahnelerin nüshalar içerisinde yer almasının temel sebebi olarak görülebilir. Genel olarak, gerdek meselesi ve bu olayın

---

5 Nizami'nin *Hüsrev ü Şirin*, Emir Hüsrev Dehlevi'nin *Şirin ü Hüsrev* ve Ali Şir Nevai'nin *Ferhad ü Şirin* adlı eserleri hakkında kapsamlı bir karıştırma için bkz: (Alpay Tekin, 1994, 15-62).

canlandırıldığı sahneler, toplum içerisinde yer etmiş bir geleneğin görsel bir hali olarak yorumlanabilmektedir. Ancak bu olay sadece *Hüsrev ü Şirin* mesnevisinde yer almamaktadır. İslam resim sanatı içerisinde romantik olayların işlendiği hikayelerde iki sevgilinin kavuşması, düğün ve düğün sonrası sahnelerine rastlanabilmektedir.

İlk olarak aşk hikayelerini konu alan eserler arasında az sayıdaki romantik hikayelerin yer aldığı, Firdevsi'nin 11. yüzyılda tamamladığı *Şehnamesi* ele alınabilir. Bir kahramanlık destanı olan eserin içerinde, Siyâvuş ve Ferngîs'in arasında geçenlerin sonunda yaşanan düğün ve gerdek hadisesi ilgi çekicidir. *Şehname*'de yer alan hikâyede Keykavus'un oğlu olan Siyâvuş ve Efrasiyab'ın kızı olan Ferngîs ile evliliği, düğünü ve düğün gecesi yaşananlar doğrultusunda gerdek olayının gerçekleştiği anlaşılabilmektedir. Hikâyede, Ferngîs'in gece Siyâvuş'un yanına geldiği, iki sevgilinin gece boyu yalnız kaldıkları, birbirlerinden çok hoşlandıkları ve bir hafta eğlendikleri anlatılır (Firdevsi, 2009, 470-472). Böylece iki sevgilinin gerdek olayı, doğrudan anlatılmadan dolaylı bir şekilde aktarılmıştır. *Şehname*'de yer alan bu hikâye çoğu kez resimlenmiştir. Bunlar arasında örnek olabilecek, 1580-1585 yıllarına ait Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde yer alan H. 1475, 122b 'de gösterilebilir. Safevi dönemi Şiraz resim üslubunun bir yorumu olan resimde, kalabalık bir kompozisyonda, bir odanın içerisinde, Siyavuş ve Ferngîs'i bir yatağın içerisinde gösterilmiştir. Odanın içerisinde, yatağın etrafında kalabalık bir şekilde nedimeler görülmektedir. Mekânın dışında ise farklı işlerle uğraşan insanlar, sahnenin önünde ise deve ile oradan geçen bir grup insan yer almaktadır[6].

Bir diğer aşk hikayesi olan, Yusuf ile Züleyha, Yusuf peygamberin kıssasında yer alan bir bölümden oluşmaktadır. Hikâyenin manzum olarak hazırlanmış versiyonları pek çok şair tarafından kaleme alınmıştır (Kurtuluş, 27 Temmuz 2024; Koncu, 27 Temmuz 2024). Ancak bunlar arasında Farsça olarak hazırlanan Abdurrahman Cami'nin *Heft Evreng* olarak bilenen yedi mesnevisi içerisinde beşinci mesnevi olarak yer alan ve 1483 yılında hazırlanan Yusuf ile Züleyha eseri ön plana çıkmıştır[7]. Yusuf ile Züleyha hikayesinin ortaya çıkışı

---

6 Siyavuş ile Ferngîs'in gerdek gecesinin yer aldığı H. 1475' 122b sayfası Lale Uluç tarafından yayınlanmıştır. Bahsi geçen resim için bkz: (Uluç, 2006, 47).

7 Abdurahman Cami'nin *Yusuf ile Züleyha* adlı eseri için bkz: (Tarlan, 2003).

hakkında *Ḫüsrev ü Şîrîn, Leylâ ü Mecnûn* gibi hikayelerin artık eskidiğinden ve yeni bir aşk hikayesine duyulan ihtiyaçtan kaynaklandığı ifade edilmiştir (Gökcan, 2015, 51). Hikâyenin çerçevesini, Mağrip ülkesi hükümdarının kızı Züleyha ve Yusuf Peygamber arasında geçen aşk hikayesi oluşturur[8]. Zor bir aşkı temsil eden hikâye sonunda iki sevgilinin kavuşması ve evlenmesi ile sonuçlanmaktadır. Yusuf ile Züleyha mesnevisinin metinlerde açık bir şekilde, iki sevgilinin nikahlanmasının ardından zifaf geçesinin yaşanması geçmektedir (Tarlan, 2003, 139-141, 248)[9]. Hikâyeye ait örnek bir sahne, 1585 yılına tarihlendirilen Londra British Library'de bulanan, Cami'nin Yusuf ile Züleyha nüshasının (BL. Or. 4122), 155b'de yer alan resminde, Yusuf ve Züleyha'nın gerdek gecesini göstermektedir. Sahnenin merkezinde bir yatakta birbirine sarılan iki sevgiliyi yer alırken, oldukça renkli ve kalabalık bir kompozisyon hakimdir. Yusuf ile Züleyha'nın odasının etrafında uyuyan askerler ile köşkün üzerinde nedimelere yer verilmiştir[10].

Aşk hikayelerinin bir diğeri, Hacu Kirmani tarafından 1332 yılında kaleme alınan *Hümâ ve Hümâyûn* adlı eseridir (Tokmak, 27 Temmuz 2024). Bu eser daha sonra şair Cemali tarafından II. Murat'a sunulmak üzere hazırlanmış ve 1446-1447 yılında tamamlanmıştır (Horata, 2016, 27)[11]. Eser, Arap Hanı Menûşeng'in oğlu Hümâ ve Çin Fağfur'un kızı Hümâyûn arasında geçen aşk hikayesini ele almaktadır. Hümâ ve Hümâyûn arasında geçen aşk, diğer aşk hikayelerinden farklı olarak, ideal bir beşerî aşkın etrafında gelişen olaylar, birbirini seven iki aşığın yaşadıkları güçlükler sonunda birbirlerine kavuşmaları ve nikahları kıyılıp evlenmelerini konu alan bir olay örgüsünden

---

8 Molla Cami ve Yusuf Can'ın *Yusuf ile Züleyha* mesnevileri içeriği ayrıntılı karşılaştırılmıştır. Konu için bkz: (Gökcan, 2015, 49-56).

9 Melike Gökcan'in *Yusuf ile Züleyha* mesnevisinin Yusuf Can'a ait metninin transkript çalışmasında, Yusuf ile Züleyha'nın nikâhının anlatıldığı bölümün devamında "Sıfat-ı Şeb-i Zifaf" başlığında altında, bu gecede iki sevgili arasında geçenler anlatılmıştır. Bkz: (Gökcan, 2015, 450-453).

10 Yusuf ile Züleyha'nın gerdek gecesinin yer aldığı (BL. Or. 4122), 155b'deki resim Lale Uluç tarafından yayınlanmıştır. Bahsi geçen resim için bkz: (Uluç, 2006, 335).

11 *Hümâ ve Hümâyûn'un* Kacu Kirmani den sonra Cemali ve Kara Fazlı tarafından kaleme alınmıştır. Kacu Kirmani ve Cemali tarafından hazırlanan eserlerinin karşılaşmalı incelemesi için bkz: (Horata, 2000, 121-135).

oluşmaktadır[12]. Hikâyenin detaylarında iki sevgilinin evliliklerinin hemen ardından günlerce haremde kaldıkları anlatılmıştır (Horata, 2016, 41-43, 44). Konusu bakımından gerdek olayının yaşandığı anlaşılan bu aşk hikayesinde sadece gerdek olayı değil, gerdekten sonra "çarşaf gösterme" olayı da canlandırılmıştır[13]. Celayirli dönemine 1396'da Bağdat'a hazırlanan, Londra Brtish Library'deki (Add. 18113), Hacu Kirmani'nin *Hamse*si'nin 45b'de yer alan resminde, Hümâ ve Hümâyûn'un gerdek gecesinden sonraki günü tasvir edilmiştir. Figür açısından kalabalık olması ve bezemeci bir üslubu yansıtan resimde, gerdek gecesinden sonraki günde, Hümâ'nın başından altınlar dökülürken Hümâyûn ise odanın içerisinde utangaç bir halde gösterilmiştir. Sahnenin hemen önünüzde ise gerdek gecesinden sonraki "kanlı çarşafın" açık bir şekilde sergilenmesi de resmin İslam resim sanatı içerisinde nakkaşın konuyu açık bir biçimde gösterme çabası olarak yorumlanabilmektedir.

Hüsrev ü Şirin'e geçmeden önce, *Hamse* içerisinde yer alan aşk hikayelerinin ikincisi olan *Leylâ ü Mecnûn* mesnevisinden söz etmek gerekmektedir. Hikâye, Leyla'ya olan aşkından çöllere düşen Mecnun'un başına gelen türlü olaylar ile şekillenmekte, sonrasında iki sevgilinin birbirine kavuşamadan ölmesiyle son bulmaktadır[14]. Mesnevi, platonik ve kavuşulamayan bir aşkı temsil ettiği için konu kapsamı dışında kalmıştır. Ancak, *Leylâ ü Mecnûn* mesnevisi, Nizâmî'nin aşk hikayelerine olan hakimiyetini güçlendirmiştir. Kavuşulamayan aşkı temsil eden bir diğer hikâye de *Hüsrev ü Şirin* hikayesinden ortaya çıkan *Ferhad ü Şirin* olmuştur[15]. İki sevgili arasında geçen imkânsız ve ulaşılamayan bir aşk, Ferhad'ın Şirin'in ölüm haberini almasından sonra kendi canına kıyması, Şirin'in de bu acıya dayanamayarak ölmesiyle sona ermektedir. Bu imkânsız aşkın içerisinde Ferhad ile Şirin'in hiçbir zaman bir araya gelememiş ve evlenememişlerdir (Alpay Tekin, 1994, 45-47). Dolaysıyla *Leylâ ü Mecnûn* ve

---

12 Cemali'nin Hûma ve Hümâyûn'un eserinde aşk metaforu olarak incelenmesi hakkında bkz: (Arslan, 2022, 116-129).

13 Londra British Library koleksiyonuna ait Hacu Kirmani'nin *Hümâ ve Hümâyûn* adlı eserinin Add. 18113, 45b'de yer alan resmini görmek için bkz: (LBL, 25.07.2024).

14 *Leylâ ü Mecnûn* hikayesinde babasının Mecnun'u Kabe'ye götürmesi konusunun İslam resim sanatındaki örnekleri ve bu örneklerin ikonografik incelemesi için bkz: (Tezcan Kaya, 2021, 17-40).

15 *Hüsrev ü Şirin* mesnevileri ve Ali Şir Nevai'nin *Ferhad ü Şirin* mesnevisi hakkında karşılaştırmalı inceleme ve metin analizi için bkz: (Alpay Tekin, 1994).

Ferhad ü Şirin öne çıkan aşk hikayeleri olsalar bile, nikah ve gerdek konuları gerçekleşmediği için konu kapsamı dışında kalmışlardır[16].

Bütün bu aşk hikayeleri arasında, Nizâmî'nin yazdığı *Hüsrev ü Şirin* mesnevisi zor kavuşan sevgililerin başından geçenlerin işlendiği aşk hikayelerin temelini oluşturmaktadır. Hüsrev ile Şirin arasında geçen aşkın hikâyesi araştırmacılar tarafından detaylı bir şekilde incelenmiş ve bu aşkın işlendiği mesnevinin edebiyattaki yerine dikkat çekilirken kendinden sonra gelecek olan şairleri de peşinden sürüklediğine vurgu yapılmıştır (Alpay Tekin, 1994, 20). Ancak Hüsrev ve Şirin ilk olarak Firdevsi'nin *Şehname*sinde yer almasıyla dikkatleri çekmiştir. Hikâyede olaylar, Sasâni Hükümdarı Hüsrev Perviz ile sevgilisi Şirin arasında geçmektedir. Temelde iki sevgili arasında geçen aşk hikayesi, *Şehname*de daha çok Hüsrev Perviz'in hükümdarlığı sırasında yaşadıkları ve bu sırada Şirin'le karşılaşıp âşık olması şeklinde anlatılmaktadır. Hikâye, Hüsrev Perviz'in Rum Kayser'in kızı Meryem ile evlenmesinin ardından, tekrar Şirin'i hatırlaması ve Şirin'in Meryem'i kıskanıp onu zehirlemesi ve sarayın baş hanımlığına geçmesiyle devam etmekte ardından Hüsrev'in oğlu Şirûye'nin babasını öldürdükten sonra Şirin'i istemesi, Şirin'in bunu kabul etmeyerek Hüsrev'in mezarı başında ölmesi ile son bulmaktadır (Fidevsi, 2016, 1142-1148,1189-1193).

*Şehname*de yer alan bu hikâyenin ardından müstakil bir şekilde Nizâmî tarafından Hüsrev ve Şirin hikayesi ele alınmıştır. Oldukça öne çıkan bir aşk hikâyesinin olay örgüsü zorlu bir sürecin ardından iki sevgilinin kavuşmasıyla meydana gelmektedir. İki sevginin kavuşma süreci içerisinde, Hüsrev'in Şirin'in banyo ederken görüp aşık olması, Şirin'in Hüsrev'in resmini görmesi ve onu merak etmesi, bu arada diğer bir kahraman olan Ferhad'ın Şirin'e aşık olması ve bunu duyan Hüsrev'in Ferhad'ı yanıtlaması, ardından Ferhad'ın ölmesi, Hüsrev ve Şirin'in aşkının yeniden başlaması, bir süre sonra Hüsrev aşkından Şirin'in köşküne gelmesi, Şirin'in Hüsrev'i çadırında ağırlaması ardından iki sevgili anlaştıktan sonra evlenmeleri ve düğün gününün ardından

[16] Ferhad ile Şirin'i birlikte gösteren, Topkapı Sarayı Kütüphanesindeki bir *Ferhadnama* yer almaktadır. Sahip olduğu sahneleri açısından oldukça dikkat çeken eserin ayrıntılı incelemesi ve resimleri için bkz: (Çağman-Tanındı, 2011, 221-264).

gerdek gecesinin yaşanması olarak özetlenebilir[17]. Hikâye; Hüsrev'in, oğlu Şiruye tarafından öldürülmesi, ardından Şiruye'nin Şirin ile evlenmek istemesi ve Şirin'in Hüsrev'in mezarı başında ölüme gitmesi ile son bulmaktadır. Genel olarak iki sevgilinin aşkı bu olay örgüsünde şekillenirken, olaylar içerisinde Hüsrev ve Şirin'in evlenmesi ve gerdek meselesinin hikâye içerisinde işlenme biçimi, incelenecek meselenin temelini oluşturmuştur.

2. Hamse Nüshalarında Aşk Sahneleri: Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi Resimleri/Tasvirleri

Hüsrev ü Şirin mesnevisindeki gerdek meselesi ve bu hikâyenin canlandırıldığı sahnelerden öncesinde, gerdek hadisesinin genel olarak tanımına ve kabul ediliş biçimine bakılması konu için geniş bir bakış açısını sunacaktır. "Gerdek" kelimesinin kökeni Farsça olarak bilinmekte, Arapça eş anlamlısı da "zifaf" olarak geçmektedir[18]. Gerdek gecesi, zifaf gecesi gibi isimlerle anılan bu gecede, olayın yaşandığı yere de "gerdek damı, gerdek evi, gerdek odası" gibi isimler verilmektedir. (Örnek, 2000, 198; Artun, 2011, 193; Soysal-Vahid, 2023,102). Farklı kültürlere ait toplumlarda var olan gerdek, temel olarak gelin ve damadın baş başa kalmaları ve birlikte olmaları şekilde açıklanmaktadır. (Özşahin, 2018, Köksal, 1997)[19]. Nikah ve ardından gerçekleşen düğün gecesinin bir ritüeli olarak gerçekleştirilen bu olay yeni evlenen çiftin ilk kez birlikte olduğu anı temsil etmektedir. Gerdeğin yaşandığı gecede yaşananlar da sadece çiftlerin arasında geçenler ile kalmayıp sonrasında kadının bekaretinin sona ermesi olayının yaşandığı zamanı temsil etmektedir. Farklı kültürlerde bir gelenek olarak yer bulan bekaretin sona ermesi anlayışı "kanlı çarşaf gösterme" hadisesi ile son bulmaktadır (Köse, 2003,95,98). Bu bakımından düğün sonrasında yaşanan gerdek hadisesi, iki kişi arasında yaşananlardan daha çok, çiftin evliliği ve düğün sırasında rol oynayan kişilerin dahil olması anlamına gelmektedir. Evlenmek ve evliliğinin bir sonucu olarak gösterilen bu olay aslında evlilik ritüelinin zaman içerisinde vazgeçilmez bir durumu haline gelmiştir. Dolaysıyla düğün merasimi ile gerdek hadisesi birbirinin tamamlayıcısı olarak

---

17 Şirin'e Hüsrev'in resminin gösterilmesi ile ilgili resim örnekleri için bkz: (Arpacıoğlu-Aksay, 2024, 142-160). *Hüsrev ü Şirin* mesnevisine ait resim örneklerin incelenmesi için bkz: (Zor, 2021, 73-74).

18 (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 02.07.2024).

19 (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 17.06.2024)

görülmektedir. Diğer bir anlatımla, nikah ve düğün olmadan, kadın ve erkek arasında gerçekleşen birliktelik "gerdek" olarak görülmez ve tanımlanamaz durumdadır.

Gerdek hadisesinin anlamından sonra, *Hüsrev ü Şirin* hikayesinde gerdek gecesinde yaşananların benzer şekilde anlatıldığı görülebilmektedir. Hikâyede gerdek olayı şu şekilde geçer; Hüsrev ile Şirin'in nikahı kıyıldıktan sonra, Şirin harem dairesine gider. Hüsrev, Şirin'in aşkından eğlenip ve şarap içerken sarhoş olur ve Şirin'in kaldığı odaya gelir. Şirin Hüsrev'i bu halinden dolayı sınamak ister ve kurt veya tilkiye benzetilen bir ihtiyar bir kadını odada Hüsrev'in yanına gönderir. Hüsrev, kadını görünce, sarhoş olduğu için, onu Şirin zannedip sarılır, feryat eden yaşlı kadının yardımına Şirin yetişir ve Hüsrev'in yanına gelir. Hüsrev Şirin'i görünce aklı başından gider ve sarhoş halde iken uyuyakalır. Seher vakti Hüsrev uyandığında Şirin'i görür ve iki sevgili o gece birlikte olur. Ertesi gün baygın bir şekilde tekrar uyuya kalırlar. Uykularından uyanınca Tanrı'ya ibadet için, yıkanırlar ve hazır hale gelirler. Düğün sırasında haremde bulunan yardımcılardan Hemilâ, Sementürk ve Hümayun da kına yakararak ellerini renklendirdiler. Hüsrev Şirin'e kavuştuktan sonra, yanında bulunanlardan Hümayun ile Şapur'u, Hemilâ ile Nekisa'yı, Sementürk ile Barbüd'ü ve Hütenhatun ile Büzürkümmit'i evlendirmeyi uygun görür (Nizami, 1986, 345-352).

Hikâyeye bu genel hatları içerisinde bakıldığında, belirtildiği üzere gerdek hadisesi, nikah ve düğün sonrası yaşanan gece olarak görülebilmektedir. Ayrıca, bazı unsurlarında da bekaret konusunun önemine işaret edilmektedir. Düğün gecesi Şirin'in bekâreti, "*onun dudağı bir kimsenin dişine değmediği gibi kimsenin dişi de onun dudağına değmemişti*" anlatımıyla vurgulanırken gerdek anında bekaretin sona ermesi, "*nihayet erkek aslan üstün geldi ve hayret edilecek bir tarzda visale erdi, bekâret mührünü kaldırdı*" ifadesiyle belirtilmiştir (Nizami, 1986, 349, 351). Ancak, gerdeğin sonunda gösterilen "kanlı çarşaf" hadisesine hikâye içerisinde yer verilmemiştir.

Bir aşk hikayesi içerisinde gerdekle ilgili bir anlatımın var olması oldukça beklenilen bir durum iken, bu meselenin, İslam resim sanatı içerisinde yer edinmesi ayrıca müstehcen sayılabilecek bir konunun nakkaşlar tarafından yorumlanıp sahneye aktarılması konunun asıl odak noktasını oluşturmaktadır.

Mesnevi içerisinde yer alan bu hikâyenin, resimli *Hamse* nüshalarında sahnelenmesi, meseleyi oldukça farklı bir durum haline getirmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshalar arasında en erken tarihli örnekten başlayarak 16. yüzyıla kadar geçen sürede hazırlananlar konuya dahil edilmiştir. Seçilen nüshalarda yer alan sahnelerdeki ikonografik yorumu anlayabilmek için, kronolojik bir sınıflandırma ile 1440-1450 arası 6 adet [H.774 (1440), H. 779 (1440), R.862 (1442), H.870 (1444), R.866, (1446-1447), H.786 (1446)]; 1450-1490 arası, 3 adet [H.761(1476), R. 874 (1476), H. 786(1446] ve 1490-1500 yılları arasında 7 adet nüsha [R.857 (1492), H. 792 (1496-97), H. 778 (1495), H.775, (1497), H.769 (1500), H. 768 (1485)] seçilmiştir. Bu nüshalardan, H. 762 (1481)'in Akkoyunlu döneminde (1340-1514) hazırlanmış ve resimleri Safevi döneminde (1501-1736) tamamlanmış olmasından dolayı, nüsha konu kapsamı dışında kalmıştır. (Çağman, 1993, 98)[20]. Konu kapsamında değerlendirilecek olan bahsi geçen nüshaların ise üslup özellikleri ile daha çok *Hüsrev ü Şirin* hikâyesinde yer alan gerdek olayının canlandırıldığı sahnelerdeki kompozisyon düzenleri anlatılacaktır.

İlk olarak, nüshaların sahip olduğu resim üslubuna ait özellikleri tanımak, sahnelerin değerlendirmelerinde yardımcı olacaktır. Bahsi geçen on beş nüshanın tamamlandıkları tarihler göz önünde bulundurularak Timurlu (1370-1507) ve Türkmen [Karakoyunlu (1351-1469) ve Akkoyunlu (1340-1514)] dönemlerine ait oldukları görebilmektedir[21]. Bu çerçevede, Timurlu dönemini resim üslubunu, Şiraz resim üslubu bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. İlk olarak üslubun şekillendiği İskender (1409-1414) ve İbrahim Sultan (1415-1435) dönemlerine bakılacaktır. Belirgin bir şekilde, İbrahim Sultan dönemindeki resimli el yazmalarda dekoratif anlayıştan oldukça uzak, sade kompozisyon içerisinde, az sayıdaki ince zarif figürler, mavi, lacivert, kırmızı gibi renklerin kullanılması ile tanımlanmaktadır. Üslubun sahip olduğu özelliklerinin yanı sıra konu kapsamındaki nüshalardan Timurlu Dönemine ait olanlar, Şiraz'da özellikle Abdullah Sultan dönemine (1436-1446) tarihlendirilmektedir. Bu sebepten, birtakım hususlar resim üslubuna yön vermiştir. Bu yeni dönemde Şiraz ve Yezd'de çok sayıda el yazmanın üretilmesi ve hemen ardından Karakoyunlu döneminin başlaması, İbrahim Sultan döneminde var olan resim üslubun

---

20 Nüsha hakkında detaylı bilgi için bkz: (Çağman, 1971).

21 Timurlu ve Türkmen dönemleri için bkz: (Çağman- Tanındı, 1979, 18-30).

şekillenmesine katkı sağlamıştır. Abdullah Sultan devrinde görülen resim üslubunun belirgin özelliği olarak da, daha ince, zarif, küçük figürler ile birlikte, oldukça sadeleştirilmiş bitkisel bezemeler ve ince çizgiler ile dikkat çekmektedir (Robinson, 1958, 10-11; Çağman- Tanındı, 1979, 19; Atılgan Oktay, 2007, 351-352). Timurlu döneminden sonra Türkmen dönemi olarak bilenen Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemleri gelmektedir. Türkmen döneminde "ticari üslup" olarak adlandırılan ve Şiraz'ın kitap üretiminin etkili olduğu süreci temsil eden bu durum, bir önceki dönemki resim üslubunun etkilerini taşınmasına da katkı sağlamıştır[22]. Karakoyunlu Pir Budak döneminde Şiraz ile Bağdat etkisinin varlığı ile Timurlu Dönemi Herat resim üslubunun etkisini de görülebilmektedir. Bağdat etkisi olarak ince çizgiler ve zarif figürler, Herat etkisi olarak bezemede görülen motifler fark edilebilmektedir. Karakoyunlu döneminin hemen ardından gelen Akkoyunlu döneminde Şiraz'da yapılan çok sayıda resimli nüsha üslubun şekillenmesinde etkili olmuştur. Karakoyunlu dönemi ile başlayıp Akkoyunlu döneminde uygulanmaya devam eden Türkmen dönemi resim üslubu, kalabalık olmayan sade kompozisyonlar içerisinde, küçük boyutlu ve hareketsiz duran figürler, çok detaylı olmayan doğa tasvirleri ile ilk bakışta dikkat çekmektedir. Figür sayısının az olması ile, iç mekânda Timurlu döneminden beri görülen arka plan bezemelerinin izleri görülebilmektedir (Robinson, 1979 215-217; Çağman- Tanındı, 1979, 23, 26)[23]. Ait oldukları dönemler ile birlikte, nakkaşların benimsemiş oldukları dönemin resim üslubunun kompozisyona yansıması sahnelerin şekillendiren unsurlar olarak kolaylıkla anlaşılabilmektedir. Ancak incelenecek sahnelerde temel olarak, ana konu olan Hüsrev ile Şirin'in gerdek sahnesinin ikonografik olarak işlenişini üzerinde durulacaktır. Bu sebeple üslup, konusuna genel olarak değindikten sonra, kompozisyonun bir tamamlayıcısı olarak yeri geldikçe sahnelerin anlatımı sırasında değinilecektir. Öncelikle, nüshaları kronolojik sıra takip edilerek, kompozisyon düzenlerine göre sıralamak hikâyenin görsel olarak şekillenişini gösterecektir.

Genel bir çerçeve çizmek gerekirse, 1440-1450 arasındaki Timurlu- Karakoyunlu dönemine ait nüshalarda, üslup ile ilgili detaylar dahil edilmediği zaman, konunun iki farklı şekilde işlenişi ortaya çıkmaktadır. Kompozisyon

---

22 Türkmen Dönemi resim üslubu hakkında "ticari" ifadesinin kullanımı için bkz: (Robinson, 1967).

23 Türkmen Dönemi resim üslubu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Atılgan, 2000, 62-74).

içerinde ilk olarak sahneler hikâye ile bağlantılı bir şekilde Hüsrev ile Şirin aynı yatağın içerisinde gösterilmiştir. H.774 (89a), H.779 (105b), R. 862 (123b-131a)'de bahsedildiği şekilde iki sevgili bir yatağın içerisinde verilmiştir (Görsel 1,2,3,4). Bu durum, hikâye için belirli bir sahne formunun oluşturulduğunu ve daha sonraki dönemlere ait nüshalarda bu formun tercih edileceği durumunu göz önünde tutulmasını sağlayacaktır. Ancak sahneler tek tek ele alınıp incelendiğinde, dönemin resim üslubunun katkısıyla birlikte ikonografik yorumlamalarda da farklılıklar bulunmaktadır. Hikâyenin resimlendiği en erken tarihli sahne Timurlu dönemi, Abdullah Sultan devrinde Şiraz resim üslubunun bir temsilcisi olan H. 774 (89a) 'de yer almaktadır (İnal,1995, 137-138).Bu üslubunun belirgin bir özelliği olarak figür kalabalığından uzak sade yaklaşım dikkat çekicidir. Arka planda yer alan unsurların dekoratif amaçla kullanılmış olması ve bunun iç mekânda duvardaki mavi renkli çinilerle desteklendiği fark edilebilmektedir (Çağman- Tanındı, 1979,19; Wright, 2012, 156-157). Resimde, Hüsrev ile Şirin'i aynı yatakta gösterilerek, düğünden sonra iki sevgilinin gerdek gecesi canlandırılmıştır. Sahnenin tam ortasında, yere serilmiş yatak içinde yan yana uzanmış, beyaz gecelikler içerisinde iki sevgili verilmiştir. Hüsrev ile Şirin'in odası bir pencere açıklığı ve perde motifi ile detaylandırılmış ancak oda içerisinde iki sevgiliden başka bir figüre yer verilmemiştir. Odanın dış kısmı bir bahçe, bu bahçedeki bir ağaç ve gece vaktini belirten yıldızlar gösterilmiş ayrıca bir ibrik ve leğen iki sevgili için kapıya bırakılmıştır[24] (Görsel 1). Bu sahne kalıbının devam ettirildiği başka eser ise 1440 tarihli, aynı döneme ait H. 779 (105b) 'de yer alan tasvirdir. Sahne H. 774'teki benzer olsa bile detaylar ile ayrılmaktadır. Bu farklıkların sebebi, nüshaya ait resimlerin farklı zamanlarda yapılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Resimler, Şiraz resim üslubunun etkisindedir fakat bunlardan sekiz adedinin farklı bir nakkaş tarafından yapıldığı bilinmektedir. Bu sekiz resmin arasına Hüsrev ile Şirin'i aynı yatakta gösteren 105b'deki gerdek sahnesi de eklenmiştir (İnal, 1995, 141). Nüshanın bu özellikleri ile sahnenin merkezinde Hüsrev ile Şirin bir yatak içerisinde göstermiş olsa bile gerek iç mekânda, resmi farklı kılan pencere ve perde motifi gerek ise odanın dışında, elinde bir tabak ile bekleyen, bir kadın ve kapıda oturarak bekleyen üç kadın

[24] H. 774 ile Uppsala Universitetsbibliotek de bulunan Nizâmî *Hamsesi* (155326) resim üslubu açısından oldukça benzer durumdadır. Nüsha içerisinde yer alan Hüsrev ile Şirin'in gerdek sahnesi için bkz: (UUL, 21.07.2024)

ile daha kalabalık bir kompozisyon oluşturulmuştur. Sahnede geçen bu kadınların haremde bulunan nedimeler/yardımcılar olduğu anlaşılabilmektedir (Görsel 2).

R. 862 de esasında H.774 ve H. 779 ile aynı döneme ait olan bir yazmadır. Ancak nüshanın resimlerininim tamamı aynı dönemde yapılmamıştır (Görsel 3-4). Kompozisyon, renk düzeni ve üslup olarak oldukça farklı olan 123b'deki resmin, daha sonraki süreçte yazma içerisine yerleştirmiş olduğu ifade edilmiştir (Stchoukine, 1977, 37). Her ne kadar Timurlu dönemi Şiraz resim üslubunun temsilcisi olsa da resimlerinin bazılarının Karakoyunlu döneminde tamamlanmış olması resim, üslup ve kompozisyon özeliklerinde etkili olmuştur (İnal,1995, 139-140). R. 862'deki resimler, Timurlu dönemindeki Şiraz resim üslubunun sade ve yalın anlatımının Türkmen dönemi olan Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemindeki dönüşümü yansıtması olarak da yorumlanmışlardır (İnal,1995, 140-141). Bu yorumu destekler şekilde 123b'de sade anlayış ve iç mekanındaki dekorasyon Timurlu, Türkmen döneminin etkisi olarak rahat bir şekilde görülebilmektedir. Ancak 131a'da hem figürlerin hem de kullanılan renkler ve kompozisyonun Türkmen dönemi ile Yezd etkisi görülebilmektedir (Stchoukine, 1977, 37). Bu durum ise Abdullah Sultan Döneminde görülen Yezd etkisi olarak açıklamaktadır. R. 862'de hem 123b hem de 131a'daki sahnelerde Hüsrev ile Şirin'in aynı yatakta yer aldığını görebilmekteyiz. 123b'de onları haremdeki nedimelerden sadece bir tanesi kapıda oturup beklerken gösterilmiştir. Nüsha içerisindeki 131a'da yer alan resim ise Hüsrev ile Şirin'in yaşadığı gerdek gecesinin resimlendiği sahnedir. Bu sahnenin bahsi geçen sahnelerle benzerliği, Hüsrev ve Şirin'in aynı yatakta gösterilmesi, ayrılan tarafı, hikâyenin bir başka kahramanı olan yaşlı kadının elindeki buhurdan ya da gülabdana benzer bir nesneyi Hüsrev ve Şirin'in yatağına uzatmış durumda olmasıdır. Kompozisyonun tamamlayıcısı haremdeki nedimeler ise odanın dışında değil içeride yaşlı kadının arkasında otururken verilmiştir.



Görsel 1: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK H. 774, 1440, 89a.



Görsel 2: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK H. 779, 1440, 105b.



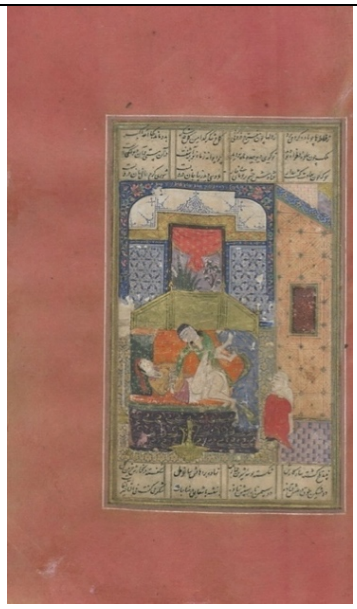
Görsel 3: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK R. 862, 1442, 123b.



Görsel 4: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK R. 862, 1442, 131a.

Nüshalardan H. 870 (84a) ve R. 866 (110a)'da Hüsrev ile Şirin'i birlikte gerdek olayını gerçekleştirirken resmedilmiştir (Görsel: 5, 6). Bu iki sahnede kullanılan kompozisyonun üslubu olarak Şiraz resim üslubunun Karakoyunlu döneminden hemen öncesi olduğuna dikkat çekilmiştir (İnal,1995, 141)[25]. Ayrıca bu resimlerdeki kullanılan renkler, arka plandaki bezemeler ve figür özellikleri ile Yezd etkisi olduğu ifade edilmektedir (Stchoukine, 1977, 42, 57). H. 870 (84a)'de Hüsrev ile Şirin'in gerdek anı kompozisyonun ana temasını oluşturmaktadır. Figür açısından oldukça sade olan bu sahnede, arka plandaki iki pencere açıklığı ile hareketlendirilmiştir.R.866 (110a) ise Hüsrev ile Şirin'in gerdek anı ile birlikte, Şirin'in Hüsrev'in yanına gönderdiği yaşlı kadın da resmedilmiştir. Kompozisyon olarak birbirine oldukça benzeyen sahneden R. 866'nin arka plandaki dekorasyonu daha detaylı bir şekilde tasvir edilmesiyle ayrılmıştır. Çok sık rastlanmayacak bir şekilde her iki sahnede hikâyenin müstehcen kısmının resmedilmesi nakkaşların hikâyeyi tasvir etmekteki cesaretli yaklaşımı olarak görülebilmektedir. Sonraki nüshalarda bu sahnenin versiyonlarının az sayıda var olması, bu iki örneğe olan ilgiyi arttırmaktadır.

[25] Güner İnal, bu iki yazma hakkında John Rylands Library'da bulunan 1445 tarihli bir Nizâmî *Hamse* nüshasına (Persian MS 36) işaret etmiştir. Ayrıca William Robinson'un bu iki nüshanın dahil olduğu bir grup el yazmasını Cleveland Ustası'na atfettiğine dikkat çekmiştir (İnal,1995, 138). Bahsi geçen nüsha için bkz:(UML, Erişim. 21.07.2024.)

	
Görsel 5: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK H.870, 1444, 84a.	Görsel 6: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK R. 866,1446-1447, 110a.

1450-1490 yılları arasında tarihlendirilen Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerine ait H. 761 (83b), H. 874 (105a), H.786 (85a) nüshaların hepsinde iki sevgiliği bir yatağın içerisinde gösteren sahneye devam edildiği görülmüştür (Görsel 7,8,9)[26]. Sahne için seçilen kompozisyon benzer olarak görülmüş olsa da detaylarda Türkmen dönemi resim üslubu ile birlikte bir takım farklılıkları görmek mümkün olmuştur. H.761'in resimleri için bahsedilen Timurlu, özellikle İskender Sultan dönemi Şiraz geleneği ve Baysungur dönemi Herat akademisini tanıyan bir sanatçının etkisi olduğu ifade edilmiştir (İnal,1995, 157). Sahnedeki kalabalık olmayan bir kompozisyon düzeni ile odanın pencerelerinden görülen çiçek açmış bahar dalları, bu etkinin bir sonucu olarak

[26] Türkmen dönemi resim sanatının üslubunun genel özellikleri için bkz: (Robinson, 1958, Robinson 1991).

yorumlanabilir. H. 761 (83b)'de merkezde Hüsrev kolunu sevgilisinin başının etrafına dolamış ve aynı yatakta birlikte iken, kapıda ise iki hizmetli ve elinde sürahi/ibrik tutan bir erkek figürü görülür (Görsel 7). Benzer yaklaşım, H. 874 (105a) yer alan sahnede de devam etmiştir. Karşılaşılan bu durum sanatçıların sıklıkla benimseyip resimlediği, iki sevgiliyi aynı yatakta gösteren sahne kalıbıyla ilgilidir (Görsel 8). Ancak sahnenin sahip olduğu detaylar, onu Akkoyunlu dönemi Şiraz atölyesinden biraz farklı bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Hüsrev, Şirin ile birlikteyken köşkün iki katında yer alan figürler dikkat çekmektedir. İç mekânda ise duvarda karşılıklı duran kanatlı iki melek dekorasyonu sıra dışı hale getirmiştir. Sahnenin bu farklılıklarının sebebi, eserin Karakoyunlu Pir Budak'ın Bağdat ve Şiraz valisi olduğu süreçte yapıldığı, Pir Budak'ın ölümünden sonra sanatçının eseri tamamlamasıyla açıklanabilir (Stchoukine,1977, 70). Diğer taraftan duvardaki melek figürleri hikâye içinde geçen bir benzetmeye atıf olarak değerlendirilebilir. Şirin'in Hüsrev'in yanına geldiği zaman, Şirin'in için söylenen "*güzelliğinin bedeli bir cennetti*"[27] ifadesinin yorumunun sahneye aktarıldığı belirtilebilir. H. 786 (85a)'da diğer sahneler ile benzer şekilde, Hüsrev ve Şirin 'i aynı yatakta uzanırken, onları bekleyen nedimeler ve bahçedeki koyu tenli bir hizmetli birlikte canlandırılmıştır (Görsel 9). Turuncu ve lacivert renklerin bir arada yer alması, iç mekân ile doğada görülen bezemeci yaklaşım oldukça göze çarpmaktadır. Resmin bu özellikleri ile nüshada Herat resim üslubunun etkisi olabileceği yorumu desteklenmektedir (Stchoukine,1977, 54).

1490-1500 yılları Türkmen dönemine ait R. 857 (100b) 'deki resim, bahsi geçen sahneler arasında en sade olanı ve yalın bir anlatımla olayın canlandırıldığı sahnelerden birisidir (Görsel 10). Hüsrev sevgilisini yanağından öperken Şirin ile yatakta uzanırlar ve onları kapıda bir hizmetli bekler durumdadır. Akkoyunlu dönemi Şiraz üslubunun bir temsilcisi olduğu kompozisyondaki kalabalıktan uzak bir anlayış ve seçilen kırmızı, sarı, mavi gibi temel renkler, iç dekorasyonda duvar çinileri, kemer içindeki bezemeler, zeminde yer alan halı ile kolaylıkla fark edilebilmektedir (Stchoukine,1977, 92)[28]. Girişin bulunduğu

---

[27] İfade için bkz: (Nizami, 1986, 349).

[28] Ancak yazma hakkında Fethi Edhem Karatay nüshanın Timurlu dönemine ait olduğunu ifade eder (Karatay, 1961, 153). Zeki Veledi Togan ise nüshanın Herat'ta hazırlandığını belirtir (Togan, 1963, 27).

kapının üzerinde yazan *"el-sultanel-adel"* ifadesi ise İslam devletlerinde hükümdar için kullanılan bir sıfat olarak karşılaşılmaktadır (Karamers, 1979, 26; Özgüdenli, 24 Ağustos 2024). Bu ifadenin aynı döneme ait diğer nüshalarda resimlerinde kullanıldığı görülebilmektedir. Ayrıca, R. 857 (100b)'de kullanılan sahne kompozisyonu özellikle aynı dönemde yapılan nüshalarda, tekrar ettiği görülebilecektir.



Görsel 7: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK H. 761,1476, 83b.



Görsel 8: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK H. 874, 1476, 105a.

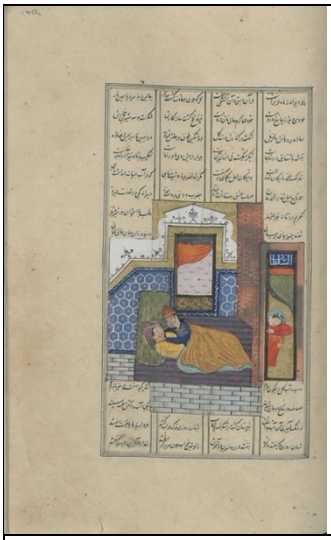


Görsel 9: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin Gerdek Gecesi, TSMK, H. 786, 1446, 85a.



Görsel 10: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK R. 857, 1492, 100b.

Akkoyunlu dönemi Şiraz'da üretildiği düşünülen bu nüshalardan H. 792 (109a), H.778 (108b)'de, R. 857 (100b)'de olduğu gibi aynı sahne formunu tekrar eder biçimdedir ancak hikayenin farklı aşaması olan iki sevgili aynı yataktaki anı canlandırılmıştır (Görsel:10, 11, 12). Ancak sahnelerde benzer kompozisyon kullanılmış olsa da hikâyenin farklı bölümleri resimlenmiştir. H. 792 (109a) ve H.778 (108b)'de Hüsrev ve Şirin'in aynı yatakta, Hüsrev'in Şirin'in yanağını severken canlandırılmış, R. 857'de (100b)'de ise Hüsrev'in Şirin'i yanağından öperken gösterilmiştir.



Görsel 11: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK H. 792, 1496-97, 109a.

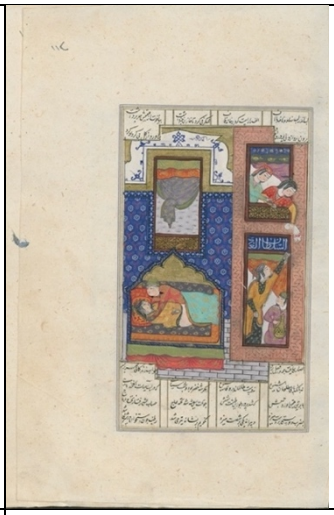


Görsel:12 Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi, TSMK H. 778, 1495, 108b.

H.775, (116a), H.769 (112a), H. 768 (94a)'de ise benzer şekilde Hüsrev ile Şirin bir yatağın içerisinde gösterilirken asıl olarak iki sevgilinin birlikte olduğu zaman resmedilmiştir (Görsel:13,14,15). İlk olarak sahnelerde, Akkoyunlu dönemi, Şiraz resim üslubunun etkisi fark edilirken, kalabalık olmayan kompozisyon ve canlı renkler ilgiyi çekmektedir. Ancak, üç resme sahne düzeni açısından bakıldığında birbirine benzerlikler görülürken, bazı farklılıklar da görülebilmektedir. H. 775 (116a)'de Hüsrev ile Şirin bir odada iken onları hemen odanın kapısında bekleyen bir nedime veya hizmetli yer alır (Görsel 13). H. 769 (112a)'da odanın içinde Hüsrev ile Şirin gerdek anında gösterilirken, odanın dışında üst katında metinde ismi geçen nedimeler ve gerdek olayından sonra anlatılan ellerine kına yakmaları hadisesi canlandırılmıştır. Kına yakılırken kullanılan havlu veya kumaşta yer alan kırmızı renk ise bu kınanın kanıtı olarak gösterilmiştir. Bu açıdan H. 769 (112a)'da hikayenin devamında anlatılan "*kına yakılma*" hadisesini gösteren tek örnek olmuştur (Görsel 14). H.768, (94a)'daki resimde daha koyu renklerin kullanım ile bezemeci bir yaklaşım görülürken, sahnede Hüsrev ile Şirin'in bir odadaki gerdek anı resmedilmiştir.



Görsel 13: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Sahnesi, TSMK H. 775, 1497, 116a.



Görsel 14: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gerdek Gecesi TSMK H.769, 1500, 112a.



Görsel 15: Nizâmî, Hamse, Hüsrev ile Şirin'in Gecesi, TSMK H. 768, 1485, 94a.

Bütün bu bilgiler ile, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde yer alan toplam on beş Nizâmî *Hamse* nüshasında yer alan Hüsrev ve Şirin'in gerdek gecesi sahnesi incelenmiş ve kronoloji ile sahnelerin şekillenişi ve nakkaşların konuyu canlandırma biçimleri net biçimde görülebilmiştir. Ayrıca bir aşk hikâyesinde yer alan tek bir konunun İslam resim sanatındaki yerine de bakılabilmiştir.

Sonuç

Nizâmî'nin *Hamse*si içerisinde bir aşk hikayesi olarak bilinen *Hüsrev ü Şirin* mesnevisi, kuvvetli edebi özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Pek çok aşk hikayesi Nizami'nin *Hamse*sinde yer alan *Hüsrev ü Şirin* hikayesinden etkilenmiştir. İran Edebiyatında ve Türk Edebiyatında önemli bir yere sahip olan eser, yazıldığı zamandan sonra, hem örnek alınıp versiyonları ortaya çıkmış hem de pek çok aşk hikayesinin temelini oluşturmuştur.

İslam resim sanatı içinde önemli bir yere sahip olan Nizâmî *Hamse*si, resimli nüshalarının sıklıkla yapılması ile bilinmektedir. 14. yüzyıldan itibaren resimli örnekleri yapılan eser, dönemin resim üslubunun bir temsilcisi olma durumundadır. Böylece, nakkaşlar sahip oldukları becerilerini ve benimsedikleri üsluba ait nitelikleri sergileyebildikleri bir alan edinmişlerdir. Diğer taraftan sıklıkla resimli nüshalarda olduğu gibi, özellikle bazı hikayelere ait yerleşik bir ikonografik yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bu yaklaşım, aynı hikâyenin, farklı zamanlarda hazırlanmış nüshalarda yeniden resimlenirken benzer kompozisyonun sıklıkla tekrar etmesiyle sonuçlanmaktadır.

Nizâmî *Hamse*si'ndeki bir aşk hikayesinin resim programında yer alması düşünülen konular oldukça bilinçli bir şekilde seçilmiştir. Bu programa dahil olan *Hüsrev ü Şirin* mesnevisi içerisinde resimlenmesi için seçilen hikayelerden ilgi çekenlerden birisi de Hüsrev ile Şirin'in gerdek gecesi olmuştur. Bir aşk hikayesi kapsamında müstehcen bir konunun seçilip görsel bir şekilde sunulması meselenin kilit noktası oluşturmuştur. Diğer bir nokta ise bu müstehcen konunun nasıl şekillendiği ve sahneye nasıl aktarıldığı olmuştur. Bu kapsamda Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde yer alan 1440-1500 yılları arasında hazırlanan nüshalar arasında konunun sahnelenme biçimine bakılması meseleye açıklık getirmiştir. Konu kapsamında bakılan on beş sahnede, Hüsrev ile Şirin'in gerdek gecesinin canlandırılmasında birbirine benzer kompozisyonlar

kullanılmıştır. Bu duruma sebep olan nedenlerin başında Timurlu döneminde başlayan, Türkmen dönemini içine alan Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde görülen Şiraz resim üslubunun yoğun etkisi gösterilebilir. Kalabalık olmayan sade anlayışın beraberinde, konunun anlaşılabilir bir biçimde sahneye aktarılması bu yoğun etkinin bir sonucu olarak bakılabilir. Ayrıca, dönemlerin resim sanatındaki etkisi takip edildiğinde, özellikle Karakoyunlu dönemiyle başlayan ve Akkoyunlu döneminde öne çıkan, üslubunda büyük katkısı ile, kompozisyondaki tekrarlayıcı yaklaşımın etkisi de söz konusu resimlerde fark edilebilmektedir. Üslup ile ilgili durumların yanı sıra, ikonografik açıdan bakıldığında nakkaşlar sahneleri, hikâyenin farklı aşamalarına göre resimlemişlerdir. 1440-1450 yılları arasındaki nüshalarda, (H.774, H.779, R.862), gerdek gecesi sahnesinde Hüsrev ile Şirin aynı yatakta ve Hüsrev'in sevgilisinin yanağını öperken gösterilmiştir. Ancak bu döneme ait iki nüshada (H.870, R.866) gerdek olayının açık bir şekilde gösterilmesiyle karşılaşılmıştır. 1450-1490 yıllarına tarihlendirilen sahnelerde, (H.761, H.874, H.786) gerdek gecesi resimlerinde, daha çok Hüsrev ile Şirin'i aynı yatakta gösterilmiştir. İki sevgili aynı yatakta gösterilirken yine hikâyenin farklı aşamaları resmedilmiştir. Diğer sahnelerde (R. 857, H.792, H.778), Hüsrev Şirin'i yanağından öperken veya sarılırken gösterilmiştir. Özellikle 1490-1500 yılları arasındaki nüshalarda, Hüsrev ve Şirin'i aynı yatakta, gerdek olayını gerçekleştirirken canlandırılmıştır (H.775, H.769, H.768). Ancak bu sahnelerde gerdek olayı daha dolaylı bir şekilde gösterilmektedir. Hüsrev ile Şirin giyinik ve üzerlerinde bir yorgan örtülü bir biçimde tasvir edilmişlerdir.

Gerdek konusunun temel mesele olması sebebiyle sahnelerin odaklandığı husus bu yönde olmuştur. Ancak bu temel konuya katkı sağlayan unsurların bazen kompozisyonun içerisine dahil edildiği görülmüştür. Bunlar arasında Şirin'in Hüsrev'in yanına gönderdiği "*yaşlı kadın*", farklı biçimlerde tasvir edilerek sahne içerisindeki yerini almıştır. Sadece iki nüshada karşılaşılan (R. 866, R.862) "yaşlı kadın" imgesi, hikayedeki yer aldığı haliyle yatağın içerisinde değil, Hüsrev ile Şirin'in yanında gösterilmiştir. Yine hikâyede geçen nedimlerin ellerine kına yakması hadisesi sadece bir nüshada (H. 769) yer almış ve böylece gerdek hadisenden sonra anlatılan bir hususun sahne içerisinde verilmiştir. Ayrıca konu ile bağlantılı bir biçimde, bazen odanın içinde veya dışında bazen ise hizmetlilerin elinde görülen şamdan, sürahi, ibrik, leğen, buhurdan gibi maden

eşyaların dönemin maden işçiliğinin sahne içerisindeki etkisi olarak yansıtılmıştır. Görülen bu tür farklılıklar, üslubun etkisi altındaki tekrarcı yaklaşımın biraz da olsa değiştiren ve ikonografiye katkı sağlayan unsurlar olarak yorumlanabilmektedir.

Bahsi geçen sahneler incelendiğinde, İslam resim sanatı içerisinde bu türden konuların olması ilgi çekicidir. Canlandırılan sahneler arasında H. 870 ve R. 866 oldukça müstehcen sayılabilecekken, bu iki sahnenin dışında kalanlar daha az veya müstehcen olmayan sahneler olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak *Hüsrev ü Şirin* mesnevisinde gerdek sahnelerinin varlığı ve yeri, İslam resim sanatında nakkaşların sıra dışı konuları, dönemin resim üslubu etkisiyle sahnelemekteki yorumları ile resme olan bakış açılarını bir kez daha göstermektedir

Kaynakça

Albayrak, Nurettin. "Ferhad ve Şirin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 27 Temmuz 2024.* https://islamansiklopedisi.org.tr/ferhad-ve-sirin.

Alpay-Tekin, Gönül. *Alî Şîr Nevâyi: Ferhâd ü Şîrîn*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.

Arpacıoğlu, Hilal-Aksay Esra. "Hüsrev ve Şirin Minyatürlerinde Şirin'e Hüsrev'in Resminin Gösterilme Sahneleri Üzerine Bir Değerlendirme" 160. *Turan: Stratejik Arastirmalar Merkezi*, 2024, 16/62: 142-160.

Arslan-Dinçer, Sedanur. "Arzulayan Özneyi Arzulanan Nesnesine Götüren "Aşk": Cemâlî'nin Hümâ vü Hümâyûn Mesnevîsinde Aşk Metaforu". *Türk Dili ve Kültürü Araştırmaları*, 2022, 116-130.

Artun, Erman. *Türk halkbilimi*. Karahan Kitabevi, 2011.

Atılgan, Sevay. *15. yüzyıl Karakoyunlu Türkmen Minyatürleri* (2 cilt). İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Atılgan Oktay, Sevay. "XV. Yüzyılda İran ve Çevresinde Gelişen Minyatür Üslupları ve Sorunları Üzerine Bir Etüt". *ICANAS, Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi,* 2007, 38: 347-364.

Çağman, Filiz. *Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine 762 no.lu Nizami Hamsesi'nin Minyatürleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1971.

Çağman, Filiz -Tanındı, Zeren. *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri*. İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası. 1979.

Çağman, Filiz. "Sultan Sencer ve Yaşlı Kadın Minyatürlerinin İkonografisi", Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan, 1993, 87-116.

Çağman, Filiz -Tanındı, Zeren. "Selections From Jalayirid Books in The Libraries of Istanbul", *Muqarnas*, Vol. 28, 2011, 221-264. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/23350289.

Erkan, Mustafa. "Hüsrev ve Şîrîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 27 Temmuz 2024.* https://islamansiklopedisi.org.tr/husrev-ve-sirin.

Firdevsi, Ebul Kasım. *Şahnâme.* (Çev. N. Lugal). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.

Firdevsi, Ebul Kasım. *Şahnâme*. (Çev. N. Yıldırım). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.

Gökcan, Melike. *Ziyai Yusuf (Yusuf Can) Yusuf ile Züleyha Mesnevisi. İstanbul*: Kabalcı Yayıncılık, 2015.

Hacıeminoğlu, Necmettin. "Hüsrev ü Şîrîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 27 Temmuz 2024*. https://islamansiklopedisi.org.tr/husrev-u-sirin--kutb.

Horata, Osman. "Hâcû-yı Kirmânî ve Cemâlî'nin Hümâ vü Hümâyûn Mesnevilerinin Karşılaştırılması", *Journal of Tur-kish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 24, 2000, 121-135.

Horata, Osman. *Cemâlî Hümâ vü Hümâyûn İnceleme- Tenkitli Metin- Tıpkı Basım* (Ed. C. Kafadar ve G. Aplay Tekin), Harvard Üniversitesi, Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2016.

İnal, Güner. *Türk Minyatür Sanatı: Başlangıcından Osmanlılara Kadar*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını Sayı: 63, 1995.

Kanar, Mehmet. "Nizâmî-i Gencevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 28.Temmuz 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/nizami-i-gencevi.

Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça yazmalar Kataloğu*. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul: Küçük Aydın Matbaası, 1961.

Kramers, Johannes Hendrik. "Sultan". *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi. 11/24-28, İstanbul: MEB Yayınevi,* 1979.

Koncu, Hanife. "Yûsuf ve Züleyhâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 27 Temmuz 2024.* https://islamansiklopedisi.org.tr/yusuf-ve-zuleyha#1.

Köksal, Hasan. "Türk İnanç ve Geleneklerinde Zifaf", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 2/2 , 1997, 211-222.

Köse, Nerin. "Türk Düğünlerinde Gerdek Sonrası Duvak Geleneği", *Milli Folklor*, 8/60 , 2003, 92-109.

Kurtuluş, Rıza. "Yûsuf ve Züleyhâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 27 Temmuz 2024.* https://islamansiklopedisi.org.tr/yusuf-ve-zuleyha#2-fars-edebiyati.

LBL, Londra British Library, "British Library Images". Erişim: 25.07.2024. https://imagesonline.bl.uk/asset/11537

Nizami, Gencevi. *Şark İslam Klasikleri, Hüsrev ve Şîrîn*, (Çev: S. Sevsevil), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

Osman Gazi Özgüdenli, "Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 26. Ağustos 2024.* Https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Sultan.

Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halkbilimi*, Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları. 2000.

Özgüdenli, Osman Gazi "Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 24 Ağustos 2024 https://islamansiklopedisi.org.tr/sultan.

Özkan, Mustafa. "Hüsrev ü Şîrîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 27 Temmuz 2024.* https://islamansiklopedisi.org.tr/husrev-u-sirin--seyhi.

Özşahin, Murat. "Gerdek Sözü Üzerine". *Dil Araştırmaları*, 12(22), 2018, 169-173.

Robinson, Basil William. *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings in The Bodleian Library.* Oxford: Clarendon Press. 1958.

Robinson, Basil William *Persian Miniature Painting from Collections in The British Isles*. London: Her Majesty's Stationery Office. 1967.

Robinson, Basil William. "The Turkmen School to 1503". *The Book in The Central Asia 14th-16th Centuries*. ed. Basil Gray, 215-248. The United States of America: Shambhala Publication, 1979.

Robinson, Basil William. *Fifteenth-Centruy Persian Painting: Problems and Issue*. New York University Press. 1991.

Soysal Eren, Esin- Vahid, E. Esedullah. "Türkiye – Iran Azerbaycan Bölgesinde Evlenme ve Düğün Ritüelleri", *Folklor Akademi Dergisi,* Cilt:6, Sayı:1, 2023, 95 – 104. https://doi.org/10.55666/folklor.1241818.

Stchoukine, Ivan. *Les Peintures des Manuscrits de la 'Khamse'de Nizâmîau Topkapı Sarayı Müzesi d'Istanbul,* Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner. 1977.

Tarlan, Ali Nihat. Câmî, *Nureddin Abdurrahman İbni Ahmed-i, The Fıfth Throne: Yûsuf ve Züleyhâ*,(Haz. Günay Kut), (Edt. Ş. Tekin ve G. Alpay Tekin), Published at The Department Eastern Languages and Civilization Harvard University, 2003.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim: 02.07.2024. https://sozluk.gov.tr/?ara=zifaf

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim: 17.06.2024. https://sozluk.gov.tr/?ara=gerdek%20

Tezcan Kaya, Gülsen. "Babasının Mecnûn'u Kabe'ye Götürmesi: Nizamî Hamsesi'nden Bir Hikâyenin Tasvirlerinin Ikonografik Incelemesi",

Journal of Social Sciences, 2021, 31, 17-40. http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.54745

Timurtaş, Faruk. "İran Edebiyatında Husrev ü Şirin ve Ferhad ü Şirin Yazan Şairler". *Şarkiyat Mecmuası*, 4, (Yayım Tarihi: Aralık 2011), 1961, 73- 86.

Timurtaş, Faruk. "Türk Edebiyatında Hüsrev ü Şirin ve Ferhat ü Şirin Hikayesi", Türk *Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 9, 1959, (Yayım tarihi Temmuz 2012), 65-88.

Togan, Zeki Velidi. *On The Miniatures in İstanbul Libraries*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1034, 1963.

Tokmak, A. Naci. "Hâcû-yi Kirmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 27 Temmuz 2024.* https://islamansiklopedisi.org.tr/hacu-yi-kirmani.

Uluç, Lale. *Türkmen Valiler Şirazlı Ustalar Osmanlı Okurlar,* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.

UML, The University of Manchester Library, "Medieval Collection". Erişim. 21.07.2024. https://luna.manchester.ac.uk/luna/servlet/s/kknhxf

UUL, Uppsala University Library. "Khamsah". Erişim: 21.07.2024. https://www.alvin-portal.org/alvin/image-Viewer.jsf?dsId=ATTACHMENT-0218&pid=alvin-record:155326

Zor, Züleyha. "Nizâmî Gencevi'nin Hamsesinin Minyatür Sanatına Yansımaları", *Uluslararası İletişim ve Sanat Dergisi*, 2/4, 2021, 68-85. http://dx.doi.org/10.29228/iletisimvesanat.54720

Wright, Elaine, *The Look of The Book: Manuscript Production in Shiraz, 1303-1452*. USA: University of Washington Press. 2012.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2024, s. 12: 1205-1213

Slavoj Žižek - Frank Ruda - Agon Hamza. Marx Okumak. çev. B. E. Aksoy. (Kolektif Yayınları, 2021, İstanbul).

Tamer YILDIRIM

Doçent, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri ABD,
Associate Proffessor, Sakarya University, Faculty of Theology,
Department of Philosophy and Religious Studies.
tyildirim@sakarya.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0033-0539

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Geliş Tarihi / Date Received: 25 Temmuz / July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Ağustos / August 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Yıldırım, Tamer. Slavoj Žižek - Frank Ruda - Agon Hamza. Marx Okumak. çev. B. E. Aksoy. (Kolektif Yayınları, 2021, İstanbul). *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 12 (Eylül 2024): 1205-1213.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Günümüz toplumlarında ortaya çıkan farklı sorunlar bulunmaktadır. Toplumların farklı kesimlerinden insanların bunların çözümüne yönelik ortaya koyduğu fikirler her geçen gün daha da artmaktadır. Fakat oluşturulan çözüm yolları henüz başarıya ulaşmış değildir. Yaklaşık 150 yıl önce ölen (Karl Marx 1818-1883) bir insanın kendi dönemindeki problemlerin çözümü için ileri sürdüğü ilkeler bugün için bir anlam ifade eder mi? Karmaşık hale gelen sorunların çözümü için bir değer taşır mı? Değişimin bu kadar hızlı olduğu bir dönemde bize söyeyecek bir şeyleri olabilir mi? 167 sayfalık bu çalışmada bunun ne kadar yapılabileceği ifade edilmeye çalışılmıştır.

İçinde yaşadığımız dönemde çağdaş kapitalizmin yarattığı düşünülen ekonomik krizleri anlamak için Marx'ın ekonomi politiğe yönelik eleştirileri belli bir öneme sahiptir. Özellikle Marksist düşünceye sahip olan yazarlar Marx'ın döneminden itibaren her ekonomik krizi kapitalizmin çöküşünün bir işareti veya kapitalizmi ekonomik krizlerin sebebi olarak görmüşlerdir. Konunun Marksist ekonomi politiğe göre değerlendirilmesi bu düşüncenin temelindeki ilkeleri öncelikle bilmeyi gerektirir. Yazarlar, Marx'ın fikirlerini ele alırken G. W. F. Hegel'den, Jacques Lacan'dan, parçacık fiziğinden, William Shakespear'in oyunlarından, Ludwig van Beethoven'ın bestelerinden ve politik yönüne vurgu yaparak çağdaş siyasi eğilimlerden bahsetmektedir. Bunlardan hareketle Marx'ı okuyarak, modern dönemde ortaya çıkan kapitalizmdeki krizleri açıklamaya ve muhafazakâr hareketlerin farklı türlerine değinerek bunlara direnmenin yollarını sunmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla üç yazının/yazarın ortak noktası Marx'ın günümüzdeki önemini ve felsefe ile Marx'ın birleştiği unsurları ortaya koymaktır. Ayrıca felsefi bir Marksizm'in nasıl düşünülebileceğine işaret etmeye çalışmaktır. Ruda ve Hamza'nın yazıları daha ziyade Hegel ile Marx hakkında bir karşılaştırmayı içermektedir. Günümüzde Marksist felsefenin en önemli yorumcularından bir olan Žižek'in bölümü ise Marx okumalarına yeni bir şey eklemeyen ve ne dediği tam da anlaşılamayan bir niteliğe sahiptir.

Kitap çağdaş Marksist düşünceye bir giriş olarak yazılsa da temel tartışmaları bilmeyenlere sunacağı şeyler oldukça sınırlı olacaktır. Zaten kitabın asıl odaklandığı şey Marx'ın nasıl ve neden toplumun yönlendirici bir yorumcusu olmaya devam ettiğini göstermektir. Marx'ın yazıları belirli felsefi kav-

ramlardan olan tarihsel diyalektik, bireysellik, toplumsal ilişkiler ve bireyin toplumsal ilişkileri, öznellik, materyalizm gibi varsayımları içerdiğinden bu kitabın vurgusu belirtilen kavramlar ve bu kavramların modern teorileriyle nasıl ilişkili olduğu üzerinedir. Zaten kitabın giriş yazısında yazarların açıkladıkları gibi amaç, mevcut güncel felsefi meseleleri ele alıp Marx'ın nasıl cevap vereceğine dair birtakım yanıtlar bulmaktır. Bölümlere baktığımızda Žižek'in yazısı çoğunlukla nesne yönelimli ontoloji ve yeni materyalizm ile ilişkili yenilik iddialarının reddini içermekte ve kitabın paradigmatik öncülünü yani Marx'ı nasıl okuyacaklarını açıklamaktadır. Bu bölümde modern sinemadan kuantum fiziğine, Beethoven'a giden birbirinden görece bağımsız konuları ifade ederken asıl konu kayboluyor gibidir. İkinci bölüm olan Ruda'nın yazısında, Platon'un Mağara istiaresi ve Marx'ın Kapital bağlamında işçinin özgürleşmesi konusu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Hamza'nın Hegel ve olumsuzluk üzerine olan yazısında Hegel'deki emek teorisinin Marx'ın emek teorisi ve genel olarak Marksizm'in anlaşılması bakımından ne anlam taşıdığı incelemektedir.

Konuyu kitaptaki tartışmalar bağlamında biraz daha açacak olursak "Giriş" (s. 7-21) kısmında Marksizm'in tarihinde karşılaşılan şiddete gösterilen müsamaha, milyonlarca insana çektirilen acılar, tarifsiz adaletsizlikler ve üretilen yapısal imkânsızlıklar ele alınmaktadır. Yazarların da belirttiği gibi bu, çözümü kolay bir konu değildir. Ayrıca yazarlar kitabı yazma amacının kayıtsız şartsız bir Marx savunusu veya Marx'ın düşüncesindeki hangi kısımların canlı olup hangi kısımların öldüğünü teşrih etme çabası olmadığını daha ziyade Marx'ı çağdaşımız olarak okuyup onunla birlikte düşünme girişimi olacağını ifade etmişlerdir (s. 9). Bu şekilde belirtilse de Marx'ın görüşleri kabul edilmesi gereken unsurlar olarak ele alınmıştır. İdeolojik olarak Marksist düşünceye mensup olan bir kişinin bundan farklı bir yola sapması çok mümkün değildir. Yazarlar da bir Marx ihtiyacının kendilerini Marx'ın yapıtlarına geri dönmeye zorladığını, ilkelerinin de Marx'ın ne olduğuna içinde bulunulan durumun merceğinden değil, içinde bulunulan durumun ne olduğuna Marx'ın merceğinden bakmak (s. 9-12) olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca yazarlar deneysel bir şekilde ortaya koymaya çalıştıkları sorunun şu olduğunu belirtmişlerdir: "Marx ile bugün pratikte ne yapabiliriz sorusu değil, felsefi açıdan nelerin yeniden düşünülebileceği ve düşünülmesi gerektiği sorusudur

ve bu yolda ne gibi araçların verimli olacağı incelenecektir" (s. 20). Belirtilen durum tamamıyla teorik bir konu iken yazarların kendi deyimleriyle "deneysel" şekilde ortaya koydukları şey nedir? Marx'ın veya Louis Althusser'in farklı bir şekilde okunması mı? Çünkü kitapta dikkat çeken konu budur. Bunu deneysel bir durum olarak adlandırmak çok doğru olmayacaktır.

Kitabın ilk makalesinde Žižek'e göre eylemlerimiz ne olduğumuzu değil ne olduğumuz eylemlerimizi belirler. Örneğin; siyasal bir dava olarak komünizm ancak uğruna mücadele eden komünistler var olduğu sürece mevcuttur ve bir dizi kurum, uygulama ve maddi nesnede maddileşir. Dava yalnızca bu maddi unsurlarda mevcut olduğu, onların etkisi olduğu halde, daha temel düzeyde aynı zamanda onların nedenidir, tüm birey ve kurumların faaliyetlerinin güdüsünü oluşturur. Bir materyalist için veya Hegel ve Sören Kierkegaard gibi farklı yönelimlere sahip düşünürler için Tanrı salt ilişkisel bir şeydir, yalnızca inananların maddi ve manevi pratiklerinin etkisi olarak mevcut olan ve aynı zamanda bu pratiklerin güdüsünü oluşturan nedendir. Bu tür şeylerin ilişkisel olması, şeffaf oldukları anlamına gelmez: Kendilerine özgü, bir kendilikleri vardır; taşıdıkları yıkıcı potansiyeli tartışmak pekâlâ meşrudur. Örneğin komünizm fikrinin daha ilk halinde karanlık bir potansiyel taşıdığı, bu potansiyelin Stalinizmde patlak verdiğini tartışmak gayet meşrudur. Söz konusu şeyin komünizm salt ilişkisel olması, gerçekten var olan insanların ve bu insanların maddi pratiklerinin doğurduğu pasif bir ürüne indirgenebileceği anlamına gelmez; ilişkisel bir şeyin de saklı bir yüzü olması mümkündür. Süreğen bir şeydir bu ama süreğenlik ile değişimin üst üste geldiği bir şey: Süreğenliğini muhafaza eden unsur faillerin sürekli değişimi ve faaliyetidir. Bu faaliyet durduğu anda davanın kendisi de dağılır gider (s. 35-9). Žižek'in uzunca anlattığı konunun özü kötülük iyi bir şeyin kökeninde olabilir, Tanrıya inanmakla komünist ideolojiye bağlanmak aynı niteliği kendinde bulundurabilir. Yani acıya ve ölümlere sadece komünizm sebep olmadı dini inançlar da buna sebep oldu. Fakat Žižek, burada şunu gözden kaçırıyor: İnsanlığın kurtarıcısı olarak ortaya konulan antitezi (komünizm) tezde (dini yapılar) olumsuzluklar bulunduğunu söyleyerek temizleyemezsiniz ve problemi ortadan kaldırmış veya bir çözüme ulaştırmış olmazsınız.

Žižek'e göre dünyanın pek çok farklı bölgesinde (örneğin günümüzde Filistin'de) insanlar ölüyor, emperyalizm karşıtı mücadenin bırakılıp önce bu

kıyıma son verilmesi gerekir. Yoksulluk ve ırkçılıkla kişi nerede bulunuyorsa bulunduğu yerde savaşımına devam etmesi gerekiyor. Bunun için kapitalist küresel düzenin çökmesini beklemeye gerek yoktur (s. 43). Bu konuda tam olarak Žižek'in belirttiğini kabul etmek zorunda değiliz. Çünkü belirtilen hususlardan birinin diğerini ötelemesi gibi bir zorunluluk yoktur. Yani her iki durum için de mücadele edilebilir. Biri yapılırken diğerinden vazgeçmek gerekmez. Žižek'in böyle yorumlamasına rağmen basit sorunlarda bile sokaklara dökülen sol eğilimli insanların Filistin söz konusu olunca niçin bu kadar sessiz kaldığı düşündürücü bir durumdur. Bütün marjinal olaylarla ilişkili gösterilerde yer alırken insanî bir probleme kayıtsız kalmak kolay bir şekilde açıklanabilecek bir durum değildir. Destek için Filistin'de yönetimde sosyalist düşüncede olanların bulunması gerekli bir durum değildir. Çünkü bu insanî olarak bir karşı oluşu kendisinde bulundurmaktadır.

Žižek ayrıca sömürgecilik karşıtlarının, genellikle kendi kültürlerini herkese dayatan sömürgecilerin yerli hayat tarzlarının altını oymaya çalışırken bunun aksine, sömürge hâkimiyetinin verimini arttırmak için yerel gelenekleri güçlendirme stratejisine başvurduklarını belirtir. Örneğin; yakın bir geçmişte İsrail yönetiminin Batı Şeria'da yaptığı da bunun incelikli bir versiyonudur. Namus cinayetlerine sessiz kalıp müsamaha gösteren İsrail yetkilileri, kendileri için asıl tehlikenin gelenekçi dindar Müslümanlar değil modern Filistinliler olduğunun farkındalar. Geleneksel topluluklara ait herkesin çıkarması gereken ders şudur: Kültürel neo-sömürgeciliğe verilecek yani ona geleneksel kültür namına karşı çıkmak değil, daha radikal bir modernlik icat etmektir. Malcolm X bunun farkında olanlardan biriydi (s. 47). Bu konuda Žižek'in belirttikleri sadece Filistin için değil özellikle farklı Müslüman Afrika ülkeleri içinde söylenebilir.

ABD'nin aşırı solcu siyasetçilerin kapsayıcı bir sağlık sigortası sistemi kurması, vergi kanunlarında değişikliğe giderek ulusun servetini daha adil paylaştırması, siyasi kampanya finansmanlarını fiilen sınırlaması, tüm seçmenlere politik haklar tanıması, göçmen işçilere insanca muamele edilmesini sağlaması, ABD'nin gücünü uluslararası topluluğa entegre edecek çok yanlı bir dış politikayı hayata geçirmesi yani ciddi ve kapsamlı reformlarla kapitalizme müdahale etmeyi başarması durumunu çağdaş felsefecilerden olan John

Caputo ve Gianni Vattimo istenilen bir nitelik olarak ifade etmektedir.[1] Žižek ise bunlar kapitalist sistemde gerçekleştirilebilirse, kapitalizmi bırakmaya gerek kalır mı? sorusunu sorarak bunun ütopik öncülün ifadesi olacağını belirterek olumsuz cevap vermiştir (s. 43). Yalnız burada Žižek'in ütopik olarak nitelediği şey solun hayali olan şeydir. Eğer bu ütopya ise sol düşünceye mensup olan insanlar ne için mücadele ediyor. Boş bir hayal, gerçekleşmeyecek bir düzen, gelmeyecek bir gelecek için mi? Bu sorular cevapsız kalmaktadır. Dolayısıyla solun hayali kapitalist düzen gerçekleştirdiğinde istenilene ulaşılmış olacaktır. Burada önemli olan sistemin adının ne olacağından ziyade insanlığın elde edeceği kazanımlardır.

Frank Ruda'nın yazdığı ikinci bölümde (s. 69-115) modern kapitalist toplum, ileride Platon'un mağarasına benziyor olabilir mi? Marx'ı da bu doğrultuda deneysel biçimde ve tutarlılıkla okumak mümkün olabilir mi? Hipotezini incelemeye çalışmış ve Marx'ın sadece deneysel bir şekilde okunabileceğini öne sürmüştür. Buradaki sorular "özgürlükçü düşünce veya özgürleşme miti mitleştirmeyi gerektirir" şeklinde cevaplanmıştır (s. 71). Ruda'ya göre siyasal iktisadın gözünde işçi bir hayvandan ibarettir. Bu da kapitalizmi insanlıktan çıkmış mahlûklarla dolu dev bir hayvanat bahçesine, bireyleri daha zayıf olan ve kırılan hayvan türlerinin sınırsızca yeniden ürediği bir yaban hayatı haline getirmiş gibidir. Çünkü gerçeklikte nesnel bir işçi yoktur, işçi belli bir özne konumunu tarif eden bir imleyendir ve biyolojik olarak verili olmayan toplumsal olarak üretilen bir şeydir (s. 86-91). Peki, komünizmin uygulandığı veya uygulandığının söylendiği yerlerde durum belirtilenden ne kadar farklıdır? Genellikle bu düşüncenin taraftarları soruya "henüz tasarlanan düşüncenin uygulanmaya konulmadığını" söyleyerek cevap vermektedir. Fakat bu sorunun cevaplanmasından ziyade cevap vermekten kaçmayı içermektedir. Ayrıca Ruda'ya göre burjuva siyasal iktisadın düşünme şekli indirgemecidir. Çünkü işçiler nasıl olur da bu aşağıya doğru sentezle, siyasal iktisadın nahayvanı olarak yaşamaya devam edebilir? Diye sorduğumuzda bu sorunun bir yanıtı, işçilerin bu duruma alışabiliyor olmasıdır (s. 104). Fakat burada Ruda'nın kendisi de indirgemeci bir açıklamada bulunmaktadır. Hatta Marx'ın

[1] John Caputo - Gianni Vattimo, After the Deathof God (New York: Columbia University Press, 20007), 124-125.

genel olarak tavrı böyle olduğundan Marksist düşünce de indirgemeci bir yapıya sahiptir.

Burada tartışılan bir konu da Ruda'nın da haklı bir şekilde belirttiği gibi "Kapitalizmin sonu dünyanın sonu olmasının belirsiz bir durumu kendisinde bulundurmasıdır (s. 119). Çünkü Lenin yaşadığı dönemi, Alman Sosyalistleri 1930'ları, F. Jameson neoliberalizmi geç kapitalizm olarak nitelendirmiştir. Peki, geç kapitalizm nedir? Her yazarın yaşadığı dönemi böyle nitelemesi mi? Dünyanın sonu mu? Yoksa bu sadece bir muhayyel kavramdan mı ibaret? Bunu özellikle günümüzde bu kadar değişkenliğin olduğu bir dünyada söylemek/belirlemek zor gözükmektedir.

Ruda, Marx'ın bir filozof olmadığını, felsefe içinde konum almadığını ve Marksizm'in de bir felsefe olmadığını belirtmiştir. Fakat siyasal iktisadın eleştirisi olarak anlaşıldığında Marksizm ve felsefe açısından belirleyici sorular doğurduğunu, felsefenin her zaman kapitalizmle ilgilendiğini, kapitalizmin ise felsefeyle hiç ilgilenmediğini, kapitalizmin felsefi olmasının sebebi, bir toplumsal üretim sistemi olarak faydacılık iddiasıyla felsefî heveslerinden vazgeçmiş olması olduğunu, bunun kapitalizmin ideolojik hakikatini ifade ettiğini belirtmiştir (s. 122-124). Retorik olarak bu ifadelerin özellikle sol düşünceye mensup insanlar için bir çekiciliğinin bulunduğu inkâr edilemez. Fakat Marksizm'in bir felsefe olmasa da felsefe ile olan ilişkisini açıklarken kapitalizmin felsefeyle ilgilenmediğinin ne demek olduğuna değinmemesi yapılan açıklamaların temelden yoksun bir düşüncenin ifade edilmesi olarak görülmesini beraberinde getirmiştir. Ayrıca Marx'ı anlamak için Marx'ın beslendiği kaynaktan beslenmek gerektiğini belirten Ruda, zamanın değişen şartlarına bağlı metnin anlamının veya olayların değerlendirmesinin değiştiğini göz önünde bulundurmamaktadır.

Agon Hamza'nın yazdığı son bölüm (s. 117-155), emek-değer ve sömürü teorisini yeniden düşünerek Marx'a geri dönmeyi önermektedir. Hamza'ya göre Marx yapıtının bütününde eleştiri kavramını dinin eleştirisinden hareketle yapmış, din eleştirisini tüm eleştiri türlerinin en tepesine yerleştirerek her eleştirinin ön şartı olarak görmüş, bunu felsefe eleştirisi takip etmiş, en sonda da siyasal iktisadın eleştirisini ortaya koymuştur. Bu eleştirilerin ele alınmasında döngüsel bir hareket var gibidir. Çünkü siyasal iktisadın eleştirisi

Marx'ı yeniden din eleştirisine götürmüştür. Örneğin Kapital'in birinci kısmının meta fetişizmini konu alan altbölümünde metaların dini yapısından bahsedilir ama iki farklı düzeyde din üstyapıya ait bir fenomenken, meta fetişizmi iktisadi temele ilişkin bir şekilde ele alınmıştır. Hamza'ya göre Marx'ın konumu Hegel'in idealizmini tersine çevirmez, maddi olarak gerekçelendirir. Dolayısıyla Kapital bir David Ricardo eleştirisi olduğu gibi, aynı zamanda bir Hegel eleştirisi olarak da karşımıza çıkar. Zaten bu bölümün özellikle son kısmında Hegel esinli Marksist bir emek teorisinin ana hatlarını çıkartmaya çalışmak kendini göstermektedir (s. 129-132). Hamza düşüncesinin desteklemek için Gilles Deleuze'un değerlendirmelerine başvurur. Deleuze'a göre "Felsefe Hegel'den sonra ontoloji ile antropoloji, metafizik ile hümanizm, teoloji ile ateizm, vicdan azabı teolojisi ile gücenmişlik ateizmi arasında tuhaf bir karışım olarak boy göstermektedir"[2]. Hamza bu durumu bir veba olarak nitelendiriyor fakat bu durum niçin veba olarak nitelendiriliyor? Burada anlatılanların hepsi felsefenin alt disiplinlerini oluşturuyor. Hegel'den önce felsefe neydi; Bilim mi, din mi, siyaset mi? Yani Hegel'den önce ve sonra değişen tek şey düşüncelerin bütüncül/sistematik bir felsefe sistemi içinde sunulmamasıdır. Konusal olarak veya yaklaşım tarzı olarak idealist, materyalist veya düalist şeklinde farklı bakış açıları her zaman için söz konusu olmuştur.

Sonuç olarak kitap Marx'ın günümüzde ne anlam ifade ettiğine veya edebileceğine dair üç farklı açıklamayı ortaya koymaya çalışmaktadır. Marksist düşünceye aşina olanlara hitap eden kitap yeni başlayanlar için faydalı olmayacaktır. Belirttiğimiz eleştirilerin dışında çeviri başarılı olsa da antropojenez, paralaks, gönderge, retroaktif, pürist gibi Türkçe'de yer almayan kavramlara başvurulmuştur. Fakat yapılması gereken en önemli şey ise üç yazarın yazdığı ve eserin aslında temellerini oluşturan *Reading Hegel* adlı kitabın Türkçeye kazandırılması olacaktır.

Kaynakça

Caputo, John - Vattimo, Gianni. *After the Deathof God*. New York: Columbia University Press, 2007.

---

[2] Gilles Deleuze, Nietzsche and Philosophy (New York: Columbia University Press, 20006), 183.

Deleuze, Gilles. Nietzsche and Philosophy. New York: Columbia University Press, 2006.

Žižek, Slavoj - Ruda, Frank - Hamza, Agon. *Marx Okumak*. çev. B. E. Aksoy. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2021.



Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Yayın İlkeleri

1. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe ve İngilizce dillerinde sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kez (15 Mart – 15 Eylül) yayınlanan hakemli bir dergidir. Mart sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Şubat, Eylül sayısı için 15 Ağustos olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi'nin yayın dili Türkçedir. Ayrıca İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale APA atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

9.Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

10.Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

11.Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi'ne aittir.

12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

13. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

14. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında APA atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

15. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

16. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi'nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

17. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (https://orcid.org)

Makale yazım kuralları için bakınız:

https://dergipark.org.tr/mevzu/writing-rules

Mevzu – Journal of Social Sciences Publication Principles

1. Mevzu – Journal of Social Sciences aims to contribute to accumulation of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. Mevzu – Journal of Social Sciences is a refereed journal which is published twice a year (March – September). Deadline to send articles for the March issue is 15th of February, and for the September issue the deadline is 15th of Agust. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the Mevzu – Journal of Social Sciences is Turkish. Likewise, scientific studies in English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the APA style.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

7. No copyright fee is paid to the author for the published articles. There is also no charge from the author.

10. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Mevzu.

11. Mevzu – Journal of Social Sciences Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

12. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

13. Mevzu – Journal of Social Sciences sets the condition that for the writing of references and bibliography Chicago style be used.

14. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Mevzu – Journal of Social Sciences are considered to be transferred to the journal's editorial board.

15. The articles published in Mevzu – Journal of Social Sciences are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

16. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (https://orcid.org)

Article writing rules see: http://dergipark.gov.tr/mevzu/writingrules